



ESCUELA DE
HUMANIDADES
FACULTAD DE
CIENCIAS SOCIALES

**PHÝSIS Y KOINONÍA POLITIKÉ: TELEOLOGÍA CONTINGENTE Y
COMUNIDAD POLÍTICA FRÁGIL EN ARISTÓTELES**

Una lectura no fundacional desde la Ética a Nicómaco y la Política

Estudiante: Steven García Quezada

Profesor guía/co-tutor de tesis: Juan Pablo Arancibia Carrizo

Profesor de seminario de grado: Adán Salinas Araya

Trabajo de investigación para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Santiago, 2025

A Matilda y Antonia por acompañarme y enseñarme constantemente a amar

Agradecimientos

Con una profunda estima, aprecio y cariño me gustaría extender unas palabras de agradecimiento a todas las personas que me han acompañado en el desarrollo del presente trabajo, en estos cuatro años de carrera y durante mi vida en general.

A mi querida familia le agradezco por acompañarme desde mis primeros pasos en este mundo. Me brindaron lo mejor que pudieron con los límites que había. Nunca renunciaron a mi educación y formación, aun cuando se los puse difícil. Hoy por hoy, pocas cosas más placenteras concibo que estudiar o explorar temas y eso es gracias a sus consejos de vida. Les estoy totalmente agradecido por fomentar mis intereses y búsquedas, por disponer las condiciones materiales para perseguirlos, por estar ahí cuando los necesito y por su estima y cariño incondicionales.

A mis estimados amigos que me han acompañado en momentos felices, tristes, decadentes y brillantes. Los llevo siempre en mis reflexiones. Precisamente porque las conversaciones con ellos las han fomentado y siguen fomentándolas constantemente. Las veces que nos reunimos, que aunque sean cada mucho tiempo, para mí son memorables, marcan un antes y un después. Involucran torsiones, giros de tuerca, reconsideraciones, vueltas, aperturas a nuevas perspectivas y consideraciones, todas ellas fundamentales para mí. Son de esas vivencias por las que se desea seguir viviendo. Les agradezco totalmente de corazón, Vicente, Diego, Javier, Seba, Moisés, Mauro, Amaro, Iván, —por nombrar a unos cuantos—, por acompañarme (tanto físicamente como en mis pensamientos) y por comprenderme.

A los excelentísimos profesores que tuve durante estos años. Quienes me dieron mejor formación de la que pude haber esperado. Clases, herramientas, materiales, consejos. Constituyeron un ambiente académico que fomentó plenamente el desarrollo de este trabajo.

No solo fueron excelentes docentes, sino grandísimas personas a las que tomé mucho cariño. Supongo que al ser una carrera tan pequeña y, además, que sea la última generación, se dan estos espacios para compartir y conocernos como personas.

Gracias, profesor Pablo Solari por acompañarnos desde primer año hasta ahora; dándonos cursos si no en todos los semestres, en casi todos. Le agradezco la comprensión y disposición durante este año. El respeto ya no es solo de estudiante hacia un profesor, es de genuino cariño tras habernos acompañado en todo este proceso, compartir cafés, entablar conversaciones y salir a vitrinear libros por ahí.

Profesora Cecilia Sánchez, ha sido un honor haber tenido clases con usted. Sus asignaturas, clases y sugerencias de lectura me acompañan hasta ahora. Realizar trabajos y exposiciones para sus asignaturas no solo fueron enormes experiencias formativas a nivel académico, sino a otro nivel más profundo: le agradezco el enseñarme a no tenerle miedo a pensar, no renunciar a reflexionar en ninguna lectura; pensar *desde* los autores y no meramente resumirlos o explicarlos.

Profesor Martín, le agradezco las clases didácticas, pedagógicas y entretenidas que dio. Le expreso mi gratitud por haberme introducido en los textos aristotélicos. Muchas cosas de esas asignaturas me han ayudado en el desarrollo de este trabajo, desde el día uno que los considere como posibles fuentes principales para esta investigación.

Al profesor Tuillang, le expreso todo mi reconocimiento por habernos acompañado aun cuando la universidad desmanteló el cargo de Jefe de Carrera. Pese a ello, nos ha apoyado y respaldado constantemente hasta el presente. Si no fuera por usted, muchas cosas no habrían funcionado, resultado o no se hubiesen resuelto. Le agradezco totalmente su vocación y entrega por la formación de sus estudiantes.

A Juan Horacio de Freitas, querido profesor, de quien tuve la oportunidad de participar en dos asignaturas fundamentales para mí, le extiendo mi total gratitud no solo porque con tales clases me fomentó y motivó a estudiar los textos clásicos, sino también por permitirnos ver de cerca como problematizar y emprender investigaciones filosóficas desde tales textos a través de su propio trabajo. Llevo con mucho cariño el recuerdo de las salidas y charlas que entablamos durante el tiempo que estuvo en Chile.

Al profesor Felipe Berrios le agradezco sus clases cargadas de contenido que estimulan a la reflexión y a seguir trabajando, todo ello además con una didáctica y exposición imposibles para los temas que son y con la profundidad que son tratados. Le agradezco su comprensión y disposición, los cafés que me ha comprado, las notables sugerencias que me ha entregado y el armar cursos que han fomentado directamente el desarrollo de este trabajo.

Al profesor Adán Salinas le estoy totalmente agradecido por su acompañamiento metodológico y práctico en el desarrollo de un plan de investigación (enseñándonos a enmarcar un tema y problemática de investigación, entregándonos herramientas de fichaje y exégesis, métodos de producción escritural y muchas cosas más), pero también por los aportes directos para el estudio de fuentes aquí trabajadas durante el *Seminario de la Política de Aristóteles*. Además de todo este aporte y formación de elementos necesarios para llevar a cabo cualquier investigación, su acompañamiento ha sido vital. Un acompañamiento necesario para estudiantes de pregrado que enfrentan este necesario reto. Muchísimas gracias, le estoy en deuda total. Espero que este trabajo responda aunque sea un poco a todo lo que me entregó.

Al profesor Juan Pablo le agradezco encarecidamente la consideración para formar parte de su trabajo Fondecyt. Me ha entregado la experiencia de formar parte en grupos de

trabajo de investigación, reuniéndonos y discutiendo temas, presentándonos estados de avance, dándonos consejos y sugerencias bibliográficas. Una experiencia que ha reafirmado mis ganas de buscar dedicarme a esto. Y eso me ha propulsado desde situaciones oscuras. Casi que me ha dado un sentido y *proyecto* por el cual arriesgarme en el intento. Son cosas por las que no puedo más que agradecerle infinitamente.

Les doy las gracias también a profesores como Cristóbal Friz, Claudio Santander, Freddy Urbano y Verónica González, no solo por haber dado cursos increíbles, sino también por su comprensión en momentos difíciles que tuve durante algunos semestres.

Finalmente, quisiera extender algunas palabras de memoria y agradecimiento al querido profesor José Fernando García, quien nos recibió en primer año con un excelentísimo curso de *Introducción a la Filosofía*, y de quien nos despedimos con un aún más asombroso curso de *Filosofía de las Ciencias*. Sus libros, artículos, clases y textos me han acompañado mucho hasta hoy, dándome siempre insumos para seguir pensando y reflexionando.

Muchas gracias a todos.

Índice de Contenidos

I. INTRODUCCIÓN.....	9
1. ARGUMENTACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	12
2. PRESENTACIÓN DEL MEDIO TEÓRICO Y SU JUSTIFICACIÓN	16
3. PROPÓSITOS DE LA INVESTIGACIÓN	18
3.1. <i>Pregunta de investigación</i>	18
3.2. <i>Hipótesis</i>	19
3.3. <i>Objetivo general y objetivos específicos</i>	19
4. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN: ENFOQUE HERMENÉUTICO-EXEGÉTICO CON INTENCIÓN HEURÍSTICA	21
4.1. <i>Técnicas y recursos: Fuentes, ediciones y criterios de consulta</i>	22
4.2. <i>Plan y desarrollo del trabajo</i>	23
5. AGRADECIMIENTOS A CONTRIBUCIONES EN EL DESARROLLO DEL TRABAJO ..	24
 II. ANTECEDENTES Y ELEMENTOS CONTEXTUALES: PRODUCCIÓN Y ESTRUCTURA DEL MEDIO TEÓRICO ARISTOTÉLICO.....	 26
1. EL LUGAR DE LA ÉTICA A NICÓMACO Y LA POLÍTICA EN EL CORPUS	27
2. DISCUSIONES SOBRE LA COMPOSICIÓN Y ORDENACIÓN DE LA POLÍTICA	30
2.1. <i>Jaeger y la hipótesis genética</i>	30
2.2. <i>Aubonnet: tensiones internas y continuidad del orden tradicional</i>	30
2.3. <i>La reorganización de Marías–Araujo y su justificación histórica</i>	31
2.4. <i>Ross y la tesis de los cinco tratados integrados</i>	32
2.5. <i>García Valdés y la defensa del orden tradicional</i>	32
2.6. <i>Conclusiones sobre las hipótesis filológicas</i>	34
 III. ACCIÓN, COMUNIDAD Y NATURALEZA: MATERIALES PARA UNA LECTURA NO FUNDACIONAL DE LA POLÍTICA DESDE ARISTÓTELES	 35
1. CONTINGENCIA DE LA PRÂXIS: LA ÉTICA Y LA POLÍTICA COMO ÁMBITOS DE LO POSIBLE	36
2. LA MULTIPLICIDAD DE LAS CONSTITUCIONES (POLITEIAI) Y LA FRAGILIDAD DE LA PÓLIS	42

3. LA NATURALEZA (PHÝSIS) COMO RECURSO ARGUMENTATIVO: EL ARGUMENTO KATAFÍSICO	50
IV. ENTRE NATURALEZA Y POLÍTICA: DESGLOSE Y ANÁLISIS DE TRES MODULACIONES DEL ARGUMENTO KATAFÍSICO EN EL LIBRO I DE LA POLÍTICA.....	55
1. PHÝSIS COMO DATO PRIMARIO: SENTIDO PRIMITIVO O ELEMENTAL	55
2. PHÝSIS COMO PRIORIDAD LÓGICA-FUNCIONAL: SENTIDO JERÁRQUICO-PRIORITARIO	57
3. PHÝSIS COMO TÉLOS ABIERTO: SENTIDO TELEOLÓGICO	58
4. IMPLICANCIAS NORMATIVAS DE LA PHÝSIS TELEOLÓGICA.	60
5. SÍNTESIS Y ALCANCES DEL ANÁLISIS: PHÝSIS, CONTINGENCIA Y POLÍTICA SIN FUNDAMENTO NATURAL.	63
V. LA KOINONÍA POLITIKÉ COMO TAREA PERPETUA: TELEOLOGÍA, CONFLICTO E INACABAMIENTO	68
1. DE LA KATÁ PHÝSIN AL NATURALISMO CONTINGENTE: LA COMUNIDAD COMO TÉLOS FRÁGIL Y ABIERTO	69
2. OBRA, DESEO Y CONFLICTO: RESONANCIAS CON PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS DE LA COMUNIDAD.....	70
3. LA COMUNIDAD COMO PRÁCTICA Y NO COMO ESENCIA: TELEOLOGÍA SIN PROMESA	78
VI. CONCLUSIONES	80
<i>Proyecciones investigativas.....</i>	<i>81</i>
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83

I. Introducción

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

A la naturaleza le place ocultarse

— *Heráclito*

Naturaleza: palabra que ha sido empleada para designar aquello que no se discute. Expresaría lo que *es* y *debería ser* algo; su forma, función, manera de ser, desarrollo, destino o comportamiento. Decir que algo es “natural” rara vez se limita a describir; casi siempre prescribe, pretendiendo clausurar con ello la discusión.

La historia conoce demasiados momentos en que lo natural fue presentado como fundamento indiscutible. Este término —aparentemente evidente, apodíctico e inocuo—, ha sido base de discursos y acciones completamente opuestos, sea legitimado derechos humanos *naturales* y universales (DD. HH.), así como empleado para justificar discursos raciales, desigualdades, exclusiones y formas de violencia. Ha sido capaz de colocar la violencia y el exterminio como necesidad. Como dos caras de una misma moneda, la noción de naturaleza ha servido tanto para expandir derechos como para negarlos. Es una de las palabras más peligrosas y a la vez más frecuentes. Basta observar dos ejemplos alejados en el tiempo, pero análogos en estructura.

En 1938, Adolf Hitler afirmaba que el pueblo alemán había sido privado de su “*derecho natural*” a realizar su destino histórico-biológico, presentando al nacionalsocialismo como restitución necesaria de ese principio:

El principio de las nacionalidades impuso su misión en esta época de nuestra historia moderna. [...] El único pueblo de Europa, a quien se negó bien pronto ese derecho natural a sus destinos, que debido a los nuevos acontecimientos debía de ser definitivamente impugnado, fue el alemán. [...]

El Nacionalsocialismo ha dado al pueblo alemán aquella dirección, que, como partido, no solamente ha movilizó a la nación, sino que, ante todo, la ha organizado de tal manera, que por el más natural principio de selección, el mantenimiento de una dirección política segura parece garantizado para siempre. (Hitler, 1938)

Esto no era una descripción, era un mandato. Corresponden a las palabras con las que se buscaba justificar el proyecto que incluía —entre otras muchas cosas— la “*Solución Final*”.

Por otra parte, en la actualidad, la *Ley fundamental: Israel el Estado-nación del pueblo judío* (2018) del Knesset apeló a un “*derecho natural*” para fundar su proyecto territorial, el mismo que llena los noticieros con sus efectos sobre el pueblo palestino:

1. Principios Básicos: [...] (b) El Estado de Israel es el Estado-nación del pueblo judío, en el que éste ejerce su derecho natural, cultural, religioso e histórico a la autodeterminación. [...]

7. Asentamiento Judío: El Estado considera el desarrollo del asentamiento judío como un valor nacional y actuará para alentar y promover su establecimiento y consolidación. (Knesset, 2018)

En ambos la noción de naturaleza opera como fundamento incuestionado que legitima, delimita, ordena y cierra. Que impone cierta norma o verdad, llegando a autorizar incluso las más profundas aberraciones. *Naturaleza* aparece entonces no como concepto neutral, sino como instrumento normativo.

Frente a este uso normativo y clausurante de la *naturaleza*, surgen las preguntas que han atravesado y guiado este trabajo: ¿cuál es el significado de este término? ¿por qué pese a tener una amplia cantidad de significaciones diversas y distintas¹, ha sido entendido como principio estable que organiza y significa a la propia realidad en su conjunto, incluyendo a la propia política? ¿en qué sentido puede ser fundamento y norma de la política? ¿es posible pensar una política no sostenida desde un supuesto “orden natural” que la predetermina y está llamada a concretar? ¿se puede concebir una política no garantizada por naturaleza, sino sostenida en la contingencia, el conflicto y la práctica?

El trabajo se inscribe en explorar esa posibilidad. Y ello —en principio, paradójicamente— consultando la *Ética a Nicómaco* y a la *Política* de Aristóteles para ayudarnos; un autor reconocido por darle un papel central a la noción de naturaleza en su pensamiento político.

¹ Basta con revisar las 17 entradas que posee en el diccionario RAE: <https://dle.rae.es/naturaleza>

1. Argumentación del problema de investigación

La interpretación tradicional de la filosofía política de Aristóteles ha tendido a fijarse en una lectura marcadamente naturalista y fundacionalista, como si la *pólis* —junto a su forma de organización y su orden normativo—, derivara de principios naturales previos, fijos e inmutables. Esta aproximación, rastreada en la recepción escolástica y de la modernidad temprana², puede conducir a concebir el *sentido normativo* de la política —es decir, la consideración de cómo *debería* ser y estar organizada— como una determinación cerrada y preestablecida desde un fundamento natural último e incuestionable. Bajo este supuesto, las posibilidades de revisión, debate o rearticulación del orden establecido pueden aparecer como desautorizadas e incluso inmorales.

Desde este enfoque, la noción aristotélica de *naturaleza* (*phýsis*) tiende a operar como principio normativo previo a toda experiencia y práctica histórica, lo que implica una concepción cerrada y fija de lo político. Así, se afirma la existencia de una forma o modo natural y necesario a la base de toda organización, que orientaría —y debería orientar— de manera absoluta y apodícticamente toda forma de vida política. Como respaldo de esta interpretación, se ha recurrido con frecuencia a pasajes del libro I de la *Política* que presentan a la *pólis* y a la *comunidad política* como *finés naturales*, sin atender al carácter situado, frágil y contingente que Aristóteles reconoce en otros momentos del tratado.

² Un punto de referencia sobre tal recepción del pensamiento político de Aristóteles es el propio Hobbes, quien discute explícitamente la tesis aristotélica del ser humano como “animal político (*zôion politikón*) por naturaleza” en *Sobre el ciudadano* (*De Cive*, I, 2). El autor, negando la existencia de una sociabilidad natural y dada de nacimiento, afirma más bien que el humano es susceptible de hacerse sociable solo mediante la educación (cfr. *De Cive*, I, 2, nota 1). Del mismo modo, en el *Leviatán* (XIII – XVIII) rechaza la noción de la ciudad o del Estado como entidades naturales y anteriores al *pacto* —idea que él asocia con la tradición aristotélica—, en tanto que conduciría a una comprensión errónea del origen y la generación del Estado. Para Hobbes, tales estructuras no son naturales, sino *artificios* humanos que pueden poner fin a la guerra de todos contra todos (*bellum ómnium contra omnes*). Esta crítica evidencia que la lectura naturalista de Aristóteles ya estaba sólidamente arraigada y funcionaba como referencia interpretativa dominante en la modernidad temprana.

No obstante, la propia lectura de la *Política* revela tensiones que vuelven difícil sostener una comprensión fundacionalista de manera directa. La noción de *phýsis* no funciona siempre como un principio único, uniforme o plenamente coherente; por el contrario, opera en registros diversos, no siempre armónicos entre sí. Esto sugiere que Aristóteles recurre a la noción de naturaleza más como un recurso argumentativo —empleado en contextos y con fines específicos— que como fundamento absoluto y fijo.

Teniendo en cuenta este elemento, junto con pasajes en los que Aristóteles expone la fragilidad de los regímenes y su conflictividad constitutiva —derivada de la pluralidad de perspectivas de justicia que sostienen los propios regímenes y los ciudadanos—, permite pensar la política, incluso *desde* el propio Aristóteles, no como actualización necesaria de un principio natural previo, sino como un ámbito marcado y atravesado por la contingencia, la disputa y la transformación. Incluso en aquellos momentos en donde el autor afirma cierta conformidad natural de la *pólis*, no presenta ese orden como plenamente garantizado: reconoce que su preservación está directamente influida por circunstancias históricas y prácticas y por conflictos internos que no pueden ser sintetizados de manera absoluta bajo una teleología unívoca.

A partir de estas tensiones, se torna relevante preguntarse si la política, tal como aparece en Aristóteles, puede comprenderse y reducirse como mera realización de una forma natural previa o si, por el contrario, su configuración depende de prácticas y elementos contingentes que constituyen la vida en comunidad. En efecto, el propio autor reconoce espacios de interminación tales como: la diversidad de constituciones posibles —que indican que la *pólis* y la *comunidad política* no poseen una forma única de configuración—, la inestabilidad constitutiva derivada de los conflictos internos que también la conforman, o el papel decisivo de la *phrónesis* frente a la ausencia de reglas que aseguren de antemano la

instauración y mantención del *mejor régimen*. Todo ello invita a reconsiderar si la noción de naturaleza opera realmente como fundamento determinante o si más bien constituye un horizonte problemático, siempre susceptible a modulaciones o fracasos según contextos y acciones específicas.

Esta problematización no implica negar la dimensión natural que Aristóteles atribuye a la *pólis*, sino advertir dicha dimensión no opera como fundamento absoluto e invariable al recalcar que es un elemento interferido por múltiples factores y exigencias que el propio autor reconoce. La *phýsis* aparece más bien como una noción cuya función depende de exigencias argumentativas y de las situaciones concretas que el propio autor analiza. Lejos de presentar una arquitectura política garantizada *por naturaleza*, la *Política* puede entenderse como un esfuerzo por pensar la complejidad de la vida en comunidad, ligado a sus inestabilidades, sus momentos de ruptura y las disputas que la atraviesan.

Desde aquí se abre la posibilidad de una lectura del pensamiento político aristotélico que permita interrogarlo sin reducirlo a un sistema cerrado de principios naturales. Comprender este corpus desde sus propias tensiones ofrece claves para pensar la política como dimensión marcada por la incertidumbre, la pluralidad y el conflicto; la política y la *comunidad* como proyectos inconclusos, nunca plenamente consumados, siempre potenciales: un vínculo frágil. Precisamente en estas tensiones, entre fundamentos naturales y experiencias prácticas, entre teleología y contingencia, entre orden y conflicto, se sitúa el problema central que ha orientado la presente investigación.

Esta tensión entre una lectura fundacionalista del orden político y la atención a los elementos contingentes que lo conforman, también ha sido tematizada en ciertos debates contemporáneos, especialmente en la discusión entre el fundacionalismo y el posfundacionalismo político. Sin convertir este marco en el centro de la investigación, resulta

útil señalar que autores como Oliver Marchart han caracterizado al “*posfundacionalismo*” cómo respuesta y cuestionamiento a la idea principal de las teorías fundacionalistas: la afirmación de la existencia de *un* fundamento último, apodíctico y no sujeto a revisión, desde el cual se estructura y *debería* estructurarse la vida política. Por el contrario, según el autor, el *posfundacionalismo* se distinguiría al sostener una *imposibilidad radical* de un fundamento último, indicando, más bien, la existencia de múltiples y diversos fundamentos que fundan de manera parcial y contingentemente, en consecuencia, expuestos a desplazamientos y rearticulaciones (Marchart, 2009, pág. 30).

No obstante, lecturas críticas como la de José Fernando García han advertido que ciertas formulaciones posfundacionalistas tienden a reinstalar distinciones ontológicas fuertes. En particular, la denominada *diferencia política*, parece reintroducir una separación rígida entre la política, como conjunto de prácticas y acciones ónticas, y lo político, entendido como dimensión intrínseca que confiere sentido, significa y explica a la primera, pudiendo ser entendida como una *esencia* de la política (García, 2021, pág. 57).

Considerar este debate resulta útil de manera contextual y de introducción al problema. Su función en este trabajo, cabe advertir, no es proporcionar un marco normativo ni trasladar sin más categorías contemporáneas a Aristóteles. Antes bien permite comprender por qué hoy se vuelve pertinente interrogar, desde el corpus aristotélico mismo, si es posible pensar la normatividad política sin apoyarla en un fundamento natural absoluto. La pregunta no emerge del deseo de inscribir al autor en una etiqueta moderna, sino de las tensiones internas del propio texto. Se trata, ante todo, de explorar qué puede decirnos ese pensamiento —lejano y familiar a la vez— sobre nuestras propias formas de comprender lo político, y de examinar qué continuidades o quiebres se dejan entrever en ese dialogo contrastado entre mundos filosóficos separados por casi veinticinco siglos.

2. Presentación del medio teórico y su justificación

Expuesta la temática de este trabajo, cabe indicar el medio teórico de esta investigación, constituido principalmente por la *Política* de Aristóteles y complementado con algunos libros y pasajes de la *Ética a Nicómaco*; especialmente aquellos que tematizan la acción (*prâxis*) y la prudencia (*phrónesis*), así como la relación de estas con lo posible y la contingencia. La elección de este medio teórico responde a dos razones principales, una histórica y otra heurística, que orientan tanto el enfoque como el método de este trabajo.

En primer lugar, Aristóteles ocupa un lugar clave y decisivo en la tradición político-filosófica occidental, influyendo no solo en discusiones contemporáneas sobre ética, política, derecho o naturaleza, sino también en la propia estructuración histórica de instituciones y formas de organización sociopolíticas. Por esta razón, examinar críticamente la lectura naturalista que ha acompañado su recepción resulta relevante para comprender la persistencia de ciertos supuestos normativos en las concepciones y configuraciones político-institucionales modernas y contemporáneas. En este sentido, Aristóteles no se presenta únicamente como un autor del pasado, sino como un punto de sedimentación desde el cual se han proyectado comprensiones específicas de la comunidad y del fundamento del orden político.

En segundo lugar, una justificación propiamente heurística, pues resulta pertinente examinar el conjunto de recursos conceptuales del corpus aristotélico que, lejos de estar clausurados o agotados, permiten problematizar y rearticular preguntas contemporáneas acerca de la normatividad, la formación en comunidad y el carácter contingente de estos elementos de las configuraciones políticas.

La *Ética a Nicómaco* expone nociones como *phrónesis*, *boúleusis*, *proaíresis*, *prâxis* y *héxis*, que permiten comprender la acción humana como situada, indeterminada, abierta a variación y nunca totalmente repetible. Estos elementos resultan fundamentales para examinar cómo la organización política y la *comunidad política*, lejos de derivarse mecánicamente de principios naturales previos, emerge de prácticas, decisiones y evaluaciones ancladas en contextos concretos.

Por su parte, la *Política* expone la diversidad constitutiva de las constituciones, la fragilidad inherente a toda organización política y la conflictividad interna de la pólis. Tanto en sus diversas tipologías de constituciones, como en el análisis de los procesos de cambio de regímenes políticos (*metabolé*), Aristóteles reconoce que la vida política no se deja reducir a un diseño natural único, sino que se constituye en medio de tensiones, disputas y variaciones prácticas.

En suma, este corpus no ha sido utilizado como un sistema cerrado, sino como un espacio conceptual que —junto a sus propias tensiones y complejidades internas— permite interrogar la relación entre normatividad, conflictividad y contingencia. Finalmente, la investigación aborda, por un lado, un examen crítico de las tensiones internas de los textos aristotélicos y, por el otro, considera qué posibilidades abre esa lectura para pensar la política como un ámbito no garantizado ni necesario: un proyecto que se configura en situaciones concretas, atravesado por la contingencia, prácticas situadas y por la fragilidad constitutiva de la relación en comunidad.

3. Propósitos de la investigación

Las tensiones señaladas respecto del papel de la noción de naturaleza (*phýsis*), la contingencia y la conflictividad en el pensamiento político de Aristóteles, pueden ser delimitadas con mayor precisión. Como se ha indicado, lejos de abordar el corpus aristotélico como un sistema cerrado o como una doctrina plenamente coherente, este trabajo examina en qué medida el sentido normativo de la política —a partir de elementos encontrados en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*— puede ser comprendido como una construcción histórica y contingente, atravesada por prácticas situadas y disputas internas propias de la vida en comunidad.

Los desarrollos de los capítulos posteriores han mostrado que la relación entre *naturaleza*, *práxis* y conflicto no se presenta en Aristóteles como un bloque homogéneo, sino como un campo problemático en el que coexisten argumentos teleológicos y consideraciones empírico-observacionales; principios generales y modulaciones contextuales. En consecuencia, los propósitos de este trabajo apuntan a examinar y analizar esa complejidad con el fin de identificar elementos que permitan pensar la política como dimensión marcada por la incertidumbre, la contingencia y el conflicto.

Para ello, se expondrá: 1) la pregunta de investigación; 2) la hipótesis que ha orientado el trabajo; y 3) el objetivo general junto a los objetivos específicos.

3.1. Pregunta de investigación

¿En qué medida es posible releer la filosofía política de Aristóteles, problematizando la interpretación fundacionalista de ella, de modo que permita comprender la configuración y normatividad política no como actualización necesaria de un fundamento natural previo, sino como construcción histórica contingente, frágil y dependiente de acciones situadas y de la conflictividad constitutiva de la vida en comunidad?

3.2. Hipótesis

La hipótesis formulada a partir de la lectura del medio teórico y el desarrollo de este trabajo, puede ser enunciada de la siguiente manera:

La filosofía política de Aristóteles, tal como se desarrolla en la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, no se ajusta plenamente a una comprensión fundacionalista y naturalista, por cuanto presenta tensiones internas que impiden fijarla de forma unívoca. Por el contrario, el análisis de nociones como la acción (*prâxis*), la prudencia (*phrónesis*), la constitución (*politeía*), la stásis como factor que revela la fragilidad de la pólis y la apelación a la phýsis como recurso argumentativo de significaciones variadas, permite comprender la política como una configuración histórica y contingente, siempre expuesta a transformación. De este modo, el sentido normativo no deriva de la actualización necesaria de un fundamento natural previo, sino de un conjunto de prácticas, juicios y conflictos que sedimentan y cristalizan un orden político-institucional nunca plenamente garantizado ni cerrado. Un campo que nunca se encuentra plenamente cerrado o garantizado.

3.3. Objetivo general y objetivos específicos

El objetivo general que orienta nuestro trabajo es el de analizar conceptos y argumentos presentes en la *Política* y la *Ética Nicomáquea* para evaluar en qué medida el sentido normativo de la política puede comprenderse no como la actualización necesaria de un fundamento natural previo, sino como una configuración histórica, contingente y dependiente de acciones, juicios y conflictos internos de la vida en comunidad.

Mientras que los objetivos específicos son:

1. Contextualizar la composición, estructura y carácter docente de la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, estableciendo un marco hermenéutico que permita leer estos tratados como obras compuestas, heterogéneas y atravesadas por tensiones conceptuales internas, antes que exposiciones sistemáticas cerradas.
2. Exponer como las nociones de *prâxis*, deliberación (*boûleusis*), elección (*proairesis*) y hábito (*héxis*) de la *Ética a Nicómaco* muestran que la acción humana es siempre situada, contingente y abierta a alternativas, sin quedar determinada absolutamente por un orden natural previo.
3. Estudiar el concepto de constitución (*politeia*), la diversidad de las constituciones y sus causas de cambio (*metabolé*) en la *Política*, para evidenciar que la *pólis* no posee una forma única ni privilegiada, sino que se define por su variabilidad estructural producto de circunstancias concretas.
4. Examinar el lugar de la conflictividad interna (stásis) en la *Política* como fenómeno constitutivo de la *pólis*, derivado de su composición por elementos heterogéneos y a menudo contrarios, que muestra la fragilidad inherente de la comunidad política.
5. Analizar los distintos usos, funciones y registros argumentativos de la noción de naturaleza (*phýsis*) en la *Política* para determinar si opera como fundamento normativo absoluto o más bien como una categoría modulada según contextos y propósitos específicos.

4. Metodología de la investigación: Enfoque hermenéutico-exegético con intención heurística

La metodología de este trabajo sigue lo propuesto por el profesor Adán Salinas para los cursos de Seminario de Grado I y II, enfocados en el desarrollo del trabajo de fin de grado. En su texto-guía *Propuestas para orientar y evaluar el proceso y el trabajo de fin de grado de Licenciatura en Filosofía*, el profesor indica que el método por defecto será uno exegético-hermenéutico con intención heurística.

Esto implica, por un lado, una lectura contextualizada y atenta de la *Política y Ética a Nicómaco*, sirviéndose de herramientas de análisis filológico para tener en consideración el vocabulario en griego. Por el otro, supone problematizar los elementos conceptuales y argumentos analizados, destacando tensiones, desplazamientos y modulaciones internas sin reducir el texto a un sistema doctrinal uniforme o completamente cerrado.

Desde este enfoque, el propósito no es reconstruir una supuesta “doctrina auténtica” de Aristóteles, ni fijar una significación última de su filosofía política. Tampoco se pretende revelar al “verdadero Aristóteles”. Más bien, se busca interrogar al corpus aristotélico desde problemas contemporáneos —en particular, la normatividad política y la cuestión del fundamento—, sin imponer categorías modernas de manera externa ni anacrónica. La comparación entre categorías aristotélicas y ciertas discusiones actuales (como el debate entre fundacionalismo y posfundacionalismo) tiene una función exclusivamente hermenéutica y heurística: iluminar qué aspectos del pensamiento aristotélico permiten repensar la política como ámbito contingente, conflictivo y no garantizado, y qué continuidades o rupturas se dejan entrever entre esos marcos conceptuales separados por casi veinticinco siglos.

En resumen, la metodología combina exégesis textual y reconstrucción conceptual, técnicas frecuentes en los estudios filosófico-políticos centrados en textos clásicos, con un ejercicio de análisis y problematización filosófica orientada a resaltar las tensiones internas y sus modulaciones conceptuales, sin forzar la aplicación o afirmación reductiva de categorías externas de manera inmediata sobre el corpus aristotélico.

4.1. Técnicas y recursos: Fuentes, ediciones y criterios de consulta

Respecto a las técnicas y recursos empleados en este trabajo, cabe indicar que para el análisis de elementos de la *Política* de Aristóteles hemos optado por consultar principalmente la traducción al español a cargo de Manuela García Valdés para la editorial Gredos (2022). Para consultas del texto en griego clásico (más que a su traducción en español), se ha consultado la versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo para UNAM (2018). Así, se ha preferido una aproximación que combine estas dos ediciones, teniendo siempre como principal la primera mencionada, mientras que la otra es para revisar aspectos filológicos y consultar la numeración Bekker.

En cuanto a la *Ética Nicomáquea*, elegimos consultar la traducción al español de Julio Pallí Bonet para la editorial Gredos (2019). También decidimos asesorarnos con la edición bilingüe de Antonio Gómez Robledo para UNAM (2012), con la misma finalidad y aproximación para consultar el texto en griego y la numeración Bekker. El acercamiento es el mismo que con la *Política*: tomamos la primera traducción como fuente principal y consultamos la segunda para precisiones filológicas.

Para las dos obras también nos servimos de la biblioteca digital Perseus (Perseus Digital Library) cuyo dirección web es: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Esta biblioteca ofrece un amplio catálogo de materiales en sus lenguas originales. Dos motivos justificaron esta elección: 1) la posibilidad de consultar más cómoda y precisamente según la paginación

y numeración Bekker, y 2), la opción de poder consultar directamente la entrada del diccionario LSJ para cada termino griego del escrito con solo pincharlo. Con respecto a las ediciones que ofrece esta biblioteca digital, la edición griega de la *Política* dispuesta es la de D. W. Ross para Clarendon Press (1957), mientras que la de la *Ética Nicomáquea* es la de J. Bywater para Clarendon Press (1894).

Finalmente, para consultas de términos en griego clásico se ha acudido a tres fuentes principales: 1) al diccionario LSJ mencionado anteriormente (recuperado de dos páginas webs frecuentemente utilizadas: <https://logeion.uchicago.edu/> y lsj.gr); 2) <https://en.wiktionary.org/wiki/> que ofrece elementos como múltiples formas, etimologías, pronunciación, términos derivados y entradas a diversos dominios que profundizan en el término mismo; y 3) el *Diccionario Bilingüe Manual Griego Clásico-Español* por José M. Pabón Suarez de Urbina para la colección *VOX Diccionarios* de la editorial *Larousse* (2021).

4.2. Plan y desarrollo del trabajo

El proceso de desarrollo de este trabajo ha estado focalizado en dos asignaturas impartidas durante este año 2025: *Seminario de Grado I* y *Seminario de Grado II*. El primero, que tuvo lugar durante el primer semestre, se centró en la formulación de un tema y problema de investigación, la elección de un medio teórico desde el cual abordarlo, la revisión y fichaje de este, y, finalmente, el desarrollo y entrega del proyecto de investigación. Por otra parte, durante el *Seminario de Grado II* se desarrolló propiamente el presente trabajo: en los primeros meses se finalizó el proceso de revisión y fichaje de las fuentes, luego el desarrollo del análisis y problematizaciones a partir de la recolección de esos materiales, para pasar al diseño de un plan de escritura, el cual contemplaba un *guion* de escritura y la redacción de

este escrito. Todo el proceso, además, fue acompañado con exposiciones, entregas de estado de avance, reuniones y tutorías con la finalidad de evaluar y constatar la evolución del trabajo.

5. Agradecimientos a contribuciones en el desarrollo del trabajo

En esta sección me gustaría agradecer a las personas e instancias que han fomentado y aportado en el desarrollo de este trabajo.

En primer lugar, extiendo mi total gratitud al profesor Adán Salinas por su acompañamiento en las asignaturas de *Metodología de la investigación* y a los *Seminarios de Grado I y II*, enfocados en formar las herramientas necesarias para la realización de una investigación. Junto a ello, le extiendo el agradecimiento por su invitación al *Seminario de la Política de Aristóteles* dictado en la Universidad Católica Silva Henríquez, en donde el profesor nos presentó herramientas realmente relevantes para el fichaje y análisis de este texto; por ejemplo, la descomposición argumental de secciones, la comparación con el griego clásico o el interrogar el texto desde literatura secundaria. En tal seminario pude revisar profundamente, y en acompañamiento, casi la totalidad de los libros de la *Política*. Por último, pero importantísimo, el curso y el profesor mismo me aportaron de manera directa para el desarrollo del análisis que corresponde a tres sentidos del argumento de conformidad con la *phýsis*, de modo que la exposición de total reconocimiento y agradecimiento se torna una imperante obligación.

Por otra parte, agradezco de manera profunda la consideración en el Fondecyt Regular N° 1240201, que lleva por título “*Tiempo trágico, anagnórisis y sintagma trágico en la diégesis tucididea: estudio y caracterización de la Filosofía Trágica de la Historia y la Política en Tucídides*”, a cargo por el profesor Juan Pablo Arancibia Carrizo. Esto me brindó instancias en las que pude exponer estados de avances, junto a recibir retroalimentación, comentarios y sugerencias por parte de un profesor que ya ha indagado hondamente en estos

y otros muchos temas, tanto desde textos clásicos como de otros contemporáneos, de modo que acompañó y fomentó en este trabajo un investigador muy agudo, al que le estoy totalmente agradecido. De igual manera, me introdujo en la necesaria experiencia de formar parte en un grupo de investigación, que, además, fue muy agradable, fructífero y formativo, características todas que hacen el desarrollo de un trabajo extendido por dos semestres, muchísimo más ameno y grato. Además de todo esto, el propio Fondecyt ha armado jornadas que me han entregado la oportunidad de modular y desarrollar los elementos trabajados en este escrito hacia otras direcciones.

Extiendo mi gratitud, igualmente, a los profesores Felipe Berrios y Pablo Solari quienes desarrollaron cursos orientados a acompañarnos en nuestro trabajo de fin de grado durante este semestre. Armaron programas teniendo en mente el cómo aportarnos, cumpliendo de sobre manera tal objetivo. Tales clases no solo han contribuido en el presente trabajo, sino también en reflexiones y proyecciones en relación con los temas y problemas aquí tratados. Sumado a todo esto, han acompañado y apoyado en una manera que ejemplifican la figura del docente con vocación.

Finalmente, me gustaría ofrecer reconocimiento al IX congreso de la ACHIF (Asociación Chilena de Filosofía) en el que tuve la oportunidad de participar como expositor de ponencia. El dialogo con otros estudiantes, profesores y académicos me permitió reconsiderar o valorar algunos elementos, pero también incentivó y favoreció el desarrollo final del trabajo: me ayudo en el último impulso necesario para concluir este proceso.

II. Antecedentes y elementos contextuales: producción y estructura del medio teórico aristotélico

El propósito de este capítulo es presentar los antecedentes necesarios para situar adecuadamente el examen posterior del medio teórico elegido. En la primera sección, se expone el lugar que ocupan tanto la *Ética a Nicómaco* como la *Política* dentro del corpus aristotélico, atendiendo a su carácter de obras vinculadas a la actividad docente en el Liceo (Λύκειον), antes que a su difusión pública, condición que influye directamente en la forma, estructura y estilo argumentativo de estos escritos. En la sección posterior se revisan algunas de las principales hipótesis y discusiones en torno a la composición y ordenación de la *Política*, examinando, principalmente, las perspectivas genéticas y estructurales que han influido en su lectura contemporánea, al tiempo que revelan la complejidad y multiplicidad del tratado.

Esta exposición contextual permite tener en cuenta que la *Política* es una obra compuesta y heterogénea, desarrollada a lo largo de distintos momentos del pensamiento de Aristóteles pero que aun así trata temas vinculados entre sí y con una coherencia interna constatable. Así, la comprensión de esta obra requiere asumir tanto su unidad como sus desplazamientos y tensiones conceptuales internas, lo que resulta fundamental para intentar sostener que el pensamiento político de Aristóteles no se organiza en torno a un principio único y cerrado, sino en torno a una pluralidad de aproximaciones, tensiones y desarrollos.

1. El lugar de la Ética a Nicómaco y la Política en el corpus

La filosofía ética y política de Aristóteles se desarrolla principalmente en dos obras claves: la *Política* (*Politiká* – Πολιτικά) y la *Ética a Nicómaco* (*Ethika Nikomacheia* – Ἠθικὰ Νικομάχεια), ambas consideradas como parte del grupo de tratados dedicados a la filosofía práctica (Vigo, 2007, págs. 11-12), cuyo objeto de estudio principal sería, en términos generales, la acción o la actividad humana.

La producción de Aristóteles ha sido clasificada bajo tres grupos ampliamente aceptados por los especialistas: *escritos exotéricos*, *memorándums* y *escritos esotéricos* (Calvo Martínez, 1978, pág. 12; Vigo, 2007, pág. 8; García Valdés, 2022, pág. 9).

En primer lugar, los *exotéricos*, reciben tal calificación por estar destinados a ser divulgados públicamente. Se suele suponer que fueron editados y publicados directamente por Aristóteles, donde cada escrito formaba un todo homogéneo y más unificado que los esotéricos, en tanto exposición literaria con pretensión de difusión general. A propósito de esto, afirma Alejandro Vigo que “se trata de escritos cuya forma literaria está en consonancia con dicha finalidad y resulta, por lo mismo, más cuidada que la de tratados de naturaleza técnica [los *memorándums* y los *escritos esotéricos*]” (Vigo, 2007, pág. 8). Entre los escritos que conforman este grupo, solo se han conservado títulos, fragmentos y citas textuales de autores posteriores desde las cuales se han reconstruido, por ejemplo, *Eudemo* (o *Sobre el alma*) y el *Protréptico*.

Los *memorándums* corresponden a un conjunto de materiales elaborados bajo la inspiración y dirección de Aristóteles con colaboración de otros miembros del Liceo. Entre ellos se incluyen materiales de zoología, así como la célebre colección de las *Constituciones* de las *póleis* griegas, de la que solo se conserva la de los *atenienses* (Calvo Martínez, 1978, págs. 22-23)

Por último, los *escritos esotéricos*, entre los que se encuentran la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, no estaban destinados a ser publicados. Su finalidad era funcionar como apuntes o materiales de apoyo para la actividad docente en las lecciones impartidas en el Liceo, que luego el propio Aristóteles ampliaba tras los diálogos y discusiones que se provocaban tras la exposición (Calvo Martínez, 1978, págs. 17-22; García Valdés, 2022, págs. 9-12). Según Vigo, tal finalidad práctica y de apoyo, antes que expositiva, se reflejaría en la propia forma de escritura de estos textos, afirmando que:

A este grupo pertenecen las obras conservadas, que en su gran mayoría son compilaciones de materiales empleados como base para la actividad docente. Esto se refleja en la textura de los escritos que, probablemente con la sola excepción del caso de la *Historia de los animales*, no son tanto textos para ser leídos cuanto, más bien, apuntes para apoyar la exposición oral del propio autor. Esta circunstancia explica algunas características más salientes en los textos aristotélicos, que tanto contribuyen a dificultar su comprensión, como, por ejemplo, su carácter marcadamente sintético, a menudo casi telegráfico y muy frecuentemente elíptico. (2007, pág. 8)

La *Ética a Nicómaco* (o *Ética Nicomáquea*) está compuesta por diez libros en los que se desarrollan temas como la *felicidad* (*eudaimonía* – ευδαιμονία), la *virtud* (*areté* – ἀρετή), la *amistad* (*philia* – φιλία) y la *prudencia* (*phronesis* – φρόνησις). Tradicionalmente se considera que este tratado abre paso a la *Política*, como si hubiera una transición lógica entre ellas, especialmente a partir de lo expuesto por Aristóteles en el libro X, concretamente, sobre la necesidad de la práctica de la virtud que, debiendo ser cultivada por las leyes, las costumbres y la educación —antes que de manera natural—, se tornaría necesario examinar

lo concerniente a la legislación y a las constituciones (*EN. X. 9, 1179b-1181b10-25*). Según García Valdés, esta consideración habría impulsado a Aristóteles a recopilar un conjunto de 158 constituciones con la ayuda de sus discípulos y colegas del Liceo (2022, págs. 12-13).

En conclusión, ambas obras nos han sido legadas en forma de tratados compuestos por diversos libros o escritos que funcionaban de apoyo para las exposiciones orales dentro del Liceo, más que como textos destinados a ser leídos por un público más general. Esta condición, sumada a la extensión temporal de la elaboración y a las revisiones sucesivas, producto de que son consideraciones de toda una vida, involucrando replanteamientos y quiebres, explica su carácter más fragmentario y su estilo menos uniforme en comparación a los *escritos exotéricos*. Con todo, constituyen la fuente fundamental para estudiar la filosofía práctica de Aristóteles, en particular sus reflexiones en torno a la comunidad política, el orden institucional, la ciudadanía, la ley y el conflicto.

2. Discusiones sobre la composición y ordenación de la *Política*

La *Política* está compuesta por ocho libros cuya disposición ha sido objeto de amplio debate. Algunos especialistas han señalado, por ejemplo, que la ordenación tradicional y en la que nos ha llegado el tratado, es decir, del libro I al VIII, no corresponde al de composición. Entre las hipótesis en torno a esta discusión, a continuación se exponen cinco que son muy renombradas y que han servido de base para importantes ediciones, configurando la forma en que se lee y se enfrenta esta obra.

2.1. *Jaeger y la hipótesis genética*

La primera, propuesta por Werner Jaeger, sostiene que la obra contiene varias etapas o momentos de producción. En efecto, para Jaeger, los libros II, III, VII y VIII constituyen la “*Política primitiva*”, momento más abstracto y de mayor influencia platónica, buscando normas o principios absolutos. En cambio, los libros IV, V y VI representarían una etapa posterior, ya distanciada de Platón, que es de orientación empírica-comparativa basada en la observación de la realidad concreta de las *póleis*. Por último, el libro I habría sido añadido como prólogo general para exponer las condiciones socioeconómicas que hacen posible la vida política, buscando armonizar la exposición del régimen ideal con la perspectiva observacional de las condiciones reales (García Valdés, 1984, págs. 18-19; García Valdés, 2022, págs. 20-21; Ramis, 2009, págs. 19-20). Por ello, pese a que Jaeger sostuvo la hipótesis sobre la existencia de distintos periodos de producción, también admitió que el orden tradicional (I al VIII) posee consistencia y congruencia interna (Ramis, 2009, pág. 20).

2.2. *Aubonnet: tensiones internas y continuidad del orden tradicional*

Por su parte, Jean Aubonnet, en su traducción francesa, al tiempo que reconoce las contradicciones o tensiones de esta —como, por ejemplo, la oscilación entre los libros IV-VI, de perspectiva empírica que abordan los dilemas de la política concreta, y los VII-VIII,

que retornan a desarrollos desde la óptica de la mejor constitución ideal—, igualmente sigue defendiendo que el orden tradicional tiene cohesión (Ramis, 2009, págs. 20-21). No obstante, se deslinda del método genético de Jaeger, argumentando que, precisamente, tras el examen inductivo de los libros IV al VI, Aristóteles pudo indicar su constitución ideal, diferente a los estudiados durante el libro II (Ramis, 2009, pág. 21). Las contradicciones y falta de continuidad aparente del tratado se deberían, para Aubonnet, a las constantes modificaciones y retoques realizados por el propio autor (Ramis, 2009, pág. 21).

2.3. La reorganización de Marías–Araujo y su justificación histórica

Julián Marías y María Araujo, en su traducción al español, reordenaron los libros IV, V y VI al final de la obra, por cuanto permitiría evidenciar más nítidamente la evolución del pensamiento de Aristóteles, siguiendo y aceptando con ello la hipótesis de Werner Jaeger (Ramis, 2009, págs. 21-22). Sin embargo, no solamente se adhieren a tal hipótesis, sino que fundamentan su decisión desde consideraciones históricas, concretamente, la inestabilidad interna de las *póleis* durante el siglo IV a.C. tras la guerra del Peloponeso (Ramis, 2009, pág. 22; García Valdés, 2022, pág. 8). Así pues, según la perspectiva de estos dos traductores, el objetivo e interés principal de Aristóteles fue salvar a la *pólis* de su inminente crisis, intención evidenciada en los libros del IV al VI, donde indica que la política como saber no solo debe tener en vista cuál es el mejor régimen ideal y posible dada las circunstancias, sino también “considerar respecto de un régimen dado cómo se formó desde un principio y de qué modo, una vez establecido, puede *conservarse* más tiempo” (*Pol.* IV. 1, 1288b26-31).

2.4. Ross y la tesis de los cinco tratados integrados

Por su parte, David W. Ross, importante traductor de la obra al inglés, defendió que es probablemente un error pensar que hay un orden original en los libros de la *Política*. Para él, más bien, la *Política* es la fusión de cinco tratados distintos, cada uno con su propio enfoque, en una obra:

1) sobre la familia: un estudio preliminar del Estado, dado que el Estado procede de la familia (libro I); 2) sobre las comunidades ideales que se han propuesto y las constituciones existentes más perfectas (libro II); 3) sobre el Estado, el ciudadano y la clasificación de las constituciones (libro III); 4) sobre las constituciones inferiores libros (libros IV-VI); 5) sobre el Estado ideal (libros VII y VIII). (Ross, 2022, pág. 262)

Aun así, Ross concluye que el orden tradicional (I al VIII), establece y ofrece la línea de pensamiento más coherente y consecuente, con la excepción de que sería mejor leer el libro V después del VI (2022, pág. 262).

2.5. García Valdés y la defensa del orden tradicional

Finalmente, Manuela García Valdés en su traducción para Gredos —principal edición empleada en este trabajo—, al tiempo que reconoce las hipótesis de Jaeger, Aubonnet, Marías y Araujo, se adhiere a las conclusiones de Ross y Ernest Barker. Siguiéndolos, defiende el orden tradicional tanto por su desarrollo y coherencia interna, así como por su correspondencia con el plan anunciado por el propio Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (X. 9, 1181b10-24):

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la

materia concerniente a las constituciones a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuales a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir que forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres usar. (Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, 2019, págs. 408-409)

Según García Valdés, la ordenación tradicional refleja adecuadamente la coherencia interna, argumentando que Aristóteles trata durante el libro I los elementos constitutivos de la *pólis*, lo que lo llevo a tematizar el matrimonio y el lugar de las mujeres hacia el final de este libro. Continuando en libro II con críticas a las ideas de Platón sobre tales cuestiones, el autor se lanza a examinar las propuestas de otros pensadores y regímenes históricos efectivamente establecidos, estudiando tanto los mejores regímenes en teoría como en la práctica. Tal estudio, habría permitido establecer un nuevo plan acerca de la *pólis* ideal, que comienza por tratar los elementos necesarios y comunes a toda constitución, todo esto durante el libro III. Tras esta exposición teórica de esos elementos comunes a toda constitución, se volcó necesario un estudio detallado de las constituciones establecidas efectivamente, desarrollado durante los libros IV al VI. Finalmente, la traductora concluye su argumento sosteniendo que desde los elementos y datos reunidos de tal ejercicio observacional, Aristóteles puede esbozar su régimen ideal en los libros VII y VIII: una

constitución que toma elementos de la aristocracia y la *politeía* (o *república*), que es, a su vez, un régimen mixto entre democracia y oligarquía tematizado durante el libro IV (2022, págs. 21-22).

2.6. Conclusiones sobre las hipótesis filológicas

En conclusión, las discusiones y observaciones de estos trabajos ponen en manifiesto el carácter compuesto de la *Política*, admitiéndose que, al ser una obra desarrollada por largo tiempo, convergen distintos enfoques o momentos del pensamiento de Aristóteles. Con todo, tal como enuncia García Valdés, no se descarta que el propio autor, o bien algún discípulo o editor cercano a él, haya reunido y organizado estos materiales tras una revisión final (2022, págs. 19-20).

Queda claro que las hipótesis no son totalmente excluyentes entre sí, pues a partir de la propia lectura se evidencia tanto una coherencia y unidad lógica interna, así como la exposición de enfoques marcadamente distintos. Así pues, resulta relevante revisar los planteamientos de estos especialistas, ya que permiten estabilizar estas dos impresiones que, sin tal examen, se pueden tornar confusas e incompatibles.

III. Acción, comunidad y naturaleza: materiales para una lectura no fundacional de la política desde Aristóteles

En el presente capítulo se abordan conceptos y argumentos fundamentales del medio teórico que permiten sostener la hipótesis de una lectura no fundacionalista del pensamiento político de Aristóteles. En concreto, se examinan tres núcleos conceptuales que favorecen una comprensión práctica, dinámica y contingente de lo político desde la *Ética a Nicómaco* y la *Política*:

1. La caracterización de la prudencia (*phrónesis*) y otras nociones en la *Ética a Nicómaco* que revelan el carácter situado, posible e indeterminado de la acción (*práxis*).
2. El examen de la pluralidad de formas constitucionales y las causas de disolución de estas durante los libros III, IV y V de la *Política*, que indican que la *polis* no es conceptualizada como una forma única y estable, sino que se define por su variabilidad estructural y su tensión interna constitutiva.
3. La apelación a la noción de *naturaleza* (*phýsis*) como recurso argumentativo durante el libro I de la *Política*, para, posteriormente, mostrar como dista de una perspectiva fundacionalista de tal noción.

A partir de estos elementos presentes en los propios textos aristotélicos, se busca problematizar una concepción de la política —y del cómo debería ser— entendida como una estructura cerrada, derivada y predefinida por un principio natural fijo, trascendente y previo a toda experiencia o práctica. En cambio, en las secciones que siguen se exponen nociones que destacan la atención de Aristóteles a la contingencia y la historicidad de las configuraciones políticas.

1. Contingencia de la prâxis: la ética y la política como ámbitos de lo posible

En el tratado *Ética a Nicómaco (EN)*, Aristóteles desarrolla una serie de nociones que, según él, permiten explicar y comprender la acción que es conforme a la virtud ética. Estas cuatro son la deliberación (*boúleusis*), la elección (*proairesis*), la acción (*prâxis*) y la prudencia (*phrónesis*). Todas ellas se vinculan con la *contingencia* y la *posibilidad*, es decir, con *aquello que puede ser de una u otra forma*, o bien directamente puede no ser. Esto en contraste a las ciencias exactas u otras facultades como el intelecto (*noûs*) o la sabiduría (*sophía*), que tratan de lo *necesario* o *universal*, o sea, *aquello que necesariamente es y no puede ser de otra manera*. Poniendo en relieve, por tanto, que la acción humana no corresponde a una actividad predeterminada por principios fijos, sino a contextos variables que exigen juicio e interpretación.

En primer lugar, la *deliberación* (*boúleusis* – βούλευσις), es caracterizada por Aristóteles como un proceso de consideración en torno a los medios al alcance y posibles de adoptar para la realización de un *fin* (*télos*) deseado, teniendo en observación que las circunstancias y, por tanto, los medios a disposición, varían según cada caso. Recalcando que “deliberamos sobre lo que está en nuestro poder y es realizable” (*EN*. III. 3. 1112a30-31).

Para Aristóteles, esta reflexión es, ante todo, “acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado” (*EN*. III. 3, 1112b9-12). En otros términos, sería a propósito de lo *contingente* e *indeterminado*: lo que puede o no suceder, sea de una u otra manera. En contraposición — enfatiza en múltiples ocasiones—, lo *eterno*, *necesario* y *exacto*, esto es, lo que ocurre siempre de la misma manera, no podría ser objeto de deliberación (*EN*. III. 3, 1112b3-7; III. 3, 1112a22-27).

Asimismo, advierte que, si bien la deliberación identifica un fin a realizar o un deseo a alcanzar, el objeto de la deliberación no es el fin mismo, más bien son los medios que conducen a su realización (*EN*. III. 3, 1113a1-5). De esta forma, la *bouleusis* aparece como proceso de reflexión acerca de las alternativas posibles de adoptar para un fin, teniendo en consideración los factores que son diversos en cada caso e influyen en su concreción, advirtiéndose su carácter situado y circunstancial.

La *elección* (*proairesis* – προαίρεσις), por su parte, es definida como el *deseo* (*órexis* – ὄρεξις) ya deliberado y decidido que mueve a la *acción*, conectada, por tal motivo, directamente con la *deliberación*. Por consiguiente, se trataría de una elección respecto de cosas a nuestro alcance y de acciones posibles a realizar. En palabras de Aristóteles:

Como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación. (*EN*. III. 3, 1113a9-11).

En tercer lugar, la *acción* (*prâxis* – πράξις), es señalada como una actividad cuyo *fin* (*télos*) está en sí misma –vale decir, su finalidad es la propia acción—, a diferencia de la *poíesis* (ποίησις), que tiene como finalidad algo externo a su actividad (*EN*. VI. 5, 1140b20-22).

La *prâxis* está vinculada tanto a la *deliberación* como a la *elección*, ya que, para Aristóteles, estas dos son sus principios de movimiento: “El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad–, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo” (*EN*. VI. 2, 1139a30-45). La trabazón *bouleusis-proairesis-prâxis* se puede ejemplificar de la siguiente forma: primero se identifica un *fin* (*télos*) o *deseo*

(*órexis*), luego se *delibera* sobre los mejores medios posibles y disponibles para alcanzarlo, y, finalmente, se *elige* un curso de *acción* para ello.

Así, la conceptualización de Aristóteles en torno a estos tres términos, muestra que el actuar implica alternativas y decisiones que están condicionadas por circunstancias particulares que no se repiten de manera exacta. La *prâxis*, por lo tanto, aparece como situacional, contingente y variable, en contraposición a una actividad regida y predeterminada por reglas fijas anteriores.

El último elemento es la *prudencia* (*phrónesis* – φρόνησις), uno de los más centrales del tratado, tematizada como “un modo de ser [*héxis* – ἕξις] racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno [*agathós* – ἀγαθός] para el hombre” (*EN*. VI. 5, 1140b20-22). A diferencia del *intelecto* (*noûs* – νοῦς) y la *sabiduría* (*sophía* – σοφία) que —buscando definiciones, principios o propiedades universales de los objetos sensibles³— tratan sobre lo universal, necesario y exacto, la *phrónesis*, tiene como objeto lo que es materia de *deliberación* y, por consiguiente, lo *contingente* y *singular*, tal como lo señala Aristóteles:

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner

³ (...) la prudencia (*phrónesis*) no es ciencia (*epistemé*), pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto (*noûs*), pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no la percepción de las propiedades sensibles (*EN*. VIII. 8, 1142a24-29).

la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. (EN. VI. 7, 1141b8-15)

De tal manera, esta *héxis* —es decir, modo de ser, disposición o hábito adquirido—, lejos de fundarse en principios o normas previas universales, opera desde la deliberación en torno a las particularidades de cada situación o contexto concreto. Además, si bien es una virtud *dianoética* o intelectual, Aristóteles aclara que estas se cultivan y fomentan mediante la *educación* (*paideía* – παιδεία) y la práctica constante, lo que evidencia que no está dada de antemano o de manera innata, sino que se forman con el tiempo y la experiencia (EN. II. 1, 1103a15-20).

La *phrónesis*, igualmente, se vincula estrechamente con la política, pues ambas buscan *lo conveniente* (*symphéron* – συμφέρον), aunque en distintos niveles: una en lo individual y la otra en el ámbito de la *comunidad política* (EN. VIII. 8, 1141b24-28; 1141b31-35). Comparten el mismo fin: la *prâxis*, configurándose como saberes sobre lo práctico y, por ello, que se orientan a la práctica más que a la búsqueda del conocimiento mismo (EN. I. 3, 1095a6-7). Junto a esto, en la *Política*, Aristóteles indica la imposibilidad de establecer un código general absoluto que abarque todas las particularidades:

[...] tampoco es mejor dejar inmutables las leyes escritas, porque, como en las demás artes, también en la normativa política es imposible escribirlo todo exactamente, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica son casos particulares. (*Pol.* II. 8, 1269a9-13)

Esto involucraría la necesidad del juicio e interpretación, mediadas por hábitos (*héxeis*) como la prudencia u otras virtudes, sea, por ejemplo, la *virtud cívica o política*⁴ (*areté politiké – ἀρετή πολιτική*), requeridas para la orientación y consecución del “bien común” o el de la ciudad, que, en este caso, sería la *vida buena (eû zen)* y la *felicidad (eudaimonía)*.

Por su parte, Martha C. Nussbaum en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (2004), argumenta que la ética aristotélica reconoce la vulnerabilidad de la *acción humana* y la *vida buena* ante la *týche* (τύχη), comprendida como “la fortuna o ausencia de dominio racional humano, [que] se contrasta implícitamente con el orden racional e inteligible del *nómos*” (pág. 507). Aquello sería verificable, según la autora, a partir de la consideración de la *phrónesis* como alejada de pretensiones de exactitud propias de la *epistemé* (ciencia). En sus palabras:

La tesis de que la prudencia o sabiduría práctica no es *téchne* o *epistémé* y que el mejor juez no utiliza una *téchne*, confirma y es corroborada por la idea de que la existencia óptima es más vulnerable a la *tyche* incontrolada, más abierta y con menos ambición de dominio de lo que creía Platón. (Nussbaum, 2004, pág. 374)

De esta forma, Nussbaum refuerza la interpretación de la *phrónesis* como un saber práctico que no elimina la incertidumbre ni la exposición de todo actuar a la contingencia, sino que las asume como sus condiciones constitutivas. Esta concepción de la acción como vulnerable a la fortuna anticipa la misma apertura, fragilidad y variabilidad que se puede ver

⁴ Cfr. *Pol.* III. 9, 1280b6-7; donde se señala que el examen de la buena legislación involucra el de la virtud y la maldad cívica/política (*ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς*).

en la *Política*, tanto a propósito de la propia forma de la *pólis*, así como de la idea del *buen vivir* (*eû zen*).

En suma, en vista de lo expuesto aquí, la concepción aristotélica de la *prâxis* revela que ella es: 1) siempre situada, pues supone deliberación y elección en relación con los medios disponibles en una circunstancia determinada para alcanzar un fin; 2) abierta a alternativas, ya que cada contexto o situación es particular, admitiendo, por ello, diversas maneras de afrontarlo; finalmente, 3) de desenlace indeterminado, por cuanto la concreción de un fin no está garantizada previamente, sino que depende de la acción misma y de las elecciones que la acompañan.

En este sentido, puede entreverse que la ética y la política, en tanto ámbitos de la acción y lo práctico, orbitan en el espacio de lo *posible* y lo *indeterminado*, diferenciándose de otros saberes exactos por su vínculo con la *contingencia* y por la necesidad constante de interpretación que esto involucra.

2. La multiplicidad de las constituciones (*politeiai*) y la fragilidad de la *pólis*

A lo largo de los libros III, IV y V de la *Política*, Aristóteles se dedica a examinar la diversidad de formas que puede adoptar una *ciudad* (*pólis* – πόλις), las variaciones o transformaciones que pueden sufrir, e incluso las potenciales disoluciones o destrucciones de estas, exponiendo tanto causas de mutaciones y disipaciones, como maneras de asegurar su estabilidad.

En el libro III el autor analiza *qué es la pólis* desde un método por descomposición de las partes que la conforman, revisando así sus componentes, entre ellos, el ciudadano (*polítes*) y la constitución (*politeía*).

Para comenzar, Aristóteles caracteriza al *régimen* o *constitución* (*politeía* – πολιτεία) como:

[...] una ordenación de las diversas magistraturas [*arkhón* – αρχόν] de la ciudad [πόλις] y especialmente la que tiene el poder soberano [*kyrios* – κυρίως] entre ellas. Y en todas partes es soberano el gobierno [*politeuma* – πολιτεύμα] de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. (*Pol.* III. 6, 1278b9-11)

De esta manera, la *politeía* queda entendida como una determinada organización de los cargos o poderes (*arkhón*) políticos, ante todo, el soberano (*kyrios*) y que ejerce el gobierno (*politeuma*) en una *pólis*. En cambio, la *pólis* es definida por Aristóteles como “conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir en autarquía [*autárkeia* – αὐτάρκεια]” (*Pol.* III. 1, 1275b19-22). Así, la *politeía* se referiría al *cómo* esta ordenada una *pólis*, mientras que esta última a la comunidad física o cuerpo político concreto, junto a sus ciudadanos.

Sobre la base de esto, Aristóteles advierte la diversidad de formas posibles de organizar tales elementos y, por lo tanto, las constituciones mismas, presentando una clasificación o tipología de ellas en función de 1) *cuantos* ostentan el cargo soberano y ejercen el gobierno en una ciudad —sea uno solo, unos pocos o la mayoría—, y 2) si están orientadas al *interés común* (*koiné sympheron* – κοινῆ συμφέρον) o bien al *interés particular* de los que ejercen el mando (*Pol.* III. 7, 1279a25-31). Desde estos factores, el autor cataloga a la monarquía, la aristocracia y la república (que recibe el nombre común a todos los regímenes: *politeía*) como formas rectas que apuntan al interés común. Mientras que la tiranía, la oligarquía y la democracia, serían formas degradadas respecto de las primeras, en tanto que desviadas al interés particular del monarca, de los ricos o una minoría, o bien de los pobres o la masa (*hoi polloi* – οἱ πολλοί) respectivamente (*Pol.* III. 7, 1279a33-1279b10).

Por otra parte, la definición general de *ciudadano* (*polites* – πολίτης) queda determinada a la participación de ciertas magistraturas o funciones políticas (*arkhón*), en concreto, deliberativas (*bouleusis*) y judiciales (*krisis* – κρίσις). En palabras de Aristóteles, “a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad” (*Pol.* III. 1, 1275b19-21). No obstante, advierte que quién es considerado como ciudadano depende y se vincula al régimen, que al ser diversos y diferir específicamente entre unas formas y otras, establecen variadas definiciones de ciudadano.

En consecuencia, tanto la noción de *ciudadanía*⁵ como la de *politeía* resultan abiertas y diversas, lo que muestra que la *pólis*, lejos de ser conceptualizada como un orden único y

⁵ Si bien Aristóteles no conceptualiza de manera explícita una noción general de *ciudadanía*, pues se pregunta más bien *quién es* llamado ciudadano de una ciudad, es posible sostener que se articula una según la relación entre el ciudadano (*polites*) y la constitución (*politeía*), esto es, como la participación efectiva en los cargos deliberativos y judiciales que definen el régimen político de una *polis*.

cerrado, presenta una multiplicidad de formas posibles o presumibles, al menos, desde estas dos variables señaladas por Aristóteles en este libro.

Asimismo, si bien el autor defiende que la *ley* (*nómos* – νόμος) debe ser el elemento soberano en todos los regímenes (III.16, 1287a19-22), también advierte que esta no puede abarcarlo todo, como sería el caso, por ejemplo, de lo que es materia de deliberación (*Pol.* III.16, 1287b16-23), de lo que concluye que:

Todo lo que la ley parece no poder definir, tampoco un hombre podría conocerlo. Pero la ley, al educar a propósito a los magistrados, les encarga juzgar y administrar las demás cosas con el criterio más justo. Y además, les permite rectificarla en lo que, por experiencia, les parezca que es mejor que lo establecido. (*Pol.* III. 16, 1287a24-29)

Así pues, el educado por la ley podría juzgar lo que no previó o definió de manera exacta, permitiéndole *ratificarla* o *modificarla* a partir de la experiencia, incidiendo, por lo tanto, en la *politeía* misma, poniendo en relieve que toda *pólis* sería susceptible a alteraciones o transformaciones por la propia acción de los ciudadanos que ostentan cargos deliberativos-judiciales.

En contraste, Aristóteles abre en el libro IV una perspectiva distinta, orientada ya no a definir qué es la *polis*, ni el preguntarse el mejor (*áristos*) régimen ideal que la pueda ordenar, formulado según el deseo, ni el mejor posible (*kai ten dynatén*) desde las circunstancias dadas y que mejor se adapta según sus habitantes, sino a indagar las composiciones de *constituciones* (*politeiai*) efectivamente ya establecidas (*Pol.* IV. 1, 1288b29-34).

El criterio de clasificación también cambia, pasando de uno cualitativo según la orientación hacia el bien común o el interés particular, a la relación existente entre los habitantes de una ciudad, especialmente entre los grupos de los ricos y los pobres, y en cuál de ellos posee superioridad y mayor participación en las magistraturas y en el gobierno. En palabras del propio Aristóteles:

Así pues, es evidente que necesariamente deben existir varios regímenes, diferentes entre sí por su forma, puesto que estas partes suyas difieren por su forma. Un régimen es, en efecto, la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a ellos; me refiero, por ejemplo, a los pobres o a los ricos, o en común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes. (*Pol.* IV.3, 1290a8-14)

Desde este nuevo criterio, Aristóteles identifica dos formas principales: la democracia y la oligarquía, las cuales, a su vez, presentan múltiples variantes según su configuración interna y el grado de adecuación con la ley (*nómos*), pues según él “la ley [*νόμος*] debe gobernarlo todo (*Pol.* IV.4, 1292a32-33). Así, en las formas más moderadas, tanto de democracias como de oligarquías, el gobierno se hallaría establecido en correspondencia al dominio de la ley, mientras que, en las más extremas, el poder se desplaza hacia la mera decisión y arbitrio de los gobernantes, situación que propicia el predominio de intereses particulares sobre el común.

En el caso de las democracias, la tipología va desde el gobierno de los muchos y libres bajo el mando de la *ley democrática* que concibe *igualdad* “a que no sobresalgan más los

pobres que los ricos, y que ninguno de estos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales” (*Pol. IV. 4, 1291b30-35*), pasando por la intermedia en la cual todos los *ciudadanos (polítes)* participan de las magistraturas, pero sigue mandando la ley (*Pol. IV. 4, 1292a3-4*), hasta la forma tiránica sin regulación legal o con una regulación legal poco estable gobernada por decretos antes que por la ley, y en donde el pueblo se vuelve soberano de todas las cosas, ejerciendo un poder despótico e instalándose la figura del *demagogo (demagogós – δημαγωγός)* como análoga al adulator del tirano (*Pol. IV. 4, 1292a4-25*).

Por el contrario, el arco de las formas de la oligarquía va desde las organizadas a partir de la prestación de magistraturas según criterios de rentas altas, a las que solo unos pocos pueden acceder, pero bajo el mando de la ley (*Pol. IV. 5, 1292a40-1292b5*), hasta las hereditarias o dinásticas, donde mandan únicamente los magistrados, correspondiéndose y asemejándose por ello a la tiranía, al igual que la última forma de democracia (*Pol. IV. 5, 1292b5-11*). De este modo, ambas formas de constitución política presentan una gama de posibilidades que oscilan entre la moderación o regulación legal y la arbitrariedad del poder.

Tras esta exposición de la diversidad y gradación entre las formas de democracias y oligarquías, Aristóteles introduce la *república (politeía)* como constitución mixta que recoge elementos propios de la democracia y la oligarquía (*Pol. IV.8, 1293b34-35*), admitiendo distintas variantes según la mezcla o síntesis (*míxis – μίξις*) de tales componentes, ya sea por incorporar rasgos comunes, establecer un término medio (*mésos – μέσος*) entre lo que disponen una y otra, o bien por combinar directamente aspectos de ambas (*Pol. IV. 9, 1294a30-1294b13*). Así, la *república* aparece como una composición variable en la que los principios democráticos y oligárquicos se combinan de modos diversos, dando lugar a configuraciones intermedias o de equilibrio, en tanto que término medio de formas *desviadas* o extremas (*Pol. IV. 9, 1294b14-19*).

Estas dos tipologías muestran que tanto la *politeía* como la *pólis* misma, sean conceptualizadas teóricamente desde el criterio normativo del *bien común* —como en el libro III—, o desde el examen descriptivo de elementos empíricos que constituyen configuraciones histórica y comúnmente establecidas —en el caso del libro IV—, lejos de presentarse como estructura cerrada que posee una composición exclusiva, exhibe una amplia pluralidad y variabilidad estructural, admitiendo incluso combinaciones, como sería el caso de la *república*.

Por último, Aristóteles en el libro V, continuando el plan trazado en el libro anterior (*Pol.* IV. 2, 1289a11-26), tematiza la mutabilidad e inestabilidad de los regímenes, examinando causas de cambio (*metabolé* – μεταβολή) y destrucción (*phthorá* – φθορά) de estos (*Pol.* V. 1, 1301a20-26). Entre ellas destaca a la *stásis* (στάσις) como una de las más recurrentes, caracterizada como sublevación, revuelta o conflicto interno entre ciudadanos, que constituye una de las causas más recurrentes de transformación y disolución tanto de las *politeiai* como de las propias *póleis*.

Entre las distintas causas de *stásis* que identifica Aristóteles, sobresale como la principal el conflicto generado por las diversas concepciones de justicia sostenidas por los ciudadanos y los regímenes mismos, y, con ello, las eventuales percepciones de injusticia. En efecto, tal como expone el inicio de este libro, el autor sostiene que, aunque todos los regímenes concuerdan en reconocer la *justicia* (*dikaionýne* – δικαιοσύνη) y la *igualdad proporcional* (*analogían íson* – ἀναλογίαν ἴσον), difieren en su modo de comprenderlas y aplicarlas, estableciendo, incluso, formas parciales y nunca correctas en sentido absoluto (*Pol.* V. 1, 1301a27-29).

Así, la democracia se fundaría en la creencia de que quienes son iguales en algún aspecto —por ejemplo, en su condición de libres— lo son en sentido absoluto, defendiendo,

por tanto, la participación igualitaria en todos los ámbitos políticos. La oligarquía, en cambio, parte del supuesto contrario: afirmar la desigualdad en todo a partir de la desigualdad en un punto —principalmente en la posesión de riquezas—; abogando, por consiguiente, por una participación desigual y dispar de los cargos políticos (*Pol. V. 1, 1301a29-36*). Para Aristóteles, ambas constituciones se apoyan en *concepciones parciales de la justicia*, de modo que “cuando unos y otros no participan del poder según la concesión que cada uno tiene, se sublevan [στασιάζουσιν]” (*Pol. V. 1, 1301a36-39*). Por ello, Aristóteles concluye que:

Se debe considerar como causa más general de su disposición de ánimo al cambio, aquélla de la que ya hemos hablado. Los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que, siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía, si suponen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente). De hecho, si son inferiores, se sublevan para ser iguales, y si son iguales, para ser superiores. (*Pol. V. 2, 1302a23-31*)

Junto a ello, el autor indica otras causas que predisponen a la *stásis*, que pueden llevar a eventuales *metabolé* o destrucciones de regímenes, como las desigualdades y ambiciones —tanto económicas como de cargos—, así como la percepción de injusticias derivadas de tales desigualdades. Por ello, advierte que si bien la ambición incita a la *stásis* o el conflicto entre unos y otros, también puede suceder que se dé “porque ven que otros los aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente” (*Pol. V. 2, 1302b1-2*).

De esta manera, la *stásis*, en tanto que conflicto interno, antes que un fenómeno externo o accidental, se configura como una posibilidad interna, permanente y constitutiva

de la misma *pólis*, producto de la composición de elementos heterogéneos que la conforman, entre los que se incluyen concepciones y percepciones contrapuestas de justicia y de distribución de los cargos-poderes. La *pólis*, por tanto, se revela como configuración u orden siempre expuesto a la ruptura y a la transformación, en el que la diversidad que la constituye es también la fuente de su propia vulnerabilidad, inestabilidad y fragilidad.

En conclusión, el conjunto de libros III, IV y V de la *Política* deja entrever que la *pólis* no es concebida ni analizada —tanto desde la perspectiva teórico-conceptual del libro III, como desde la empírico-observacional propia de los libros IV y V— como una forma única ni estable, sino que se define por la pluralidad de sus posibles configuraciones constitucionales (*politeiai*) y por la fragilidad que deriva de su propia diversidad interna. En la medida en que cada régimen representa un modo particular de ordenar las magistraturas, distribuir los cargos, comprender la justicia e interpretar la ley —incluso pudiendo ratificarla—, la *pólis* aparece como una composición variable y expuesta a la transformación. La *stásis*, más que una excepción, pone en relieve esta condición dinámica, mutable y contingente de la política, que, antes que un orden fijo y cerrado, se sostiene en sus propias tensiones y diferencias; las mismas que, a la vez que la amenazan, la vuelven inestable y susceptible de su propio desborde, la constituyen y conforman.

3. La Naturaleza (*phýsis*) como recurso argumentativo: el argumento katafísico

Durante el libro I de la *Política*, Aristóteles realiza un análisis por descomposición de las *comunidades* (*koinoníai* – κοινωνίαι) más simples que conforman a la *ciudad* (*pólis*), mostrando cómo cada una de ellas es “*por naturaleza*” o “*conforme*” a ella (*katá phýsin* – κατὰ φύσιν), para finalmente sostener lo mismo respecto de la *pólis*, en tanto que tales comunidades encontrarían en ella su *desarrollo pleno*.

Como punto de partida, Aristóteles defiende que toda *comunidad* (*koinonía*) está orientada hacia un *bien* (*agathós* – αγαθός), siendo la *comunidad política* (*koinonía hé politiké* – κοινωνία ἡ πολιτική) —que, para el autor, tendría su expresión por excelencia en la *pólis*— aquella a la que tienden todas las demás, por cuanto es la soberana y mejor entre ellas, al abarcarlas e incluirlas (*Pol.* I. 1, 1252a1-6). Esta, a su vez, se orienta al bien más alto: el *buen vivir* (*eú zên* – εὖ ζῆν), lo que pone en relieve la perspectiva *teleológica* del pensamiento aristotélico. A partir de ello, la noción de *naturaleza* (*phýsis* – φύσις) se introduce de manera sistemática como un recurso argumentativo central.

En primer lugar, aparece en la tematización de las comunidades previas a la *polis*: el vínculo macho-hembra y amo-esclavo, la unidad doméstica (*oîkos* – οἶκος) y la aldea (*kóme* – κόμη), las cuales surgieron de necesidades biológicas y vitales, es decir, por el mero vivir, en contraposición al *buen vivir* propio de la *pólis*. Así, respecto del *oîkos*, Aristóteles afirma que es “la comunidad constituida naturalmente [κατὰ φύσιν] para la vida de cada día” (*Pol.* I. 1, 1252b13-15), momento en el cual introduce la conjunción de términos griegos *katá phýsin*. Compuesta por el término *katá*, preposición que significa “*por*”, “*según*”, “*de acuerdo con*” o “*conforme a*”, y por el término *phýsin*, sustantivo que equivale a “*naturaleza*”, *katá phýsin* designaría aquello que es *conforme* o *según* la naturaleza (*phýsis*).

Por su parte, la *kóme*, queda definida como una comunidad formada *naturalmente* a partir de la conjunción de varios *oïkos*, asemejándose, por ello, a una *colonia de casas* (*apoikía oikías – ἀποικία οἰκίας*) (*Pol. I. 1, 1252b17-18*).

Posteriormente, el autor introduce a la *polis* como la comunidad perfecta o más *desarrollada* (*téleios – τέλειος*), por cuanto tiene el mayor grado de *autosuficiencia* (*autárkeia – αὐτάρκεια*) y, si bien nació a causa de las necesidades primarias o vitales, se orienta hacia el *buen vivir* (*eû zên*) (*Pol. I. 2, 1252b28-30*). Desde esto, se formula el argumento de que la *pólis* es *por y conforme* a la *naturaleza*, en tanto que constituye el fin (*télos – τέλος*) de las comunidades previas. En palabras de Aristóteles:

Toda ciudad es por naturaleza [διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν], si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin [τέλος] de aquéllas, y la naturaleza es fin [φύσις τέλος ἐστίν]. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza. [...] Aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor [καὶ τὸ τέλος βέλτιστον], y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. (*Pol. I. 2, 1252b30-1253a2*)

De este modo, al identificar a la naturaleza como fin (*phýsis télos estín*), en la idea de que el pleno desarrollo de algo expresa su ser “por naturaleza”, y al vincular el fin con lo mejor (*tó télos béltiston*), Aristóteles concluye que la *pólis* es algo dado por naturaleza, en tanto que representa la *culminación* (*télos*) y perfeccionamiento de las comunidades primeras.

Asimismo, este recurso argumentativo también es empleado en la célebre definición del ser humano como un animal político por naturaleza (*ánthropos phýsei politikón zôion – ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*), más que otros animales gregarios o que viven en grupo

(*Pol. I. 2, 1253a2-10*). La razón de ello, según nuestro autor, se halla en que el ser humano posee *palabra* o *discurso* (*lógos* – λόγος) y no únicamente *voz* (*phoné* – φωνή), común a todos los animales, que le permite “manifestar lo conveniente [συμφέρον] y lo perjudicial, así como lo justo [δίκαιον] y lo injusto” (*Pol. I. 2, 1253a14-15*). A partir de esto, Aristóteles llega afirmar que:

Esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (*Pol. I. 2, 1253a15-18*)

En otros términos, el *lógos* sería la facultad que permite al humano discernir y comunicar lo justo, lo conveniente y lo perjudicial, valores que constituyen las formas de vida comunitaria específicamente humanas, como es el caso del *oikos* o la *pólis*.

Finalmente, otro uso importante de este razonamiento se encuentra en la afirmación de la anterioridad natural de la *polis* respecto de las partes que la constituyen, como las casas o los habitantes (*Pol. I. 2, 1253a19-20*). Esta anterioridad no es cronológica, sino jerárquica o de importancia: la *pólis* es un todo, y como tal, es anterior a sus partes, que encuentran sentido y función en relación con él. En palabras de Aristóteles:

El todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equivoco, como se puede decir de una mano de piedra: pues tal será una mano muerta. Todas las cosas se definen por su función [ἔργο ὀρισται] y por sus facultades [δυνάμει], de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. (*Pol. I. 2, 1253a20-25*)

Así pues, según este argumento, si las cosas se definen por su función (*érgo oristai* – *ἔργο ὄρισταί*) y sus facultades o capacidades (*dynámei* – *δυνάμει*), cuando el todo es destruido las partes dejaran de existir —solo existirían por nombre—, puesto que no cumplirían las funciones relativas a él, las cuales definen a las partes. En consecuencia, la *pólis*, al igual que un todo constituido por varias partes, es anterior en importancia a los elementos que la constituyen. Es el caso, según Aristóteles, de los habitantes de una *pólis*, quienes, al no poder bastarse a sí mismos, necesitan vivir en comunidad, asemejándose así a una relación entre el todo y las partes (*Pol.* I. 2, 1253a25-29).

Ahora bien, de manera análoga al vocablo *kata phýsin*, aparece también el de *pará phýsin* (*παρά φύσιν*), que designa circunstancias que son *contra*, *anti* o *en desacuerdo* (*pará*) a la *naturaleza*, implicando que existen condiciones para el cumplimiento de aquello que la *phýsis* querría establecer. Tal es el caso de la distinción que, según Aristóteles, planea establecer la *phýsis* entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, buscando que los últimos sean fuertes para los trabajos necesario y los primeros aptos para la vida política, ocurriendo en muchas ocasiones más bien lo contrario (*Pol.* I. 5, 1254b27-34). Otro ejemplo de situación *parafísica* es, para el autor, aquella en que la mujer resulta más apta para gobernar que el hombre (*Pol.* I. 12, 1259b1-4), dado que, según su perspectiva, este último tiene por naturaleza un elemento gobernante, mientras que ella y los bárbaros no (*Pol.* I. 1, 252b5-8).

En conclusión, dentro del libro I, la *phýsis* funciona como un recurso argumentativo que no solo pretende explicar la génesis de las comunidades primeras que constituyen a la *pólis*, sino también como un marco teleológico y normativo que designa el desarrollo pleno y perfecto de algo, estableciendo, a su vez, un criterio prioridad según el cual el todo —o el fin— es más importante que las partes. De manera que este argumento, que podemos

enunciar como *katafisico*, presenta usos diversos y específicos, aplicados a casos y momentos concretos, los cuales pueden ser profundizados desde la propia exposición de Aristóteles presentada en esta sección.

IV. Entre naturaleza y política: desglose y análisis de tres modulaciones del argumento katafísico en el libro I de la Política

En la sección anterior se introdujo el denominado “argumento *katafísico*”, que designaría el uso de la noción de *phýsis* y la *conformidad con ella* como recurso *argumentativo* dentro del libro I de la *Política*. Tal noción se despliega en diversos registros y niveles de sentido que pueden rastrearse en las propias formulaciones de Aristóteles. Es posible distinguir tres usos o sentidos principales: 1) primitivo, 2) jerárquico-prioritario y 3) teleológico. El análisis de estos sentidos resulta decisivo si se busca contraponerse a una comprensión *fundacionalista* de la política que tome la noción de *naturaleza* como principio natural que organiza, predetermina e imprime de cierta normatividad anterior a toda actividad, práctica y configuración política.

1. Phýsis como dato primario: sentido primitivo o elemental

El primer sentido aparece en la descripción de las primeras comunidades, que incluye la relación macho (*árren*– ἄρρεν) y hembra (*thélys* – θῆλυς), amo y esclavo, el *oikos* y la aldea (*kóme*). Estas asociaciones son naturales en tanto que *próteros* o *prôtos* (πρότερος – πρῶτος), es decir, *elementales* o primeras en sentido *cronológico*, pues responden y se vinculan a necesidades vitales más inmediatas.

Así, respecto de la primera *koinonía* nombrada, Aristóteles argumenta su concordancia con la *phýsis* de la siguiente manera:

En primer lugar [ἀνάγκη δὲ **πρῶτον**], es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra [θῆλυς] y el macho [ἄρρεν] con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en

los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo). (*Pol. I. 2, 1252a27-32*)

En otros términos, según nuestro autor, la relación *arren-thelys* sería conforme a la naturaleza debido a que responde a la necesidad primera y biológica común a toda especie animal de reproducirse en vista a la generación. Análogamente, la relación amo-esclavo se fundamenta en una supuesta distribución natural de las capacidades intelectuales y físicas, que haría a unos más capaces de mandar y a otros de realizar los trabajos desde su potencia física (*Pol. I. 2, 1252a32-1252b*).

A partir de estos dos primeros vínculos, Aristóteles sostiene que se constituye el *oikos*: “Así pues, de estas dos comunidades la primera es la casa [*οικία πρώτη*]” (*Pol. I. 2, 1252b9-10*). Esta comunidad sería *por naturaleza (katá phýsin)* porque satisface las exigencias biológicas, vitales y cotidianas del día a día (*Pol. I. 2, 1252b13-15*). Mientras que la aldea (*kóme*), que nace de la conjunción de varios *oikos*, satisface no únicamente necesidades cotidianas, pero su formación sigue respondiendo a elementos biológico-primitivos, ya que es caracterizada como “una colonia de la casa [*apoikía oikías – αποικία οικίας*], y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos»” (*Pol. I. 2, 1252b17-18*).

Incluso la célebre definición del humano como animal político por naturaleza (*ánthropos phýsei politikón*), comporta elementos de este primer sentido identificado: su premisa es la *palabra (lógos)* como capacidad biológica distinta de otros animales. Esta facultad expresaría la cualidad social y comunitaria del humano, en donde se dan relaciones distintas a las encontradas en otros animales gregarios, en los que entra en juego lo justo, lo conveniente, lo perjudicial, valores que constituyen la vida en la *comunidad política* o en la

polis (*Pol.* I. 2, 1253a15-18). No obstante, esto no significa, al menos directamente, que Aristóteles sostenga toda forma política en un principio natural dado de una vez y para siempre. Más bien expresa una capacidad biológica que puede *potencialmente* llegar a constituir la *comunidad política*, entrelazándose así con el tercer sentido que se expondrá más adelante.

2. Phýsis como prioridad lógica-funcional: sentido jerárquico-prioritario

Un segundo uso de este argumento “*katafísico*” aparece específicamente en la afirmación de Aristóteles sobre que la *pólis* es por naturaleza y necesidad anterior a sus partes (*oikos, kóme*) y habitantes: “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior [πρότερον] a la casa y a cada uno de nosotros porque el todo es necesariamente anterior [πρότερον ἀναγκαῖον] a la parte” (*Pol.* I. 2, 1253a19-21).

A primera vista esto parece contradictorio, pues el propio autor ha descrito comunidades que anteceden cronológicamente a la *pólis*. Sin embargo, lo que se subraya aquí no es una anterioridad temporal, sino una *prioridad* o *necesidad lógica* (*próteron anankaíon* – πρότερον ἀναγκαῖον). Del mismo modo que el todo es anterior a las partes, en sentido de importancia u orden lógico, en tanto que estas últimas hallan su función y su identidad en relación con aquel, la *polis* sería anterior a los individuos, quienes no pueden bastarse a sí mismos (*Pol.* I. 2, 1253a25-29). Este uso establece, por tanto, un *orden jerárquico* y una *prioridad funcional*: la *pólis* es la forma de comunidad más desarrollada y la que permite el buen vivir (*eû zên*), por eso es “anterior por naturaleza y necesidad” a sus partes, en tanto que en ella alcanzarían su desarrollo más acabado.

3. Phýsis como télos abierto: sentido teleológico

El tercer sentido, propiamente teleológico, se articula en la argumentación de la *conformidad natural* de la *pólis*. No obstante, no lo es porque surja espontáneamente, como si no tuviera un proceso de producción o establecimiento, sino en cuanto que constituye el fin (*télos* – τέλος) de las comunidades previas. En palabras de Aristóteles:

Toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras.

La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza.

διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναί· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν, οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου. (*Pol.* I. 2, 1252b30-34)

Así pues, Aristóteles identifica a la *naturaleza con el fin* (*phýsis télos estín*), en la idea de que el desarrollo pleno de algo expresa su naturaleza. Por ello la *pólis* es por naturaleza (*polis phýsei estín*), por cuanto es la comunidad más desarrollada (*téleios*), pues tiene el mayor grado de autosuficiencia (*autárkeia*) y no solo satisface las necesidades o exigencias primarias del día a día, sino que se orienta al buen vivir (*eû zên*). De modo que este uso del argumento *katafísico* puede ser enunciado como uno *teleológico*.

Alejandro Vigo, en su texto *Aristóteles. Una introducción*, identifica este sentido, señalando que “el concepto de naturaleza esta empleado aquí en un sentido claramente teleológico, que apunta a la realización de las capacidades específicamente humanas” (2007, págs. 216-217). Además, advierte que la afirmación de la *pólis* como algo *por naturaleza* no pretende desplazar el hecho de que tanto el *oîkos*, la *kóme* y la propia *pólis* sean construcciones sin un proceso de desarrollo, como si fueran dadas naturalmente de una vez

y para siempre (Vigo, 2007, pág. 217). En cambio, la declaración no apunta a un origen o principio, sino a una *finalidad* que se orienta a la realización de ciertas *búsquedas* o *tendencias* propias del ser humano, cómo lo serían la vida en comunidad o la búsqueda del buen vivir.

Ahora bien, es preciso señalar que esto no implica que tal finalidad sea dada, ya garantizada o *necesaria*. Por el contrario, el mismo Aristóteles reconoce que no toda comunidad deviene *polis* (como sería en el caso de los bárbaros), ni toda ciudad esta salvaguardada por esto. La realización y estabilidad de la *comunidad política* depende de múltiples condiciones históricas y prácticas, según se revisó durante el capítulo anterior. Por lo tanto, la *phýsis* como *télos* expresa cierta *orientación* teleológica de realización siempre posible y *contingente*, que, además, añade cierto componente *normativo* y *valorativo*, ya que Aristóteles vincula el fin a lo mejor (*télos béltiston*): “Aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor [καὶ τὸ τέλος βέλτιστον], y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor” (*Pol.* I. 2, 1252b34-1253a2).

Por último, el argumento del humano como *zôion politikón*, que aparece directamente tras la afirmación de que *la pólis es por naturaleza*, comporta elementos de esta perspectiva. En efecto, el *lógos*, que permite discernir lo conveniente y justo, se vincula a otras virtudes o valores necesarios (como la *phrónesis* o la justicia), que constituyen y permiten mantener la vida política, recordando que se producen y desarrollan por costumbre, experiencia, práctica y enseñanza (*paideía*). Por ello, no son innatas, antes bien, son *potenciales*. Así, según nuestro autor, el humano es naturalmente un animal político, en primer lugar, por su *facultad biológica* distinta: la palabra-*lógos*, según el sentido primitivista; y, por otra parte, por cuanto puede desarrollar más acabadamente sus *posibles* capacidades dentro de la comunidad política, conformándose como un animal político-social en tanto que *debería*

tender hacia ella por este motivo; junto a que no puede bastarse a sí mismo y en esta comunidad podría hallar la *eû zên*.

4. Implicancias normativas de la *phýsis teleológica*.

Al examinar el uso teleológico del argumento *katafisico*, se advierte que introduce una dimensión normativa. Efectivamente, la afirmación del fin como lo mejor (*télos báltiston*) y más conveniente, aplicada a la *pólis* —expresión de la comunidad perfecta y más desarrollada, que no solo permite el vivir, sino que se orienta al desarrollo del buen vivir— comporta una valoración normativa, pues es hacia ese fin que *deberían* tender las otras formas de comunidad.

Sin embargo, tal fin no está garantizado. Existen factores circunstanciales que influyen en la forma efectiva de una *pólis*, así como determinadas facultades o condiciones necesarias para establecerla y mantenerla, sea la virtud (*areté*), la justicia (*dikaíosýne*), la ley (*nómos*) o la prudencia (*phrónesis*), según se revisó en la exposición de los libros IV y V. Mientras que, en el caso del buen vivir (*eû zên*), habría distintas formas de comprender en que consiste esa forma de vida “plena”.

Precisamente, durante el libro IV, Aristóteles afirma que las leyes deben establecerse de acuerdo con la constitución y no al contrario (*Pol. IV. 1, 1289a13-15*). Asimismo, advierte que es necesario establecer las más adecuadas para cada régimen particular tras reconocer la pluralidad de formas constitucionales posibles y establecidas efectivamente:

Es evidente que deben tenerse en mente las variedades de cada régimen y su número, incluso para el establecimiento de las leyes, pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías ni a todas las democracias,

si realmente hay varias clases y no una sola democracia o una sola oligarquía.
(*Pol.* IV.1, 1289a21-25)

Estas observaciones confluyen con otras de libros anteriores, en especial con aquellas que afirman que no existe una fórmula normativa universal y anterior. En libro II, por ejemplo, Aristóteles indica el impedimento a la hora de establecer un código general absoluto que abarque todas las particularidades (*Pol.* II. 8, 1269a9-13). De igual manera, en el libro III, señala que la ley (*nómos*) no puede abarcarlo ni preverlo todo, permitiendo al educado por ella misma ratificarla o modificarla a partir de la experiencia (*Pol.* III. 16, 1287a24-29). Desde esto es posible sostener que Aristóteles reconoce que se tratan de concepciones normativas particulares, parciales y contingentes que se van actualizando o transformando, que se correspondería con su diagnóstico a propósito de las concepciones de justicia igualmente parciales o incompletas que sostienen la oligarquía y la democracia; tomada como fuente principal de la *stásis* durante el libro V según revisamos.

Por otra parte, la *felicidad* (*eudaimonía* – εὐδαιμονία) es tematizada en la *Ética* como bien o fin supremo al que los otros están subordinados. No obstante, Aristóteles se percata que no está exactamente definido en qué consiste: mientras que unos la comprenden como una vida voluptuosa, llena de riquezas y placeres, algunos como una honrada o afamada a causa de las acciones buenas, y otros —que es por la que se decanta el propio autor—, una contemplativa (*EN.* I. 5, 1095b14-1096a11). Luego, tanto la *eudaimonía* y como el *eû zên* pueden ser pensados como *límites* u *horizontes orientativos*, capaces de vincular a varios individuos en una comunidad en torno a ideales compartidos, sin tener una definición inherente, absoluta y universal, ni mucho menos una anterior que ya las determina de manera

inequívoca. Antes bien, se van construyendo a partir de la experiencia, las situaciones y circunstancias concretas.

Lo mismo puede enunciarse respecto de la *comunidad política (koinonía hé politiké)* y la *pólis*. Si bien Aristóteles las caracteriza como comunidades perfectas y más desarrolladas —como revisamos y se ha insistido—, les reconoce una multiplicidad de formas posibles, analizables desde varias ópticas, sea desde la consideración de la mejor forma constitucional pensable y posible, así como a partir de las formas efectivamente existentes y establecidas. Por tanto, estas dos comunidades pensadas como *télos* no solo son de realización contingente, sino que sus formas no están nunca predeterminadas anteriormente. Al igual que la *felicidad* o la *vida buena*, que se toman como bienes supremos, por cuanto serían desarrollos plenos, que no tienen predefinición, la *koinonía politiké* funciona como horizonte orientativo que se determina y realiza de diversos y variados modos.

En último término, lo que puede entreverse a partir de los sentidos analizados del argumento *katafísico* es que la *phýsis* funciona como *horizonte teleológico normativo*, vale decir, como una *finalidad* que expresa hacia donde *debería* orientarse algo para un desarrollo más acabado, sin implicar con ello una necesidad fija o un cumplimiento asegurado. La realización de tal fin es completamente contingente, abierta y susceptible de desviación o reorientación.

5. Síntesis y alcances del análisis: *phýsis*, contingencia y política sin fundamento natural.

El análisis de los tres sentidos del argumento *katafisico* desplegados en el libro I de la *Política* permite advertir que Aristóteles, en lugar de recurrir a la *phýsis* como principio metafísico unívoco, absoluto y universal, que predefina de una vez y para siempre a la política, la emplea como un recurso argumentativo que opera en registros distintos y alcances no siempre armónicos entre sí. La *noción* de *phýsis*, antes que una categoría monolítica, se revela como un *ensamblaje* o *entramado* de múltiples significaciones que, analizadas en su propia profundidad, distan de ser la mera afirmación de un principio natural último y anterior que fundamenta de manera absoluta cualquier forma de organización política.

El primer sentido, de carácter primitivista, se remite a describir, lo que son para Aristóteles, *datos* biológicos que le permitirían explicar la secuencia genealógica y de desarrollo de las comunidades primeras, las cuales son anteriores, pero a la vez constitutivas de la *comunidad política*. Y aunque en esta descripción, Aristóteles presenta valoraciones, como en la supuesta superioridad del hombre respecto de la mujer (*Pol. I. 13, 1260a20-25*), o bien, en su argumentación acerca de la *esclavitud natural* (*Pol. I. 5, 1254b4-25*), es posible afirmar que tales juicios responden a una pretensión explicativa de formas que efectivamente se dieron y se sostuvieron en la vida sociopolítica de la Antigua Grecia, más que a una construcción normativa universal, pese a que nos las cuestionó.

De igual manera, este uso primitivista no es solo el más cerrado e inmovilista, sino también el menos sólido desde el punto de vista conceptual. Su operación consiste en tomar como “datos naturales” ciertas formas de organización que dependen de un orden social específico, disponerlas cronológica y genealógicamente y, a partir de ello, presentarlas como conformes a la *phýsis*. Así, este procedimiento otorga el estatus de *natural* a relaciones que

son, más bien, históricas y contingentes. El hecho de que Aristóteles, desde este registro, no vaya más allá de la descripción de la esclavitud o la subordinación de la mujer frente al hombre —instituciones y formas de relación propias del mundo sociopolítico que observó— muestra que este uso de la noción de naturaleza es el menos confiable: designa como *katafísico* aquello que solo es efecto de un orden social específico y concreto. Por consiguiente, más que constituir un fundamento firme, este uso revela sus propios límites explicativos, pues depende de las formas y relaciones sociopolíticas que pretende presentar como *conformes* a la naturaleza.

El segundo sentido, jerárquico-prioritario, subraya la importancia funcional del elemento por el cual los otros toman sentido, en este caso concreto, la *pólis* como comunidad perfecta y más desarrollada respecto de sus partes. Este sentido refuerza el teleológico, puesto que vincula al fin con lo más importante o decisivo.

En último lugar, el uso teleológico del argumento *katafísico*, empleado para argumentar la conformidad natural de la *pólis*, sitúa a la *comunidad política* como finalidad y horizonte abierto, cuya realización es contingente y su configuración concreta siempre diversa.

Esta imbricación de sentidos permite acercarse a pasajes que, a primera vista, pueden parecer contradictorios o complejos de abordar sin tener esto en consideración. Es el caso, por ejemplo, del pasaje en el que Aristóteles afirma que la *comunidad política* es una tendencia natural a la que se orienta el humano, pero a su vez reconoce que tuvo fundadores: “En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios” (*Pol. I. 2, 1253a30*). Este fragmento deja claro que su perspectiva de la noción de naturaleza, que no se limita a ser entendida como origen o principio, sino también como fin o potencialidad, le permite admitir la existencia de

condiciones y acciones que pueden llegar a establecer —o establecieron históricamente— lo denominado como natural o conforme a ella, poniendo en relieve que *lo natural* requiere siempre de la *prâxis* para constituirse.

Asimismo, el propio ejercicio de señalar como una tendencia natural a una forma que históricamente fue instaurada, en este caso las *poleis* griegas, implica una operación abductiva e inductiva antes que deductiva; es decir, la creación de conclusiones específicas con pretensiones de generalización elaboradas *a partir* de indicios empíricos disponibles (inducción), o bien la elaboración de una hipótesis *que pueda explicar* de manera suficiente el conjunto de datos o elementos observados (abducción), más que de construir una conclusión certera derivada de premisas apodícticas y anteriores a la experiencia (deducción).

En definitiva, la perspectiva teleológica de Aristóteles lo lleva a sostener que toda acción y comunidad apuntan a un fin, reconociendo que la realización de los bienes es siempre algo posible, no algo necesario. De igual modo, advierte que los propios fines a los que apunta la *phýsis* pueden no cumplirse, dando lugar a fenómenos *parafísicos*. En consecuencia, no solo las acciones, las prácticas y la política están atravesadas por la contingencia y la *týche*, sino que la propia *phýsis* también lo estaría.

Así, el argumento *katafísico*, junto a la exposición de momentos *parafísicos*, dejan entrever que la noción de naturaleza no está tematizada como un fundamento estable que predefine toda configuración política posible, ni mucho menos, que establezca un único e indiscutible sentido normativo previo de esta. La política, en tanto que configuración concreta, y la normatividad que señala *como debería ser*, antes que apoyarse en un principio natural inmutable, se exponen como construcciones determinadas y siempre frágiles (recordando la tematización en torno a la inestabilidad de los regímenes), que emergen de la articulación entre lo actual, lo posible y lo contingente.

Esto se refuerza al recordar la pluralidad de perspectivas sobre la *justicia* y la *igualdad/desigualdad* que Aristóteles presenta como fuente principal de las *stásis*. Aunque el autor sostiene que tales visiones son parciales y nunca correctas en sentido absoluto, la propia aceptación de diversas formas constitucionales *rectas*, cada una con sus propias concepciones de justicia, incluso de combinaciones mixtas entre perspectivas heterogéneas y contrarias —como la *república* que recoge de la democracia y la oligarquía—, deja en evidencia que no existe una forma normativa privilegiada, sino que habrían unas más o menos adecuadas para cada régimen o pueblo concreto.

Conviene subrayar que esta caracterización no conviene ser pensada como una *mesiánica* que espera el advenimiento de tal desarrollo pleno, ni la adecuación por escalas a ella. Más bien, reflexionarla como un horizonte orientativo de realización posible desde condiciones históricas y prácticas concretas, que nunca tiene una forma preestablecida ni única. En este sentido, puede establecerse cierta analogía con la *phrónesis*, por cuanto ambas buscarían lo conveniente (*symphéron*) según la situación particular. Así, tanto la *phýsis* entendida como *télos* u horizonte, como la *phrónesis*, están sujetas a reconsideraciones, disputas y sustituciones en aquello que identifican y a lo que se orientan.

Si la caracterización de la *phrónesis* en la *Ética*, la multiplicidad de formas constitucionales posibles y la *stásis* como posibilidad siempre latente y constitutiva de la *comunidad política*, examinadas en los libros III, IV y V de la *Política*, ya exponían la condición mutable y contingente de la política, los diversos usos de la noción de la *phýsis* y otros elementos analizados aquí del libro I lo refuerzan. Demostrándose así que, incluso argumentos como el humano tal que *zôion politikón* por naturaleza sostenido por el *lógos*, o la conformidad natural de la *pólis* y la *koinonía politiké*, normalmente percibidos como

complementos metafísicos que apuntarían a una *esencia* o fundamento *político*, pueden ser problematizados en sus propios registros y términos.

En total, lo desarrollado aquí no pretende fijar la posición definitiva de Aristóteles, sino abrir la posibilidad de leer su pensamiento político no como deducción necesaria de un principio natural previo, sino como campo en el que la *phýsis teleológica* aparece como horizonte normativo en permanente tensión con las prácticas que intentan realizarla. En esta perspectiva, la *koinonía politiké* aparece menos como resultado garantizado que como configuración siempre dependiente de la *prâxis*, y siempre atravesada por la contingencia, el conflicto y su posible transformación e incluso disolución. En esa tensión entre teleología y contingencia, finalidad y posibilidad, es donde se vuelve posible una lectura no fundacional del pensamiento político aristotélico, no porque Aristóteles mismo la formule explícitamente, sino porque sus propios textos —junto a sus ambivalencias, tensiones internas y proyecciones conceptuales— permiten interrogarlo y abordarlo desde tal punto de vista.

V. La koinonía politiké como tarea perpetua: teleología, conflicto e inacabamiento

Me gustaría comenzar este capítulo introduciendo la aporía que ha surgido a lo largo del desarrollo de este trabajo. Aunque se han presentado elementos que ya tensionan una comprensión estrictamente naturalista y fundacionalista en Aristóteles, el recorrido trazado hasta ahora, predominantemente exegético, reconstructivo y filológico, ha privilegiado la descripción y análisis del medio teórico escogido. Este enfoque ha permitido precisar nociones, atender a usos distintos de los términos y hacer notar la complejidad argumentativa que tienen. Sin embargo, aún no se despliega con mayor amplitud las posibilidades reflexivas que estos elementos habilitan. La propia metodología adoptada —exegética-hermenéutica con intención heurística— no se limita a interpretar el texto en su literalidad ni a la reconstrucción de la lógica argumental interna. También permite y requiere abrir un espacio para un ensayo reflexivo que explore resonancias, proyecciones y problemas que emergen de los propios conceptos y argumentos trabajados.

Las páginas que siguen buscan, precisamente, avanzar a un ejercicio ensayístico; pasar de la *exégesis* a la *eiségesis*. Para ello se retomarán, por un lado, elementos expuestos en el capítulo descriptivo de la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, y, por el otro, los resultados del análisis del denominado “argumento katafísico” desarrollado en el capítulo 4. Con esto, el objetivo será poner estas tensiones en dialogo con marcos teóricos y discusiones contemporáneas, particularmente en torno a la categoría de *comunidad*, teniendo cuidado de no caer en reducciones anacrónicas ni equivalencias conceptuales forzadas. No se trata de actualizar a Aristóteles, ni indicar como respondería directamente a nuestras preguntas, sino abordar desde sus tensiones conceptuales problemas que siguen abiertos, exponiendo que se pueden tratar bajo otras formas y desde otras fuentes. El eje central será problematizar los elementos ya trabajados hasta aquí.

1. De la *katá phýsin* al naturalismo contingente: La comunidad como *télos* frágil y abierto

En el capítulo anterior se expuso cómo idea de *conformidad* con la *phýsis* (*katá phýsin*) durante el libro I de la *Política* no funciona como fundamento unívoco y autosuficiente. Antes bien, parece operar como un recurso argumentativo de usos diferenciados y aplicados en momentos y registros concretos. Si bien el primer uso del argumento *katafísico*, caracterizado como *primitivista*, parece establecer una equivalencia entre lo natural y lo originario (ante todo en sentido cronológico), no deja de ser decisivo que la *conformidad natural* de la *pólis* y de la *comunidad política* (*koinonía hé politiké*) se sostiene en un sentido *teleológico*: lo *natural* como fin, horizonte y *télos* antes que punto de partida u origen.

Tal carácter de *fin*, aplicado a la *polis* y la *koinonía politiké* —comunidades propiamente *políticas* para el autor, frente a al *oikos* o la *kóme*—, no garantiza ni asegura la existencia de un orden definitivo ya predeterminado. Por el contrario, según lo revisado, la emergencia y estabilidad de ellas dependen de condiciones específicas, admitiendo casos de desviación y fracaso; recordando las situaciones *contranaturales* (*pará phýsin*) que indican que incluso aquello que desearía la *phýsis* puede fallar, no realizarse o corromperse.

Esta distinción ya tensiona inmediatamente una interpretación naturalista en sentido fundacionalista de la política. Se sugiere, más bien, un *naturalismo teleológico* de realización *contingente*, en donde el *télos* opera como horizonte orientador y normativo, pero no como forma necesaria ya contenida en potencia; surgiendo, además, de la articulación entre lo posible y las condiciones efectivas actuales.

Ahora bien, resulta pertinente interrogarse si tal teleología no sería, en realidad, la afirmación de un despliegue necesario e inmanente de una esencia previa de la comunidad

política, o si, por el contrario, se constituye como un horizonte práctico *posible* que no posee una forma última garantizada, y que se reconfigura constantemente. La segunda alternativa es la que orienta este capítulo. No porque niegue la dimensión teleológica, sino porque permite comprender que una perspectiva teleológica no implica inmediatamente admitir que su consumación sea necesaria; pone en vista que el fin no garantiza la realización. La comunidad, desde tal perspectiva, no sería obra acabada y consumada, sino proyecto frágil que esta siempre re-haciéndose, siempre abierto a interrupciones, a la *stásis* y a la posibilidad de su propia disolución.

2. Obra, deseo y conflicto: resonancias con problemáticas contemporáneas de la comunidad

La pregunta por si tal *naturalismo teleológico* de Aristóteles implica o no el despliegue necesario e inherente de un orden político natural previo a toda organización comunitaria posible, resuena sugerentemente con reflexiones desarrolladas por Jean-Luc Nancy en *La Communauté désoeuvrée* (1986). En tal texto, el autor sostuvo que gran parte del pensamiento occidental ha concebido la *comunidad* como obra destinada a realizar una esencia propia e inmanente. En sus palabras, toda concepción comunitaria ha estado “siempre profundamente sometida a la mira de la comunidad *humana*, vale decir a la mira de la comunidad de seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen precisamente esta esencia *como comunidad*” (Nancy, 2000, pág. 14).

De este diagnóstico deriva lo que denomina “inmanentismo”: la comprensión de la comunidad como despliegue necesario, inherente e inmanente de una esencia o principio anterior; un fundamento que se realiza a sí mismo de modo autosuficiente, ya sea como identidad comunitaria autofundada o bien a través del humano entendido como *productor* de tal esencia. De ahí que para Nancy la comunidad, cuando es pensada como obra a consumir

o completar, tiende a fijarse en un destino de autorrealización homogénea (de inmanencia) que puede adoptar formas políticas cerradas, cuyo riesgo último es la clausura totalizante. En sus palabras:

Una comunidad presupuesta como debiendo ser *de los hombres* presupone que efectúa o que debe efectuar integralmente su propia esencia como tal, presupone que es ella misma la realización de la esencia del hombre. «¿A qué pueden dar forma los hombres? A todo. A la naturaleza, a la sociedad humana, a la humanidad», escribía Herder. [...] Desde entonces, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuero* o bajo un *jefe*) representan, o mejor presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Allí está puesta en práctica, allí se vuelve su propia obra. Es lo que llamamos el «totalitarismo», y que tal vez sería mejor denominar el «inmanentismo», si es verdad que no debemos reservar esta designación para ciertos tipos de sociedades o de regímenes, en vez de ver en ella, por una vez, el horizonte general de nuestro tiempo, que engloba también a las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos. (Nancy, 2000, pág. 15)

Frente a esta concepción inmanentista, los elementos trabajados y las tensiones detectadas en la lectura de Aristóteles nos permiten sugerir una imagen distinta de la comunidad política. En efecto, en nuestro anterior análisis precisamente buscamos subrayar que *lo katafísico* en sentido de *teleológico* no prescribe una forma única ni acabada de comunidad, ni tampoco garantiza su consumación. Por el contrario, es posible pensarla como *límite* orientativo y regulativo cuya realización depende de condiciones prácticas, históricas, acciones concretas y, especialmente, del riesgo siempre presente de fracaso, recordando el

reconocimiento de casos *parafísicos*. En esta *phýsis teleológica* aristotélica podemos percibir cierta afinidad con la *phrónesis*, en cuanto saber que busca de lo conveniente (*symphéron*) en situaciones singulares, pero cuyo juicio es siempre revisable o disputable.

Así pues, desde estos elementos enunciados, se vuelve posible pensar la *comunidad* no como sustancia previa, sino como proyecto frágil, nunca plenamente consumado, siempre abierto a reformulaciones, desviaciones, y no como la extensión mecánica de un orden anterior.

El propósito de este paralelo no es establecer, ni mucho menos, una equivalencia anacrónica entre Aristóteles y Nancy, ni sugerir que el primero anticipa críticas contemporáneas al denominado “inmanentismo”. El ejercicio apunta, más bien, a mostrar que los textos antiguos pueden ofrecer recursos conceptuales para pensar problemas que reaparecen en marcos distintos. En donde es posible trazar afinidades, tensiones, resonancias, no meras sincronías ni equivalencias, trazar una lectura de la *pólis* que, similar a comunidad nancyana, no descansa en una esencia acabada sino en el riesgo y en la tarea siempre abierta.

En esta misma línea, la literatura contemporánea sobre la cuestión de la *comunidad* —Blanchot, Nancy, Lacoue-Labarthe, Rancière, Agamben, Roberto Esposito, entre otros— ha insistido en repensarla más allá de la obra, del fundamento, la identidad autosuficiente y de la autorrealización garantizada. En tal discusión, desde los elementos aristotélicos analizados se puede pensar un modelo fecundo, que no es ni sustancialista ni puramente negativo, ni fundado en una esencia preexistente ni desprovisto de orientación. La *teleología contingente*, modulada según situaciones y atravesada por la conflictividad constitutiva de la *pólis*, permite imaginar una *comunidad* inestable y abierta, pero no carente de formas de organización ni de criterios prácticos. Sean, por ejemplo, los que el propio autor establece: la búsqueda de lo *conveniente*, la *estabilidad*, el papel del *nómos* y la *phrónesis*, o bien la

importancia de la educación (*paideía*) en la formación del carácter y de los hábitos (*héxis*) para el establecimiento y mantenimiento de las diversas formas posibles de establecer la *comunidad política*.

Ahora bien, si Nancy permite contrastar la lectura de la *phýsis* aristotélica como horizonte teleológico contingente con el riesgo del *inmanentismo*, los análisis de Juan Pablo Arancibia Carrizo sobre la literatura contemporánea en torno a la noción de *comunidad* introducen una tensión complementaria. Según Arancibia, dicha bibliografía reconceptualizó la *comunidad* como relación suspensiva, como riesgo o posibilidad, buscando cuestionar la comprensión *orgánica* y *sustancialista* de ella —comprensión que había interpretado la comunidad como *progreso teleológico necesario* hacia una realización plena (2013, pág. 118)—. De este modo, bajo esta lectura la comunidad no se pensaba como principio consumado ni entidad previamente resuelta, sino como campo de tensiones entre deseo y fracaso. Esta reformulación comporta una *paradoja* que Arancibia caracteriza de la siguiente forma:

La «comunidad» se quiere y no se alcanza. La comunidad no es una substancia previa ni una entidad prefijada, antes bien, sería una relación inconclusa, una vocación suspensiva, una pulsión fallida. La comunidad no se consume, es un deseo en falta, un vocativo en deuda, una promesa incumplida. [...] Paradoja: cuanto mayor es la intensidad comunitaria que la afirma, mayor es la distorsión que la niega. (Arancibia Carrizo, 2013, pág. 113)

En esta clave, cuanto más se busca consumir o asegurar la comunidad, más se exhibe su propia imposibilidad, precisamente porque su realización plena supondría su acabamiento, clausura y extinción. La comunidad solo puede existir allí donde no llega a completarse; en

el espacio inacabado de su deseo. Esta paradoja no es únicamente conceptual para Arancibia, sino que también subraya que su dimensión práctica refuerza el carácter fallido e inacabado de la comunidad contemporánea, que se vive como crisis, fracaso y deseo insatisfecho, que expone como la vocación afirmativa de la comunidad convive con la devastación que ella misma (se) produce:

Rezuma de ello que la comunidad, antes que un principio consumado, se ha constituido un vocablo en crisis, una pulsión equívoca. Su crisis no concierne sólo a los predicados que la sostienen, sino a su operación práctica. El propio ejercicio afirmativo de la comunidad, en los hechos, la desmiente: “en una época en la que han sido asesinados o se ha dejado morir a más hombres y mujeres que nunca antes en la historia. Una estimación reciente de las «megamuertes» del siglo XX da 187 millones, el equivalente de una décima parte de la población mundial en 1990”. En la escena contemporánea la comunidad se piensa como vocación y se experiencia como fracaso. Esta paradoja constituye “la dramaturgia política moderna”. Dígase de la vocación afirmativa de la comunidad, al tiempo que su propia acción la devasta y aleja de sí misma. (Arancibia Carrizo, 2013, pág. 119)

Esta caracterización complejiza la vez que reactiva, desde otro ángulo, tensiones y enramados que hemos seguido en la lectura de Aristóteles. En efecto, si la *phýsis teleológica* aristotélica no garantiza el cumplimiento de la *koinonía politiké* —siempre expuesta a *stásis*, *mutación (metabolé)* y a la *destrucción (phthorá)*—, entonces esta no se presenta como obra acabada, sino como forma frágil siempre situada en el límite de su propio deshacer y rehacer. No sería la expresión lineal e inmanente de una esencia que necesariamente se consuma, más

bien se conformaría como una determinada configuración histórica-concreta sometida al riesgo permanente de fracaso.

Donde Aristóteles entendió la *pólis* como configuración con varias modulaciones constitucionales, sostenida por el *nómos*, la *phrónesis* y la educación (*paideía*), Arancibia muestra que la comunidad contemporánea vive en su propia paradoja e imposibilidad constitutiva: un deseo y deuda que si es pagada, la destruye. Es lo que parece indicar Nancy cuando afirma:

Lo que está «perdido» de la comunidad —la inmanencia y la intimidad de una comunión— está perdido sólo en este sentido: a saber, que tal «pérdida» es constitutiva de la «comunidad» misma. No es una pérdida: la inmanencia es al contrario eso mismo que, si tuviera lugar, suprimiría al punto la comunidad.
(Nancy, 2000, pág. 23)

A partir del análisis realizado del capítulo previo —que permitió notar que la propia *phýsis* estaría atravesada por el azar (*tyché*) y la contingencia— podemos comprender que la política y su orden normativo no descansa en un principio natural inmutable. La *koinonía politiké* no sería “por naturaleza” debido a que alcance una forma plena anterior o porque tienda de manera necesaria a su cumplimiento, sino porque opera como un *horizonte* de realización y plenitud —que puede ser deseado o no— siempre abierto, en tensión y expuesto a las interrupciones de la *contingencia*, a la *tyché* desenfrenada y a entrar en conflicto consigo misma, revelado en la figura de la *stásis*. La comunidad no sería la consumación estable del buen vivir (*eû zên*), sino el espacio frágil donde su posibilidad se juega, entre el cumplimiento incierto, el conflicto constitutivo y permanente riesgo de su disolución.

Si con Arancibia vemos que la comunidad persiste y se experimenta como deseo no consumado, Agamben permite radicalizar aún más esta intuición: el conflicto interno (*stásis*), no sería únicamente una fuerza disruptiva que amenaza con fracturar del orden político, puede leerse también como una de las condiciones internas de su posibilidad, aquello que permite su reformulación, reorganización y reconfiguración. La comunidad política no se sostiene *a pesar* del conflicto, sino a través y desde él.

Sirva como ejemplo esclarecedor de esta ambivalencia el análisis de Agamben sobre el episodio de Nacone —antigua *pólis* griega de Sicilia— a partir del estudio previo de Nicole Loraux, quien defendía la tesis de que la *stásis* surge precisamente del *oikos*, es decir, del interior mismo del vínculo doméstico-sanguíneo (Agamben, 2017, pág. 20). Tras una *stásis*, los ciudadanos de Nacone dispusieron la reconciliación por sorteo, agrupando a la población en grupos de cinco y declarándolos *hermanos por sorteo* (*adelphoi hairatoi*) (Agamben, 2017, págs. 18-19). Este gesto, según Loraux y retomado por Agamben, constituye un intento deliberado de excluir y neutralizar el *oikos*, lugar de fuente del conflicto intestino, para instaurar en su lugar una fraternidad artificial que permitiese recomponer y mantener a la *pólis* y el orden político perdido:

El *oikos*, origen de las discordias civiles, se excluye de la ciudad merced a la producción de una fraternidad postiza. [...] La fraternidad puramente política saca del juego a la fraternidad de la sangre y, con esta, libera a la ciudad de la *stásis émpylos*; en el mismo gesto, sin embargo, la primera reconstituye un parentesco en el plano de la *pólis*, hace de la ciudad una familia de un nuevo género. (Agamben, 2017, pág. 19)

De este modo, la *comunidad política* emergería, no de la continuidad orgánica con un vínculo originario, sino del tratamiento político del conflicto. El orden político no sería prolongación lineal del *oïkos*, sino el resultado de su interrupción y reconfiguración institucional; exclusión que a la vez la incluye desde otros parámetros y lógicas.

Esta lectura converge con las implicancias extraídas del análisis aristotélico desarrollado: la *koinonia politiké* no descansa en una esencia plenamente dada, sino que se constituye, se sostiene y se transforma en un campo tensional y conflictivo, expuesto al azar (*tyché*), al cambio (*metabolé*) y a la destrucción (*phthorá*). No nacería de una armonía previa, sino que se conforma a través de la gestión del desacuerdo interno. Es lo que deja entreverse cuando Agamben caracteriza la *stásis* como *umbral móvil* entre *politización* y *despolitización*, entre *pólis* y *oïkos*, cuestionando con ello la tesis de la connaturalidad *stásis-oïkos* de Loraux:

[...] tanto en la Grecia clásica como hoy, no existe algo así como una sustancia política: la política es un campo incesantemente recorrido por las corrientes internas de politización y despolitización, entre familia y la ciudad. Entre estas polaridades opuestas, desunidas e íntimamente ligadas, la tensión —para parafrasear la diagnosis de Loraux— no puede resolverse. (Agamben, 2017, págs. 31-32)

Así, la comunidad, bajo esta perspectiva, no es una obra consumada —por cuanto su plena realización equivaldría a su cierre y clausura—, sino el espacio frágil y móvil donde su posibilidad se juega y sostiene permanentemente entre orden y ruptura. Un equilibrio precario y sin garantías desde el cual se deshace y rehace, como parece indicar Agamben inmediatamente después:

Cuando prevalece la tensión hacia el oĩkos y la ciudad parece querer resolverse en una familia (aunque sea de un tipo especial), la guerra civil funciona entonces como el umbral en el cual las relaciones familiares se repolitizan; cuando lo que prevalece, en cambio, es la tensión hacia la pólis y el vínculo familiar parece aflojarse, entonces la stásis interviene para recodificar en términos políticos las relaciones familiares. (Agamben, 2017, pág. 32)

3. La comunidad como práctica y no como esencia: teleología sin promesa

Finalmente, acaso desde estos elementos extraídos del análisis de Aristóteles, podríamos no solo antepoñernos a la comunidad entendida como obra acabada (que Nancy critica), ni únicamente reconocer la imposibilidad de ella misma (paradoja que Arancibia hace notar muy claramente), sino comprenderla como una configuración práctica que solo existe mientras se rehace, que está en permanente rearticulación afirmada en su propia imposibilidad y en el límite de su consumación plena; que no se sostiene por una esencia o fundamento previo, sino desde la contingencia, la *práxis* situada y el conflicto.

Desde esta perspectiva, la *koinonía politiké* no se funda en la realización plena de un *télos* garantizado, sino en la constante operación de sostener lo que nunca se cumple del todo. La comunidad sería una forma práctica, expuesta a la *tyché* y a la *metabolé*, un espacio precario y frágil donde se juega constantemente su posibilidad siempre abierta.

Con todo, el ejercicio aquí desarrollado —como ya indicamos previamente—, no buscaba solucionar estas tensiones, sino hacer ver que es posible poner a dialogar algunos textos clásicos con problemáticas y categorías contemporáneas sin forzarlas. En tal cruce, ha sido posible reflexionar desde elementos del propio Aristóteles una *comunidad* frágil, plural y abierta, antes que derivada de un principio natural o fundamento anterior.

Quizá lo fértil de haber tomado este corpus como operador y aparataje conceptual que permitió pensar la comunidad y la normatividad política como construcciones frágiles y expuestas a la conflictividad constitutiva de ellas mismas, no reside en haber encontrado una esencia política previa, sino en la posibilidad de reflexionarla como un *orden en un perpetuo hacerse*, sostenido por prácticas, hábitos, decisiones, instituciones y formas constitucionales revisables. Una comunidad que no se funda en su —eventual y deseada— consumación, sino en su vulnerabilidad. Cuya existencia y sentido normativo dependen menos de la realización de un *télos* que de la capacidad de sostenerla y rehacerla desde su no-cumplimiento y *fracaso*. Donde, además, el conflicto no se presenta únicamente como posibilidad de fracaso y desborde del orden, sino también como lugar desde el cual se rehace y afirma. Acaso no solo en este tema radica aún hoy su potencia heurística, pero este trabajo pudo enmarcarla en los términos aquí desarrollados.

VI. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha buscado examinar la política en Aristóteles evitando y problematizando una lectura estrictamente naturalista y fundacionalista, habitual en la tradición interpretativa. Más que refutarla, se indagó si los propios textos permiten tensarla y abrirla, concretamente a través del análisis del argumento que hemos denominado como “*katafísico*” del libro I de la *Política*, nociones como *phrónesis* y *prâxis* de la *Ética* y otros elementos de los libros III-V, que indican la variabilidad estructural y fragilidad constitutiva de la *pólis*. Desde esto, la pregunta que guio la investigación no fue determinar *la* doctrina aristotélica sobre la comunidad y normatividad política, sino evaluar si su pensamiento político permite, sin caer en un anacronismo reductivo, una lectura no fundacional; que vea en ellas una construcción específica, frágil y contingente, antes que la extensión de un principio u orden natural previo.

El desarrollo permitió ver que la *phýsis* en Aristóteles es posible comprenderla no como fundamento autosuficiente que garantice la necesaria consumación del orden político, sino como horizonte normativo cuyo cumplimiento, siempre atravesado por la *tyché*, la contingencia y su conflictividad interna que amenaza con disolverlo, depende de condiciones prácticas, institucionales y de la propia *prâxis*. La *pólis* no aparece entonces como realización lineal e inmanente de una esencia previa, sino como una forma que se sostiene, se quiebra y se recompone constantemente. La *koinonía politiké* no es origen ni resultado necesario y definitivo: es una composición que solo existe mientras se busca hacer.

Estas tensiones y desplazamientos conceptuales posibilitaron poner en relación elementos aristotélicos con debates contemporáneos sobre la noción de comunidad sin exigir equivalencias. El contraste con el inmanentismo y su cierre totalizante advertido por Nancy, la paradójica y problemática vocación de la comunidad visibilizada por Arancibia, y la *stásis*

como umbral de politización/despolitización presentada por Agamben, permitieron exponer cómo incluso desde el corpus aristotélico se ofrecen herramientas para pensar la comunidad más allá de la obra, del fundamento y de la autosuficiencia.

En esta intersección está quizás el principal aporte heurístico del trabajo: leer la comunidad política no como derivada de una esencia anterior, sino como tarea o forma que se articula, sostiene y rehace constantemente desde la tensión entre *télos* y contingencia, y entre estabilidad, *metabolé* y *phthorá*. La política, bajo este registro, no se define por realizar o no un orden natural que es comprendido como el mejor y el que *debería* ser, sino como construcción y tarea perpetua al que se le establecen ciertos *horizontes contingentes* siempre discutibles, resignificables y reemplazables por otros.

Proyecciones investigativas

Para concluir, cabe indicar algunas líneas de continuación y desarrollo posible que se abren a partir de este trabajo.

En primer lugar, sería relevante profundizar en categorías como *nómos*, *paideía*, virtud política (*areté politiké*) y la justicia (*dikaiosýne*) desde esta lectura no fundacional y contingente de la *koinonía politiké*. Como indicamos en algunas ocasiones, estos elementos parecen constituir factores de *estabilización* y *orden* de tal comunidad, de modo que pueden ser entendidos como ideas o *límites normativos* rectores y organizadores. Con todo, al recordar que la *eudaimonía* y la propia *dikaiosýne* no tienen una definición absoluta, sino múltiples *perspectivas* “parciales” sobre ellas, estas nociones “guía” podrían no tener significado intrínseco, pudiendo entenderse que ellas adquieren uno en una situación concreta específica. La pregunta crítica que aparece de esto y que podría fomentar más desarrollos, es cómo, por qué y quién legitima un significado concreto de ellas frente a otras significaciones.

Se abre la veda para una investigación de carácter genealógica del desplazamiento semántico de estas nociones.

Por el otro, resulta fructífero enlazar con preguntas desde estos elementos desarrollos contemporáneos y que siguen siendo parte del debate filosófico actual, tal como intentamos demostrar en el capítulo V. Además de los trabajados —Nancy, Arancibia y Agamben—, podemos extender el análisis hacia autores que tematizan tanto la noción de *comunidad*, *stásis*, el conflicto, la violencia o el poder (donde es posible nombrar a Nicole Loraux, Chantal Mouffe, Roberto Esposito, Michel Foucault, Simone Weil, y entre varios más).

Asimismo, es posible contrastar estos elementos con toda una vasta literatura que explora los entramados que habría entre tragedia y filosofía, tragedia y política, o entre lo *trágico* y lo *político* (autores como Pierre Vidal-Naquet, Julián Gallego, Esther Rogan, Laura Sancho Rocher, Jacqueline de Romilly o el propio Arancibia, entre otros). Este cruce sería justificado ya que Aristóteles mismo desarrolló una teoría —que nos ha llegado inconclusa— en la *Poética* sobre la *tragedia griega* como género poético que tiene como base, entre otros elementos, el error de juicio (*hamartía* – ἀμαρτία) y el *lance patético* (*phátos* – πάθος), el cual consta de “una acción [πρᾶξις] destructora o dolorosa, por ejemplo las muertes en escena, los tormentos, las heridas y demás cosas semejantes” (1452b10-13). Por consiguiente, se puede extraer que la *prâxis*, condición principal del establecimiento y mantenimiento de la *koinonía politiké* es también la de su destrucción —aun cuando no sea tal su intención y sea realizada desde la ignorancia (*áгноia* – ἄγνοια)—, lo que permitiría explorar espacios de intersección entre política y tragedia desde su corpus.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Adriana Hidalgo editora.
- Arancibia Carrizo, J. P. (2013). Comunidad, Tragedia y Melancolía: Estudio para una Concepción Trágica de lo Político. *Revista Grafía*, 10(2), 111-142.
- Aristóteles. (1974). *Poética*. (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses. Económicos*. (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2019). *Ética a Nicomaco*. (J. Pallí, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristoteles. (2022). *Política*. (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.
- García, J. F. (2021). Postfundacionalismo ontológico y postfundacionalismo pragmático, o ¿es necesario fundamentar la falta de fundamento? *Revista De Filosofía*, 45-60.
- Hitler, A. (1938). *Hacia la consolidación de Europa. Discursos del Führer Canciller de Alemania ante el Reichstag del 20 de enero y 18 de marzo de 1938*. Santander: Aldus.
<https://biblioteca.cordoba.es/index.php/biblio-digital/libros-folletos/568-obras-varias-xx-xxi/6118-1938-hacia-la-consolidacion-de-europa.html>
- Hobbes, T. (2000). *De Cive*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de una República*. (M. Sánchez Sarto, Trad.) Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Knesset. (2018). *Basic Law: Israel - The Nation State of the Jewish People*. The Knesset Website.
<https://main.knesset.gov.il/EN/activity/documents/BasicLawsPDF/BasicLawNationState.pdf>

- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo Cultura Economica.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. (J. M. Garrido, Trad.) Santiago, Chile: LOM Ediciones: Universidad ARCIS.
- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Ramis, J. P. (2009). El Libro y los libros en la política de Aristóteles. *Stadium. Revista de humanidades*(15), 11-27.
- Ross, D. W. (2022). *Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles. Una Introducción*. Santiago: IES.