

La génesis de la institución política. Los paradigmas de Aristóteles y de Hobbes

The Genesis of the Political Institution. The Paradigms of Aristotle and Hobbes

Julián Zícarí

Julián Zícarí es doctor en Ciencias Sociales e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Avellaneda, Argentina.
E-mail: sanlofas@hotmail.com

resumen

El presente trabajo busca cuestionar los ejes centrales sobre los cuales el canon académico tradicional estableció la contraposición entre los paradigmas políticos de Aristóteles y Hobbes con vistas a la génesis de la institución política. Uno, sobre pautas naturales, evolutivas y armónicas, mientras que el otro, artificiales, rupturistas y conflictivas. Uno sobre pautas naturales, evolutivas y armónicas, mientras que el otro artificiales, rupturistas y conflictivas. Para ello se revisará la letra de sus planteos y se señalarán diferencias pocas veces consideradas, entre ellas el desigual rol jugado por los individuos en sus esquemas.

summary

The work seeks to question the central axes on which the traditional academic canon established the contrast between the political paradigms between Aristotle and Hobbes respect to the genesis of the political institution. One on natural, evolutionary and harmonic patterns, while the other artificial, disruptive and conflictive. To do this, the letter of their proposals will be reviewed, differences rarely considered, among them the unequal role played by individuals in their schemes.

palabras clave

Hobbes / Aristóteles / estado / individuo

keywords

Hobbes / Aristotle / state / individual

Introducción: ¿dos paradigmas opuestos?

Una de las preguntas centrales a la hora de establecer una teoría política es sin duda la pregunta por el origen de la institución política. Para el paradigma político de Occidente, dicha figura (y sus diferentes matices como *polis*, *civitas*, *Commonwealth*, república o Estado) es el tema vital y el eje sobre el cual se suelen establecer las demás premisas y conceptos. A su vez, las respuestas sobre el origen de dicha institución política parecen tener dos vertientes opuestas, una ligada a la antigüedad y otra a la modernidad, las cuales, según la tradición académica predominante, estarían representadas por antonomasia por el pensamiento de Aristóteles y Hobbes, respectivamente. En efecto, las formas de pensar la génesis de la institución política en la mirada clásica sobre Aristóteles y Hobbes son claras. Por el lado del estagirita, la institución política de la *polis* nacería de forma natural, de manera evolutiva y bajo una sociabilidad entre las personas armoniosa y pacífica. En cambio, por el lado del de Malmesbury, encontraríamos exactamente lo opuesto: el Estado surgiría tras un quiebre contractual, de modo artificial, y el vínculo entre los hombres no sería más que violento y conflictivo. Así, por ejemplo, Wolf ha dicho que “en la tesis del carácter no-natural, artificial de la comunidad política humana, Hobbes concentra toda su argumentación contra la doctrina aristotélica” (1970: 53). De manera similar, Laird sostiene que “la crítica de Hobbes a Aristóteles y a otros antiguos fue simple y radical. Ellos no derivaron los primeros principios y por eso fallaron en entender la naturaleza de la razón artificial que determina el cuerpo político” (1943: 15). Por su parte, Icochea Rodríguez plantea: “la tentativa de Aristóteles está por el lado de mostrar el carácter natural de la sociedad. Esto marcará una diferencia notable con las teorías políticas modernas para las cuales el gobierno es una creación artificial producto de un contrato” (2008: 7). De modo parecido, Bartninkas afirma: “Contrariamente a las teorías modernas a la Hobbes, el estado natural [en Aristóteles] es sostenido no hipotetizado, es actual y presente” (2014: 19). Rus Rufino enfatiza que en su obra “Aristóteles va a restablecer una relación armónica entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y ley, siendo la última el correlato y la vigencia política de la primera” (2005: 108); mientras que Pavón Cuellar y Sabucedo Cameselle sostienen que, en la historia de la filosofía política, “tras el naturalismo de Aristóteles [se contraponen] el convencionalismo liberal de Hobbes” (2009: 63). Por ello mismo, se suele concluir generalmente, como lo hace Jiménez Castaño, que “la crítica que Hobbes plantea a Aristóteles acaba siendo en el fondo la contraposición de dos sistemas políticos totalmente distintos que chocan entre sí debido a múltiples incompatibilidades” (2013: 78).

Ahora bien, si estas dos formas en las que suelen ser ubicados dichos autores a la hora de fundamentar el origen del cuerpo político pudieran ser cuestionadas, uno de los ejes centrales sobre el cual se ha establecido el canon académico tradicional podría ser delimitado de otra manera. Esto nos permitiría redefinir la forma en que se los puede vincular. A su vez, la revisión de dicha contraposición también podría verse enriquecida si se analizara cuál es el rol de los individuos en sus esquemas políticos. Estos, entonces, son los objetivos del presente artículo.

De esta manera, nuestro planteo seguirá los siguientes pasos. Primero, se buscará mostrar que el origen del cuerpo político en Aristóteles no es “natural” del modo en que generalmente se suele indicar, sino que sigue otras pautas, muy cercanas a la sociabilidad y la decisión política. Segundo, se revisará también el planteo tradicionalmente aceptado sobre el origen del Estado en Hobbes para mostrar algunos puntos centrales que suelen pasarse por alto. Tercero, una vez establecidos ambos modelos, se pasará a señalar algunas diferencias y similitudes entre los modelos de nuestros autores. Cuarto, se indagará el rol de los individuos en sus modelos políticos como otra forma posible de redefinir la mirada tradicional de contraposición entre Aristóteles y Hobbes. Finalmente el trabajo cerrará con algunas conclusiones al respecto.

El origen de la institución política en Aristóteles

La explicación naturalista más habitual a la hora de dar cuenta del origen de la institución política es harto conocida y suele estar vinculada con el planteo aristotélico. Citemos entonces el párrafo que suele indicarse como apoyo a esta teoría.

el conjunto de casas familiares [*oikón*] para satisfacer las necesidades no cotidianas es la aldea [*kómi*]. (...) La comunidad constituida a partir de muchas aldeas, la comunidad perfecta, es así la ciudad [*polis*], que alcanza ya, por así decirlo, el límite de la total autosuficiencia y que surge para hacer posible la vida y que subsiste para asegurar el buen vivir [*eu zên*] (*Pol* 1252b: 16-31).

Tal como suele ser presentado el planteo sobre el naturalismo político de Aristóteles, las familias parecen ser el punto de partida “natural” y desde allí se asciende en un gradualismo evolutivo que va desde dichas familias a la ciudad [*polis*], pasando por el estadio intermedio de las aldeas. No habría entonces una contraposición, a diferencia de Hobbes, entre “vida natural” y cuerpo político instituido, sino una continuidad. Aristóteles lo confirmará varias veces más, por ejemplo, al decir que “es evidente que la ciudad está entre las cosas que son por naturaleza” (*Pol* 1253a 1) o que “toda ciudad es por naturaleza, si es que también lo son las primeras comunidades. La ciudad es, en efecto, el fin de éstas, y la naturaleza es el fin” (*Pol* 1252b 32). Con esta última afirmación, también corrobora una hipótesis cara a su pensamiento, pues su teleologismo parece aplicarse igualmente en política, en donde la *polis* parece ser la finalidad o destino natural de todas las comunidades previas.

Por su parte, Aristóteles también señala una suerte de paradoja en su planteo, ya que dice que “la ciudad es anterior por naturaleza a la casa, y a cada uno de nosotros como individuos. En efecto, el todo es necesariamente anterior a las partes” (*Pol* 1253a 20-22). En este caso, el estagirita recurrirá a la conocida analogía entre el cuerpo y la mano para explicarse: si se separa la mano del cuerpo, dicha mano ya no sería una mano (o solo lo será de nombre), pues no podría cumplir más su función [*ergón*], que es lo que le da sentido. Por ello, para Aristóteles entonces la ciudad podría no tener una anterioridad temporal a las familias y aldeas, pero sí lo

tiene en términos lógicos: tiene una anterioridad ontológica que la vuelve superior. El cuerpo es anterior a la mano en este sentido. No es anterior porque se forme temporalmente antes que la mano. Ello es imposible. Se forman, en todo caso, al mismo tiempo. No obstante, la mano no es sin el cuerpo, mientras que este último puede existir sin la mano. Es evidente, pues, que la *polis* es por naturaleza anterior al individuo, porque el individuo separado no se basta a sí mismo. Aristóteles trata a la *polis* como una entidad orgánica: es un ser vivo con distintas funciones que hacen a la unidad (*Pol* 1290b 25-38). En consecuencia, si, por un lado, el *oikos*, o unidad familiar doméstica, es una célula natural en apariencia indiscutible según este planteo y, por el otro, la ciudad es finalmente una extensión evolutiva de ella (y alcanza una finalidad natural más alta y completa respecto del *oikos*), por transitividad podría ser válido pensar que la ciudad es también “natural” (Rosler, 2005: 76). En este sentido, Aristóteles suele destacar dos instintos primarios que guiarían la unión de los hombres: un instinto de reproducción biológica –que une a hombres y mujeres– y otro de conservación. Así, la ciudad ofrece más relaciones y permite un grado de división del trabajo habilitante para la labor intelectual-contemplativa que Aristóteles ha destacado como la más elevada. Por ello mismo, si las formas primitivas de sociedad son naturales, la institución política de la *polis* también lo es, porque es el fin de ellas, al habilitar lo más alto, que es tener condiciones para practicar la filosofía.

A su vez, otra manera de ratificar el aparente naturalismo político aristotélico es con otra conocida tesis del estagirita, en la cual se afirma que “quien no puede vivir en comunidad o que, por su autosuficiencia, de nada necesita, no es parte de la ciudad sino, en consecuencia, una bestia o un dios” (*Pol* 1253a 28). Esto terminaría por ratificar que por fuera de la *polis* no habría estatuto propio de lo humano. El verdadero ambiente “natural” que vuelve al hombre un “animal político” es vivir en comunidad, bajo una sociabilidad política natural. Pues si el humano es el mejor de los animales cuando es comandado por la vida política (es decir, tiene una vida acorde a las leyes y la justicia), es también el peor cuando se aleja de esto (*Pol* 1253a 32). Por ello es que también la ciudad es prioritaria en naturaleza a sus miembros: ella entonces determina el comportamiento y la aptitud moral de sus integrantes y los vuelve auténticamente humanos. La *polis* es el único lugar donde los humanos podemos encontrar nuestra plenitud y desarrollarnos, amén que nos posibilita alcanzar la felicidad y la buena vida.

En otro orden, se debe reconocer que para Aristóteles parece ser importante, además, negar tajantemente las ideas contractualistas más extremas. Se opondrá a admitir que la *polis* sea una mera convención, pues él desea atacar la idea sofística que plantea la ciudad como un simple artificio. Esto se debe a que, de serlo, podría volverse dificultoso exigirles lealtad a sus súbditos. Por ello, el naturalismo político actuaría como una solución ideal al respecto. Cada ser vivo tiene un fin al que tiende: la planta a la reproducción y al crecimiento; los animales, a la sensación y el apetito; la vida humana, en cambio, abre otro espacio y por ende otro tipo de comunidad y de naturaleza. En este sentido, su naturaleza no debe buscarse solo en su origen, sino esencialmente en su destino [*telos*]. La *polis* es la forma adecuada

de vida humana y la más correcta de todas. El estagirita está especialmente interesado en señalar que es la forma más elevada y que es superior a las otras formas de vida de su tiempo, como los imperios, las tribus o las aldeas. Es por ello que Aristóteles vuelve a la carga entonces contra sofistas como Trasímaco, para el cual la ley y la *polis* son meras convenciones, pues piensa, de modo similar al que Hobbes postulará, que nace de convenciones y de formas de restringir la libertad por parte de los dominadores y que son aceptadas por los dominados meramente por protección. El estagirita apuntará más bien a acentuar la dirección contraria: hablará de virtud, de buen vivir y de destino natural para oponerse a este tipo de planteos.

En efecto, Aristóteles rechaza dicha concepción y se opondrá también a las ideas de los sofistas, en la medida en que niegue que la ciudad-Estado nace de un mero pacto instrumental, con fines defensivos o de protección militar. Dirá al respecto: “Una ciudad [*polis*] no es lo mismo que una alianza militar [...] pues la alianza militar nace naturalmente con vistas a la ayuda mutua” (*Pol* 1261a 24-26), ayuda mutua que puede darse solo en comunidades ya previamente formadas. Es decir, dichas alianzas se dan entre ciudades que existen con anterioridad al pacto. Entonces, la defensa no podría ser el origen del cuerpo político. A su vez, tampoco la ciudad nacería de otro fin específico instrumental, ya que

es evidente entonces que la ciudad no es una comunidad de territorio para impedir las injusticias mutuas y facilitar los intercambios; para que haya ciudad todo esto debe forzosamente existir, pero no porque se cumplan todas estas condiciones existe una ciudad, sino que ésta es una comunidad para el buen vivir de casas y familias con miras a una vida perfecta y autárquica (*Pol* 1280b 30-34).

En todo caso, la verdadera finalidad de la ciudad, como se mencionó varias veces, es justamente esto último: asegurar la autarquía y el buen vivir. En ese sentido, “la sociedad existe no solo con miras a vivir sino a vivir bien. (...) Tampoco se han asociado para formar una alianza, para no ser objeto de trato injusto, ni para los intercambios comerciales ni el recíproco beneficio” (*Pol* 1280a 32-37). No se trata, entonces, de la necesidad de dirimir los desacuerdos, agilizar el comercio, compartir un territorio ni la mera defensa militar, como tampoco se trata de no tener la autosuficiencia individual, sino que se trata del vivir bien. Ya que “los hombres, al no bastarse a sí mismos, se han reunido [y formado ciudades], aunque se hayan reunido también para vivir bien” (*EE* 1242a 7). De cualquier modo, el principio moral es el que debe predominar, ya que Aristóteles entiende que “debe postularse que la comunidad política existe con miras a las buenas acciones y no a la mera convivencia” (*Pol* 1281a 3-4). Se trata de un intento de aniquilar, como se ve, cualquier instrumentalismo.

No obstante, todo esto, igualmente, nos obliga a repasar las diferentes formas en las cuales Aristóteles entiende lo “natural” cuando a materia política se refiere, pues se entremezclan distintos sentidos allí. Uno de ellos, quizás el más conocido, es el recién mencionado: el teleológico. En una paráfrasis de Napoleón, podríamos decir que Aristóteles acuerda con la idea de que la naturaleza es el destino, ya que

le parece *natural* que los adultos gobiernen a los niños o la mano derecha a la izquierda. Aristóteles sostiene que hay formas de dominio político naturales (Zicari, 2019). Por su parte, en otro sentido, las cosas “naturales” tienen para Aristóteles una regla básica: contienen dentro de sí su propio principio (*arché*) de crecimiento (*Fis* 192b 13; *Met* 1015a 13). De este modo, se podría pensar si el dinamismo que lleva a que nazcan las ciudades, florezcan, entren en la decrepitud y finalmente mueran puede considerarse un principio vital de este tipo. Un tercer sentido se refiere a que las características de los humanos son –hasta cierto punto– incompletas en sí mismas en términos individuales, por lo tanto, para alcanzar el “buen vivir” es “natural” la asociación y el grueso de lo a ella ligado. En cuarto lugar, lo natural se refiere a prácticas que le parece que son “lógicas” o al menos esperables y que, ante su mirada, ocurren siempre o casi siempre. Por ello, supone que son prácticas naturales. Es decir, aquellas que no son arbitrarias ni caprichosas sino predominantes: en casi todos los pueblos son mayoritariamente hombres quienes pelean, mientras que las mujeres suelen encargarse del hogar. Una división política de las tareas de este tipo entonces podría ser “natural” (Zicari, 2019). Un sentido similar a este, aunque no igual, es el referido a la habituación: “la costumbre es más fácil de cambiar que la naturaleza; pero aun la costumbre [igualmente] es difícil por eso, porque se parece a la naturaleza” (*EN* 1152a 32). Todos los hábitos y costumbres establecidos en las relaciones sociales entre personas tienden a volverse así “naturales” y muy difíciles de modificar, e incluso terminan por arraigarse tanto como la naturaleza. Aun con todo, eso implica una diferencia abismal, digamos, entre la naturaleza que tiene una piedra y la propiamente humana. Esto implica otro registro, ya no “natural”, pues “ninguna cosa que es por naturaleza se modifica por la costumbre; por ejemplo, la piedra, que por naturaleza se dirige hacia abajo, no podría ser acostumbrada a dirigirse hacia arriba, aunque uno quisiese acostumbrarla” (*EN* 1103a 20). Entonces, lo humano tiene un estatuto natural distinto.

Igualmente, más allá de todas las acepciones y sentidos dados, todas ellas tienen un límite claro, que es vital para nuestro planteo. Pues si la política fuera estrictamente algo solo “natural”, no habría necesidad ni de deliberación, prácticas, renunciaciones, conflictos ni dilemas. Se trata de algo que es por completo contrario a todo el planteo aristotélico, pues por algo escribió un libro tan complejo al respecto. En contraposición a su estudio sobre la física o la astronomía, la política nos compete no solo porque es una naturaleza de distinto tipo de la “simple naturaleza”, sino porque además, esencialmente, depende de nosotros y puede funcionar siempre de otro modo. Si no, no tendría sentido preguntarse cuál es el mejor régimen de gobierno o cómo alcanzar la virtud. Esas preguntas existen porque no se arriba a ello de manera natural. No obstante, en otro sentido, también la naturaleza es un estándar de lo que se debe hacer, pues, para Aristóteles, “la naturaleza no hace nada en vano” (*Pol* 1253a 9), por lo cual hay que estudiarla y aprender de ella, y descubrir así las verdaderas pautas o finalidades de lo que rige el cosmos. Por su parte, del mismo modo la naturaleza nos da las capacidades potenciales de hacer ciertas cosas: de ser justos o de tener una buena vida, pues la naturaleza es perfección. Como señala Rosler, “decir que la *polis* existe por naturaleza es una

manera de decir que es racional para (o del mejor interés de) los seres humanos crearla” (2005: 80).

En esta misma dirección, Aristóteles afirmará un punto sin dudas central sobre el origen de la *polis*, al señalar que “el impulso [*ormí*] hacia tal tipo de comunidad existe en todos por naturaleza. Y el primero en establecerla [*ho prótos sustésas*] fue responsable [*áitios*] de los mayores bienes” (*Pol* 1253a 30). Este punto permite empezar a direccionar el sentido de la naturaleza política, quizás, en otra dirección al simple naturalismo, por varios elementos. Primero, porque dicha afirmación señala que la naturaleza del vínculo político no nace ya hecha, sino que es más bien *ormí*, un *impulso*: hoy diríamos que dicho impulso o fuerza es la sociabilidad. Es una tendencia inherente a nosotros que nos fuerza a relacionarnos con los demás, que nos trasciende y que es inevitable, pero que no es un producto dado, sino que hay que construirlo y realizarlo. En segundo lugar, porque tampoco las comunidades humanas nacen hechas, sino que debe haber un responsable o causa [*áitios*] de hacerlas o completarlas [*teleothén*], realizando dicho *ormí*: la “tendencia natural”, el impulso o la “necesidad profunda” que poseemos, y que tiene como finalidad un bien. En tercer lugar, si alguien entonces es “responsable” o “causante” de llevar a cabo ese impulso, quiere decir dos cosas más: por un lado, que no se realiza ni por azar ni lo puede hacer cualquier persona, mientras que, por otro lado, que al hacerlo o ejecutarlo alguien en *especial* implica que esa realización es una construcción social. Es decir, si es alguien especial, es porque fue investido en algún rol o atributo institucional o político para hacerlo: es un artificio colectivo que puede tener un responsable al cual se identifique individualmente, pero lo hace en un contexto o dentro de una lógica social. Estos elementos empiezan a permitir pensar que la veta artificial-social en la construcción de la *polis* es igualmente importante, tanto como la distinción de los distintos sentidos de lo “natural”.

En efecto, si se toma el caso de la fundación de las colonias, algo que era muy común en el mundo griego de entonces, se debe conceder que Aristóteles no podía obviar ese dato de ningún modo. A su vez, el surgimiento de esas ciudades-Estados no se daba de ninguna manera de forma “natural”, “evolutiva” ni “armónica”. Eran decididos actos de voluntad política que requerían de una gran complejidad de elementos a considerar: la capacidad militar, un cálculo sobre la ubicación geográfica, el momento histórico, los equilibrios de fuerzas sociopolíticas, la época del año (primavera, verano, otoño), balances étnicos y culturales, la provisión de alimentos, entre otros. Como él mismo lo admite, “no nace una ciudad a partir de cualquier agrupamiento y tampoco lo hace en cualquier período”, ya que, por ejemplo, “motivo de sedición es la ausencia de homogeneidad étnica” (*Pol* 1303a 25-28). Por su parte, en *Pol* 1303a30-1303b2, Aristóteles ofrece una gran cantidad de casos y ejemplos de lo dificultoso que resulta fundar una colonia, como en otras citas (*Pol* 1327a 3-5 y *Pol* 1330a 36-38) da precisas sugerencias sobre el terreno en el cual se debe emplazar una nueva ciudad. Es decir, aun ante sus ojos, si la tesis del contractualismo extremo debe ser rechazada, también parece sugerir que ocurre lo mismo respecto del extremo naturalista: las *polis* nacen con acuerdo político y cálculo.

De esta manera, algunos comentaristas argumentan (Taylor, 1995: 236) que “natural” en Aristóteles debe ser leído en política como opuesto a voluntario o al mero capricho individual, sin ser algo necesariamente contrario a la convención artificial o a la construcción social, sino que es más bien cercano a un proceso impersonal. Por ejemplo, nadie “decidió” hacer la revolución industrial ni que terminara la Edad Media. Nada de eso dependió de una única persona o voluntad, sino que fue consecuencia de una fuerza o dinámica preexistente. Entonces, Aristóteles, más que asumir un simple naturalismo que desvincula la responsabilidad humana *in toto*, lo que pretende es criticar las posiciones meramente instrumentalistas, el contractualismo extremo o el simple voluntarismo. Todas estas visiones dejan de lado las tendencias propias e inherentes a lo humano (como la poderosa sociabilidad) y las fuerzas impersonales que promueven los procesos históricos que desembocan en la creación de las ciudades-Estados. Es por ello que, a veces, el estagirita parece ser un simple naturalista político, pero sin serlo en verdad. Pese a ello, más bien se mueve entre dos polos y entre ellos oscila permanentemente, dado que concede formas de artificialidad en el origen del poder político instituido y también formas de naturalidad (entendida según las definiciones dadas arriba), las cuales se conjugan de distintas maneras entre sí.

En consecuencia, que la *polis* sea por naturaleza no quiere decir solo que sea algo por fuera de los designios humanos. Él ve que ocurre todo lo contrario a su alrededor: la construcción de las *polis* puede no existir. De hecho, ve que hay pueblos nómades, imperios, aldeas, grupos tribales y que todo el tiempo debe existir un gran esfuerzo para sostener dichos cuerpos políticos y guiarlos del mejor modo posible, ya que se pueden degradar o desaparecer si ello no ocurre. Como nos dice: “las cosas buenas y las cosas justas que la política indaga exhiben muchas diferencias y variaciones al punto de pensarse que son solo por convención [*nómo mónon éinai*] y no por naturaleza” (EN 1094b 15-17). Entonces, la *polis* no es un destino irrefrenable ni naturalmente universal en sentido absoluto.¹ Aunque igualmente la existencia de la *polis* pueda concebirse, de todos modos, como algo natural en el sentido de que no es un mero capricho ni tampoco algo fortuito, sino una necesidad forzada por el desenvolvimiento de las cosas: es la tendencia interna de un proceso complejo, que implica fuerzas inherentes a la natural sociabilidad humana, como a una dinámica sociopolítica específica. Decir que “el hombre es por naturaleza un animal político” (Pol 1253a 3) quiere decir –entre otras cosas– que siempre está envuelto en una sociabilidad que le es propia y que es su auténtica naturaleza.

En todo caso, para Aristóteles en verdad hay una continuidad (y no necesariamente una evolución) entre la familia, el *demos* y la *polis*, pues están unidos en un mismo *éthos* de tradición, comparten costumbres y valores, en los cuales las distinciones entre vida pública y privada, o de sociedad civil y sociedad política no existen en cuanto tales. Estas son distinciones modernas de las que Hobbes será su gran arquitecto y teórico. Sin embargo, no son categorías propias de Aristóteles. Incluso si se pretendiera ir a buscar la naturaleza más originaria y básica de lo humano en el estagirita, se vería que esta naturaleza siempre se halla envuelta de redes sociales, pues no hay individuos aislados sino familias y aldeas: “La aldea

parece ser, en máxima conformidad con la naturaleza, una colonia [*apolikía*] de la casa, a cuyos miembros algunos llaman ‘de la misma leche’, hijos e hijos de los hijos” (*Pol* 1252b 17-18). Agreguemos el caso de la amistad política, que es lo que caracteriza una *polis* en cuanto tal. Allí nos dice Aristóteles:

Toda amistad se basa, pues, en una comunidad, como hemos dicho, pero uno podría poner aparte la [amistad] de parentesco y la de camaradería. La [amistad] de los conciudadanos, la de los miembros de una misma tribu, la de compañeros de navegación y todas las de esa clase, parecen más bien asociativas [*koinonikáís*], pues es manifiesto que existen como en virtud de una especie de acuerdo [*koinonikáís eoíkasi mállon*] (*EN* 1161b 12-14).

Es decir, son una forma de amistad artificial y, por ende, diferente a la amistad de parentesco que previamente había señalado como “natural”. El caso de la justicia parece ser similar, según nos dice:

De lo justo en la comunidad política, una [forma] es natural y otra por ley. Es natural la que tiene en todas partes la misma fuerza, y no porque [a los hombres les] parezca bien o no; es en cambio, por ley convenida la que en principio es indiferente que sea de esta o de aquella manera, pero deja de ser indiferente una vez que se la establece (*EN* 1134b 18-22).

A su vez, otro punto no menor es que tanto el conocimiento como las instituciones políticas para Aristóteles pueden ser parte de alguna civilización previa –que sucumbió por algún cataclismo– como también restos de una sabiduría dispersa y que se recupera o reconquista en cada ciclo de reemergencia de la cultura (Botter, 2005: 82). Por ejemplo, esto sucede cuando Aristóteles nos dice que “estamos obligados a prestar cierta atención al pasado lejano [...] ya que casi todo ha sido descubierto ya” (*Pol* 1264a 2), que “no [es] razonable [suponer] que unos [hombres del pasado] y otros [prestigiosos varones] se equivoquen por completo” (*EN* 1098b 26-28), porque “lo que es antiguo aparece como lo que es existente por naturaleza” (*Ret* 1387a 16), pues

es preciso pensar que las demás instituciones han sido descubiertas muchas veces en el transcurso del tiempo, más bien infinitas veces. [...] Por eso es preciso utilizar de manera eficaz lo ya descubierto e intentar investigar lo que haya sido dejado de lado (*Pol* 1329b 25-35).²

Como se ve, aspectos centrales de la civilización griega a veces parecen reemerger por naturaleza, aunque en realidad son más herencias culturales e instituciones del pasado que nada tienen de naturales. En consecuencia, como se observa, prácticamente todas las formas en las cuales el naturalismo aristotélico se expresa en la política y, en especial, en el origen de la ciudad, parecen tener una clara “contaminación” o estar envueltos en mayor o menor grado en cierta artificialidad, en un convencionalismo social, que haría difícil pensar su modelo político como simple naturaleza.

La vía hobbesiana a la estatalidad

El camino por el cual suele ser presentado Hobbes con vistas al origen del Estado es diametralmente inverso al de Aristóteles. Esto se debe a que lo que se destaca del de Malmesbury es el carácter por completo artificial. En su planteo analítico ya no hay ni siquiera un sentimiento orgánico de comunidad mínima (familia, vecinos, pertenencia alguna o vocación de servicio), sino que la célula social son individuos aislados carentes de sentimientos morales o religiosos preestablecidos. De este modo, erige un modelo político totalmente distinto al de Aristóteles. Recordemos, así, el esquema básico con el cual es habitualmente identificado Hobbes.

Comienza en un “estado natural”, que no es otra cosa que la “guerra de todos contra todos” (*Lev XIV*), una situación sumamente violenta y hostil en la cual nadie tiene garantizada la vida y donde tampoco existen ni la justicia ni la propiedad. Allí, “los hombres no experimentan placer alguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos” (*Lev XIII*), lo cual genera como consecuencia “una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (*Lev XIII*). En el estado de naturaleza, previo a la estatalidad y a la sociedad civil, los comportamientos humanos son comandados por las pasiones, lo cual –según nos dice Hobbes– no tiene nada en sí mismo de malo (tampoco de bueno o moral), sino que es perfectamente lógico y “natural” que así suceda, dado que todo está permitido en tanto no hay Estado ni pactos. El problema de ello es, igualmente, que la situación originaria entre los humanos no es pacífica ni armoniosa de ningún modo, pues, según la descripción hobbesiana, “el origen de las sociedades más grandes y más duraderas no provienen de la mutua benevolencia [*benevolentia*] de los hombres sino del mutuo miedo” (*DCiv I.2*). En ese sentido, “si los hombres fueran capaces de regirse por sí mismos teniendo cada uno autoridad sobre sí, es decir, de vivir según leyes de la naturaleza, no sería necesaria ciudad alguna ni poder coercitivo alguno” (*DCiv VI.13*). Pero en verdad ello es imposible, ya que el género humano no es un grupo de ángeles bondadosos y amables, sino seres oscuros, egoístas y desbordantes de pasiones. Por este motivo, cree Hobbes, “para gobernar a los hombres tal cual como son, es necesario un poder (que incluye el derecho y la violencia) coactivo” (*DCiv XVI.15*), que no es otro que el del Estado.

Es en este sentido que el de Malmesbury, frente a la descripción de esta situación, hace un planteo rupturista en términos conceptuales –aunque en parte tomado de Grocio–, al señalar que dicha dinámica es auténticamente un “estado de guerra”, pues en toda situación en la que no se declarara de manera explícita la paz es de beligerancia. Así, invierte la premisa medieval predominante hasta entonces: se consideraba que el modo de vinculación permanente entre los hombres era la paz, excepto que se declarasen la guerra. En consecuencia, la única forma de salir de un estado de guerra como el señalado debería ser claro y expreso: “las sociedades civiles no son meras congregaciones, sino alianzas, para cuya institución son necesarias promesas y pactos” (*DCiv I.2*). Por este motivo, si en el planteo de Aristóteles una premisa importante para la justificación de la institución política parecía basarse en una fuerza inherente a la naturaleza humana, como es la

sociabilidad, el razonamiento de Hobbes tratará de subrayar lo opuesto: el verdadero motivo que justifica la existencia del Estado son los defectos de la naturaleza (Rosler, 2002: 28). A su vez, otra diferencia importante con respecto a Aristóteles es que si el estagirita se empeña en desechar el carácter instrumental que podría servir como motor de la estatalidad, Hobbes no hará otra cosa que marcar en ello el punto central: “La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo” (*Lev XXX*). Es decir, “dado que las sociedades se originan voluntariamente, en toda sociedad se busca el objeto de la voluntad” (*DCiv I.2*) y para Hobbes establecer un Estado no tiene fin más importante que asegurar “la paz y la defensa común” (*Lev XVII*).

Sin embargo, curiosamente, por más que el de Malmesbury señale la utilidad en el origen del pacto como un aspecto indispensable, gran parte de su obra se dedicará a poner un reparo en eso. Señalar el carácter instrumental o esencialmente “útil” del pacto no implica que podamos dejar de cumplirlo cuando no nos convenga. El denominado caso del necio [*foole*] apunta en esta dirección: el necio es un caso extremo de quien se empeña solo en defender su posición individual, sin miras a los demás ni a las lógicas colectivas. Aduce que puede dejar de cumplir lo pactado cuando ello chocara con su interés individual. En este ejemplo, Hobbes opina que si el necio solo cumple los pactos cuando a él le conviene, no podría sostener pacto alguno y nunca podría ser parte de los beneficios de algún tipo de sociedad con otros (se destruiría todo pacto solo por un beneficio inmediato). Señala, así, que la racionalidad escéptica de este tipo cae siempre en el absurdo, pues nunca podría salir de la situación de guerra. Con todo, que el de Malmesbury busque discutir con este tipo de argumentos es de alguna manera reconocerles cierta validez. Además, parece concederles un punto, ya que si la racionalidad de largo plazo que intenta defender Hobbes desaparece o se ve minimizada, y es vencida por una conveniencia o pasión cortoplacista como la que defiende el necio, entiende que deben existir incentivos suficientes para que ello no ocurra. No es suficiente que exista simplemente un pacto para dar origen al Estado, sino que

es necesario hacer algo más: que los que una vez se pusieron de acuerdo respecto de la paz y el auxilio mutuo en pos del bien común no puedan, refrenados por el miedo, hallarse nuevamente en desacuerdo toda vez que el bien privado discrepe del bien común (*DCiv V.4*).

Es por ello que cree necesario que, una vez que lo hagan, exista la amenaza de la fuerza, y que a través de otras pasiones, como el dolor y el miedo, hagan respetar lo acordado. Como Hobbes mismo reconoce, “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras” (*Lev XVII*).

El paso fundamental para la instauración del Estado, según Hobbes, tiene que ver con la unidad del soberano, que se constituye cuando la representación deviene una. Es decir, cuando la pluralidad de hombres y mujeres existentes en el estado de naturaleza, llamada multitud, vía consentimiento se convierte en una única persona institucional, en la que esa masa amorfa pasa a ser una unidad. Señala Hobbes:

Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados es lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud (*Lev XVI*).

Poco después, agrega:

Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común (*Lev XVII*).

Con la reunión y el consenso común se realiza el pacto,

como si [*as if*] cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado [*Commonwealth*], en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien, para hablar con mayor reverencia, de aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa (*Lev XVII*).

La fórmula tradicional con la cual se suele asociar la creación del Estado hobbesiano es conocida. Dos elementos son su esencia. Por un lado, el señalado “estado de naturaleza”; por el otro, el pacto que le pondría fin, y permitiría así la emergencia de la sociedad civil, regida por la estatalidad. Ahora bien, esta fórmula básica, por más importancia que tenga en la tradición filosófica, debe ser reconsiderada, ya que los dos elementos centrales del planteo no operan en la realidad histórica concreta tal cual suelen ser enunciados.

El primero de ellos refiere al pacto que crearía *ex nihilo* el Estado. Como es conocido, Hobbes presenta dos formas de dar nacimiento al Estado. Una de ellas es la llamada “república por institución”, que es la que corresponde a la fórmula tradicional recién descrita. La segunda es la “república por adquisición”, que se realiza a través de la conquista. Ambas vías dan origen al mismo tipo de Estado, en el cual no existe diferencia del poder político o de sus cualidades, sino únicamente por el tipo de génesis interviniente. Sin embargo, como han intentado señalar el grueso de los especialistas (e. g. Rossi, 2013), la “república por institución” más bien corresponde a la reconstrucción racional del proceso que daría origen al Estado, mientras que la otra vía es la descripción del proceso concreto. El objetivo detrás de la distinción no sería otro más que entender una concepción normativa (esencialmente teórica) y otra concepción realista (esencialmente empírica). El

mismo Hobbes parece acordar con esta visión: en el “Repaso y Conclusiones” del *Leviatán* da a entender que prácticamente todos los Estados fueron creados mediante conquista y guerra, pues “apenas si existe un estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia”. Admite que la mayoría de las formas de la estatalidad no surgieron de un pacto racional como el mencionado en la “república por institución”, sino que la intimidación, las amenazas o el uso de la violencia son parte esencial de la instauración de los Estados. Destaca:

lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia: si esto fuera cierto nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia (*Lev XX*).³

En otras palabras, el tan mentado pacto que suele ocupar el centro neurálgico de todo el esquema teórico hobbesiano, o por lo menos de la fórmula que se utiliza como dominante, como es la creación de una “república por institución”, realmente no parecería existir. Más bien, varias de las críticas al esquema hobbesiano se asientan en este punto. En ese sentido, el *cómo*, *cuándo* y *dónde* se realizó dicho pacto no parecen ser fáciles de responder. El *cómo*, se señala, debería ser descartado, ya que resulta imposible explicar un contrato multitudinario realizado por una pluralidad inmensa de individuos aislados y en guerra entre sí hasta ese momento. De modo que el pacto bajo dicha dinámica no parece algo creíble, sino tan solo en tanto juego o ejercicio teórico. El *cuándo* tampoco parece tener lugar, pues Hobbes nunca explicita el momento de la concertación del contrato, porque es imposible, ya que siempre está fuera del tiempo. Antes del pacto, sería lógico que ocurriese, pero imposible en términos operativos, pues frente a su lógica individualista no se realizaría, debido a los incentivos de cada quien para pactar. No habría confianza, sería irracional, no se podría descansar en hombres tan malvados como los descritos por Hobbes en el estado de naturaleza, sería inviable de coordinar y demás. No obstante, tampoco lo sería después de firmarse el pacto, aun si se hiciera una reconstrucción retrospectiva, pues ya sería demasiado tarde para que ocurriese ese momento único. Por último, el *dónde* también parece estar perdido. Hobbes mismo descarta estar hablando del hombre originalmente primitivo, no da citas de antecedentes históricos o antropológicos ni tampoco evidencia alguna. Los deseos y comportamientos, junto a sus lógicas de conducta descriptas, no son en verdad de personas salvajes o sin ningún tipo de socialización, sino que siempre son casos específicamente de personas ya civilizadas. Más bien, cuando da ejemplos concretos, son casos de sociedades políticas y plenamente constituidas.

No obstante, si el pacto como elemento constitutivo del Estado parece ser un elemento a descartar tal cual suele presentarse, qué decir entonces del otro elemento, el famoso “estado de naturaleza”. El mismo Hobbes parece descartarlo por completo cuando hace el chiste sobre la explicación del estado de naturaleza en *De Cive*. Nos dice allí que es una situación en la que debe considerarse a los hombres “como si hubiesen súbita e instantáneamente crecido y salido de la tierra (a la manera de hongos), sin obligación alguno respecto del otro” (*DCiv VIII.1*),

con lo cual construye una ficción cercana al absurdo. Es más claro aún después, en *Leviatán*, cuando admite: “Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero” (*Lev XIII*).

Como se ve, ni el pacto ni el estado de naturaleza, los dos elementos básicos del planteo hobbesiano, parecen en realidad haber existido alguna vez. Por ello mismo, el esquema explicativo del origen del Estado en Hobbes sigue en realidad otro camino. Debe descartarse el modelo lineal que iría de una sociedad originaria o estado natural hacia una sociedad civil, mediada por un quiebre contractual, tal como generalmente se asegura que ocurre. Esto se debe a que Hobbes tiene una visión monótona de la dinámica histórica, que algunos llaman cíclica (Bobbio, 1991: 108), donde no se movería de manera dialéctica, evolutiva, progresista ni lineal, sino de manera circular y repetitiva entre ambos polos: el de la anarquía y el del orden, entre el de Behemoth y el de Leviatán. Hobbes, luego de descartar que el estado de naturaleza haya existido realmente⁴, se sincera al respecto, se anticipa a las probables objeciones e intenta explicar por qué utilizó semejante ficción:

De cualquier modo que sea, puede percibirse [con ello] cuál sería el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil (*Lev XIII*).

Es decir, el estado de naturaleza no sería otro más que la forma de vida de los hombres tras la violenta desaparición de la estatalidad: sería el momento de la guerra civil.

Algunos analistas, como Martinich (1995: 293), han señalado que la expresión “el estado de naturaleza” [*the state of nature*], en la obra de Hobbes, aparece citada en el 80% de los casos en *De Cive*, un 15% en *Elements of the Law* y otro 5% en distintos textos, pero nunca en *Leviatán*, donde solo se utiliza la expresión “condición natural de la humanidad” [*natural condition of mankind*]. Este hecho ha despertado distintos tipos de explicaciones respecto del porqué. La más conocida es la de Macpherson (2005: 35), quien señala que las pasiones “naturales” de los hombres no se contraponen a lo “social” o “civil”, sino que todos los comportamientos y emociones se hallan en el interior de los hombres actuales, y no de una época lejana o totalmente imaginada. Por su parte, Bobbio (1991) sugiere que el estado de naturaleza es una situación ficticia hiperbólica de conflicto, aunque en ella siempre conviven las pasiones naturales de los hombres con la educación de personas formadas en la sociabilidad. El mismo Hobbes, en el prefacio de *De Cive*, fundamenta su estrategia metodológica:

se conoce aún mejor una cosa a partir de las cosas mismas de las que está constituida. Así como en un reloj automático o en otra máquina (...) no se puede conocer cuál es la función de cada parte y rueda a menos que se la disuelva (...) no disolver de hecho el Estado, sino considerarlo como si estuviera disuelto [*sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur*], para que se entienda correctamente cuál es la naturaleza humana (*DCiv*).

Vemos entonces que el estado de naturaleza es una ficción, un juego del “como si”, en el que se simula disuelto el Estado, para mostrar hasta qué punto pudiera llegar el horror de tal situación. De este modo, una vez que fuera aprendido lo que podría pasar tras el derrumbe del Estado, la opción entre respetar al soberano (mediante la obediencia) y no hacerlo pasaría a ser un falso dilema que conduce a un único camino: siempre es preferible la peor estatalidad a no tener ninguna. Como afirma Negro, “fuera del Estado no hay salvación” (1996: 241), sino el infierno de la guerra civil. Esto confirma entonces la secuencia circular del proceso: iríamos desde un orden estatal a su disolución (la guerra civil = estado de naturaleza), para luego, desde el estado de naturaleza, volver a recobrar la estatalidad, la cual –como todo Dios mortal– estaría enferma de muerte y no podría durar por siempre. Así, volvería a recaer en el derrumbe y caos, y se repetiría esta secuencia circular de forma eterna. A su vez, el proceso de reconstrucción de la estatalidad, una vez que se disolviera, no se daría tanto por la vía tradicional de la “república por institución” ni por el pacto, sino más bien por el reordenamiento bélico, de las conquistas sucesivas, con lo cual establecer una “república por adquisición”. Aunque, como lo suele aclarar Hobbes, la victoria militar en realidad no sería suficiente para asegurar el dominio sobre los derrotados, sino que es necesario el consentimiento de estos últimos. Pues, como lo repetirá Hobbes muchas veces, la *victoria* militar no es equivalente a una *conquista*, sino que separa claramente ambas instancias, ya que el acuerdo debe existir de alguna manera. Según sus propias palabras:

La conquista no es la victoria misma, sino la adquisición mediante la victoria de un derecho sobre las personas de los hombres. Quien es muerto resulta vencido, pero no conquistado. Quien es apresado y puesto en prisión o en cadenas no es conquistado, aunque sí vencido, pues sigue siendo un enemigo y puede salvarse si lo consigue (*Lev RyC*).⁵

Algunas contraposiciones a considerar

Tras el análisis realizado parece quedar claro que las formas de pensar el origen de la institución política, tanto en Aristóteles como en Hobbes, no pueden contraponerse tan fácilmente como se suele hacer. Es decir, no puede hablarse del enfrentamiento de un modelo simplemente “naturalista” frente a uno simplemente “contractualista” o artificial. Esto se debe a que ni Hobbes ni Aristóteles suponen un punto de partida “natural”, impoluto, sin ningún tipo de forma de sociabilidad previa.⁶ En ambos casos, suponen una base social prepolítica, ligada, en esencia, a las familias (Zicari, 2019) y también a las pequeñas comunidades, en la que resulta a veces difícil o prácticamente imposible de distinguir de la conformación política que la ciudad o el Estado les otorgaría, aunque –como se verá– existan esas diferencias. A su vez, las formas de transicionar desde la situación no política hacia la política tampoco implicaría el enfrentamiento entre una forma “natural-evolutiva” como en el caso de Aristóteles y una “artificial-rupturista” como en Hobbes. Pues, en el estagirita, el ejemplo de la fundación de las colonias señala un caso muy claro sobre la imposibilidad de pensar la aparición de la ciudad sin una voluntad política decidida, lo mismo cuando habla del *aitos* [responsable] de establecer co-

munidades (*Pol* 1253a 30). En el caso de Hobbes, se señaló que la secuencia circular entre guerra civil / Estado / guerra civil / Estado impide determinar qué surgió primero, si el Estado o la guerra civil, como si ello fuera un dilema similar al del huevo y la gallina. La guerra civil solo puede emerger en la unidad de un pueblo, unidad que se produce solo por la unidad del representante, que es el soberano. Por ello, habría un movimiento desde la estatalidad *hacia* el estado de naturaleza. Sin embargo, el surgimiento del Estado parece ser un pacto de progresiva unificación o pacificación de la guerra civil, en la que se iría desde ella hacia la estatalidad. Es decir, como se ve, es una explicación, entonces, circular, sin origen preciso. Del mismo modo, a su vez, se dificulta establecer un corte tan tajante entre naturaleza y artificialidad, así como también pensar que los Estados surgen por el simple pacto y, no más bien, que el verdadero modelo político de su instauración sea bajo la forma de la “república por adquisición”. En todo caso, los contrastes que se podrían trazar entre ambos autores, y que serían tal vez más fértiles para redefinir el antagonismo entre ellos, son cuatro.

El primero de ellos es el horizonte político o preocupación principal sobre la cual sendos autores edificaron sus modelos en torno a la construcción del cuerpo político. Porque, como se suele observar, el diagnóstico que motorizó ambas filosofías fue distinto. Pues si Aristóteles suponía que la crisis de la *polis* se daba por el debilitamiento del paradigma ético de la virtud, para Hobbes la verdadera crisis de su tiempo era cómo poner fin al terrible problema de la guerra civil. En efecto, el estagirita se encargó de señalar que fue Sócrates el iniciador del camino de la reflexión ética de manera sistemática (*Met* 987b 1), y por ende lo considera el padre fundador de la ética como disciplina o campo autónomo para la filosofía. Sin embargo, su distancia con respecto al modelo de abordaje de Sócrates y, con posterioridad, al seguido por Platón, es cabalmente grande. Aristóteles, a contramano de la línea socrático-platónica, supone que no tiene sentido la pregunta por “el bien” en términos generales, como hacen Sócrates y Platón, ya que es probable que este “bien general” no exista, y aun si existiera sería inconducente. Puesto que la pregunta válida debería orientarse con vistas a una virtud que solo puede ser llevada en la acción, de manera práctica, cotidiana y específica en cada contexto. De allí, el componente polémico con la tradición anterior y las recurrentes confrontaciones con sus maestros. Entonces, la pregunta de la acción virtuosa es el elemento central de Aristóteles con vistas a edificar las pautas del comportamiento humano. Aquí radica el secreto ético para él, en gran medida porque su reflexión emerge sobre el presupuesto de que el orden político ya está en paz y en gran medida asegurado, y en todo caso lo que les quita fuerza a las instituciones de la *polis* es la decadencia de dicho paradigma moral. En Hobbes, por el contrario, las preguntas sobre la edificación del comportamiento humano se centran una y otra vez en el camino de mostrar lo complejo, frágil y trabajoso que es construir esa misma paz política que Aristóteles da por asegurada. Por eso, la pregunta ética le parece tan banal como al estagirita le parecía la búsqueda del “bien general” de Sócrates y Platón. De ahí que el contraste entre ambos pensadores devenga en tipologías bien distintas a la hora de construir la

institución política: uno apuntará como prioridad al “buen vivir” mientras que el otro a la “paz y defensa”.

En segundo lugar, como se señaló, el planteo de Aristóteles busca combatir las tres tesis que explican el origen de la *polis*, ya sea bajo un modelo contractual extremo, bajo el simple instrumentalismo o por un mero voluntarismo individual. Por ello, trata de justificar el nacimiento de la ciudad bajo ciertas premisas naturalistas, que son cercanas a las lógicas organicistas que utilizara para describir a los seres vivos. En el caso de Hobbes, como Carl Schmitt (2002) nos recordó, se optó por recurrir a cuatro metáforas con vistas a la estatalidad: como hombre artificial, Dios mortal, Máquina y animal mitológico (la serpiente-ballena bíblica, Leviatán). De igual modo, más allá de estas metáforas, la apuesta del de Malmesbury es, hasta cierto punto, exactamente la opuesta a la aristotélica, ya que su urgencia por poner fin a la guerra civil lo lleva a pensar que la finalidad del Estado no es otra más que ser un mero *instrumento* que asegure la paz. Desmiente, entonces, de manera categórica el planteo del estagirita.⁷ Aunque si se admite que los Estados verdaderamente existentes se dan por adquisición y que dependen de una lógica colectiva y no del simple capricho particular, se ve otra coincidencia muy importante con el estagirita, en la cual los Estados no se fundan ni en el extremo contractualismo ni en el mero voluntarismo individual. Por ello, tal vez aquí podemos ver un punto de encuentro fundamental que poco se considera.

Con todo, más allá de esa coincidencia, en otro orden su oposición resulta todavía mayor, puesto que si Aristóteles, para defender sus ideas, decide exacerbar las premisas naturalistas, el de Malmesbury irá en la otra dirección, al exacerbar las premisas artificialistas del orden estatal. Así, el poder político, para este último, equivale al poder absoluto, ya que si no fuera absoluto no podría haber un Estado capaz de poner fin a la guerra. Toda su teoría se juega entonces detrás de la centralización del poder en el Estado, y enfatiza su mecanización en tanto producto artificial y en pos de la tecnificación del mando. Pues para el de Malmesbury no existe otra fuente de autoridad para el ordenamiento político que la estatalidad. En Aristóteles, sin embargo, esto último no resulta tan claro: la tradición, la nobleza, la riqueza, el prestigio familiar y los honores ganados tras llevar una vida virtuosa son fuentes de poder pre, para y postestatales. Con lo cual, nunca podría justificar un poder absoluto como lo plantea Hobbes. Igualmente, aún así, para Hobbes es imprescindible establecer una reforma política a partir de nuevas reglas, pues pese al hecho de que

en todos los lugares del mundo los hombres establezcan sobre la arena los cimientos de sus casas, no debe deducirse de ello que esto deba ser así. La destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y la geometría, no (como en el juego de tenis), en la práctica solamente (*Lev XX*).

En otras palabras, la edificación de la estatalidad no puede recaer en la *práctica solamente*, o en el simple “dejar hacer natural”, sino que requiere el estudio y teorización que solo una nueva filosofía civil es capaz de aportar. Porque, como él dice,

la utilidad de la Filosofía moral y civil no se ha de estimar tanto por las ventajas que surgen de su conocimiento como por las calamidades que acarrea su ignorancia. Ya que todas las calamidades que pueden evitarse con la habilidad humana provienen de la guerra, sobre todo de la guerra civil (*DCorp* I.7).

Estas divergencias nos llevan a un tercer punto, ligado a cómo ambos autores entienden que opera la naturaleza en el vínculo político. Como se señaló, ninguno de los dos parte de premisas puramente naturalistas, si es que algo así fuera posible. Más bien ocurre lo contrario, son las premisas artificialistas las que ocupan un lugar muy destacado en ambos autores a la hora de explicar la emergencia de la institución política. En Aristóteles existe un *ormí*, un impulso inherente, que es natural a los hombres, que los fuerza a estrechar lazos entre ellos. Dicho impulso hoy lo llamaríamos sociabilidad. Porque si el hombre es naturalmente un animal político, lo es en tanto pertenece a la *polis*. No es un individuo solitario, aislado por completo, que hubiera brotado como los hongos del chiste de Hobbes. Para el caso de este último, según se vio, el “estado de naturaleza” no tiene nada de natural, sino que es una construcción teórica inventada y que, fácticamente, no es otra cosa que una situación de guerra producto del desmoronamiento de la estatalidad. Por ello, Hobbes también supone un impulso inherente hacia la sociabilidad, ya que si pensara que los individuos aislados pueden vivir perfectamente en soledad no habría necesidad de formar Estados. Es decir, ambos acuerdan en que existe una sociabilidad básica y una incapacidad natural de los individuos de vivir de forma aislada. No obstante, aun si se admite esto, existe una divergencia importante entre ambos, pues Hobbes no cuestiona tanto el naturalismo social de los hombres, sino más bien su naturalismo político. No cree que dicho impulso sea suficiente para explicar la conformación de las precisas y estrictas reglas que conlleva fundar un Estado, como especialmente lo difícil que resulta mantenerlo con vida. Por eso, no le parece suficiente pensar a los hombres como un simple animal político tal cual habla el estagirita. De allí su crítica:

Aristóteles enumera entre los animales que llama “políticos” no solo al hombre sino también a muchos otros como la hormiga, la abeja y otros que, si bien están privados de razón (mediante la cual podrían hacer pactos y someterse a un gobierno), se ponen de acuerdo, esto es, sus acciones se dirigen a un fin común al desear y evitar lo mismo, de suerte que la reunión de estos no está expuesta a sedición alguna. Sin embargo, tales reuniones no son Estados, y por lo tanto aquellos animales no han de ser voluntades hacia un mismo objeto, no (como es necesario en un Estado) una única voluntad (*DCiv* V.5).

Precisamente, Hobbes cree que, por sobre todas las cosas, lo se debe destacar no son los puntos básicos del naturalismo a la hora de pensar la construcción política, sino la voluntad y el consentimiento, ya que ellas sostienen las reglas artificiales de la estatalidad. El vínculo que crea el Estado —el pacto que nos ata a convivir

en paz bajo un soberano— es, en esencia, una convención de autorización. Si no se destaca su existencia, ya sea de manera expresa o tácita, el experimento está condenado al fracaso. De alguna manera, tal vez una analogía un poco forzada sea pensar la estatalidad y la política en relación con el origen del lenguaje humano, pues este último tiene dos componentes básicos innegables: una faceta que podríamos llamar natural-social y otra faceta artificial-cultural. Es decir, todos los grupos humanos inherentemente nacen con las capacidades potenciales para comunicarse con otros humanos, pero cada grupo social le impone sus propias características y formas de significación y funcionamiento específicas, y así nacen los distintos idiomas y dialectos. La política, de alguna manera, funciona igual y ambos autores lo saben: el naturalismo social y la artificialidad cultural son las dos facetas que le son propias. Incluso, para continuar la analogía, tanto la política como el lenguaje no tienen origen: parecen existir desde siempre en el género humano. En este sentido, ni Aristóteles ni Hobbes dan una explicación “verdadera” sobre el origen de la institución política: no se basan en la historia concreta, en premisas antropológicas, muchos menos en técnicas de arqueología ni tampoco en investigaciones documentadas.⁸ No buscan un origen “real”, sino modelos tentativos generales que pudieran explicar, pero sobre todo justificar, el cuerpo político. Y aquí, entonces, es donde radica la tercera diferencia esencial. Puesto que si ambos autores admiten que, en la política, conviven las dos facetas, de manera análoga a lo que ocurre con el lenguaje, Hobbes piensa que la estatalidad es una operación todavía más compleja que la existencia “natural” de la política. Ello es un salto cultural y artificial de un tipo totalmente distinto, pues “el hombre es apto para la sociedad no por naturaleza sino mediante educación” (*DCiv* I.2). En consecuencia, no puede dejar descansar su existencia, como a veces parece hacerlo Aristóteles, en las premisas del naturalismo del hombre para la política. Porque una cosa es que exista naturalmente la política —como cosa inherente a los hombres— y otra muy distinta es que exista una institución como el Estado. Por ello, el componente expreso de la construcción artificial es el que indefectiblemente debe ser destacado más que el *natural* para Hobbes. No hacerlo es tentar la suerte a que el consentimiento nunca ocurra, y con ello hacer que la guerra civil perdure por siempre. De ahí que Hobbes recalque una y otra vez los elementos propios de lo fundante (lo instituyente) y que en el campo jurídico priorice al Derecho [*right*], mientras que Aristóteles pareciera recostarse más en lo propio de lo fundado (lo instituido), y otorgue una mayor prioridad al campo de la ley [*nomos*] (Strauss, 2007: 211).

Dos concepciones del individuo en tensión

Se podría ubicar una cuarta diferencia entre ambos autores, y es la referida a la “célula política” de sus modelos. Puesto que, como se ha destacado, las concepciones sobre las que edifican la estatalidad parecen diferir también en cuanto a que Aristóteles supone como punto esencial la existencia de familias, mientras que Hobbes parece hacerlo en pos de individuos aislados. Sin embargo, a pesar de que a veces pudiéramos establecer diferenciaciones tan simples, veremos que en realidad la cuestión resulta más compleja.

En efecto, si Hobbes hace una fuerte reivindicación del individualismo, Aristóteles ciertamente parece tener una tensión frente a ello. Empecemos por lo básico: en griego, el adjetivo *idios* se refiere a lo que es privado y que pertenece exclusivamente a uno de manera individual: a cosas tales como la casa, la propiedad privada o las conversaciones privadas. En su forma sustantiva, refiere a los *idiotes* (del que provendrá nuestro “idiota”), que es aquella persona ocupada solo en lo particular y que descuida los asuntos públicos. Además, como se suele señalar, Aristóteles piensa que la crisis de la *polis* de su tiempo era producto, en parte, de esos *idiotes* que se concentran solo en sus asuntos privados. Por ello, se generaba, como su contracara, la desintegración del sentimiento colectivo de la *koinonía* [comunidad], ligado al avance de las lógicas individualistas, entre ellas el crecimiento del espíritu mercantil (Zicari, 2022). Sin embargo, su planteo buscará ir en la dirección contraria, al señalar que

aunque [el fin] de uno solo y el de la ciudad es el mismo, es claro que alcanzar y preservar el de la ciudad es más valioso y más completo; es deseable, en efecto, [alcanzarlo y preservarlo] para uno solo, pero [hacerlo] para un pueblo y para las ciudades es más noble y más divino (*EN* 1094b 7-10).

A su vez, según el relato de Diógenes Laercio (V.1.10), cuando Aristóteles encontró a una persona que se jactaba de ser de una ciudad grande, el estagirita le contestó: “no conviene atender eso, sino a si uno es digno de una gran patria”. El rol del individuo, en ese sentido, parece volver a subordinarse al del colectivo.

Como es conocido, la respuesta de Platón frente al problema que implicaba la ruptura de la organicidad de la *polis* clásica fue presentar un camino autoritario y dictatorial, con el cual someter totalmente al individuo a la obediencia de la *polis*, con un comunismo radical que impidiera toda forma de independencia o individualidad. En cambio, la postura aristotélica es más ambigua al respecto. Por un lado, porque la faceta totalitaria, por momentos, no parece quedarse atrás de la de Platón, e incluso ir mucho más allá del absolutismo hobbesiano.⁹ Por ejemplo, cuando plantea que

es preciso que lo que tiene que ver con los asuntos comunitarios sea ejercitado en común. Y al mismo tiempo no debe considerarse que cada uno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es parte de la ciudad (*Pol* 1337a 23-29).

Es así que, al señalar que cada ciudadano no se pertenece a sí mismo, sino a la *polis*, parece ser un principio muy fuerte que restringiría los derechos individuales. A su vez, su principio en el cual “lo que es ventajoso para la parte es ventajoso para el todo” (*Pol* 1255b 11) ha llevado a autores como Taylor a decir que Aristóteles comete “una forma extrema de totalitarismo” (1999: 240).

Sin embargo, por más que sea verdad que existen elementos que apuntan en esa dirección, debemos decir que también existen elementos en la dirección exactamente contraria. Por ejemplo, en la pregunta por la virtud y el dilema que se juega entre el holismo de raíz orgánica de la *polis* y la deriva del culto al individuo, la

respuesta política de Aristóteles parece ser clara. Ya que nos dice que en la cuestión ético-política final “hay que examinar cómo un hombre se hace virtuoso, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la virtud de todos es consecuencia de la de cada uno” (*Pol* 1332a 36-38). Se ve que, en el caso de la reflexión ética, Aristóteles prioriza la bondad del individuo a la bondad del conjunto, pues son los sujetos particulares los que determinan el nivel de virtud del todo. En su crítica al comunismo extremo de Platón, en defensa del interés individualista, dice: “hay dos cosas que hacen que los hombres se afanen unos por otros y traben lazos afectivos [*philia*]: el interés privado y la estima” (*Pol* 1262b 22-23). De manera en apariencia similar, cuando Aristóteles postula que el mejor género de vida es la contemplación filosófica, en la cual uno de los motivos para escogerla es su total autonomía frente a otras personas, afirma: “el sabio puede ejercer la teoría aun estando solo, tanto más cuanto más sabio sea”. Sin embargo, también agrega: “Tal vez es mejor si dispone de colaboradores, pero de todos modos [es el género de vida] que más se basta a sí mismo” (*EN* 1177a 33-35). Vemos, de nuevo, que Aristóteles le otorga entonces un gran valor a la individualidad, aunque a veces no sabemos si esto sería posible para todo hombre o solo para el sabio.

Con todo, igualmente no debemos exagerar esto último, ya que ni siquiera en el caso máximo del sabio parece postular un individualismo radical. Por ejemplo, Aristóteles, con su propia biografía, desmiente o al menos matiza sus propios postulados individualistas: no se fue al medio del desierto a estudiar filosofía, sino que abrió una escuela (el Liceo) en la ciudad más poblada e importante del mundo griego. Además, todo su planteo apunta a señalar que quien vive fuera de la *polis* es una bestia o un dios, extremos que lo alejan del filosofar de manera solitaria desde una torre de marfil. Asimismo, esa práctica teórica que tanto resalta requiere algo de los otros y que hace de ellos su condición (pues existe una herencia filosófica previa, discusiones, instituciones, enseñanzas y maestros que necesariamente implican un fuerte vínculo con los demás), lo que curiosamente imposibilita esa autonomía de la filosofía que dice defender. Como él mismo lo indica, “toda enseñanza y todo aprendizaje conforme a la razón se lleva a cabo a partir de un conocimiento ya preexistente” (*An Post* 71a 1). En este sentido, que Aristóteles haya sido el máximo teórico de la amistad nos da también una idea bastante precisa de lo mucho que valoraba el estar rodeado de otras personas. E incluso, de manera inversa, da cuenta de lo desagradable que es el aislamiento: como él lo dice, “la vida del solitario es ardua, pues no le es fácil actuar continuamente por sí solo; pero con otros y en relación con otros es más fácil” (*EN* 1170a 5-6). También recordemos que la *eudaimonia*, esa vida feliz que tanto lo obsesiona, es una vida que se transita indispensablemente con amigos, no en solitario. Además, con respecto a la política, Aristóteles no quiere que la ciudad funcione de manera monocorde, sino que piensa que las melodías más bellas son aquellas en las que se aprecian todas las notas de manera individual (*Pol* 1263b 33-36), pues el estagirita valora la diferenciación social. Según Provencal (2001: 24), se puede decir que el estagirita presupone la existencia del *ta idia* [lo privado] para que exista el *to koinon* [lo

común], dado que, si es verdad que la *polis* es matemáticamente una, ella lo es por responder a la síntesis de diferentes tipos de intereses, pero articulados de manera armónica. Por lo tanto, parece difícil pensar que pretenda lisa y llanamente eliminar toda forma de individualidad, del mismo modo que resulta difícil pensar que su proyecto político solo le rinda tributo al aislamiento personal, sino que intenta que ambos aspectos convivan, aunque reconociendo sus tensiones e inclinándose a un lado y otro según el caso. Así, a veces, la clave del planteo podría ser establecer una relación complementaria entre el individuo y la *polis*, e incluso circular.

Porque, por un lado, como Aristóteles dice, el fin de la ciudad a veces consiste en ser un simple medio: ella está para producir ciudadanos virtuosos y asegurarles una buena vida. Pero también es verdad que para lograr esto solo es posible si se tienen ciudadanos virtuosos y felices, ya que son ellos los que se deben ordenar de manera correcta para producir buenas constituciones, y generar así buenas ciudades. Por ello, parece haber una relación circular entre buena ciudad y buena ciudadanía: buenos ciudadanos son aquellos que producen buenas ciudades –ya que ello es lo más valioso y divino (*EN* 1094b 7-10)– y las buenas ciudades son las que producen buenos ciudadanos, al permitirles alcanzar la virtud (*Pol* 1332a 36-38). Ambos aspectos se articulan para un mismo fin, que es el buen vivir.

Con vistas a Hobbes la situación es diferente. En él existe un concepto de individuo mucho más moldeado y autónomo, en apariencia más libre de las ataduras tradicionales como la comunidad y la familia, al cual busca darle garantías bastante mayores a las ofrecidas por el proyecto aristotélico: le explica su derecho de libertad, quiere que tenga un derecho civil positivo –y no uno consuetudinario–, le asegura su propiedad, le garantiza la igualdad, al darle defensa y permitirle –o más bien incentivarlo a– el florecimiento de sus industrias (Zicari, 2022). Incluso su integridad física tiene una protección mayor que en la *polis*, dado que el único caso en el cual se acepta que es lícito oponerse al soberano es cuando se trata de resguardar la propia corporalidad frente a él: “Los súbditos tienen libertad para defender su propio cuerpo incluso contra quienes legalmente los invaden” (*Lev* XXI). Valores del individuo como autonomía, interés particular, responsabilidad personal, cumplir los contratos, maximizar el propio provecho, iniciativa privada o autodisciplina son los que se establecen como horizonte deseable.

Es que Hobbes, al quebrar el paradigma de la virtud y del heroísmo en el que solo unos pocos se destacan –propios de un *ethos* aristocrático que el estagirita reivindicó–, descarta a la vez con ello una concepción de la singularidad y de la excepcionalidad como elementos del funcionamiento político-social, y apuesta a una imagen más universal del hombre: promueve individuos ordinarios, preocupados por cuestiones cotidianas y regulares, perdidos en redes anónimas e impersonales, y en sus propios asuntos particulares. No son la costumbre, la tradición, la familia o los grupos de amigos las fuentes del poder político, del derecho ni de la *polis*, como Aristóteles claramente promueve. Más bien, los sujetos hobbesianos parecen estar en verdad desarraigados del mundo comunitario tradicional y parecieran basar su poder en su propia capacidad individual y el cálculo egoísta. De este modo, alientan la competencia para que cada quien construya su lugar bajo

el sol según la carrera abierta al talento que la modernidad –y el espíritu burgués igualitarista– tallaban por aquel entonces. Por su parte, la adscripción hobbesiana a las reglas mecanicistas de un nuevo modelo de física –que dejan también de lado la intencionalidad del cosmos– terminan por desencantar la naturaleza y solo producen espacios para individuos ordinarios, de alguna manera desespiritualizados, donde ya no es más necesaria la grandeza de almas con algún ímpetu extraordinario u honorífico, pues todos los hombres son, en gran medida, como los demás, sin destacarse por nada en particular. Por más valientes y nobles que se jacten de ser, igualmente, no se libran de la vulnerabilidad de poder sufrir (y temer) una muerte violenta.

El planteo político, entonces, no es para aquellos sujetos singulares que se destacan del común, sino que el Estado puede y debe operar –como en el fronsitio del *Leviatán*– sobre individuos atomizados y con dinámicas universalmente extendidas y anticipables. Zarka (1997: 51-52) señala que el planteo individualista de Hobbes se traza sobre una concepción antiheroica de los sujetos que presupone una antropología teológica de hombres caídos. Todo ello permite desplazar la teoría política hacia un nuevo paradigma ya no centrado en cualidades particulares de unos pocos –por ejemplo, del tipo de educación del príncipe, la temeridad de tal guerrero o la aptitud moral de aquel aristócrata– sino de una racionalización de los mecanismos del poder y del estudio frío de la institución estatal en sí misma. En consecuencia, el análisis del poder y de los deseos individuales pasan a generalizarse y dejan de ser algo propio o solo asequible a una minoría selecta y restringida, sino que se encuentran a la mano de todos.

De alguna manera, el presupuesto básico de Hobbes es que todos ambicionamos el poder. Como lo declara él mismo, “pongo en primer lugar, a título de inclinación general de toda la humanidad, un afán perpetuo y sin tregua de adquirir poder, un afán que solo cesa con la muerte” (*Lev XI*). Todo empieza a dirigir y promover de esta manera una estructura social en función del individuo, sus intereses y los mecanismos de poder. Porque frente a la crisis de los valores tradicionales a la que asiste Hobbes, tales como los de la familia, las distintas interpretaciones religiosas, los fratricidios comunitarios de la guerra civil o los cuestionamientos de la moral tradicional, el de Malmesbury supone que un sistema político será más seguro y estable si no depende, para sobrevivir, de apoyarse en tales valores. Todavía más, supone que ni aun durante los tiempos de paz los conflictos de intereses entre individuos egoístas desaparecen, sino que siempre permanecen. En todo caso, se pueden modificar o re canalizar dichos intereses por parte del soberano hacia las metas que considere adecuadas para resguardar la paz, en las cuales solo debe dar las motivaciones utilitarias suficientes a través de mecanismos que incentiven a los individuos en pos de ello. De esta manera, de prestarle atención a dichos mecanismos, la construcción de un nuevo tipo de estatalidad podría verse beneficiada con esto y durar acaso más. Porque el modelo de concepción política es distinto: no se basa más en un esquema orgánico y solidario como el de la *polis*, sino en una concepción mecanicista y competitiva de los sujetos. En consecuencia, no es más necesario apostar por la moral o algún

tipo de virtud ética como en Aristóteles, sino en los intereses particulares que funcionan en una lógica atomista autocentrada.

Varios analistas (Macpherson, 2005; Garmendia y Schnaith, 1973) sostienen que es posible ubicar el planteo hobbesiano como parte de las justificaciones teóricas que buscan una nueva creencia en el valor de los derechos del individuo. Aunque tampoco se puede ir tan lejos en esto, puesto que es también importante señalar que Hobbes no es un liberal, pero sí que sus postulados son altamente individualistas, al dejar de lado las concepciones tradicionales sobre la sociedad, la justicia, la moral y la familia. Con todo, hay autores que piensan que el aparente individualismo postulado por Hobbes es, igualmente, una forma de recuperar el cuidado por los demás, en especial respecto de la figura del prójimo. En el estado de naturaleza no es posible preocuparse por los demás sino tan solo verlos como potenciales enemigos. En cambio, nos dice Herrero, bajo la estatalidad, “el prójimo ha de hacerse ciudadano para llegar a ser respetado. Solo el Estado puede generar benevolencia entre los hombres. No existe entre los ciudadanos pulsionales hobbesianos ninguna capacidad de benevolencia” (2012: 690), sino que dicha benevolencia solo puede emerger con la llegada del Estado.

Sin dudas esto último se liga a dos diferencias más que tienen las concepciones individualistas entre nuestros autores y que las tesis tradicionales ni siquiera suelen considerar. Por un lado, que la preocupación ética de Aristóteles no le permite, finalmente, romper nunca con su entorno social de familiares y amigos. Ello se debe a que el paradigma de la virtud que defiende lo hace preguntarse de manera permanente por la cuestión de mantener cierta armonía o balances con los demás, con una concepción orgánica y “natural” sobre la *polis* que nunca termina de romperse. En cambio, en Hobbes estas cuestiones ni siquiera aparecen como preguntas o problemas.

En segundo lugar, porque el tipo de individuo que suelen ofrecer ambos autores parece contrastar en otro punto clave, como es el de pregonar formas de funcionamiento que se dan en torno a lo que podríamos llamar el enfrentamiento entre la “lógica de la generosidad” versus la “lógica del egoísmo”. Es decir, Aristóteles, en muchos momentos, suele priorizar el dar frente al recibir. Por ejemplo, en la amistad dice que es más importante amar que ser amado; que el hombre virtuoso debe dar siempre de manera desinteresada porque es más importante que el acumular o incluso que el tomar bienes (*EN* 1120a 24-31). Del mismo modo, cuando alienta a las clases altas a hacer donaciones y patrocinios honrosos para sostener las celebraciones públicas (*EN* 1122b 19-23), porque, finalmente, funcionan como mecanismos reguladores que evitan los desbalances sociales. Se trata de acciones que llama honrosas [*tímia*] y que también deben replicarse en los hombres de Estado y la justicia: “Los legisladores (...) dicen que justo es lo que conviene para el común” (*EN* 1160a 14). Porque el sentimiento de hacer prevalecer lo comunitario a lo individual en la mayoría de los casos es su modo de resolver las tensiones entre el individuo y el colectivo: la regla suele ser la solidaridad. Es algo totalmente contrario al caso de Hobbes, donde la rivalidad y la competencia son la norma. En el de Malmesbury son prácticamente nulas las situaciones que suponen que

el individuo deba ceder frente al colectivo, sino que, por el contrario, apuesta por lógicas egoístas de cálculo para asegurarse que las motivaciones que sostengan los pactos y transacciones existan y permanezcan en cada hombre. Incluso, aun el caso extremo del necio reporta un carácter ilustrativo al respecto, porque Hobbes no condena al necio por su excesivo individualismo, sino que, al contrario, señala que, en dicha situación, el más egoísta de los sujetos calcula mal su escenario, pues solo priorizaría sus intereses de corto plazo en detrimento de los de largo alcance. Por ello, en verdad, su accionar no se basaría en una decisión racional que le permita maximizar sus beneficios. En consecuencia, de manera paradójica, al necio se lo acusaría de no ser lo suficientemente individualista o, en todo caso, de ser un mal calculador, lo que, en definitiva, por ser un “mal egoísta”, lo llevaría a convertirse en un peligro social que es necesario erradicar.

Conclusiones: Dos paradigmas enfrentados a reconsiderar

A lo largo de este trabajo, se buscó reconsiderar la oposición de los paradigmas políticos de Aristóteles y Hobbes sobre el origen del cuerpo político. Así, se intentó mostrar que la bibliografía académica tradicional los suele enfrentar en función de representar los modelos que tuvieron la antigüedad y la modernidad política de pensar la institución política. Estos modelos tendrían, cabría suponer, fundamentos diametralmente distintos: uno con bases naturales, evolutivas y armoniosas, mientras que el otro sería artificial, rupturista y proveniente de una situación de suma violencia. Sin embargo, como se intentó repasar, las divergencias entre ambos paradigmas políticos en efecto existen, pero no sobre los puntos que, en general, se señala, sino sobre otros. En principio, porque Aristóteles no supone un origen puramente “natural” ni para la *polis* ni para la política, sino que su concepción de lo que entiende por naturaleza no es equiparable a lo meramente biológico o físico. Además, supone que la sociabilidad humana es un componente vital en los procesos políticos, al tiempo que señala que interviene un responsable [*aitos*] en la edificación de la ciudad. El caso de la fundación de las colonias, por su parte, es un claro ejemplo de ello. Por ello, en verdad, las redes de sociabilidad, las convenciones sociales y la voluntad política son puntos indispensables de su planteo. En consecuencia, la caracterización tradicional que se hace sobre él o con la que se busca contraponer sus ideas con las de Hobbes basadas en ello, como se apuntó, están equivocadas. En el caso del de Malmesbury, vimos que, por su parte, el origen del Estado que propone no se basa tanto en el contrato que la “república por institución” supone, ya que es meramente teórico, sino en la clave realista de su modelo que es la “república por adquisición”. Es este sentido, también se buscó señalar que resulta difícil pensar en el modelo clásico del pasaje desde el “estado de naturaleza” a la vida civil lisa y llanamente, sino que ello es más complejo, pues el “estado de naturaleza”, en verdad, es la guerra civil, lo que implica que, en un momento previo, existió algún tipo de estatalidad, con lo cual ese “estado de naturaleza” no podría ser entonces originario. Este hecho deriva en pensar la secuencia histórica (la realista) como circular, sin ser posible saber o establecer qué nació primero: si la vida precivil o la estatalidad.

En todo caso, según se apuntó, las diferencias que deberían remarcarse para diferenciar a nuestros autores con vistas a la génesis estatal son cuatro elementos que pocas veces se consideran. El primero se refiere a las metas hacia las cuales nuestros autores apuntan a pensar la institución política. Mientras Aristóteles considera la vida dentro de la *polis* como el único camino posible a la buena vida, Hobbes supone que el Estado es, en términos más precisos, la única forma de garantizar la vida a secas, puesto que sus objetivos son simplemente alcanzar la paz y defensa. En segundo lugar, y en relación con esto, Aristóteles tiene un paradigma esencialmente ético para pensar la institución política, mientras que el de Hobbes es esencialmente instrumental. En tercer lugar, Aristóteles le otorga un rol a la sociabilidad humana natural –establecida en las familias, redes de amigos, deberes morales y cívicos– un rol mucho mayor al de Hobbes para pensar la política. En cambio, este último no desprecia tanto de la naturaleza social básica de los seres humanos, sino de su naturaleza política para construir los Estados. Por ello, supone que el consentimiento y las convenciones artificiales deben ser expresas y remarcadas, puesto que, de no hacerlo –y apostar a las premisas naturalistas o “a la práctica solamente”–, es un peligro que puede demoler el frágil equilibrio de la estatalidad. En cuarto orden, se intentó señalar que el rol de lo individual juega también un fuerte eje diferencial entre ambos autores. Allí se vio que uno y otro problematizan el vínculo entre la vida colectiva institucionalizada y la individualidad, al establecer tensiones entre lo que algunos autores ubican entre el absolutismo, el totalitarismo e incluso el extremo individualismo. Con todo, se destacó que el modelo político de Aristóteles piensa en individuos más orgánicamente inmersos en la vida de la *polis*, en un paradigma donde la virtud y el *ethos* aristocrático tienen un rol sin duda importante. En cambio, Hobbes supone un paradigma universal del hombre que no apuesta por los individuos excepcionales, sino los ordinarios. Por ello, en otra notoria diferencia, la cuestión ética y moral es vital para el estagirita, mientras que en el del Malmesbury la problematización por la virtud siquiera está planteada. Por último, vimos que, si Aristóteles reivindica una “lógica solidaria” para el desarrollo de los asuntos de la *polis*, Hobbes hará lo opuesto al ensalzar la “lógica egoísta”.

En suma, al buscar contraponer y revisar los puntos de similitudes y diferencias entre los modelos políticos de Aristóteles y de Hobbes para pensar la génesis y los fundamentos del cuerpo político, sea más fácil entender verdaderamente los pilares sobre los cuales se edificó la tradición occidental del pensamiento político desde otras perspectivas. Así, no solo es posible cuestionar algunas oposiciones generalmente aceptadas o hallar nuevas divergencias para relanzar los puntos en conflicto, sino también reevaluar nuestro legado y sus fundamentos.

Referencias

1. En muchos pasajes de *Política*, Aristóteles compara el accionar político con el accionar del artesano (1258a21-23; 1268b34-8; 1276b21; 1278b40; 1282b30; 1284b7; 1286a11; 1287a32; 1288b10; 1320b34; 1324b29; 1331b34), lo que confirma que el naturalismo extremo debe descartarse de lleno en política.

2. Otras referencias similares en la que indica el pasado como fuente del conocimiento son *Meteor* 339b 27-30; *DCae* 270b 16-20.
3. De hecho, Hobbes da una definición en *Leviatán* que acerca bastante ambas fórmulas –e incluso parece entremezclarlas– según las que nace la estatalidad: “Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad” (*Lev* XX).
4. A decir verdad, Hobbes no descarta del todo la existencia del estado de naturaleza, pues admite dos formas. Una, cuando asegura que así vivían en su contemporaneidad “los pueblos salvajes en varias comarcas de América”; la otra, cuando dice que el estado de naturaleza es el funcionamiento de las relaciones internacionales entre estados. En una tesis doctoral en preparación se planea abordar esos casos. Por ahora no se tomarán en cuenta.
5. En el capítulo XX del *Leviatán*, cuando Hobbes vuelva a referirse a la instauración de una “república por adquisición”, señalará: “Este género de dominio o soberanía difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo”. Ver al respecto Zicari (2023).
6. En realidad, el punto de partida de ambos autores es el mismo: las familias. Un análisis al respecto puede encontrarse en Zicari (2019).
7. Incluso Aristóteles, en un pasaje de la *Ética Nicomáquea*, admite cierto principio instrumental en la constitución de las ciudades. Allí dice: “se reúnen en razón de algo que es conveniente y para procurarse alguna de las cosas [indispensables] para la existencia, y se admite que la [comunidad] política se constituyó en un comienzo también con vistas a lo que es conveniente [para sus miembros], y persiste [por ello]” (*EN* 1160a 10). Por lo cual, una vez más, nuestros autores, como vemos, no están tan lejos en este punto como a veces se piensa.
8. Existe una cita de Aristóteles en la que afirma que los hombres “se hallaban dispersos y así vivían en tiempos antiguos” (*Pol* 1252b 23) y algunas similares en Hobbes, tanto en *De Cive* como en *Leviatán*.
9. Debe quedar claro que, si bien Hobbes es un absolutista, no es un totalitario: no cree posible ni tampoco conveniente que el Leviatán se introduzca en todos los aspectos de la vida civil, sino solo en algunos, permitiéndoles a los ciudadanos retener ciertos márgenes de acción según su consideración. Nos dice al respecto: “todos los movimientos y acciones de los ciudadanos jamás han sido circunscriptos por las leyes, ni tampoco pueden serlo debido a su variedad, es necesario que, como las acciones son casi infinitas, no estén ordenadas ni prohibidas, sino que cada uno pueda realizarlas o no a su arbitrio. En esto se dice que cada uno disfruta de su libertad, y en este sentido se ha de entender aquí la libertad: a saber, como esa parte del derecho natural que ha sido permitida y le ha sido dejada a los ciudadanos por las leyes civiles” (*DCiv* XIII.15).

Bibliografía

- Aristóteles (1990). *Obras Generales*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Aristóteles (2015). *Poética*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Bartninkas, V. (2014). The Pre-Political and the Political in Aristotle’s “Politics”. *Problemos*, 85, 18-29.
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona, España: Paradigma.
- Botter, B. (2005). *Dio e il divino in Aristotele*. Sankt Augustin, Alemania: Akademie Verlag.
- Garmendia, G. y Schnaith, N. (1973). *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Herrero, M. (2012). *Ficciones políticas. El eco de Tomás Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Hobbes, T. (1994). *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*. Indianapolis, Estados Unidos: Hackett Publishing Company.

- Hobbes, T. (1889). *The English Works*. 11 Vols. Londres, Reino Unido: Stanford University Libraries.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid, España: Trotta
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Buenos Aires, Argentina: Hydra.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán. O sobre la materia, la forma y el poder en una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Icochea Rodríguez, G. (2008). Origen de la comunidad y teoría de la esclavitud en la *Política* de Aristóteles. *A parte Rei. Revista de filosofía*, 60.
- Jiménez Castaño, D. (2013). La crítica de Hobbes al zóon politikón de Aristóteles. *Factótum. Revista de filosofía*, 10, 68-79.
- Laird, J. (1943). Hobbes on Aristotle's Politics. *The Aristotelian Society*, 43, 1-19.
- Macpherson, C. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Martinich, A. (1995). *A Hobbes Dictionary*. Massachusetts, Estados Unidos: Blackwell Publishers.
- Negro, D. (1996). La teología política de Tomás Hobbes. *Anales del Seminario de Filosofía*, 1, 229-261.
- Pavón Cuéllar, D. y Sabucedo Cameselle, J. (2009). El concepto de "sociedad civil": breve historia de su elaboración teórica. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 21, 63-92.
- Provencal, V. (2001). The Family in Aristotle. *Animus*, 6, 3-31.
- Rosler, A. (2002). Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles. *Deus Mortalis*, 1, 27-54.
- Rosler, A. (2005). *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Rossi, L. (2013). Hobbes antimaquaveliano: la crítica al "necio" en *Leviatán* como crítica a la concepción política de *El príncipe*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 39(1), 79-98.
- Rus Rufino, S. (2005). *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Madrid, España: Tecnos.
- Schmitt, C. (2002). *El concepto de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Stuhart & Cía.
- Strauss, L. (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires, Argentina: Katz
- Taylor, C. (1995). Politics. En J. Barnes (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* (pp. 233-258). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Wolf, F. (1970). Hobbes contra Aristóteles. "Naturaleza" y "Arte" en el sistema terminológico de la filosofía política de Hobbes. *Diálogos*, 7(21), 39-61.
- Zarka, Y. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona, España: Herder.
- Zicari, J. (2019). Al final lo primero es la familia. El rol de las familias en los modelos políticos de Hobbes y Aristóteles. *Avatares Filosóficos*, 6, 3-21.
- Zicari, J. (2022). Comercio, labor y cambio social. La dinámica del conflicto según los contextos históricos de Aristóteles y Hobbes. *Anacronismo e interrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 12(22), 97-140.
- Zicari, J. (2023). La vía antigua y la moderna para justificar lo peor. Los argumentos de Aristóteles y de Hobbes a favor de la esclavitud. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 79(303), 387-408.

Recibido: 11/04/23. Aceptado: 06/04/24.

Julián Zicari, "La génesis de la institución política. Los paradigmas de Aristóteles y de Hobbes".
 Revista *Temas y Debates*. ISSN 1666-0714, año 28, número 47, enero-junio 2024, pp. 51-78.