

Comercio, labor y cambio social. La dinámica del conflicto según los contextos históricos de Aristóteles y Hobbes

Commerce, Labour, and Social Change. The Dynamics of Conflict
According to the Historical Contexts of Aristotle and Hobbes

Julián Zicari

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: sanlofas@hotmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8575-2636>



Resumen:

En el trabajo se busca hacer hincapié en la contraposición de Hobbes y de Aristóteles con respecto a dos temas de su tiempo. Por un lado, el rol desempeñado por la expansión comercial, como por otro, cuál consideraban que era el rol del trabajo en sus respectivas sociedades. De esta manera, a partir de ambos temas, se buscará defender la siguiente hipótesis de contraposición entre nuestros filósofos. Una en la cual ambos coincidieran en que las raigambres tradicionales de sus sociedades estaban siendo carcomidas desde sus cimientos por la expansión comercial y otorgando disimiles valoraciones a ello, concibiendo al trabajo, la producción las tareas manuales una función diametralmente opuesta.

Palabras clave: Hobbes, Aristóteles, comercio, trabajo.

Abstract:

This writing seeks to emphasize the contrast between Hobbes and Aristotle with respect to two topics of his time. On the one hand, the role played by the commercial expansion, as on the other, what they considered was the role of labor in their respective societies. In this way, from both topics, we will seek to defend the following hypothesis of opposition between our philosophers. One in which both agreed that the traditional roots of their societies were being eaten away from their foundations by the commercial expansion and giving dissimilar valuations to it, conceiving labor, production manual tasks a diametrically opposed function.

Keywords: Hobbes, Aristotle, Commercial, Labour

Fecha de recepción del artículo: 13/04/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 18/10/2021

Para citación de este artículo: Zicari, Julián (2022). Comercio, labor y cambio social. La dinámica del conflicto según los contextos históricos de Aristóteles y Hobbes. *Anacronismo e Irrupción* 12 (22), 97-140.

Introducción. La percepción del cambio histórico como explicación política

El canon de la tradición filosófica suele ubicar a Aristóteles y a Hobbes como dos figuras centrales del pensamiento político occidental, descriptos generalmente como los arquetipos icónicos de la filosofía política de la antigüedad y de la modernidad respectivamente. Lo que ha llevado a muchos autores y analistas a presentarlos como la encarnación de dos modelos políticos irreconciliables. Por ejemplo, se ha dicho: “Hobbes ha adoptado la matriz del paradigma aristotélico pero le cambió radicalmente su contenido [...] la adopción de Hobbes [de ello fue] [...] un nuevo y radical cambio del paradigma político” (Spragens, 1973: 210); “Hobbes eligió a sus propios antagonistas. El más ilustre de todos fue, sin duda, Aristóteles” (Hernández, 2002: 12); en la “batalla por una ciencia política rigurosa, Hobbes tiende a abatir a la vez varias piezas. El adversario más ilustre es Aristóteles” (Bobbio, 1991: 58); “los conceptos fundamentales de Hobbes [...] se han desarrollado [...] a través de una continua controversia con los conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles” (Wolf, 1970: 39). Se ve entonces que la confrontación de modelos políticos se da como un hecho. Aunque generalmente, los puntos de contraposición suelen estar ligados a la cuestión de la igualdad política, la libertad o las formas de presentar la génesis estatal.

Sin embargo, existen algunos elementos que nunca se tienen en cuenta, o hay pocas referencias a ellos, y que son los referidos a las respectivas lecturas con vistas a los contextos históricos de ambos autores. En efecto, a ambos pensadores les tocó atravesar tiempos inciertos. Tiempos de transformación social y de aceleradas mutaciones políticas. Pues vivían en contextos de vicisitud, siendo conscientes sendos filósofos de la vertiginosa y oscura mutación histórica de sus respectivos tiempos. Es más, se podría decir incluso que la grandeza del pensamiento tanto de Hobbes como de Aristóteles nació en gran medida como producto de esos contextos tumultuosos y crispados. Pues, como se intentará mostrar en este trabajo, al habitar sociedades en crisis, con desequilibrios sociales cada vez más agudos, ambos autores desarrollaron un diagnóstico sobre

lo que estaba pasando, siendo ambos plenamente conscientes de los problemas de su tiempo. De hecho, la construcción de sendas filosofías políticas no es otra cosa más que un esfuerzo por ubicar las causas de las vorágines que les tocaba vivir así como también la de elaborar propuestas para remediarlas.

Es este sentido, en este trabajo buscaremos hacer hincapié en la percepción tanto de Hobbes como de Aristóteles con respecto a dos temas de su tiempo. Por un lado, el rol desempeñado por la expansión comercial, como por otro, cuál consideraban que era el rol del trabajo en sus respectivas sociedades. De esta manera, a partir de ambos temas, se buscará defender la siguiente hipótesis de contraposición entre nuestros filósofos. Una en la cual ambos coincidieran en que las raigambres tradicionales de sus sociedades estaban siendo carcomidas desde sus cimientos por la expansión mercantil pero otorgando disimiles valoraciones a ello, concibiendo al trabajo, el comercio y las tareas manuales una función diametralmente opuesta. De allí que Aristóteles y Hobbes se embarcaran en dos estrategias reformistas disimiles frente a los cambios sociales y en las cuales cada uno de ellos tenderá a abrazar polos enfrentados: mientras Aristóteles buscará salvar el presente mirando el pasado, abogando en consecuencia por recuperar algunas de las pautas del tradicionalismo aristocrático en declive, Hobbes no temerá en hacer lo opuesto y saludar al futuro, para alentar los cambios seculares modernos que pudieran enterrar ese fatídico pasado al que responsabilizaba por los males de su tiempo. Por lo cual, si se quiere, uno terminaría escribiendo un epílogo para una etapa que inexorablemente se cerraba y el otro redactaría el prólogo de mucho de lo nuevo que se abría. Porque como dice Hegel, si la filosofía es la autoconciencia de una época, es entonces preciso mostrar esa presencia histórica en cada uno de esos temas, procesos y apuestas (Garmedia & Schnaith, 1973: 10).

El abordaje buscará apoyarse teórica y metodológicamente en las premisas de la llamada nueva escuela intelectual, especialmente en la “escuela de Cambridge” (Skinner, 1966; 2004). En dicho marco, se busca anclar las claves de

lectura de los textos filosóficos en función de los contextos históricos atravesados por sus autores. De este modo, se sostendrá que los contrastes enfatizados entre ambos autores –la expansión comercial y el trabajo–, para comprenderlos correctamente, deben ser interpretados en función de los momentos y dinámicas de las coyunturas epocales de ambos filósofos. No obstante, como también destaca la escuela de Cambridge, el acceso al horizonte histórico estudiado nunca puede ser totalmente “directo”, ya que nuestra mirada siempre está “contaminada” por premisas y categorías ajenas a la enunciación contextual de los filósofos, en la cual, nociones como “clases sociales”, “secularización” o “valores”, no son propios de los lenguajes políticos de ellos, sino parte de nuestra mitología pseudo-histórica de circulación contemporánea.

Dicho esto, este trabajo se desarrollará de la siguiente manera. Primero se intentará presentar el aquelarre de problemas que Aristóteles vislumbró en su tiempo en función del avance mercantil, diagnosticado como un cáncer que carcomía el cemento social. Luego, avanzaremos por el lado de Hobbes para mostrar que éste, al contrario, parece recibir de mucho mejor modo el vigoroso y transformador papel que implicaba el comercio en su sociedad. En tercer orden se buscará señalar que, para entender la desigual valoración con respecto a la producción, los intercambios comerciales y la riqueza, se debe prestar atención a la diferencial y diametralmente opuesta estimación que poseen nuestros autores con respecto al rol del trabajo: si Aristóteles lo considerará un acción indigna –propia de esclavos, extranjeros y de personas sin acceso a la ciudadanía–, Hobbes lo considerará la verdadera fuente de riqueza. Finalmente el trabajo cerrará con algunas conclusiones al respecto.

Aristóteles: el avance mercantil como corrosivo social

La polis griega del siglo IV a. c. estaba atravesando un acelerado proceso de descomposición. Una de las palabras más utilizadas por los autores de aquel momento, y seguramente la más apropiada para describir lo que se vivía, era

stásis. Palabra que se puede traducir de distintas formas: “conflicto social”, “lucha de clases”, “disputas entre grupos”, “peligro interno” o simplemente “guerra civil”. Todas caracterizaciones que valen igualmente para el tiempo de Hobbes. Pero, aunque si los conflictos que veía Aristóteles para explicar la inestabilidad política de su tiempo podían ser similares a los de Hobbes en algunos puntos, en otros se diagnosticaban algunas divergencias importantes. En principio, porque uno de los elementos más nombrados por el estagirita a la hora de señalar las causas de los cambios de regímenes políticos en Grecia, y el por qué eran tan recurrentes por entonces (y a veces incluso tan violentos), se refiere a la disputa entre ricos y pobres:

Se producen sediciones y luchas recíprocas entre el pueblo y los ricos, cualquiera de ellos que llegue a imponerse por la fuerza sobre sus contrarios no establece un régimen comunitario ni igualitario, sino que el premio que obtienen con su victoria es su preeminencia en el régimen y unos crean una democracia y otros una oligarquía (*Pol* 1296a 28-33);

lo que se considera como las partes por excelencia de la ciudad son éstas: los ricos y los pobres. Además, debido a que en la mayoría de los casos los unos son pocos y los otros muchos, estas partes de la ciudad se muestran como contrarias. De ahí que los regímenes políticos se establecen según el predominio de una u otra de esas partes, y al parecer, hay dos regímenes políticos: democracia y oligarquía (*Pol* 1291b 8-14).

El antagonismo clasista entre pudientes y desheredados es uno de los factores más nombrados por Aristóteles a la hora de dar cuenta de las revueltas y querellas. De allí su explicación clásica sobre que las democracias y oligarquías son una consecuencia del tipo de grupo que lograra imponerse. En este sentido, la recurrencia en la cual Aristóteles insiste sobre este tópico señala que era muy importante y sistemático en aquél tiempo. Hobbes también ubica que los conflictos de su tiempo esconden en el fondo disputas de intereses entre grupos: su comparación de la enseñanza de la matemática y del dogma es clara al respecto:

no dudo de que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos de un cuadrado, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de Geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado (*Lev XI*).

Con todo, la lógica desplegada por el estagirita implica una direccionalidad distinta a la de Hobbes. Pues debemos agregar que el final de la polis clásica de ese momento fue el resultado de transitar un largo recorrido histórico. Por ejemplo, si se quisiera buscar el pensamiento “político” o “económico” de Hesíodo (previo cuatro siglos a Aristóteles), no veremos allí casi instituciones estatales, conflictos entre o intragrupos ni problemas de acumulación de riquezas ni ningún tipo de disputa clasista, sino la austera vida campesina, con una moral cooperativa, que no se centra en la participación cívica sino en los asuntos familiares y en su relación con la tierra. Así, en el camino griego que va de Hesíodo a Aristóteles se ve otro panorama. Uno en el cual la división del trabajo ha avanzado bastante, la riqueza, la moneda y el comercio están a la orden del día y la vida cívica es más destacada que la vida familiar. Son todas señales que los tiempos han cambiado: la economía ya no es meramente familiar y el comercio, la industria y las actividades mercantiles están mucho más expandidas, con una complejidad institucional y política abismalmente grande. En este sentido debemos decir que los acelerados cambios constitucionales del siglo V (y los todavía más rápidos del siglo IV) produjeron un vértigo político y cultural que desestabilizó los valores tradicionales de la vieja sociedad agraria. Alimentando con ello un marcado aumento de las contiendas sociales y el debilitamiento de la función de las costumbres y de las leyes. De este modo, las formas de pensar la ciudad-Estado se convirtieron en un terreno crispado en el cual se desnaturalizaron las formas añejas y emergieron nuevos valores que intentaron rivalizar con los anteriores. Con la diferenciación social nuevos actores buscaron imponerle su sello al espíritu de la época, como también combatir por su

predominio político (Gallego, 2003). Algo no tan distinto a lo que pasaría cuando en la Inglaterra del siglo XVII vea prosperar a los comerciantes de ultramar y sectores de la ascendiente burguesía, que quisieran disputarle el poder al rey y a las viejas clases nobles (Brenner, 2011).

Pero entre ambos períodos existía un proceso casi inverso con respecto a la situación de los trabajadores libres y su acceso a la tierra. Porque mientras en Inglaterra ello aparecía como una dinámica cada vez más prometedora para algunos, en Grecia ocurría lo contrario. Es decir, si la polis clásica se había logrado edificar sobre una amplia base de campesinos libres, dueños de su propia parcela de tierra, eso significaba para ellos contar además con el suficiente sustento para procurarse el armamento militar necesario para defender la ciudad, en lo cual los verdaderos ciudadanos eran principalmente los hoplitas: campesinos libres en armas. Empero, para los tiempos de Aristóteles el proceso histórico había mutado. Si bien las personas libres a veces podían llegar a ser ciudadanos, a veces no lo eran. Y en caso de serlo, muchas veces eran el escalón más bajo e indigno de la ciudadanía porque no podían contar con una parcela de tierra propia, por lo cual debían encargarse de su propio sustento realizando actividades manuales, sin tiempo de ocio, sin capacidad de armarse para proteger la ciudad ni del tiempo suficiente para realizar ejercicios militares (es decir, quedaban despojados de su función guerrera y el honor que implicaba); todo lo cual a veces les generaba además dificultades para diferenciarse claramente de los esclavos, dependientes o extranjeros. Se habían vuelto ciudadanos desclasados, en un claro proceso de proletarización. Algo sobre lo cual Aristóteles llamaría la atención muchas veces: “aquella [ciudad] de la que salen muchos trabajadores manuales y pocos hoplitas, ésa no puede ser [una] gran [ciudad]” (*Pol* 1326a 24); “los agricultores, los artesanos y la clase de los jornaleros es forzoso que existan en las ciudades, pero auténticas partes de la ciudad son sólo las clases militar y deliberativa” (*Pol* 1329a 37-38). Incluso los hoplitas debían ser según el planteo del estagirita una suerte de elemento estabilizador en las

disputas: “El sistema en su conjunto no quiere ser ni una democracia ni una oligarquía, sino un intermedio entre ellas, la llamada “republica” [*politeía*], pues está constituido por los hoplitas” (*Pol* 1265b 27). Al observar esto, de hecho, una de las preguntas que se hará Aristóteles es si los ciudadanos proletarizados, tras su despojo, sería posible todavía que se identificaran con la ciudad y con su régimen político: “los campesinos que no posean armas y los artesanos sin tierra ni armas resultan casi esclavos de quienes están en poder de las armas. Es imposible entonces que participen de los honores cívicos completos (pues es inevitable que los generales, los guardianes de la ciudad y los más altos funcionarios en general procedan de los que poseen armas), pero si no participan del régimen político ¿cómo podrán sentir afecto por él?” (*Pol* 1268a 20-25).

Precisamente, uno de los problemas a observar es que muchos de estos desclasados serían los que engrosarían los ejércitos de ciudadanos desposeídos y que en muchos casos vivirían a costa exclusivamente del Estado, mediante cargos remunerados o siendo receptores de trigo gratuito, a los cuales Weber (1993) llegaría a caracterizar como el “proletariado consumidor griego”. Con ellos, muchos caerían bajo la dependencia de extranjeros para la provisión de alimentos vía endeudamiento (tras el avance de los préstamos financieros) y, especialmente el último tiempo, como guerreros rentados para ejércitos privados. Es decir, pasaron a ser soldados mercenarios que ya no peleaban por la honra de su ciudad sino por simple dinero. El orgullo de las polis defendidas por sus propios ciudadanos independientes (campesinos hoplitas) estaba llegando a su fin. Lo que de verdad crecía, y que fue finalmente lo que se impuso, fueron los grandes ejércitos profesionales, pero ahora rentados a manos de las monarquías helenísticas. Siendo la macedónica la más importante y significativa de todas, que con Filipo II y Alejandro Magno conquistarían prácticamente todo en clave imperial (no más como una ciudad comunitaria), por lo que la polis de ciudadanos guerreros autónomos terminó de sufrir en ello su ocaso final.

Aunque, sin dudas, uno de los ejes que mayor atención tuvo por parte de Aristóteles con respecto a este panorama fue el referido al del avance de las lógicas mercantiles y dinerarias, consideradas auténticas vías de la corrosión social. Algo no tan distinto al análisis hobbesiano, aunque valorado del modo opuesto: porque mientras el de Malmesbury recibirá de mejor modo dichos cambios como veremos, el estagirita sería sumamente crítico. En efecto, Aristóteles comienza el primer libro de su *Política* con un análisis de la administración del *oikos*, la casa familiar. De ahí que la *oikonomía* sea la ciencia del estudio de la hacienda doméstica y que su libro sea considerado uno de los más antiguos tratados económicos existentes (Meikle, 1995; Brunner, 2010; Borisonik, 2013). La casa familiar, conformada por la familia, los sirvientes, el ganado y los demás bienes, según Aristóteles, debe aspirar a la autosuficiencia, es decir, a poder producir todas las cosas necesarias para la subsistencia y para llevar una vida recta. Sin embargo, a veces eso no es posible, por lo que era natural el buscar lo faltante fuera del hogar y obtenerlo vía intercambio. A esta práctica de intercambio Aristóteles la llama crematística, especialmente cuando interviene el dinero. Así, nos dice que la crematística “produce riqueza no de cualquier modo sino sólo por intercambio de bienes. Y parece que éste tiene que ver con la moneda, pues la moneda es el elemento básico del cambio” (*Pol* 1257b 20-24); destacando que “la crematística parece tener que ver sobre todo con la moneda, y su función consiste en la capacidad de advertir de dónde podrá obtenerse gran cantidad de dinero: ella es, en efecto, un arte productiva de riqueza y de dinero” (*Pol* 1257 b5-8). Sin embargo, también nos advierte el estagirita que esta práctica no opera siempre igual, sino que hay dos modalidades, pues “resulta evidente que hay un arte adquisitiva por naturaleza para los administradores domésticos y para los políticos [...] pero hay otro género de arte adquisitiva que llaman

crematística [...] de la cual no parece haber límite alguno en la adquisición de riqueza y propiedad” (*Pol* 1256b 33 - 1257a 1)¹. En efecto,

hay dos clases de crematística, como dijimos, una de ellas es el comercio lucrativo y la otra la administración doméstica, siendo esta última la que es necesaria y goza de estima, mientras que la primera es la que tiene que ver con el intercambio es justamente condenada (porque no es conforme a la naturaleza sino que es a expensa de otros) (*Pol* 1258a 39-1258b 3).

El tipo de crematística que no procura el intercambio con vistas a obtener lo necesario para el hogar sino la ganancia y la acumulación de riquezas es llamado por Aristóteles como “antinatural”. Justamente porque el objetivo de ésta no es conseguir lo requerido para la autosuficiencia, sino que tiene una lógica voraz: “La causa de esta actitud del afán de riquezas es el afán de vivir, [pero] no el de vivir bien, pues, siendo ese apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados” (*Pol* 1257b 40-1258a 2). Es su carácter desmedido, fuera de toda medida, lo que irrita especialmente a Aristóteles, pues le “parece necesario que toda riqueza tenga un límite, pero en los hechos vemos que ocurre lo contrario. Porque todos los que practican la crematística [anti-natural] acrecientan sin límites su caudal” (*Pol* 1257b 34). Lo que debe motivar los intercambios según su punto de vista es la reproducción simple del hogar o la ciudad, pero siempre con la exclusiva finalidad de proveerse algún bien que faltara. Es evidente que esta riqueza tiene un límite natural: “procura el almacenamiento de lo necesario para la vida y lo útil para la comunidad política o casera” (*Pol* 1256b 26), pero no más.

El planteamiento de la riqueza al que apela el estagirita, en todo caso, es sobrio y autárquico, no consumista, siendo un ideal que parece estar deteriorándose en la sociedad griega de aquel tiempo. Pues, como se ve, las críticas al consumismo y al hedonismo sensualista son muy importantes, teniendo Aristóteles una concepción de la vida antimonetarista, sobria y arcaica:

¹Con todo, debe señalarse que en realidad existe también una tercera clase de crematística, a la que Aristóteles apenas le presta atención: “es la que se refiere a los productos de la tierra que, sin frutos, son útiles” (*Pol* 1258b 30). Esta tercera crematística es la más importante en la historia posterior, y es la que modifica de alguna manera el esquema aristotélico de la casa y de la *polis*.

la economía doméstica recibe de la naturaleza el alimento y es siempre conforme a ella. Pero no así el afán de dinero (Rus Rufino: 2005). Y en todo caso, el dinero puede participar como medio para agilizar dichos intercambios, sin ser éste ni una meta o fin en sí mismo. Menos aún, para el parecer de Aristóteles, puede ser una fuente de creación de riquezas, como los préstamos a interés o con la usura: “Con mayor razón se odia la práctica del préstamo con interés, a raíz de que la ganancia depende del dinero mismo y no de aquello para lo cual este precisamente fue inventado” (Pol 1258b 3-4); “Y muy razonablemente la usura [obolostatike] es aborrecida” (Pol 1258 b3); “el dinero se inventó para facilitar el intercambio, pero el interés [tókos] lo hace mayor [...] es dinero que proviene del dinero; de modo que, entre los modos de adquisición, el préstamo a interés [obolostatike] es el más contrario a la naturaleza” (Pol 1258b 5-9).

Debe señalarse que en la Atenas de 1077 del tiempo muchos de los conflictos empezaron a agudizarse por la introducción del dinero como elemento disruptivo. Los alumnos de Sócrates lo que más le criticaban a las escuelas rivales, todas unificadas peyorativamente bajo el calificativo de “sofistas”, no eran sus diferencias filosóficas sino que principalmente pasaran a cobrar por sus enseñanzas. De igual modo, si en la filosofía ocurría eso, en la política pasó algo igual: las acusaciones de hacer política con dinero y sobornos se volvió más presente (Borisonik, 2013: 122). Porque como lo señala el propio Aristóteles, “es lógico que quienes han comprado su cargo se acostumbre a sacar provecho de él” (Pol 1273 b2), dado que “la mayoría de los delitos voluntariamente cometidos se debe a la ambición y a la codicia de los hombres” (Pol 1270b 18). Entonces, lo que el estagirita empieza a notar y que le preocupa es que los hombres queden atrapados en las redes de la codicia, del comercio y del dinero, perdiendo así de vista la importancia de la virtud y de la felicidad colectiva, desapareciendo del horizonte la meta del buen vivir. De hecho, la institución que se volvió central en la vida de Atenas fue, justamente, el *ágora*: el mercado, el lugar para los intercambios. Y a diferencia de lo que sucedía en, por ejemplo Esparta, donde el

dinero y el comercio no tenían un lugar destacado, sino incluso menospreciado, pues allí el honor y la épica guerrera eran lo verdaderamente importante (Finley, 1986: 125). Así, Aristóteles llega incluso a proponer ubicar a los mercados por fuera de las murallas de la ciudad o que ocupen un rol mucho menor al que estaban ocupando, “los que se proponen abrir un mercado todos lo hacen por afán de ganancia, pero la ciudad que no debe tener una ambición de tal clase [y] tampoco debe poseer un centro comercial de este tipo” (*Pol* 1327a 5-8).

Parte del proceso histórico helenístico en su conjunto es la clave para entender la avanzada del comercio y la moneda. Ya que la dinámica de expansión primero del imperio ateniense y luego del macedónico estaban totalmente ligados a la ampliación de los recursos monetarios, al aumento del comercio (especialmente de las importaciones) y con ello de la tributación estatal: “a partir del intercambio surgió lógicamente aquél otro. Pues cuando aumentó la ayuda del exterior por la importación de aquello de lo que se carecía y la exportación de lo excedente, se debió por fuerza recurrir al uso de la moneda” (*Pol* 1257a 31-33). Por eso mismo, debe quedar muy en claro que Aristóteles no se opone ni al comercio ni al uso de la moneda en sí mismos, ya que “todas las ciudades deben comprar unas cosas y vender otras, en vista de las mutuas necesidades de artículos necesarios, y esto es lo más inmediato para lograr la autosuficiencia, por la que los hombres parecen congregarse en un régimen político” (*Pol* 1321b 14-17). De hecho, uno de los motivos de existencia de la ciudad es precisamente el intercambio y el obtener lo necesario para vivir, ya que los hombres “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). A su vez, aconseja como una de las tareas de los gobernantes y como una parte de la reflexión política en sí misma el saber cómo administrar la moneda: “Es útil que esto también lo sepan los políticos, porque muchas ciudades necesitan dinero y los medios para

conseguirlo [...] Por eso algunos políticos dedican su actividad exclusivamente a las finanzas” (Pol 1259a 34-37). Además, curiosamente, en una de sus tantas disputas con Platón (Leyes 704a), el estagirita está a favor de que la ciudad ideal tenga una salida marítima:

Es mejor para la seguridad y para la abundancia de recursos necesarios que la ciudad y el territorio tengan acceso al mar [...] se cuenta entre las necesidades de una ciudad importar todas aquellas cosas que no consiga por sí misma y exportar los productos sobrantes, es preciso que la ciudad tenga un puerto comercial en su beneficio (Pol 1327a 20-30).

El problema para Aristóteles entonces no es el comercio ni la moneda, sino otro. Lo que verdaderamente le preocupa es el desmedido avance de las pautas mercantiles y del afán del lucro, los cuales estaban socavando los auténticos valores de la existencia griega tradicional. Recordemos que la palabra crematística viene de aquello de tratar con la *khremata*, esto es, “cosas, bienes, propiedades, dinero, negocios, comercio”. Sin ser ninguna de estas cosas un fin en sí mismo, sino que son un medio material para una meta más alta y digna. En todo caso, son cosas necesarias y suficientes para la vida, aunque del mismo modo, una vez satisfechas, debemos dejar de preocuparnos por ellas para pasar a dedicar el grueso del tiempo a las cosas verdaderamente valiosas, como las cosas eternas a las cuales se consagra a contemplar la filosofía, pues “la cantidad de provisiones suficientes para vivir bien tiene un límite” (Pol 1256b33)². En cambio, las ansias de riqueza todo lo pervertían:

² Como señalará también: “Es posible, en efecto, hacer lo que se debe poseyendo [bienes] módicos. También Anaxágoras parece entender que el dichoso no es ni rico ni poderoso, pues dijo que no se sorprendería si un [hombre dichoso] le pareciera extravagante al común de los hombres, pues estos juzgan por lo externo, que es lo único que perciben” (EN 1179a 12-16).

La causa de tal disposición es el afán de vivir, pero no el de vivir bien. Por lo tanto, dado que ese anhelo no tiene límites, también anhelan medios sin límite para satisfacerse. Pero quienes tienen vivo deseo de vivir bien persiguen lo que contribuye a los placeres del cuerpo, de modo que como también éstos parecen sustentarse en la propiedad, todo su tiempo lo pasan ocupados en hacer negocios lucrativos y por ello ha surgido la otra forma de crematística. Ya que su placer radica en el exceso, así buscan los medios para obtener el exceso de placer (*Pol* 1257 41 - 1258a 8); denunciando que “algunos hacen de todas sus facultades medios para adquirir dinero, en la convicción de que éste es el fin de que todo ha de contribuir a lograrlo” (*Pol* 1258a 13-14).

De esta manera, el planteamiento aristotélico –al contrario del de Hobbes– no apuntaba a la expansión de los negocios, sino a defender la autarquía familiar y de la polis, promoviendo la moderación en el uso de los bienes. Por eso reduce la economía a lo imprescindible, que son las cosas del hogar: es la *oikonomía* propiamente dicha. Sin embargo, una actividad que persigue la riqueza por ella misma –como estaba pasando– era entendida como la responsable de la ruina de la polis, pues supone el predominio de la utilidad sobre la virtud. Por ejemplo, según el diagnóstico mayoritario de aquél entonces, la desgraciada Guerra del Peloponeso fue consecuencia de ello: Atenas fue derrotada, entre otras razones, por su ambición comercial. De allí que Aristóteles sea tan severo con la crematística antinatural, al punto de lamentarse crudamente de cómo han decaído en su tiempo los ideales de la virtud en pos del afán de lucro, especialmente en la elite política:

Los griegos a los que en la actualidad se considera poseedores del mejor régimen político y los legisladores que establecieron estos regímenes no parecen haber organizado las instituciones políticas con vistas al mejor fin, ni las leyes ni la educación con vistas a todas las virtudes, sino que, en forma grosera, las inclinaron hacia lo que se considera útil y más lucrativo (*Pol* 1333b 6-10).

El horizonte de la virtud parece estar desvaneciéndose entonces y aquél ligado al dinero, lo útil y rentable tiende a entronizarse.

En consecuencia, a contramano de esto, la lógica del intercambio que proponía sea la propia del *oikos* y del honor aristocrático, la cual es abiertamente anticomercial: se trata de dar más que los otros, pero siendo a la vez desinteresados, para sólo así –posteriormente– obtener el prestigio y la virtud, que eran lo verdaderamente importante. Con lo cual, el mecanismo defendido no responde a una acumulación de riquezas o a obtener dinero, sino al honor. Honor que debía conseguirse siempre de manera “desinteresada” y en el cual era más elogioso el dar que el recibir o el tomar. Era un proceso entonces claramente antimerchantil: las tribus que lograban anticipar la magnitud del regalo de la otra y superarlo, eran las que podían mostrar superioridad. Por su parte, los intercambios y el dispendio de bienes recaían sobre los señores de los demos, tribus y fraternías, en los cuales el aumento de su prestigio [*tíme*] estaba fuertemente relacionado con la magnitud de su gasto. Las frecuentes liturgias o ceremoniales de las polis griegas eran una oportunidad ideal para que los aristócratas y familias acomodadas sostuvieran o aumentaran su reputación. Según Aristóteles,

entre los gastos, los que llamamos honrosos [*tímia*], como los referentes a los dioses (las ofrendas, los edificios y los sacrificios); de igual modo, los referentes a todo lo divino y cuantos se hacen a favor de la comunidad; así, si se cree que hay que patrocinar con esplendidez un coro, un trirreme aun organizar un banquete para la ciudad (EN 1122b 19-23).

Aquí vale la pena remarcar que el mandato de dar por parte de las clases altas no implicaba solo un deber moral ni una ostentación de su poder, sino también un mecanismo para asegurar sus posiciones sociales y de acceso a las riquezas, dado que esos dispendios, justamente, también permitían a estos ganar más prestigio y, así, más riquezas materiales.

De alguna manera, vemos que Aristóteles enfrenta la *oikonomía*, propia del *oikos*, que es la actividad que hace propio a un grupo de ciudadanos plenos y prestigiosos, con la *crematística* antinatural, propia del *khrema*, siendo esto última

algo puramente materialista, es decir, no teleológico, que carece de fin y por ende sin proyecto integrador: es algo sólo para los comerciantes (mayormente extranjeros), que eran una clase poco honorable. En este sentido, como los metecos (extranjeros) estaban privados de adquirir tierras y derechos políticos, se dedicaban a la manufactura, al comercio y a las actividades financieras casi exclusivamente. Así, ya para el siglo IV, muchos de los metecos que luego se convirtieron en ricos habían sido originariamente libertos, como el famoso banquero y prestamista Pasion (Guariglia, 1992). Por lo que era frecuente la equivalencia entre “metecos”, “esclavos”, “libertos” o el tener una indignidad ético-política-ciudadana. Algo que sin duda Aristóteles identifica bien: entendía quizás mejor que nadie que la subordinación de la *oikonomía* a la crematística se estaba saliendo de control e incluso en algunos casos estaba totalmente invertida. El precario equilibrio entre producción doméstica, consumo privado y acumulación de riquezas (sobre todo las monetarias vía comercio) estaba deteriorado. Lo que era uno de los ejes envenenados por los que trascurría la vida de la polis en aquél contexto: el dinero y el intercambio mercantil pasaron a ser instituciones automáticas y naturalizadas, por lo que fácilmente se perdía de vista su impronta política e histórica, existiendo cierta resistencia aristocrática a generalizar su uso o a convalidarlo como prácticas predominantes.

Cuando Aristóteles se refiere al comercio usa la palabra *kapelikós* y para los comerciantes *kápelos*, remitiendo al pequeño comerciante, vendedores de baratijas o mercachifles, todos siempre apelados con una clara connotación peyorativa (Borisonik, 2013: 45). Decía el estagirita sobre ellos:

Se exceden en el tomar, pues toman de todas partes y lo toman todo, como los que se ocupan de tareas sórdidas: los rufianes y todos los de esa clase, y los usureros, que prestan sumas pequeñas a gran interés. Porque todos estos toman de donde no se debe y la cantidad que no se debe. Es claramente común a ellos la codicia vergonzante, pues, por una ganancia, y escasa, todos soportan infamia [...] Pues los que obtienen grandes riquezas de donde no deben y que no debe, como los tiranos que se apropian de ciudades y saquean sus templos, no los llamamos ‘avaros’ sino más bien ‘malvados’, ‘impíos’ e ‘injustos’” (EN 1121b 32 - 1122a 5).

Pero también, la consolidación del comercio al por mayor y a gran escala, se usaba además la palabra *émporos*, referente al mercader por mar o de larga distancia, casi siempre muchos más grandes. Otra vez, siendo todos ellos extranjeros y sin derechos u honores ciudadanos. Así, el crecimiento de su poder, en tanto su función como comerciantes proveedores de los alimentos indispensables para la subsistencia de la polis, llevaba a que la ciudad terminara dependiendo de ellos. Por lo que, paradójicamente, su función resultaba vital para lo más importante en la polis, que era defender su autarquía e independencia.

El pasado de privaciones de los libertos y metecos, sumados a su imposibilidad de obtener honores políticos, los llevaba a buscar su distinción social vía el desborde presuntuoso del consumo desmedido y a una voraz creación de riquezas. Una suerte de falta de refinamiento o de sofisticación, típica de los nuevos ricos o de aquellos no pertenecientes a las clases políticamente distinguidas.

El generoso dará, entonces, con la finalidad noble y de la manera correcta, a aquellos que debe dar, en la medida en que debe dar, en la oportunidad debida [...] Y ello con agrado y sin dolerse, pues lo que se ajusta a la virtud es agradable [...] [Además, quien hiciera una donación con dolor] estaría prefiriendo los bienes materiales a la acción decorosa y esto no es propio del generoso (EN 1120a 24-31).

Por este mismo motivo, se volvió tan necesaria la búsqueda de distinciones por parte de las clases acomodadas, ya que les era imperioso diferenciarse y

mantener plenamente legitimados los estándares sociales que les permitían gobernar la sociedad. Y Aristóteles lo sabe bien, pues él era un prestigioso educador de esa elite. Así recomendaba: “El que manda debe poseer perfecta virtud ética (pues es plenamente esta la función del que dirige la acción, y la razón es el que dirige la acción)” (*Pol* 1260a 17-19). Por tanto, el que dirige la acción debe tener una virtud perfecta, y ésta pertenece a él: es propia del que manda. Como lo explica muy bien Jaeger (1971: 20-21):

El tema central de la historia de la educación griega es el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra “virtud” en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca.

Por ello mismo, si se olvida el concepto de vida buena, o se entiende simplemente como vivir y no como vida superior, se deja escapar una de las claves que unifican todo el edificio de la teoría política aristotélica, y se pierde –al mismo tiempo– la comprensión del espíritu de su tiempo: toda la razón política se remite a la ética de la virtud (Rus Rufino, 2005: 94). La política, para el estagirita, es lo referente a la polis y ésta refiere a ciudadanos virtuosos. Porque sin virtud no hay ciudadanía posible y por ende tampoco política.

Entonces, como se ve, uno de los ejes de la filosofía política de Aristóteles es realizar una operación de rescate de la moral, a la cual sólo los ciudadanos y clases altas pueden acceder, como una suerte de estrategia defensiva al estar los valores de dichas clases (y de la polis en general) amenazados. Pues, según su creencia más firme, “la prudencia es la única virtud peculiar del que manda” (*Pol* 1277b 26). La estrategia de rescate de la clase dominante, de la cual Aristóteles formaba parte, se esforzará así por destacar su propia virtud a través de tres tácticas solidarias entre sí. Por un lado, exaltar la cultura del ocio que supone les

corresponde, por otro lado exhortarlos a practicar un modelo de virtud ligado a comportamientos éticos sumamente sofisticados y, finalmente, despreciar mordazmente las labores manuales. Con estos tres movimientos, intentará sostener la moral y las pautas de una ideología imperante que estaba siendo cuestionada. Pues como vimos, Aristóteles intentaba recuperar las pautas de intercambio opuestas a las del mercantilismo: su lógica política va a dar lugar a los valores de uso por sobre los valores de cambio, para resaltar cuál era el “verdadero” sentido de todo el ciclo económico (y por ende, del orden social que su filosofía política viene a justificar). Pues para él la organización del proceso de trabajo está fuertemente separada en tres momentos: producción (*poiésis*), intercambio (*metabletiké*) y uso (*chrésis*). Todos los cuales tienen su verdadera meta en el final: su uso o consumo. Estas tres instancias son las que recortan las tres figuras del mundo económico griego en cuanto a poder político y dignidad: los trabajadores/productores son los que estaban en el escalón más bajo, luego – casi pegados– los comerciantes, para ser posteriormente quienes disfrutaban los bienes los que se ubicaban por encima de todos. Existiendo así cierta prioridad teleológica o lógica, que no es otra más que la jerarquía política que Aristóteles reivindica: tanto los trabajadores como los comerciantes deben estar subordinados y deben ser dependientes de los ciudadanos ociosos, a los cuales se les destinan los productos que ellos fabricaban y comerciaban. Si bien son personas, no son consideradas como tales en sentido pleno, pues tienen un carácter meramente instrumental y su función no tiene un fin en sí mismo, sino que su destino es que pueda ser consumido por sus señores. Es decir, no producen ni comercian, por ejemplo una silla, porque sí o sin una finalidad, sino que el fin es siempre el mismo: que alguien la pueda utilizar. Este uso final debe ser entonces el *telos* de aquellos y lo que le da sentido a sus acciones (*Pol* 1256a11-13). A su vez, estos consumidores son, orgánicamente, quienes deben dirigir y mandar en la sociedad porque finalmente son quienes le dan también sentido a todo el orden político.

He aquí, finalmente, la apuesta central sobre la que se recuesta la filosofía aristotélica: defender la virtud ciudadana como último campo de resistencia de un orden social en descomposición. Porque le parece “evidente que para la ciudad que sea verdaderamente considerada como tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud” (*Pol* 1280b 6-8). La regeneración moral del espíritu aristocrático que promueve desde su *Ética* a su *Política* entonces es la carta perentoria de su proyecto. Un camino diametralmente distinto al tomado por Hobbes. Pues el de Malmesbury lee las bases de los problemas de su tiempo desde una perspectiva diferente. Avancemos hacia ello.

Hobbes: el avance mercantil como oportunidad

Si para Aristóteles las cuestiones ligadas al honor y la virtud son un punto importante de la vida civil, valoradas en el grado más alto, para Hobbes –al contrario– las dignidades siempre terminan siendo un motor del conflicto, ya que son un elemento altamente corrosivo para el orden de su tiempo. En efecto, éste entiende que ya no hay valores absolutos ni una moralidad incuestionable a la cual apelar. La edad de creer en las verdades eternas ha caducado y mientras más tiempo se tarde en notarlo peor será. Pues podría implicar perseguir una piedra filosofal que nunca existió, derrochando tiempo y recursos –incluso miles de vidas humanas–, en algo que lo único que hace es poner en peligro la paz. Porque según Hobbes la virtud no es algo incondicional. Incluso, de manera muy curiosa, y más que remarcable para nosotros, buscará trazar una analogía entre la valoración de una persona y su precio mercantil, siendo algo entonces no absoluto como en Aristóteles, sino relativo:

El valor o estimación del hombre, es, como el de todas las demás cosas, su precio; es decir, tanto como sería dado por el uso de su poder. Por consiguiente, no es absoluto, sino una consecuencia de la necesidad y del juicio de otro [...] así en cuanto a los hombres, no es el vendedor, sino el comprador quien determina el precio. Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás (*Lev X*).

Ya que Hobbes explique la virtud y moralidad en función de precios, valores, compras y ventas es todo un indicador de su concepción del tema. La relativización de los valores es un primer paso para señalar que no existen esencias sobre el prestigio, sino una artificialidad. El problema entonces para Hobbes es que ello lleve a una rivalidad natural entre los hombres por obtener una alta reputación. Dado que a diferencia de los animales, los hombres “siempre están compitiendo por el honor y la dignidad” (*Lev XVII*).

Esto es sobre todo cierto si el prestigio se encuentra asociado al espíritu guerrero y militar que tanto en su tiempo como en el de Aristóteles era dominante. Hobbes por eso, más bien, es partidario de invertir los valores y hacer una reforma verdaderamente radical. Pues él parece respetar más y preferir a aquellos que sólo los mueve el miedo –y por ello no son arrojados a lo incierto– que a los intrépidos bravucones dispuestos a lanzarse a la aventura caballeresca, al combate o a buscar renombre épico tras querer acrecentar su honor o virtud³. Dado que estos no son más que caminos peligrosos que nada tienen que ver con edificar un orden seguro, mientras que el miedo es una pasión útil para racionalizar los comportamientos. En donde para alcanzar realmente la paz, la clase dirigente no puede seguir legitimándose rindiéndole culto a la guerra. En consecuencia, si Aristóteles quiere recuperar ese prestigio tradicionalista cada

³Hilb y Sirczuk (2007) ofrecen una interesante problematización (y un largo recorrido interpretativo) entre los polos que podrían impulsar a la acción a los sujetos hobbesianos, viéndose estos atraídos entre las ansias de gloria (o vanagloria) y el miedo. No obstante, a pesar de que el racconto bibliográfico es rico e interesante, estos autores, sobre el final del texto, cuando realizan su propia interpretación del asunto, afirman que en Hobbes cohabitan dos tipos de actores, “el pueblo” y “los grandes”. Allí los grandes serían los que alentarán el conflicto, favorecidos por el ocio que les da su alta posición social, no obstante, el problema de su osada tesis es que prácticamente no ofrecen citas textuales para respaldarla.

vez más amenazado, Hobbes es más cercano a que sea destruido y por ende a construir un nuevo modelo de moralidad: aquella que dependa únicamente de la estatalidad y la razón instrumental. Según su apreciación,

la actividad militar, otrora correspondía sin duda a las artes lucrativas bajo el nombre de saqueo y piratería. Y era tenida por justa y honorífica por el género humano disperso en familias antes de la institución del Estado. Los grandes Estados, particularmente Roma y Atenas [...] aumentaron la república a tal punto por los despojos de la guerra [...] [Pero] en lo que respecta al lucro, la actividad militar es como el azar, por el cual muchos se arruinan y poquísimos se vuelven más magnificentes. Por lo tanto, como son sólo tres cosas [las fuentes de la riqueza]: el producto de la tierra y del agua, el trabajo y la frugalidad las que conducen al enriquecimiento de los ciudadanos (DCiv XIII.14).

En una palabra, perseguir la virtud no es otra cosa que alimentar la rivalidad por conseguir honores (lo que Hobbes llama la lucha por la “vanagloria”) y que es una de las causas de la guerra. De este modo, como él lo entiende, “la única ley de las acciones de guerra es el honor” (*Elem* I.XIX.2). En cambio, la paz no sólo es el fin verdaderamente importante en política sino que además es aquello que trae prosperidad y permite el crecimiento de las riquezas.

Por su parte, no está de más señalar que la disputa por los honores para Hobbes no tiene sentido tal cual está planteada. Ya que para él la verdadera dignidad de un hombre es algo más simple de aquello que estima Aristóteles: “Es la valía atribuida a él por el Estado [Commonwealth]” (*Lev* X). Es decir, es el Leviatán quien otorga los honores y distinciones los exclusivamente. Con esto Hobbes le señala a la nobleza que su estatus, identidad y privilegios dependen de quien se los otorgó, que es su soberano. Por lo que es autodestructivo enfrentarse con él o competir salvajemente entre sí. Pero además con este planteo el de Malmesbury logra desembarazarse de las ideas divinas, naturales o consuetudinarias acerca del origen del poder de los Señores, ya que éste en realidad no es más que un mero artificio garantizado por la estatalidad. Vemos, en consecuencia, que para Hobbes los tiempos de preguntarse y debatir por la

virtud ética han pasado. Ya que si no se centra el debate en la simple supervivencia que ponga fin a la guerra y asegure la paz, la violencia continuará. El motivo que justifica la asociación entre los hombres es sólo asegurar la defensa común. Por lo tanto, la vida pasa a ser el *primus bonum* (no ya la *buena vida* como en Aristóteles, sino la vida a secas) y, como su consecuencia, todo debe subordinarse a protegerla.

De igual modo, si para la filosofía política de Aristóteles la *razón* es fuertemente dependiente de la ética (pues está asociada a la distinción, la contemplación y la búsqueda de la virtud), para la de Hobbes la razón es totalmente instrumental: trabaja con miras a objetivos. Siendo de ellos el primero y absoluto la paz, para luego derivar a otros, como puede ser la prosperidad y la obtención de riquezas. En efecto, según su planteo, para justificar la importancia del Estado debe considerarse sus beneficios:

Las ventajas de los ciudadanos con respecto a esta vida [civil] solamente pueden ser distribuidas en cuatro clases: 1) que sean defendidos de los enemigos externos; 2) que se conserve la paz interna; 3) que se enriquezcan tanto como sea compatible con la seguridad pública; 4) que gocen enteramente de una libertad inocua (*DCiv XIII.6*).

Vemos entonces que todo el planteo aristotélico en cuanto a la virtud y el comercio parece estar de cabeza en Hobbes: la cuestión ética desaparece del horizonte, la vida pasa a ser simple defensa y la obtención de prosperidad económica empieza a aflorar como uno de los objetivos centrales una vez garantizada la paz y uno de los motivos por los cuales se justifica la existencia del Leviatán.

Como se señaló y es evidente, tanto Hobbes como Aristóteles fueron testigos de tiempos de acelerada expansión del comercio de ultramar y de la actividad mercantil. Pero ambos, si bien observaron que ello implicaba la amenaza e incluso la destrucción de las bases sociales del orden tradicional, recibieron dichos cambios de época de manera totalmente distinta. Mientras

Aristóteles, como se vio, condenará el avance mercantil y aceptará que sólo puede haber un intercambio virtuoso bajo la crematística natural (que persigue la autarquía, con una subordinación al placer exclusivamente espiritual y ético, y que sólo se atiende a atender la producción y el consumo doméstico), Hobbes elogiará el otro camino, que será finalmente el camino de la modernidad occidental: la persecución ilimitada de bienes materiales, la acumulación de riquezas, la abundancia de los intercambios impersonales y el goce individual de los placeres corporales al calor de hogares privados. El de Malmesbury, en parte por ello, entenderá que el esplendor de los comerciantes de ultramar y de los monopolios mercantiles requieren de un poder fuerte y centralizado que les asegure su capital, sus ganancias y combata los resabios de los poderes feudales y locales que son una traba para su proceso de acumulación. Pues favorecer la creación de riquezas implica que los contratos y el derecho de propiedad estén firmemente garantizados por un poder fuerte, mientras que la necesidad de paz para fermentar inversiones y otorgar seguridad jurídica serán tópicos en los que Hobbes insistirá permanentemente. De hecho, los capítulos XXIII y XXIV del *Leviatán* se dedican a regular la actividad mercantil, los monopolios y especialmente a reflexionar sobre las sociedades comerciales de ultramar. Entonces, parte de la respuesta a los problemas de su tiempo para Hobbes era lograr una unificación de las capacidades del poder estatal y territorial, en el que aún pervivían instituciones menores –o a veces no tanto– como la existencia de corporaciones, ciudades francas, gremios, *potestas* nobiliarias y demás prerrogativas con peligrosas tendencias a la autonomización y que colaboraban con la fragmentación de la unidad del poder estatal. Como él mismo lo dice: “Otra enfermedad de un Estado es [...] el gran número de corporaciones, que son como Estados menores en el seno de uno más grande, como gusanos en las entrañas de un hombre natural” (*Lev* XXIX). Eran propios de la economía medieval el federalismo y el localismo (con aduanas interiores, comunidades restringidas, peajes, corporaciones, apenas monetizadas y comercio a baja escala) que eran, a

su vez, igualmente un escollo para la unificación soberana. Pues para Hobbes, el Estado o es único e indivisible o no es, ya que su división es un camino directo hacia los conflictos y la violencia que lleva a la guerra civil.

Siguiendo una lectura atenta del planteo hobbessiano, podríamos decir que su sueño con respecto a la estatalidad implica una utopía humana bastante clara y direccionada: tras asegurar el orden, sólo quedan el avance científico y la prosperidad económica como horizontes; es el crear un nuevo tipo de sociedad dominada por el comercio, aunque no necesariamente por el capitalismo. En casi todos sus textos políticos las alusiones hacia la construcción del predominio mercantil están presentes. Hobbes promueve el principio de movilidad, enajenación y venta de todos los bienes, incluso la propiedad de la tierra puede hacerlo, todo siempre y cuando respete la legislación vigente. Lo que señala que el de Malmesbury ya no tiene el aprecio telúrico que Aristóteles y la sociedad griega guardan hacia los titulares de parcelas propias (*Pol* 1329b 36), pues no procura como estos la prohibición de compra de tierra para los extranjeros, dado que las identidades y formas de simbolizar el prestigio para las elites son diferentes. Es que seguramente le sea más fácil y claro entender la importancia de la paz y del orden a un burgués en ascenso, aún cuando éste sea un prospero terrateniente que alquile o usufructúe sus campos, que a un noble o cortesano interesado en ampliar el honor y buen nombre de su familia y que solo utiliza sus tierras como una fuente de prestigio.

Cuando intenta describir la terrible vida que se sufre en el estado de naturaleza, parece ser bastante claro sobre quiénes serán los beneficiarios del modelo político que propone, advirtiéndoles todo lo que se pierden si no salen de la sociedad pre-estatal, que no es otra cosa que la guerra civil: puesto que

en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad (*Lev XIII*).

Estas advertencias y motivos claramente no son de peso para una casta señorial o guerrera, tampoco para los grupos cortesanos ni para aquellos que se desvelan persiguiendo la virtud. El planteo no luce atractivo para las clases campesinas (que abarcaban la población mayoritaria de aquel entonces), a las cuales les podrían interesar más las ideas de bienes comunales, campos abiertos, tierras compartidas, evitar las expropiaciones o –más que el derecho de *propiedad* que tanto enfatiza Hobbes– asegurarles la *posesión* sobre sus parcelas y el de sus medios de producción para no ser expulsados por los agresivos y crecientes cercamientos (*enclosures*), ya que de ello dependía su subsistencia (Campagne, 2005; Vilajosana Rubio, 1987). En cambio, los motivos presentados apelan principalmente a los puntos que pueden resultar significativos para la clase comerciante, los arrendatarios en ascenso, ávidos terratenientes o para una proto-burguesía tanto campestre como urbana (Brenner, 2011). Porque a pesar del pesimismo que habita en su teoría, Hobbes –paradójicamente– cree en el progreso: en el avance de la técnica, de los saberes acumulativos, le agrada la innovación, considera positivo la abundancia de las profesiones liberales –con una especialización cada vez mayor en dominios distintos–. Pues el desencantamiento del mundo que auspicia hace que su mirada esté volcada sólo a preocupaciones profanas y mundanas de aumento de la materialidad.

Cuando se considera qué tipo de visión antropológica tiene Hobbes, hay una serie de valores y motivaciones centrales en su planteo que no podemos desconocer: egoísmo, calculo, competencia, ambición de garantías individuales, asegurar economías de mercado, etcétera. Strauss señala (2006: 169) que la nueva moral del de Malmesbury se produce cuando “su filosofía política se dirige contra

las pautas de la vida aristocrática en nombre de las pautas de la vida burguesa”. Con lo que se ve, además, que el atomismo que Hobbes postula entiende que las exigencias externas, tales como el sistema de valores morales tradicionales, no eran suficientes para garantizar las dinámicas sociales existentes, sino que tenían que sincerarse en términos utilitaristas: las motivaciones egoístas debían ser el motor de cada individuo autónomamente, lo que permitiría que la mecánica social se sostuviera de manera más estable si cada quien perseguía su beneficio individual en vez de en una etérea virtud. Pues la lógica comercial implica el predominio del dinero, del espíritu de empresa y la autonomía individual. Todo atravesado con una racionalidad liberada del control moral o de la ética tradicional, especialmente de aquellas defendidas por el clero y la nobleza (Garmendia & Schnaith, 1973: 16). Por lo que el de Malmesbury es más rupturista con su tiempo que cercano a querer recuperar el viejo tradicionalismo que entiende que estaba en decadencia. Un claro contraste al planteo aristotélico.

De hecho, si se considera los incentivos por los cuales los seres humanos estarían dispuestos terminar con la situación de guerra, Hobbes es muy claro al respecto: “Las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas que son necesarias para vivir cómodamente [*commodious living*], y la esperanza de conseguirlas por medio de sus industrias [*their industry*]” (Lev XIII). Aquí lo vemos otra vez: seguridad, confort y esperanza de riquezas por medio de sus industrias. Si bien estas todavía no son las consignas de una clase burguesa totalmente constituida y consciente, sí serán las consignas que terminará teniendo y que buscará imponerle dicha clase a toda la sociedad. Con todo, más allá de estas marcas, debe quedar en claro que Hobbes no es Locke, es decir, no es el representante de la clases comerciales en ascenso o ya accediendo al poder, ni tampoco es el gran teórico de la sociedad liberal capitalista. Sino más bien, Hobbes en algún aspecto parece ser su partero y aventajarlos incluso en sus planteos sin que lo perciban. Se podría decir que, hasta cierto punto entonces, no es su vocero sino un profeta del mundo burgués

que suele ser poco reconocido en cuanto tal. Aunque vale aclarar algo: Es verdad que Hobbes identifica muy claramente a la vigorosa clase mercantil de su tiempo. De hecho, hay una descripción sociológica de sus comportamientos, señalados como aquellos que los mueve la ambición y que se apartan de la búsqueda de la virtud, la verdad y de la meditación filosófica profunda: son

aquellos a quienes la necesidad y la codicia [*covetousness*] hace considerar atentamente su negocio [*trade*] y su trabajo [*labour*], y aquellos, por otra parte, a quienes la abundancia o la indolencia les empujan hacia los placeres sensuales [...] apartándose de la profunda meditación, que requiere necesariamente la enseñanza de la verdad (*Lev XXX*).

Pero también es verdad que las apelaciones de este tipo son muy pocas y marginales en la obra de Hobbes, y que por ello –si bien son elementos que él tiene en cuenta– el mundo de los negocios y los comerciantes no son el centro de sus preocupaciones.

En todo caso, el planteo del de Malmesbury va más allá de ser un simple apologeta de algún grupo social. Por lo que su papel es esquivo: por un lado a veces se adelanta y le da forma a sus intereses, pero en otro le pone límites y trata más bien de educarlos. Como dice en el diálogo II de *Behemoth* sobre los mercaderes de la capital y sus ambiciones: “Londres tiene estomago grande, pero carece de paladar para lo correcto y lo incorrecto”. Pues, a diferencia de Aristóteles, si bien Hobbes les consiente su ambición de riquezas, no le gusta que se rebelen por ello. Por ejemplo, en el “Repaso y Conclusiones” del *Leviatán* admite que la escritura de dicho libro fue “ocasionado por los desórdenes del tiempo presente” y “sin ningún otro propósito excepto el de poner ante los ojos de los hombres la relación mutua entre protección y obediencia”. A su vez, en el capítulo XXX había repetido varias veces que la prosperidad viene de la mano de la obediencia y que no hay que copiar a los vecinos (refiriéndose especialmente a la situación de Holanda, un reino al cual la burguesía comercial británica ponía como ejemplo de gobierno y prosperidad constantemente en tiempos de Hobbes)

(Brenner, 2011: 463). Tal vez el mejor resumen del planteo hobbesiano haya sido el de Carl Schmitt (2002: 69) cuando dice que si la metafísica occidental moderna se construyó detrás del dictum cartesiano de *Cogito ergo sum*, la filosofía política de la modernidad lo hizo, en analogía, con la premisa hobbesiana del *Protego ergo obliquo*.

En la introducción de *Behemoth*, donde Hobbes realiza el análisis histórico de las causas de la guerra civil inglesa, señala que los intereses mercantiles y comerciales se habían vuelto enemigos del rey, porque “pretendían que se aliviara al pueblo de los impuestos, y otras cosas especiosas, tenían el control de las bolsas de la ciudad de Londres, así como de la mayor parte de las ciudades y corporaciones municipales de Inglaterra, amén de las muchas personas particulares”. Poco más adelante se refiere específicamente a los “mercaderes cuya profesión es su beneficio privado” y donde “su única gloria está en hacerse excesivamente ricos por la destreza en la compra y la venta”. Según su diagnóstico, habían sido precisamente dichas personas económicamente exitosas las que contaron con el dinero suficiente como para pagar un ejército y con él desafiar a la monarquía. Sobre todo porque estos estaban cansados de las subas en la tributación mercantil y porque ambicionaban la prosperidad económica de los Países Bajos:

La rebelión se basa en un pretexto de injusticias, [los comerciantes así] deben ser forzosamente del partido rebelde, porque las injusticias no son sino impuesto [...] por eso la ciudad de Londres y otros grandes pueblos comerciales, con gran admiración por la prosperidad de los Países Bajos, que se habían sublevado contra su monarca, el rey de España, estaban inclinados [en Inglaterra] a pensar que un cambio similar de gobierno aquí produciría la misma prosperidad (*Beh I*).

En una palabra, como vemos, parte implícita del razonamiento de Hobbes es que habían sido los nuevos grupos en ascenso y que valoraban más las operaciones comerciales y la acumulación de riquezas vía mercado (teniéndoles más respeto a ellas que a las obligaciones tradicionales o las jerarquías establecidas) parte de

los problemas de su tiempo. Por ello mismo, como sostiene Macpherson (2005) la idea de establecer un tipo de justicia cercano a la lógica y al derecho mercantil debía ser una solución posible al conflicto en los ojos del de Malmesbury: una ética política que les permitiera evaluar sus costos y beneficios, asegurar su propiedad y atemperar sus pasiones bajo una razón instrumental.

Todo lo contrario, según se señaló, a los valores políticos que Aristóteles intentó defender. Pues uno de los aspectos por los cuales Aristóteles condena a la clase comerciante es, precisamente, porque se encuentra alejada de dichos valores heroicos y tradicionales (además, como dijimos, de ser el grueso de ellos extranjeros y por ende no tener dignidad ciudadana), con lo que se afanan únicamente por acumular riquezas y no por cultivar su espíritu como en su *Ética* recomienda. Porque él cree que

es evidente que la virtud debe ser objeto de preocupación para la ciudad llamada así de verdad y no sólo de nombre. En efecto, si no hay preocupación por la virtud la ciudad se convierte en una alianza militar, que se diferencia de otras establecidas entre aliados lejanos solamente por estar en un mismo lugar (*Pol* 1280b 7-10).

Es decir, no se puede edificar un correcto sentido de ciudadanía ni de ciudad si falta la virtud. Y sin ello, no es posible entonces la felicidad colectiva ni la política. De aquí que para Aristóteles es “forzoso que el mejor hombre y el mejor sistema político tengan el mismo objetivo: es evidente que deben contar con las virtudes relativas al tiempo libre [*skholé*] ya que [...] la paz es el fin de la guerra y el del trabajo es el ocio” (*Pol* 1334a 12-15). Entonces, otro problema para Aristóteles con respecto al avance mercantil, tiene que ver con el enfrentamiento entre ocio y trabajo. Algo que analizaremos en la sección siguiente.

Ocio y trabajo: un parteaguas conceptual

Según se intentó plantear, Aristóteles está muy lejos de sentirse cómodo con los valores de los grupos en ascenso –al contrario de como Hobbes parece hacerlo–, sino que su planteo va a apuntar a asegurarle la predominancia política y el dominio a los que ya son ciudadanos, separándolos tajantemente de las clases laboriosas. Pues Aristóteles considera que “ni el hombre de bien, ni el político, ni el buen ciudadano deben aprender los trabajos de tales subordinados [...] De lo contrario, dejaría de ser el uno amo y el otro esclavo” (*Pol* 1277b 4-7). La delimitación entre dominadores y dominados responde para el estagirita, francamente, a un esquema desnudo sobre el poder político: están los que trabajan por un lado y, por otro, los que disfrutan del ocio gracias a la apropiación de la producción de aquellos. Según un postulado básico aristotélico, “la virtud del ciudadano [...] no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de trabajo” (*Pol* 1278a 10). Es decir, para Aristóteles “uno de los puntos más importantes a tener en cuenta desde el comienzo es que los mejores ciudadanos puedan gozar de tiempo libre” (*Pol* 1273a 34), dado que “se admite que la dicha está en el ocio” (*EN* 1177b 5) y entendiendo que “para el trabajo hacen falta valentía y perseverancia, [en cambio] para la filosofía tiempo libre” (*Pol* 1334a 24).

Existe una correlación total entre estar exento de labores y una ciudadanía digna: trabajo en griego se dice *áscholfá*, que es *á-scholé*, sin ocio, dado que ocio es *scholé*. Es una definición excluyente: el trabajo es “no-ociar”, así como en latín el *nec-otium*, derivó en nuestro “negocio” (no estar ocioso). Por ello mismo es que Aristóteles sostiene que “no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador manual o jornalero” (*Pol* 1278a 21). La vulgaridad (en griego *banausía*, literalmente: lo que es propio del artesano e indigno de un hombre libre) es rechazada por Aristóteles: “llamamos vulgares a [las] artes tales que deforman el cuerpo y también ligadas a las actividades asalariadas, porque privan de tiempo libre a la inteligencia y la degradan” (*Pol*

1337b 11-15). Hay una fuerte y notoria demarcación clasista en el modelo político aristotélico que él permanentemente se esfuerza por enfatizar y que se encuentra desparramada por todo su libro: “en cuanto a los agricultores, lo mejor es que debe realizarse de acuerdo con nuestra idea, es que sean esclavos” (*Pol* 1330a 26); “según el proverbio ‘no hay ocio para los esclavos’” (*Pol* 1334a 21).

Los libres pueden tener la virtud completa, porque usan la razón; los esclavos no pueden acceder a la virtud, pues el trabajo necesario y útil es innoble y embrutecedor. Por otro lado, para el planteo aristotélico hay muy poca diferencia entre los esclavos y los jornaleros: aquéllos trabajan para uno solo, éstos para la comunidad (*Pol* 1278a 11). Pero los trabajos que hacen son los mismos. Por tanto, la escisión entre *ética* y *trabajo* es completa: lo que se ubica bajo el concepto de ser una labor corporal, deviene algo a-moral, pre-moral, que está fuera del ámbito de la virtud y, por tanto, de la política⁴. Siguiendo este punto, Aristóteles señala: “Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en la guerra” (*EN* 1177b 2-7). Esto quiere decir, a su vez, que el trabajo del hombre libre y virtuoso es ejercer acciones políticas y guerreras, y mandar en su casa, pero no la crematística, ni los trabajos manuales, sobre los cuales sólo debe imperar sin saberlos hacer (*Pol* 1277a 32). Vemos entonces cuán fuertes son los contrastes con Hobbes. Ello es la razón por la cual la vida filosófica o contemplativa es superior para el estagirita: dicha superioridad es de algún modo sociológica, siendo lo que se puede hacer después de la política y la guerra. El hombre libre no hace crematística, labores ni se ocupa del dinero, sino que ejerce el mando en la política y en la guerra. La política es entonces la liberación de la economía, así como la filosofía va un paso más todavía y además logra liberarse de la política para dedicarse únicamente a lo debe: la contemplación. Ya que como se le

⁴ Sin embargo, debe remarcarse que Aristóteles considera la posibilidad que la exclusión no sea total: “en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible” (*Pol* 1278a 18).

atribuye decir, Aristóteles piensa que “el sabio no será feliz si padece trabajos, pobreza y cosas semejantes” (*Diog Laer V.1.14*).

Es en este punto donde se observa otra profunda colisión entre el mundo antiguo y el moderno. Porque si bien Hobbes no es tajante en esto, sí es bastante claro: para él la fuente de riqueza no es la tierra, ya que no tiene especial preocupación por ella. Para él la verdadera formación de riquezas proviene del comercio, la industria y del trabajo, donde el ahorro y la acumulación deben ser los hijos dilectos del orden estatal que procura asegurar: “la abundancia depende, aparte del favor de Dios, simplemente del trabajo y de la laboriosidad de los hombres” (*Lev XXIV*). En la sociedad descrita por Hobbes no hay asignación autoritaria del trabajo (excepto la que el Estado pueda realizar como castigo en las galeras o situaciones similares), sino que el trabajo es una mercancía más que se intercambia y que se comercia libremente⁵. Incluso, con tal de ampliar la riqueza, considera que “deben existir leyes que estimulen todo género de artes, como la navegación, la agricultura, la pesca y diversas clases de manufacturas que requieren trabajo” (*Lev XXX*). Los recursos para sostener al Estado deben provenir de allí:

La nutrición de un Estado consiste en la abundancia y distribución de materiales que conducen a la vida [...] En cuanto a la abundancia de materias, está limitada por la Naturaleza a aquellos bienes que, manando de los dos senos de nuestra madre común, la tierra y el mar, ofrece Dios al género humano, bien libremente, bien a cambio del trabajo (*Lev XXIV*).

La denominada “cultura del trabajo o del esfuerzo” ya estaba operando a toda máquina en la obra de Hobbes. La construcción de dicha cultura fue una operación muy compleja de lograr, llevada adelante como excelentemente demostró Weber (1979) por la ética protestante en los albores del espíritu del capitalismo, y que se volvería central para la burguesía, resumido todo ello en la idea de que “el trabajo es dignidad”. Pero esto es algo muy posterior y muy

⁵ Debe tenerse en cuenta que, para ganar precisión, Hobbes acepta la existencia de esclavos. Ver Zicari (2021a).

propio de la modernidad. Las sociedades antiguas y tradicionales más bien siempre sostuvieron lo contrario: para ellas la dignidad estaba en el ocio (*Pol* 1338a 2; 1273a 34).

Hobbes, con todo, es de alguna conciencia del delicado equilibrio por el cual camina su mirada sobre el trabajo y la expansión mercantil en relación a ser nuevas pautas de validación política y social, deviniendo un quiebre con la tradición clásica. Porque, por un lado, él vislumbra que el crecimiento económico y comercial implica una forma de incrementar el poder para los Estados, siendo algo que debe ser encomiado y reconocido: “ha habido repúblicas que [...] no sólo han mantenido sino también han incrementado su poder, en parte por el trabajo de comerciar de un lado a otro, y en parte por la venta de manufacturas, cuyos materiales eran traído de otros lugares” (*Lev* XXIV). Además, no sólo cree que el trabajo es la fuente de riquezas, sino que no desmerece la venta de trabajo personal como lo hace Aristóteles, sino que la aprueba: “pues el trabajo es también un bien que puede ser intercambiado por otros beneficios, del mismo modo que cualquier otra cosa” (*Ib.*). No obstante, por otro lado, reconocer la importancia tanto del comercio como del trabajo puede implicar tres fuentes de peligro que Hobbes intentará prevenir. La primera es que, si bien esta visión conlleva a elogiar demasiado a la clase comerciante, es también verdad que dicha clase fue, justamente, la que se rebeló contra el rey tras su codicia irrestricta. Por ello reflexionará sobre el error de la burguesía y de los comerciantes en rebelarse contra el rey, pues no lograron comprender que la paz y asegurar su propiedad era verdaderamente su mejor negocio: “Si ellos [las personas ricas, artesanos y comerciantes] hubieran comprendido que la virtud es preservar sus riquezas obedeciendo al soberano legítimo, nunca habrían estado a favor del parlamento” (*Beh* II), pues el conflicto, la épica guerra y la guerra civil no son una base segura para la economía: el orden es mejor que el peligro. Strauss (2006: 128) señala que en este tipo de planteos queda más claro el giro conceptual hobbesiano con respecto a la tradición clásica al quebrar el paradigma del honor para sustituirlo

por el miedo como nueva base de la autoridad política. La segunda fuente de peligro, es que la venta irrestricta de trabajo como origen de riqueza puede ser un potencial de conflictos clasistas altamente dañino, ya que puede implicar el abuso de la burguesía sobre las clases despojadas: “se los considera [a los burgueses], entre otros sectores, como los más beneficiosos para la República, al dar trabajo a la clase de gente más pobre”; sin embargo, a pesar de crear nuevas fuentes de trabajo, Hobbes nos advierte automáticamente que eso sucede “haciendo que esta gente pobre venda su trabajo a ellos y según sus precios” (*Beh II*), aprovechándose la mayoría de las veces de la situación. El tercer peligro es que el vigoroso encumbramiento de los sectores ricos, mercantiles y burgueses puede hacer que el soberano pierda su sentido de Justicia, volcando su favoritismo frente a las clases económicamente altas, deviniendo la república una plutocracia. Por eso nos recordará que es un deber del Soberano que

la justicia sea administrada ecuánimemente para todos los grados del pueblo, es decir, que tanto ricos como poderosos, como a personas pobres y oscuras [...] de manera que los grandes no tengan esperanzas más grandes de impunidad cuando ejercen violencia, deshonras o cualquier otra clase de injuria, sobre los de clase baja (*Lev XXX*).

El ideal aristocrático griego que defiende Aristóteles con respecto al trabajo irá por un camino muy distinto a esto. Ya que desprecia totalmente el trabajo, considerándolo solo cosa de esclavos, clases bajas o de extranjeros, pues las labores manuales eran simplemente de gentes indignas. Es que la sociedad helénica consideraba que cuando se apodera del trabajo ajeno lo que hace finalmente es enajenarlo de su cuerpo, convirtiendo al productor y a su producto en una propiedad, como si fueran parte e instrumento de otro (Zicari, 2021a). Puesto que para Aristóteles, así como para el grueso de la clase dominante de su sociedad, negarle a alguien la posibilidad de dirigir su trabajo y de gozar de los productos del mismo equivale a negarle existencia independiente como ser humano (Guariglia, 1992: 214). Trabajar en tiempos helénicos significa estar

sometidas a tareas de ejecución que sólo requieren fuerzas corporales, separadas de cualquier actividad intelectual, de organización o mando. Humanos bestializados, a los cuales se les desconoce su capacidad deliberativa, con almas dominadas por deseos puramente instintivos. Es por ello que Aristóteles concluye para su proyecto político que la “ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador” (*Pol* 1278a 8).

Este punto quizás permite entender otro elemento importante. El ideal aristocrático debía ser antimercantil, lo cual se demandaba, entre otras cosas, a que la donación esperada y la “generosidad” de las clases altas en las festividades de la ciudad cumplan una función estabilizadora y de contención, o a veces directamente pacificadora de los antagonismos sociales. Puesto que habilitaba la subsistencia o el alcanzar la dignidad política mínima a las clases bajas, permitiéndoles asistir a espectáculos públicos, participar de la política gracias al pago de salarios o contribuir a la fraternidad con los banquetes en común. Por ello, el dar de los nobles era un mecanismo redistributivo que idealmente debía operar para garantizar cierta igualdad entre los ciudadanos, evitando los grandes desniveles sociales y construir con ello un horizonte idealmente igualitario, propio de la Atenas democrática. Las masas en peligro de despojo y proletarización, podían con ello acceder a ciertos estándares de consumo, a la par que los nobles sostenían su honor social. Con lo cual, si este mecanismo se veía debilitado o directamente era anulado por la dominancia de la lógica mercantil o la codiciosa acumulación de riquezas que Aristóteles tanto criticaba, entonces el frágil equilibrio social de la polis se podía arruinar, irrumpiendo la tan mentada *stásis*. Que era, efectivamente, lo que estaba sucediendo en aquél momento. Por eso la donación desinteresada podía operar sólo desde las clases nobles y tradicionales, las familias antiguas y respetadas, que valoraban más su honor que el dinero, pues no habían entregado su vida a hacerse de esa riqueza. Como lo explica Aristóteles “Se considera más generosos a los que no han adquirido ellos mismos sus bienes sino que los han heredado, pues no tienen experiencia de la

necesidad” (EN 1120b 10). Sin embargo, también debemos tener en cuenta que ese nivel de gasto contaba con un límite, pues no todos podían gastar mucho sino sólo los ricos. Lo que cual era igualmente problemático. No es casualidad que Solón haya puesto límites a los gastos que se podían realizar en los funerales para evitar que el nivel desembolsado pudiera tener tanta importancia y quebrar también el espíritu mínimo de igualitarismo que la democracia debía garantizar (Borisonik, 2013: 47). Es por ello que la ética a la que apela Aristóteles además de promover el gasto generoso y condenar la avaricia monetaria, deba apelar a mecanismos cada vez más sofisticados para asegurar la diferenciación social que aún le permitiera a las clases dominantes conservar su poder político. Como sus libros de ética nos enseñan, alcanzar la virtud no es algo tan lineal ni sencillo, sino un largo proceso de educación. Han pasado más de dos mil años desde su escritura y por algo todavía nos maravilla su sofisticación.

Conclusión: dos paradigmas distintos

Se suele decir que ningún mar en calma hace expertos a los marineros. Sino, más bien, que es en medio de las tempestades donde tienen la oportunidad de hacer su preparación y exhibir posteriormente su grandeza. En este trabajo se intentó poner en juego los crispados contextos históricos de Hobbes y Aristóteles como una forma de observar sus divergencias con vistas a los dos polos que enfrentan el tradicionalismo con la secularización comercial, produciendo dos miradas distintas sobre cómo entender el conflicto social, y estableciendo, en consecuencia, respuestas distintas en cada caso. De este modo pudimos arrojar al menos cuatro nuevos elementos para redefinir el antagonismo entre ambos autores y que el grueso de los analistas no suele considerar.

El primer elemento que podríamos extraer de este recorrido es que la diferencial forma de estructurar la razón política en ambos autores tiene dos horizontes distintos. Para Aristóteles vivir en la polis es estar de acuerdo con la virtud, siendo la única manera de realizar la auténtica *politeía*. Ya que vivir sin la

virtud implica la inmoderación, un caos desconcertante que impide reconocer las naturales jerarquías de dominación que deben regir. Es por ello mismo que el estudio de la filosofía política aristotélica no se pueden separar el sentido ético del, digámoslo así, civil (Rus Rufino, 2005: 50). El prestigio personal, propio del ciudadano virtuoso, es sin duda un valor político fundamental para Aristóteles y su sociedad. Por eso, la prudencia es un punto inescindible de su planteo ético-político, en el cual el predominio moral y la visión ideológica de las clases dominantes son imprescindibles. Hobbes, en cambio, que está viendo parir a la sociedad moderna y sufre como nadie esos dolores de parto, se horroriza al pensar que los valores consuetudinarios, moralistas y personalistas de la vieja tradición pueden ser ejes suficientemente poderosos como para organizar o restaurar un orden social que está siendo carcomido por todos lados. Nuevamente, él apuntará más bien en la dirección contraria al estagirita: no al honor del individuo o su familia sino a la fortaleza del Leviatán, puesto que además considera que deber ser quien otorgue los honores y reconocimientos. Esa es la única forma auténtica de asignarles las dignidades a los hombres, amén que es un camino para ponerle fin a la competencia y rivalidad de aquellos que compiten por el honor, entendiendo que los tiempos de perseguir la virtud aristocrática han concluido: la filosofía política de Hobbes entonces, a diferencia de la aristotélica, puede prescindir de los presupuestos elitistas, el estatus o de la existencia de “jerarquías naturales” entre los hombres para pensar el ordenamiento político. Y la causa de ello es fácil de explicar, su tipo de razón política no es ética sino instrumental: se mueve detrás de metas concretas y objetivos precisos. En consecuencia, y como segundo elemento, se ve que la finalidad del proyecto en común es distinta. Mientras Aristóteles considera como opción el perseguir la *buena vida*, Hobbes se obsesiona simplemente con asegurar la *paz*. Es decir, si uno se preocupa esencialmente por reformar el orden existente para adecuarlo a la virtud, el otro solo quiere un Estado que sea capaz de persistir y durar.

El tercer elemento se refiere a tomar posición con respecto a los cambios sociales que sufrían sus sociedades. Pues el avance del comercio tendrá significancias muy distintas en cada caso. Aristóteles, como se vio, se lanzó definitivamente en un proyecto de rescate de las clases dominantes y del proyecto que les permita sólo a los ciudadanos auténticos gobernar la sociedad, excluyendo a buena parte de la población en eso, para condenar enfáticamente los mecanismos de la expansión mercantil. Aquí más que nunca el estagirita optará por abrazarse al polo del más duro tradicionalismo. Una posición contraria a la de Hobbes. Pues éste era un absoluto promotor de apagar la honra épica del heroísmo, las preguntas por la virtud y las pasiones que despierta la religiosidad (es más, si fuera por él, dichas pasiones deberían ser apagadas hasta el punto de extirpar totalmente la religión, aunque sabe que es humanamente irradicable) (Zicari, 2021b). Por ello, las pasiones encendidas por la religión deben ser racionalizadas y apaciguadas, optando por mutar los patrones de conducta establecidos. Sus preferencias con vistas a los comportamientos sociales parecen estar más próximas, si se quiere –y al contrario de Aristóteles–, a las lógicas de las sociedades que hoy llamaríamos mercantiles: los ciudadanos según él deben poder pactar, respetar los acuerdos, intercambiar, confiar en un orden estable, tener seguridad jurídica, invertir, asegurar las deudas, tener un futuro previsible, centrarse en individuos egoístas y con lógicas atomistas. Hobbes de alguna manera aboga por sepultar el componente mágico de los funcionamientos sociales: deseaba extirpar todo misticismo para racionalizar las dinámicas de funcionamiento social, hacerlas previsibles y que sean presas de un afán calculador que multiplique la riqueza. Por ello, más que un rescatista de lo tradicional o de las clases altas como el caso de Aristóteles, podrá recibir con los brazos abiertos el ascenso de nuevos grupos sociales, como eran las pujantes clases comerciantes de aquél entonces. Como señala Strauss (2006: 62-63) con respecto a esto, “El contraste con Aristóteles tiene su razón última en la

concepción de Hobbes respecto del lugar del hombre en el universo, la cual es diametralmente opuesta a la de Aristóteles”.

En este sentido, igualmente, debe quedar claro que ni Hobbes ni Aristóteles fueron simples ideólogos de una determinada “clase social”. El pensamiento de ninguno de los dos es un mero reflejo de los intereses de algún grupo histórico o político en particular. La grandeza de su pensamiento excede cualquier mecanismo. Por ejemplo, Aristóteles no fue un teórico ni de los imperios ni de las conquistas ni de la expansión militarista que luego Alejandro ejecutó. A pesar de que fue un cortesano del más alto nivel y que se pudo beneficiar inmensamente más de lo que lo hizo con su puesto y sus contactos, de la lectura de sus escritos se desprende que no fue otra cosa más que un profundo defensor de la polis y de sus instituciones. Su ambición es provocar una ciudadanía comprometida y activa, capaz de trazar una amistad política con todos los miembros de la ciudad, con una importante cuota de igualdad jurídica ideal para con ellos. Además dice que la educación debe ser común para todos, ya que el amor por la polis debe ser igual de fuerte en todos los ciudadanos. Y si bien a veces parece preferir la aristocracia como régimen político ideal, su planteo muchas otras veces está más cerca de la democracia y de las repúblicas populares. Aunque por su puesto, su defensa de la esclavitud y el desprecio por las clases laboriosas no puede disfrazar el central clasismo que anida en su pensamiento. Por su parte, Hobbes no defiende a la clase feudal, ni a los religiosos, cortesanos ni tampoco al espíritu aristocrático del grupo social al que auténticamente pertenecía. Y pesar de ciertos acercamientos que podamos rastrear, tampoco fue un vocero dilecto de la burguesía. Más bien ocurrió lo contrario, más que “representar” a un grupo específico, él se despachó contra todos los sectores de su tiempo, siendo la situación inversa igualmente correcta, puesto que él fue rechazado por todos: ni parlamentarios, whigs, levellers, realistas, tradicionalistas, republicanos radicales, tories o eclesiásticos lo apoyaron o hicieron suya su teoría. Porque Hobbes por sobre todas las cosas era

un estatalista: su primera obra política –*The elements* (1640)– estuvo claramente dirigida a ratificar el poder de un monarca que empezaba a ser cuestionado de modo creciente, pero lo que es cierto es que aún con el posterior triunfo de los sublevados y la instauración de la república, al publicar el *Leviatán* más de diez años después (1651) no moderó ni suavizó en lo más mínimo su planteo sobre la concentración absoluta de poder en un soberano. Y tampoco lo hizo casi 20 años después de eso ya con la casa Estuardo gobernando nuevamente, bajo la restauración, al publicar la versión latina de *Leviatán* (1668). Lo que señala que su doctrina escapaba de su favoritismo personal o del coyunturalismo. Su doctrina del Estado entonces es una obra a favor del orden y sobre todo de un Estado fuerte. Sea éste dirigido por un monarca, una asamblea de hombres o un lord protector republicano como Cronwell. Con lo que queda claro, además, que a Hobbes le interesa más la causa de la paz que la del rey.

El cuarto elemento a destacar es el controvertido rol que juega el trabajo en la mirada de sendos autores. Porque mientras Aristóteles, como ya se señaló, considera con desprecio a las clases laboriosas y sólo rinde culto a los grupos que pueden vivir del ocio, Hobbes considera que la auténtica riqueza es aquella que trabaja y elabora los productos que Dios le otorgó al género humano: pues labor y naturaleza son para él la fórmula del crecimiento económico. Por lo tanto, por más que no pueda trazarse una oposición categórica, los contrapuntos con respecto a dónde encontrar la dignidad entre los extremos que van del ocio y la contemplación hasta el trabajo y el esfuerzo sí son posibles de ubicar entre sendos filósofos. Entonces, si para Hobbes parte de la solución a los conflictos de su tiempo es una invitación para abandonar lo tradicional para secularizarse y llevar a cabo una racionalización cercana a las premisas comerciales proto-capitalistas (y que serán en gran medida el *leit-motiv* de la sociedad burguesa), Aristóteles pretenderá exactamente lo contrario: el verdadero cáncer social no son lo arcaico y tampoco la sociedad agraria de raíz tradicional que defiende sino el abandono que estaba sufriendo tras la persecución de ese falso dios llamado

dinero y que el comercio no hace otra cosa más que alentar. Así, Aristóteles se angustiará exactamente por aquello que Hobbes anhela. Pues el orden social tradicional que pretende Aristóteles, sostenido por el espíritu piadoso, lo consuetudinario y por perseguir la belleza de la ética por sobre todas las cosas, se halla en retirada asechado por el avance mercantil: es el mundo de los negocios – según su diagnóstico central- el que está corrompiendo la paz griega. En cambio Hobbes no intenta salvar un viejo modelo de sociedad tradicional en problemas como Aristóteles, sino que más bien quiere ser el sepulturero de las tradiciones vigentes y un decidido promotor de que se adopten otras pautas. Es por ello que es uno de los padres de la modernidad y especialmente del pensamiento político moderno: ofrece una ruptura con su tiempo, incluso adelantándose a él. Su reformismo no apela entonces al rescate de lo arcaico, sino a la aceleración de lo nuevo.

De esta manera, como vemos, las estrategias reformistas de sus modelos políticos, no son posibles de desvincular de la percepción de sus contextos históricos. Los cuales nos ofrecen mejores herramientas para comprender la grandeza de su pensamiento.

Bibliografía

- Aristóteles (2005). *Política*. Introducción, traducción y nota de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Editorial Losada: Buenos Aires.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Introducción, traducción y nota de Marcelo Boeri. Colihue: Buenos Aires.
- Aristóteles (2015). *Política*. Introducción, traducción y notas de Gabriel Livov. UNQ y Prometeo: Buenos Aires.
- Aristóteles. *Obras Generales*. Gredos: Madrid.
- Bobbio, Norberto (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma.
- Borisonik, Hernán (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Brenner, Robert (2011). *Mercaderes y revolución. Transformación comercial, conflicto político y mercaderes de ultramar londinenses, 1550-1653*. Akal: Madrid.

- Brunner, Otto (2010). “La ‘casa grande’ y la ‘Oeconomica’ de la vieja Europa”. *Prisma – Revista de historia intelectual*, Vol. 14, N° 2, pp. 117-136.
- Campagne, Fabián (2005). *Feudalismo tardío y revolución. Campesinado y transformaciones agrarias en Francia e Inglaterra (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Finley, M. I. (1986). *La economía en la antigüedad*. México D.F.: FCE.
- Gallego, Julián (2003). *La democracia en tiempos de la tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Garmendia, Guillermina y Schnaith, Nelly (1973). *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*. Buenos Aires: SiglosVeintiuno.
- Guariglia, Osvaldo (1992). *Ética y política según Aristóteles. Tomo I: Acción y Argumentación*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Guariglia, Osvaldo (1992). *Ética y política según Aristóteles. Tomo II: El bien, las virtudes y la polis*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hernández, J. M. (2002). *El retrato de un dios mortal*. Barcelona: Antropos.
- Hilb, Claudia y Sirczuck, Matías (2007). *Gloria, miedo y vanidad. El rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hobbes, Tomás (1889). *The English Works*. 11 Vols. Stanford University Libraries: Londres.
- Hobbes, Tomás (1992). *Behemoth*. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla. Tecnos: Madrid.
- Hobbes, Tomás (2000). *De Cive*. Introducción, traducción y notas de Carlos Mellizo. Alianza: Madrid.
- Hobbes, Tomás (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta: Madrid
- Hobbes, Tomás (2010). *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Introducción, traducción y nota de Andrés Rosler. Hydra: Buenos Aires.
- Hobbes, Tomás (2011). *Leviatán. O sobre la materia, la forma y el poder en una república eclesiástica y civil*. Traducción Antonio Escohotado. Losada: Buenos Aires.
- Hobbes, Tomás (2014). *Apéndice al Leviatán*. Introducción, traducción y notas de Migule Saranlegui. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Jaeger, Werner (1971). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D. F.: FCE.
- Macpherson, C. B (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Meikle, Scott (1995). *Aristotle's Economic Thought*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rus Rufino, Salvador (2005). *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2002). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Skinner, Quentin (1966). The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. *The Historical Journal*, 9(03), 286–317.

- Skinner, Quentin (2004). *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. New York: Cambridge University Press.
- Sprangens, Thomas (1973). *The politics of motion. The world of Thomas Hobbes*. Kentucky: The University of Kentucky.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y génesis*. Buenos Aires: FCE.
- Vilajosana Rubio, Josep (1987). “El aparato conceptual de C. B. Macpherson: poder y propiedad”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, N° 4, pp. 449-476.
- Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Weber, Max (1993). *Economía y Sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Wolf, Frederich (1970). “Hobbes contra Aristóteles. ‘Naturaleza’ y ‘Arte’ en el sistema terminológico de la filosofía política de Hobbes”. *Diálogos*, Vol. 7, N° 21, pp. 39-61.
- Zicari, Julián (2021a). “La vía antigua y la moderna para justificar lo peor. Los argumentos de Aristóteles y Hobbes sobre la esclavitud”. En prensa.
- Zicari, Julián (2021b). “Los problemas del cielo son los problemas de la tierra. La cuestión religiosa en la filosofía política de Aristóteles y de Hobbes: una coincidencia inesperada”. En prensa.