

# Al final lo primero es la familia. El rol de las familias en los modelos políticos de Hobbes y Aristóteles

Julián Zícarí / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Avellaneda

---

*Recibido el 28 de septiembre de 2020. Aceptado el 15 de febrero de 2021.*

## > Resumen

El trabajo apunta a dos objetivos. Por un lado, mostrar el importante rol desempeñado por los grupos familiares en los planteos de Hobbes y Aristóteles a la hora de construirse el poder político y la estatalidad. Por otro, entender algunas diferencias y similitudes entre ellos, los cuales nos permitirá reconsiderar la forma tradicional en la cual se ha confrontado la propuesta aristotélica con la hobbesiana a la hora de estructurar modelos políticos en la tradición filosófica.

» *Palabras clave:* Hobbes, Aristóteles, Familia, Política

## **In the end, the first thing is the family. The role of families in the political models of Hobbes and Aristotle**

## > Abstract

The work aims at two objectives. On the one hand, to show the important role played by family groups in Hobbes and Aristotle's ideas when it comes to building political power and statehood. As for another, understand some differences and similarities between them, which will allow us to reconsider the traditional way in which the Aristotelian proposal has been confronted with the Hobbesian one when structuring political models in the philosophical tradition.

» *Keywords:* Hobbes, Aristotle, Family, Politics

## > Introducción: la familia como clave a considerar

Una de las preguntas centrales a la hora de establecer cualquier filosofía política es sin duda la pregunta por el origen del poder político. Porque para el paradigma político de occidente el origen del poder suele estar relacionado con el origen del Estado, siendo esto el tema vital y el eje sobre el cual establecen las demás premisas y conceptos. En donde el concepto de Estado

apunta a ordenarlo todo. A su vez, las respuestas sobre el origen del Estado parecen tener dos vertientes opuestas, una ligada a la antigüedad y otra a la modernidad. Las cuales, según se ha estudiado tradicionalmente, estarían representadas por antonomasia por el pensamiento de Aristóteles y Hobbes respectivamente.

En efecto, las formas de pensar la instauración del poder político en la mirada clásica se suelen apoyar en los contrastes de modelos propuestos por Aristóteles y Hobbes. De esta manera, por el lado del Estagirita, la *pólis* nacería de forma natural, de modo evolutivo y bajo una sociabilidad entre las personas armoniosa y pacífica. En cambio, por el lado del de Malmesbury, encontraríamos exactamente lo opuesto: el Estado surgiría tras un quiebre contractual, de modo artificial y el vínculo entre los hombres no sería más que violento y conflictivo. Así, por ejemplo, Wolf (1970: 53) ha dicho: “En la tesis del carácter no-natural, artificial de la comunidad política humana, Hobbes concentra toda su argumentación contra la doctrina aristotélica”. De forma similar, Laird (1943: 15) sostiene que “la crítica de Hobbes a Aristóteles y a otros antiguos fue simple y radical. Ellos no derivaron los primeros principios y por eso fallaron en entender la naturaleza de la razón artificial que determina el cuerpo político”. Por su parte, Icochea Rodríguez (2008: 7) plantea: “la tentativa de Aristóteles está por el lado de mostrar el carácter natural de la sociedad. Esto marcará una diferencia notable con las teorías políticas modernas para las cuales el gobierno es una creación artificial producto de un contrato”; de manera similar Bartninkas (2014: 19) afirma: “Contrariamente a las teorías modernas *a la Hobbes*, el estado natural [en Aristóteles] es sostenido no hipotetizado, es actual y presente”. Rus Rufino (2005: 108) enfatiza que en su obra “Aristóteles va a restablecer una relación armónica entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y ley, siendo la última el correlato y la vigencia política de la primera”; mientras que Pavón Cuelar y Sabucedo Cameselle (2009: 63) sostienen que en la historia de la filosofía política “Tras el naturalismo de Aristóteles [se contraponen] el convencionalismo liberal de Hobbes”. Por lo que se suele concluir generalmente, según Jiménez Castaño (2013: 78), “La crítica que Hobbes plantea a Aristóteles acaba siendo en el fondo la contraposición de dos sistemas políticos totalmente distintos que chocan entre sí debido a múltiples incompatibilidades”.

Ahora bien, es verdad que Aristóteles y Hobbes representan dos modelos filosóficos distintos. Pero un punto que pocas veces suele ser indagado en ellos es el rol central que ocupan las familias en las sociedades pre-políticas, en las cuales el operador principal de la política termina siendo –justamente– lo familiar. Por ello, este trabajo buscará subsanar esta debilidad apuntando a dos objetivos. Por un lado, mostrar el importante rol desempeñado por los grupos familiares en los planteos de ambos autores a la hora de construirse el poder político y la estatalidad. Por otro, entender algunas diferencias y similitudes entre ellos, los cuales nos permitirá reconsiderar la forma tradicional en la cual se ha confrontado la propuesta aristotélica con la hobbesiana a la hora de estructurar modelos políticos en la tradición filosófica.

En función de estos objetivos, este escrito se dividirá de la siguiente manera. Primero, se analizará el papel ocupado por las familias en el esquema de Hobbes. Luego, se hará lo propio con Aristóteles. Finalmente se cerrará este trabajo con algunas conclusiones al respecto.

> La familia: la primera sociedad política hobbesiana

Cuando se intenta indagar el comienzo de la política en Hobbes, se debe buscar en las sociedades pre-civiles. Así, toda sociedad anterior al Estado suele ser ubicada en el conocido “estado de naturaleza”, el cual no sería otra cosa que una “guerra de todos contra todos” (*Lev XIV*). Sin embargo, cuando a Hobbes se le piden precisiones sobre el surgimiento de los hombres en dicha situación de extrema violencia, responde en *De Cive* con una suerte de chiste o parodia, diciendo que es una situación en la que debe considerarse a los hombres “como si hubiesen súbita e instantáneamente crecido y salido de la tierra (a la manera de hongos), sin obligación alguno respecto del otro” (*DCiv VIII.1*). Esto parece hacerlo para certificar, de alguna manera, que el estado de naturaleza es una ficción cercana al absurdo. Ya que en *Leviatán*, como en otras obras, admite: “Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero” (*Lev XIII*). Por ello, una vez descartado que el estado de naturaleza haya existido realmente, se sincera al respecto, se anticipa a las probables objeciones e intenta explicar por qué utilizó semejante ficción: “De cualquier modo que sea, puede percibirse [con ello] cuál sería el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil” (*Lev XIII*). Es decir, la idea de tal estado de naturaleza no sería otra cosa más que una estrategia metodológica para explicar la forma de vida de los hombres tras la violenta desaparición de la estatalidad: la guerra civil. Aunque Hobbes contempla también dos casos más, como es lo que ocurre en América y en el terreno de las relaciones internacionales entre Repúblicas. Ahora bien, ¿de dónde provienen entonces los individuos previos al Estado para poder conformarlo?

Para Hobbes la respuesta parece fácil, puesto que como él mismo dice, no es posible nacer en semejante situación, dado que “un hijo no se puede entender que se halle en estado de naturaleza, ya que tan pronto como nace está en poder y bajo la autoridad de aquél al que debe su conservación, es decir, la madre o el padre” (*DCiv I.10*). En otras palabras, aún si existiera tal estado de naturaleza, éste no estaría conformado por individuos aislados sino por familias, las cuales tienen igualmente una estructura de dominación determinada y que las convertiría en la primera forma de orden político existente. Por lo cual, si los individuos siempre nacen en familias, queda claro con ello que siempre nacen bajo la forma de una sociedad política. Hobbes es muy categórico cuando contempla lo que ocurre en América. Porque dice que allí los salvajes viven en un estado de naturaleza, aunque aclarando “excepto en el gobierno de las pequeñas familias [...] [los demás] no tendrían ningún gobierno en absoluto” (*Lev XX*), entonces, dentro de las familias, contarían con orden político, mientras que el resto “vive en estos días de maneras brutales”.

A su vez, son las mismas leyes de naturaleza señaladas por Hobbes las que parecen asegurarles ciertas garantías básicas a los integrantes de las familias, para que estos protejan la integridad de su grupo, puesto que según nos dice “no están obligados a dar testimonio el padre contra el hijo, el cónyuge en contra del otro cónyuge, el hijo contra el padre” (*DCiv II.19*). Por lo que vemos, el rol de las familias no es tan menor al interior del planteo hobbesiano como a veces se presenta. Todavía más, cuando los hijos por el hecho de haber sido educados y alimentados por sus padres pasan a adquirir las mismas obligaciones que un ciudadano con su soberano:

“es manifiesto que los hijos no están menos sujetos a los que los alimentan y crían que lo que lo están los siervos a sus señores o los súbditos a quien tiene el poder soberano en el Estado” (*DCiv IX.7*). Es que como un derrotado en una guerra, su vida o su muerte pasa a depender de quien le asegure la vida si se somete, dado que “por derecho de naturaleza el dominio del infante pertenece al primero que lo tiene en su poder [...] de tal modo que puede con derecho criarlo o exponerlo a su arbitrio” (*DCiv IX.2*).

Vemos entonces que de manera clara el terreno familiar en Hobbes nos enseña que nadie nace en estado de naturaleza, como además que llegamos a la vida con derechos, obligaciones, pactos y consentimientos. Con lo cual el poder político ya está funcionando ahí en todo momento. “De esto se infiere que una gran familia, cuando no forma parte de algún Estado, es, por sí misma, en cuanto a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía, ya conste esta familia de un hombre [*man*] y sus hijos, o de un hombre [*man*] y sus criados, o de un hombre [*man*], sus hijos y sus criados conjuntamente; familia en la cual el padre [*father*] o dueño [*master*] es el soberano” (*Lev XX*).

En este sentido, a diferencia del planteo aristotélico, el derecho a comandar una familia entre la esposa y el esposo para Hobbes no puede asignarse naturalmente, pues “no existe siempre una diferencia de fuerza y prudencia entre el hombre y la mujer, que sea tan clara como para que pueda determinarse quién tiene derecho al dominio sin una guerra” (*Lev XX*). Es más, Hobbes en muchos textos parece sugerir que verdaderamente quien debe dominar el hogar y a sus hijos es la mujer. En el siguiente texto ofrece cuatro motivos para ello:

si en verdad [una familia] lo cría [al recién nacido], se entiende que lo cría a condición de que no se haga enemigo convertido en adulto, esto es, a condición de que le obedezca [...] Ahora bien, cualquiera es enemigo de aquel a quien no obedece ni manda. De este modo, en el estado de naturaleza, toda púérpera se convierte a la vez en madre y dueña [*mater fit et domina*]. Y no vale lo que algunos afirman: que este caso no se convierte en señor [*dominum*] a la madre sino el padre debido a la preeminencia de su sexo; pues también la razón está en contra, dado que [1] la desigualdad de las fuerzas es menor de lo que se necesita para que el macho pueda adquirir el poder de la hembra [*feminam imperium*] sin guerra. Y [2] la costumbre no se opone: las mujeres llamadas Amazonas hicieron en otro tiempo la guerra contra sus enemigos y estatuyeron sobre la prole a su arbitrio. Además, [3] hoy en día en muchos lugares existen mujeres con poder soberano [...] [4] Añadid que en el estado de naturaleza no se pueda saber de cuál padre es el hijo sino por indicación de la madre; por ende, el hijo es de quien la madre quiera que sea (*DCiv IX.3*).

En la versión latina de *Leviatán* (XLII) si bien se concede el argumento paulino (Corintios 14:34-34) acerca de que las mujeres deben guardar silencio en la Iglesia, Hobbes insiste igualmente en que quien pueda ser autoridad no está distinguido si es hombre o mujer. Para reforzar su punto, el de Malmesbury recuerda el caso de la reina Elizabeth I, que fue ungida autoridad en Inglaterra. Como además, debemos tener en cuenta también que el propio Hobbes fue empleado durante muchos años de una mujer, dependiendo él de la viuda del segundo Conde de Devonshire. Aunque siempre aclara que el derecho sobre los infantes no radica, de todos modos, en la gestación sino en la crianza de ellos, “pues la vida que la madre le había dado no al generarlo sino al

alimentarlo" (*DCiv IX.4*), por lo que planteará diversas formas de dominio y de transferencia del subyugo sobre los hijos según distintas situaciones que pudieran existir (*DCiv IX.4-6*). Aunque en líneas generales Hobbes sostiene que el dominio sobre los hijos, y por ende del control familiar, es de la madre, por lo que las sociedades políticas serían matriarcales, en los que existiría un *feminam imperium*: "el dominio sobre el niño debe pertenecer de igual modo a ambos [gestores]; y él [el niño] es sujeto de igual modo de ambos, algo que es imposible; porque ningún hombre puede obedecer a dos amos [...] Si no hay contrato, el dominio [sobre la descendencia] es de la madre" (*Lev XX*).

Con respecto a la familia, Hobbes mantiene dos ambigüedades o tensiones que son difíciles de responder. La primera tiene que ver con el estatuto de los hijos, dado que por su minoridad de edad no podrían establecer contratos ni dar su consentimiento. Como él mismo lo dice: "Sobre los tontos por naturaleza, niños o locos, no hay ley, no más que sobre las bestias brutas; ellos no son capaces del establecer lo justo o injusto, porque no tienen nunca el poder de hacer ningún acuerdo o entender sus consecuencias; y consecuentemente nunca asumieron sobre ellos [la capacidad] para autorizar las acciones de ningún soberano (*Lev XXVI*). Sin embargo, también sostiene el dominio de los padres sobre ellos "no se deriva tanto por la generación, como si el padre [*parent*] tuviera dominio sobre su hijo [*his child*] porque él lo engendró [*he begat him*], sino por el consentimiento del hijo [*child's consent*], ya sea expreso, o bien por otros argumentos suficientemente declarados" (*Lev XX*). Es decir, como si el niño debiera otorgar su autorización o sometimiento voluntario, representándolo aquí entonces con capacidad de decisión propia para subordinarse a sus padres.

Aunque tal vez la resolución a este punto este en otro lugar. Porque Hobbes nos aclara también que los infantes son personas "libres" antes que "siervos" o "esclavos" de sus padres, pero tanto "no por derecho [propio] de los infantes sino por la natural indulgencia [*natural indulgence*] de los padres [...] Y por esa razón, el significado de la palabra niño [*children*], en lengua latina es *liberi*, que también significa persona libre [*freemen*]" (*Elem II.4.9-10*). No obstante esta aclaración, en muchos lugares (*i. e. DCiv IX; Lev XX*) Hobbes parece tratar a los niños no como personas libres sino como una cosa o un animal, ya que los padres (especialmente la madre) pueden hacer lo que quieran con ellos: venderlos, matarlos, intercambiarlos, abandonarlos, darlos como rehenes, sacrificarlos o regalarlos.

Por otro lado, la segunda ambigüedad es con respecto a las mujeres. Porque en muchos momentos Hobbes parece romper cualquier equidad entre los géneros y retroceder frente al empoderamiento femenino que muchas veces habilita. Por ejemplo, dice que los hombres están investidos de mayor "sabiduría y coraje" (*Elem II.4.14*), mejor equipados para el "trabajo y el peligro" (*Lev XIX*) y que tienen una superior habilidad para el gobierno que las mujeres, "porque de hecho en general (aunque no siempre) son más aptos para los asuntos grandes, y sobre todo, a decir verdad, para la administración de la guerra" (*DCiv IX.16*). Igualmente, esto último no es lo que se desprende del grueso de su planteo ni de la lógica interna que lo habita. El mismo Hobbes, además, aclara cuál es la cuestión del género en relación al poder. En *Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, las costumbres y la religión* dice: "Pero tal vez pueda ser difícil verlo cuando la soberanía está en una Reina: pero es porque no sois demasiados sutiles en percibirlo, que,

aunque Hombre [*Man*] pueda ser masculino [*male*] y femenino [*female*], la Autoridad no lo es". Es decir, el poder y la autoridad no se atan ni dependen del género.

Estos señalamientos han hecho que las distintas tradiciones feministas consideren a Hobbes un virtual aliado. Una importante feminista como Carola Paterman señaló que "Hobbes es el único teórico de un contrato original que comienza [su planteo] con varones y mujeres como iguales en el estado de naturaleza" (reportaje en Hirschmann y Wright, 2012a: 19-20). Su Fang Ng (2007: 81) entiende que el planteo de Hobbes en varios aspectos es radical a lo establecido hasta entonces, especialmente porque el libro "*Leviatán* constituye un ataque a las teorías patriarcales del Estado". Aunque otra importante referente del feminismo como Hirschmann (2012: 126) dice que el esquema de Hobbes "lo vuelve a él en el mejor de los casos un ambiguo ídolo feminista"<sup>1</sup>.

De cualquier manera, los distintos análisis basados en los estudios de género y del feminismo han señalado la llamada "paradoja sexista" en Hobbes. Dado que en el estado de naturaleza las mujeres están en pie de igualdad con los hombres, e incluso con mayor poder, dado el matriarcado originario. Sin embargo, en el grueso de las sociedades históricas y contemporáneas, esa igualdad inicial se perdió, puesto que la gran mayoría de ellas son patriarcales. El mismo Hobbes reconoce: "En los Estados esta controversia [entre varones y mujeres sobre quien gobierna a la familia] se decide por la ley civil, y en mayor parte (pero no siempre) la sentencia es a favor de los padres, porque la mayoría de los Estados han sido erigidos por los padres, no por las madres de las familias" (*Lev* XX; lo mismo en *DCiv* IX.6). La pregunta entonces es por qué se pasa de una igualdad originaria entre los géneros, incluso del *feminam imperium*, a una situación predominante de patriarcados.

Las explicaciones al respecto han sido de distinto tipo. Carola Paterman (1988) supone que en estado de naturaleza, especialmente con las mujeres embarazadas y más vulnerables, debieron subordinarse ante los hombres, existiendo antes del pacto civil un "pacto sexual" que estableció dicha subordinación femenina. Gordon Schochet (2012 [1967]) desarrolla una explicación histórica a través de la conquista física. Hirschmann (2012), por su parte, sostiene que la subordinación de las mujeres a los hombres no ocurrió antes del pacto civil, sino después y como producto de él, la cual se dio por la cuarta ley de naturaleza ("gratitud") en que las mujeres se sometieron a la estructura patriarcal que el Leviatán necesita para establecer la paz y el control social, y ellas lo hicieron agradecidas por la protección que el soberano les brindaba. En cuarto lugar, Lloyd (2012) supone que, si bien las diferencias físicas entre hombres y mujeres en el estado de naturaleza son mínimas, estas fueron levemente superiores para los hombres y que, como una bola de nieve, les permitieron a estos adquirir una superioridad tal que les garantizara el dominio en el largo plazo. Por último, Paganini (2020) propone la existencia de una división de temperamentos en relación a los géneros que Hobbes asigna. Así, mientras los hombres serían más competitivos y propensos a la vanagloria (siendo más orgullosos y arrogantes), las mujeres serían más moderadas y propensas a valorar las ventajas de la cooperación con los acuerdos de largo plazo, por eso estarían más dispuestas a ceder y pactar rápido, estableciendo su subordinación frente a los varones.

---

<sup>1</sup> Para un abordaje de algunas lecturas feministas sobre la obra de Hobbes, ver Hirschmann y Wright (2012a), así como el número 33 (2020) de *Hobbes Studies* dedicado especialmente al tema.

Con todo, en relación a las familias, ya sea por la guerra de dominio entre esposo y esposa, por la obligación de los hijos de obedecer a quienes los criaron, o los demás aspectos mencionados, parece fácil notar que la primera forma de soberanía y de poder político es, efectivamente, el familiar. Nos dice Hobbes que la familia “será llamada reino patrimonial. Aunque difiere de la monarquía instituida en el origen y el modo de su institución (se adquiere por la fuerza), una vez instituido tiene las mismas propiedades y el derecho de gobierno es el mismo en ambos” (*DCiv* IX.10). Donde además, la familia es “el Estado natural, que también puede ser llamado adquirido. Donde tal derecho ha sido adquirido existe una especie de reino pequeño. En efecto, ser rey no es otra cosa que tener dominio sobre muchas personas, y por lo tanto una familia grande es un reino; y un reino pequeño, una familia” (*DCiv* VIII.1). Estos elementos aclaran, finalmente, un punto discutido arriba sobre el origen del Estado. Los hijos, cuando devienen formalmente parte de la familia, son como “los que se someten a otro debido al miedo [...] [tal cual] actúan los vencidos en la guerra para no ser matados”. Así es cómo ocurre el surgimiento del Estado que Hobbes llama “natural, que es paterno y despótico” (*DCiv* V.12). Las familias entonces existen desde siempre, son previas a los individuos, y estos nacen sometidos a ellas. A su vez, al ser la primera forma de poder político y de pacto, son la primera forma de estatalidad, creciendo y dominando como históricamente lo hacen los Estados: por medio de la adquisición, la conquista y la guerra. Es que como es sabido, en el estado de naturaleza los hombres “usan la violencia para volverse ellos mismos dueños de personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres” (*Lev* XIII), ampliando sucesivamente su poder a través de ir conquistando otras familias y personas. Ese es el modo en cómo nacen los Estados: pues, “así como entonces lo hacían las familias pequeñas, así ahora las ciudades y reinos, que no son sino familias más grandes, ensanchan sus dominios para su propia seguridad y bajo el pretexto de peligro y temor de invasión, o de la asistencia que puede prestarse a los invasores, justamente se esfuerzan cuanto pueden para someter o debilitar a sus vecinos, mediante la fuerza ostensible y las artes secretas, a falta de otra garantía” (*Lev* XVII).

Es bastante conocido que Hobbes presenta dos formas distintas de dar nacimiento al Estado. Una de ellas es la llamada “república por institución” que es la que corresponde a la fórmula tradicional en la que una multitud pacta al unísono la construcción de la estatalidad. La segunda es la “república por adquisición”, que se realiza a través de la conquista. Ambas vías dan origen al mismo tipo de Estado, en el cual no existe diferencia del poder político o de sus cualidades, sino únicamente por el tipo de génesis interviniente. Sin embargo, como han intentado señalar el grueso de los especialistas (*e. g.* Rossi, 2013), la “república por institución” más bien corresponde a la reconstrucción racional del proceso que daría origen al Estado, mientras que la otra vía es la descripción del proceso concreto y verdaderamente existente en la historia. El objetivo detrás de la distinción no sería otro más que entender una concepción normativa (esencialmente teórica) y otra concepción realista (esencialmente práctica). Por ello, esta última es la históricamente verdadera del nacimiento del Estado. La cual tiene su apoyo, primero, en las sucesivas conquistas de las familias y su sucesiva expansión sobre otros grupos.

Este último punto es central, porque mostraría que la forma en la que Hobbes piensa que nace el Estado es a través de las familias, en una lógica repetida y acumulativa de estas, lo cual es un esquema exactamente igual al clásicamente planteado por Aristóteles cuando señala al surgimiento de la *pólis* como una evolución paulatina y escalonada, de un proceso que va de las

familias y las aldeas a la ciudad. Por lo cual, la tradicional y más importante oposición entre ambos autores sobre el origen del poder político, vemos, que no existe como tal. El planteo es el mismo. La única diferencia que los separa, en todo caso, es el *modo* en que ocurre el proceso. Porque mientras para Aristóteles la evolución se realiza de forma armoniosa y con vistas al vivir bien, para Hobbes sucede de forma violenta y a través de las conquistas, permitiendo esto acrecentar el poder, para asegurar con ello la defensa.

Ahora bien, a pesar de que Hobbes en varios aspectos parece afirmar que una familia es un Estado, en otros aspectos parece compartir la idea aristotélica de que efectivamente no son lo mismo. Pues un padre y un rey si bien tienen dominio sobre otras personas, como dice el Estagirita, en verdad “difiere una casa grande de una pequeña ciudad” (*Pol* 1252a 13). Y Hobbes piensa lo mismo: “El buen gobierno de una familia o de un reino, no son [solamente] diferentes grados de prudencia, sino diferentes clases de negocios [*business*]” (*Lev* VIII).

No obstante, a pesar de que ambos autores coinciden en que una familia debe ser separada de la simple estatalidad, los argumentos que presentan son bastantes diferentes para justificarlo. En este sentido, Hobbes señala dos motivos con respecto a este tema, que lo alejan, como se verá, de Aristóteles. El primero refiere a un motivo en el cual lo cuantitativo parece convertirse en cualitativo. Así afirma: “una familia no es propiamente un Estado, a menos que no alcance ese poder por razón de su número, o por otras circunstancias que le permitan no ser sojuzgada sin el azar de una guerra. Cuando un grupo de personas es manifiestamente demasiado débil para defenderse a sí mismo, cada uno usará su propia razón, en tiempo de peligro, para salvar su propia vida, ya sea huyendo o sometiéndose al enemigo, como considere mejor [...] Considero esto como suficiente [...] designio de los hombres, al establecer los Estados, y al situarse bajo el mando de monarcas o asambleas, dotadas de poder bastante para su protección” (*Lev* XX). Es decir, como una familia es un agrupamiento pequeño, no cuenta con el poder numérico suficiente para defender a sus miembros frente a grandes grupos, por lo cual no es capaz de ofrecer suficiente protección. Este es el motivo que se puede llamar “argumento numérico”.

El segundo motivo, poco tenido en cuenta, es que una vez que una familia pasa a integrar un conglomerado mayor, deviniendo entonces parte integrante de un Estado, quienes gobiernan la familia pierden su poder soberano o parental sobre su grupo. Dado que es el Estado quien pasa a guardar el poder absoluto sobre los miembros de esa familia: los padres, como cualquier contrayente del pacto, cedieron todos sus derechos a favor del soberano. Es decir, “originariamente el padre de todos los hombres era también su señor soberano, con poder de vida y muerte sobre ellos; y que aunque al instituir el Estado los padres de familia renunciaron a ese poder absoluto, nunca se entendió que hubiesen de perder el honor a que se hacían acreedores, por la educación que procuraban” (*Lev* XXX). Por lo cual, quien gobernara una familia, cuando pasa a la sociedad civil, pierde el derecho de dar la vida y a la muerte a sus hijos, aunque conserva los honores que sus protegidos debían darle hasta ese momento por haberlos criado y alimentado. Esa parece ser tal vez una de las pocas prerrogativas que pudieran mantener. El resto quedan transferidas al Leviatán y éste decide cuáles pueden conservar y cuales les arrebatara. “En todas las demás acciones, durante el tiempo en que están bajo el gobierno doméstico, están sujetos a sus padres y dueños, como inmediatos soberanos suyos. En efecto siendo el padre y el dueño, antes de la

institución del Estado soberanos absolutos de sus familias, no pierden, posteriormente, de su autoridad sino lo que la ley del Estado les arrebató" (*Lev XXII*).<sup>2</sup>

### > La familia en el esquema aristotélico

El rol de la familia en el planteo aristotélico parece en principio ser mucho mayor que el que Hobbes le otorga con respecto al individuo y al Estado. Pues la importancia política y económica de la familia en la *pólis* era sin duda determinante. Y Aristóteles lo sabe muy bien. Dado que, según dice, "la [primera] comunidad constituida naturalmente para vida cotidiana es la casa [*oikos*]" (*Pol* 1252b 13). Incluso en el camino de la ética individual, para alcanzar la *eudonomía*, lo destaca igualmente como un aspecto vital. Diciendo, "la ausencia de algunas cosas, tales como la nobleza de familia, una buena descendencia y la belleza, ensombrece la felicidad, puesto que no es del todo dichoso el que es de aspecto deforme o de mala familia, o solo y sin hijos [...] Por tanto, la dicha necesita [...] de una prosperidad de esa clase" (*EN* 1099b 1-8)<sup>3</sup>. Es decir, al igual que Hobbes, Aristóteles también piensa que nadie llega al mundo en la intemperie social, sino que siempre se es recibido por un grupo de pertenencia. Sin embargo, más allá de esta coincidencia, se aprecia igualmente una diferencia importante entre el de Malmesbury y el Estagirita, dado que la sociedad política hobbesiana –a pesar de darle un lugar a la familia– no es una sociedad dependiente de las raíces familiares como sí lo es fuertemente la aristotélica. El prestigio de la estirpe familiar no es un operador político para Hobbes (o por lo menos no le interesa que lo sea), pero sí era algo central en la antigüedad: los individuos anónimos, competitivos y desarraigados de sus entornos que presupone el de Malmesbury no tienen lugar en el planteo de Aristóteles. De hecho Benjamín Constant (1995) en su clásico ensayo *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, menciona que en la antigüedad los hombres eran esclavos en sus asuntos privados pero estaban llenos de satisfacción dado que su voluntad tenía real influencia en los aspectos públicos –siendo está directa y sin mediación–, resultando difícil establecer una división tajante entre lo privado y lo público.

Los comportamientos sociales de los miembros de una familia afectan al conjunto del clan, porque lo público y lo privado no se contraponían en el mundo antiguo griego, sino que se integraban en una continuidad. Por ello la referencia de lo que pasaba con los integrantes de una familia era muy importante: un individuo debía cargar con la reputación de sus antecedentes familiares, siendo ello parte de su estatus político y social; mientras que a la par, y hacia adelante, sus comportamientos influirían por generaciones en su descendencia. De ahí que cada quien debía velar por el lustre de su hogar y por el prestigio familiar. Algo que afectaba incluso a las familias aristocráticas. Es decir, desde campesinos a reyes, el honor ligado al grupo de pertenencia era un elemento esencial. Un ejemplo al respecto dado por Aristóteles es cuando se percibe una diferenciación político-económica en los hogares de bajos recursos, pues "para los pobres es forzoso emplear a sus mujeres y niños como servidores, por su carencia de esclavos" (*Pol* 1323a 5). Ya

---

<sup>2</sup> Dada la gran cantidad de operaciones políticas que se entrelazan en torno a la familia como poder político, pre y post pacto, es difícil estar de acuerdo con la afirmación de Ng con respecto a que "ninguna atadura familiar existe en Hobbes" (2007: 94).

<sup>3</sup> Aristóteles solía decir "Que los padres que instruyen a sus hijos son preferibles a los que solamente los engendran, pues estos le dan la vida, pero aquellos la vida feliz" (*Diog Laer* V.1.10).

que como subraya Brunner (2010), la economía campesina del mundo antiguo es inimaginable sin el trabajo gratuito de los miembros de la familia, sin el dominio del dueño, del señor de la casa, sobre la familia. De ahí que la verdadera economía sean las reglas de administración del *oiko* (*oikonomía*) y que encerraban las relaciones humanas en la casa. La capacidad de acción de las personas que habitan dicho hogar se hallaba estrechamente reducida al campo del derecho de la familia, la producción y los bienes. De este modo, se ve bien que el *oikos* griego, además de ser la casa familiar o unidad doméstica mínima –que referencia a los individuos y les otorga su estatus sociopolítico según a la estirpe que pertenecieran–, es también una unidad productiva –que funciona como hacienda o plantación–, y es la fuente del sustento del grupo. Por lo que ocupa un doble rol, tanto como operadora de principios económicos como de los principios políticos básicos. Algo confirmado por el propio Aristóteles, que señala: “en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia” (*EE* 1242b 1), siendo el epicentro básico del cosmos helénico. Destacando, “Hesíodo dijo muy bien en su poema: Lo primero casa, mujer y buey para el arado” (*Pol* 1252b 11).

De una manera tal vez similar a Hobbes, el Estagirita considera que la familia es la primera forma de comunidad social y política. Como a su vez, y por ello mismo, tiene principios de justicia y una estructuración política determinada, que incluso es previa a la ciudad. “En efecto, el hombre no es solamente un animal político, sino también familiar [*oikonomikón zóon*], y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad” (*EE* 1242a 22-28). Como vemos, el primer mundo político en Aristóteles, al igual que Hobbes, es la familia, que cuenta con una soberanía y orden propios.

Por su parte, los vínculos afectivos también resultan más primarios y anteriores al Estado, con una predisposición originaria. Especialmente cuando se refiere al vínculo entre marido y mujer, el cual parece ser el más necesario y básico de todos, ligado a las funciones biológicas y reproductivas como las compartidas con el resto de los animales. “Se admite comúnmente que la amancia<sup>4</sup> [*philia*] entre esposo y esposa es por naturaleza, pues el ser humano está por naturaleza más dispuesto para la vida en pareja que en una comunidad política, por cuanto la comunidad doméstica es más originaria y más necesaria que la política, y la procreación, una cosa más en común con los animales” (*EN* 1162a 16-20). De hecho, que la *pólis* sea, finalmente, un producto de la agregación sucesiva de casas y aldeas como anteriormente se señaló, también es un indicio de la importancia del *oikos* en el mundo político griego, siendo entonces igualmente importante para alcanzar la buena vida. “Una ciudad es la comunidad de familias y de aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y en esto consiste, como decimos, en tener una vida feliz y buena” (*Pol* 1281a 1-2).

---

4 La palabra griega *philia* suele traducirse generalmente bajo dos formas, a veces como “amistad” y otras como “amor” (y sus diversas conjugaciones). En nuestro caso, para sostener un vocablo uniforme a lo largo del texto, hemos escogido la conjugación del verbo “amar” bajo una voz que es tanto activa como pasiva, la cual a su vez puede soportar también su sustantivización en tanto vínculo afectivo del estilo que Aristóteles señala en los lazos de “amistad”. Creemos entonces que la palabra amancia puede adaptarse a los distintos contextos y sentidos, sin forzar una traducción que haga predominar una interpretación por sobre otra y que permita que convivan así la pluralidad semántica que caracteriza a dicha palabra.

Los vínculos políticos y afectivos al interior de las familias para Aristóteles tienen un orden y son bastantes claros: “esas [formas de la amancia] difieren entre sí, pues la de los padres hacia los hijos no es la misma que la de los que gobiernan hacia los gobernados; y tampoco la del padre hacia el hijo [es la misma] que la del hijo hacia el padre, ni la del esposo hacia la esposa [la misma] que la de la mujer hacia el esposo. Pues, la virtud y la función de cada uno de ellos es diversa y son diversas también las causas por las que aman” (EN 1158b 14-18). En cada caso, se establecen distintos tipos de formas de dominio. En la Ética *Eudemia* dice: “Monarquía es la relación del padre con sus hijos; aristocracia la del hombre con su mujer; república [*politeía*], la de los hermanos entre sí” (EE 1241b 31), mientras que en *Política* sostiene que “el marido gobierna por igual a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero el modo de gobierno no es el mismo: gobierna a la mujer a la manera de un político y a los hijos a la manera de un rey” (Pol 1259a 39-1259b 2). Aunque en ambos casos parece quedar clara la misma asimetría de poder, la cual estaría justificada por la benevolencia y sabiduría del dominador por sobre los subordinados: “El gobierno de los hijos, la mujer y la casa en su conjunto, al que llamaremos administración doméstica, se ejerce a favor de los gobernados o de algo en común a ambas partes, pero esencialmente a favor de los gobernados” (Pol 1278b 37-40). Pues el varón y padre de la familia parece ser sin duda la cabeza máxima del hogar y el que actúa con miras al beneficio de su prole “naturalmente”.

Es que a diferencia de Hobbes, donde se pone en igualdad al hombre con la mujer en términos políticos y se problematiza la conducción del hogar, e incluso se admite los matriarcados, Aristóteles apunta a la dirección totalmente contraria, pues el gobierno solo pertenece a los hombres. En efecto, el ciudadano aristotélico es sin duda el *paterfamilias* del mundo antiguo, el varón/macho (*aner/arren*) que conduce con rigor el *oikos*, el cual –para hacerlo más claro– varias veces lo llama directamente *oikodespotes*. Esta es la figura política central a la cual apela constantemente el Estagirita, dado que es el verdadero actor al interior de las instituciones griegas, puesto que sostenía a la vez y de forma solidaria cinco formas de dominación en la *pólis*: con su esclavo (su instrumento de producción), con su mujer (para su reproducción), con sus hijos (para establecer su prole), con sus cosas patrimoniales (como parte de su status social y de propietario con el cual obtenía su sostén económico) y finalmente como ciudadano pleno (en tanto su rol político central). Lo que le permitía al hombre-ciudadano tener una superioridad en la *pólis* en general y sobre artesanos, extranjeros y obreros manuales en particular. Así, dentro del *oikos* tenía entonces un dominio despótico, mientras que fuera de él era esencialmente político. “Por eso al principio las ciudades estuvieron gobernadas por reyes como ahora todavía lo están los pueblos extranjeros” (Pol 1252b 20). Es que las sociedades tradicionales como la que intenta dar cuenta Aristóteles se estructuran básicamente en dos partes: una dominadora (que organiza el trabajo) y otra dominada (que se encarga de llevarlo a cargo y producir). En la *pólis* griega, los patriarcas de los *oikos* son entonces los que dominan a sus familias, a sus esclavos, sus mujeres, sus animales y comandan además a la ciudad, imponiéndose por sobre sus sirvientes y los extranjeros. Se reproduce así un microcosmos dentro de otro macrocosmos: la *pólis* parece ser finalmente una familia-sociedad organizada y comandada de una forma patriarcal-despótica por dichos varones cabezas de familia. Porque para sostener la estabilidad y la reproducción social de aquél tiempo, era necesario que los distintos mecanismos que le justificaban a la parte dominante su poder político pudieran sostener esa superioridad por sobre la parte dominada. Si ello se debilitaba

toda la sociedad entraba en crisis. La figura del *oikodespotes* no podía ser cuestionada entonces sin derribar a la vez todo el edificio jurídico, institucional, familiar, económico e ideológico de la *pólis*. Por eso había que reafirmarla y ensalzarla tanto como para preservar los equilibrios sociales y políticos de tal universo.

Para Aristóteles “toda casa es regida por el más anciano” (*Pol* 1252b 22), señalando además que, citando tácitamente a Homero (*Odisea*, IX.114-5): “Y cada uno dicta su ley [*themisteúo*] a hijos y esposas” (*Pol* 1252b 23). Es que, como dijimos, si para Hobbes es la lucha la que define el dominio al interior de las familias, poniendo en pie de igualdad a los varones y las mujeres, Aristóteles, apelará al puro “naturalismo” para asegurar la preeminencia patriarcal. Recordándonos finalmente: “El gobierno doméstico es una monarquía ya que toda casa es gobernada por uno solo” (*Pol* 1255b 15). La fundamentación de la dominación patriarcal pertenece a dos órdenes que, en este caso, parecen ser solidarios entre sí: el de la virtud y el de la naturaleza. Porque los miembros de una familia no lucen con iguales disposiciones para alcanzar la virtud, pues “todos deben participar de ellas [las virtudes éticas], pero no del mismo modo, sino en la medida suficiente para que cada cual cumpla su propia función. Por eso el que manda debe poseer la virtud ética en su forma plena (porque su función propiamente es la de un arquitecto y la razón es arquitecto [*arkhitékton*])” (*Pol* 1260a 15-19). Es decir, el gobierno del *oikodespotes* se justifica en que éste “debe poseer la virtud moral perfecta”, mientras que cada uno de los demás componentes del *oikos* solo poseen la virtud “en la medida en que le corresponde”. Por una cuestión de naturaleza, el varón parece tener acceso en forma más plena a la parte racional del alma sobre el resto de los integrantes de la familia. Dado que “en todos ellos existen las dos partes del alma, pero existen de diferente manera. Pues el esclavo está enteramente privado de la parte deliberativa, la mujer la posee pero sin plena autoridad [*ákyron*], mientras que el niño la posee, pero en forma inmadura” (*Pol* 1260a 10-11). Como se ve, una suerte de propensión natural les permite a los varones alcanzar mejor la virtud. Ello justifica entonces todo el modelo familiar y el gobierno del *oikos*, y así el dominio total sobre la *pólis*. Dice Aristóteles, “el varón [*arren*], en efecto, es por naturaleza más apto que la mujer [*thely*] para dirigir –salvo en algún caso que contravenga la naturaleza [*para physin*]y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro [...] Y este es siempre el modo de relación entre el varón y la mujer. Por su parte, el gobierno sobre los hijos es como la autoridad de un rey: porque el progenitor gobierna en virtud del afecto y de su mayor edad, lo cual es propio de la autoridad real” (*Pol* 1259b 2-13).

Aristóteles tiene una certeza que reiterará en varios tramos de su obra, en la cual le parece que claro que “desde el comienzo las funciones están divididas, y son diversas las del varón y las de la mujer” (*EN* 1162a 23). Las premisas fuertemente misóginas, generalizadas en la Grecia antigua, parecen desprenderse en el discurso del Estagirita en relación a fundamentos biológicos, lo cual reiterará obstinadamente: “Desde luego, el que no se parezca a sus padres es ya un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho” (*Rep Anim* 767b 7-9), “la hembra es como un macho mutilado” (*Rep Anim* 737a 31), “hay que considerar al sexo femenino como una malformación natural” (*Gen Anim* 775a 16), “la mujer es como un macho estéril” (*Rep Anim* 728a 25). Si bien con su discurso biologicista se empeña por degradar

a la mujer, muchas veces no es claro por qué, desmereciendo simplemente a lo femenino por ser una “desviación” o diferimiento de lo masculino.<sup>5</sup>

En relación a esto, debemos decir que Aristóteles creía que la naturaleza ordenaba no sólo las diferencias en términos biológicos o anatómicos, sino también en términos psicológicos. En una comparación al respecto argumentaba, “la mujer es más compasiva y más llorona que el hombre, y también más envidiosa y más quejumbrosa, y más crítica y más hiriente. La hembra también es apocada y pusilánime en mayor medida que el macho, y más descarada y más mentirosa, más tramposa y de memoria más fiel, y también más vigilante y más retraída, y, en general, la hembra tiene menos iniciativa que el macho” (*Hist Anim* 608b 1-14). Por eso mismo, no es extraño que dichas diferencias se expresaran en el terreno político respondiendo quién debe mandar: “Tratándose de la relación entre macho [*arren*] y hembra [*thely*], el primero es superior [*kreitton*] y la segunda inferior [*cheiron*] por naturaleza; el primero rige [*archon*], la segunda es regida [*archomenon*]. Y esto mismo sucede necesariamente con todos los humanos” (*Pol* 1254b 13-15).<sup>6</sup>

Si se piensa en la función y división de tareas hogareñas, asegura que “es distinta la administración doméstica del hombre y de la mujer; la función del primero es adquirir, la de ella guardar” (*Pol* 1277b 25). Como además, “la prudencia de la mujer no es la misma que la del varón, ni tampoco su valor ni su justicia” (*Pol* 1260a 22). Por último, las que asigna como virtudes de la mujer no parecen ser muy elevadas ni en términos de ética, de política ni intelectualmente, ya que considera: “De las mujeres es virtud, del cuerpo, la belleza y la estatura; del alma, la templanza y la laboriosidad [*philergía*] sin servilismo [*aneleutherías*]” (*Ret* 1361a 6-7). La autoridad de la mujer se extiende desde sí misma a los esclavos y a los niños, pero está privada de ejercerla con respecto al hombre, pues esta última alcanza una plenitud que la excede. La mujer no tiene autoridad ante un imperio naturalmente superior al suyo (Mauri, 2016), lo que parece justificar que las mujeres ocupen un rol marginal en la sociedad y en la política griegas (aunque mayor, igualmente quizás, al de los esclavos y extranjeros). Con todo, a pesar de que Aristóteles subordina a las mujeres frente a los hombres, ciertamente tampoco parece anularlas del todo políticamente.

Esto último se debe a varios motivos. Por empezar, porque cuando se suele referir a gobernar “despóticamente”, lo hace para formas de dominio fuertemente verticalistas: como el alma al cuerpo, el señor de la casa a los animales, a los hijos y a los esclavos; en cambio, cuando habla “políticamente”, se liga a cómo domina la razón a las pasiones, el hombre a la mujer y el político a sus ciudadanos (*Pol* 1254b). Es decir, donde se debe establecer algún tipo de habilidad de razonamiento para legitimar la autoridad. Además, el trato que refieren que deben tener es en tanto ciudadanas libres y como madres de los *ciudadanos de la pólis*. Por último, porque en las formas de gobierno tiránicas o en las democracias extremas las mujeres –específicamente– parecen jugar un rol importante de apoyo y control en esos regímenes, operando como base de sustentación –junto a sus hijos y esclavos– en ellos. Dado que la relajación de las normas hace que el gobierno de los *oikodespotas* sea menos efectivo. “Todas las medidas que se toman en

---

<sup>5</sup> Para un análisis de la diferencia sexual en las distintas obras del Estagirita, ver Solana Dueso (2005). Sobre el cuerpo de la mujer, ver Benítez Prudencio (2016).

<sup>6</sup> Para un análisis de las lecturas feministas sobre la obra de Aristóteles, ver Freeland (1992), para un abordaje de las críticas hobbesianas al naturalismo político de Aristóteles, ver Rosler (2002).

las democracias extremas son de tipo tiránico, como el predominio de las mujeres en las casas (para que puedan delatar a sus maridos), y el trato indulgente con los esclavos (por la misma causa). En efecto, los esclavos y las mujeres no conspiran contra los tiranos, pues por gozar de bienes bajo tales condiciones necesariamente se muestran benevolentes hacia las tiranías y las democracias: pues el pueblo también quiere ser monarca” (*Pol* 1313a 34-39); “las disposiciones de las tiranías parecen todas ser propias de los gobiernos populares: me refiero, por ejemplo, a la falta de control sobre los esclavos (lo que sería hasta cierto punto conveniente), las mujeres y los niños, y a la indulgencia para que se viva como se quiera; en efecto, tendrá mucho respaldo un régimen semejante, ya que la mayoría le es más grato vivir sin trabas que con moderación” (*Pol* 1319b 27-31). De hecho, Aristóteles considera que el potencial patógeno con el que cargan las mujeres es muy alto en términos políticos, sociales y de hábitos, por eso sugiere poner mayor atención en todos aquellos regímenes en los que la condición de las mujeres no es satisfactoria, “pues es evidente que la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: los hombres y las mujeres” (*Pol* 1269a 15). De allí que, dado el peso poblacional de las mujeres, los legisladores deben específicamente ocuparse de ellas, ya que “el relajamiento en las costumbres de las mujeres [*thily*] es perjudicial para el propósito que persigue la forma del régimen político, así como para la felicidad de la ciudad” (*Pol* 1269b 14-19). Menciona el caso de Esparta, donde el legislador logró que los hombres sean fuertes y resistentes, pero no obtuvo lo mismo con las mujeres por desentenderse de ellas, lo que devino en que adquirieran un estilo de vida “sin freno alguno, [donde] viven desenfrenada y licenciosamente” (*Pol* 1269b 22). Lo que llevó a la decadencia de muchos pueblos guerreros –con la aparente sola excepción de los Celtas y que se estime en ellos abiertamente las relaciones homosexuales entre los hombres (*Pol* 1269b 23-27).

En todo caso, lo que se percibe por parte del Estagirita es que su odio contra las tiranías y democracias radicales se debe en buena medida a que ellas se apoyan y tienden a beneficiar con cierto empoderamiento a los sectores más débiles y desprotegidos de la estructura política griega, como son mujeres, esclavos y niños. Justamente, los actores que sufren el despotismo absoluto de los dueños de los *oikos*. De esta forma, los varones propietarios y aristócratas griegos como Aristóteles, detestan a dichos regímenes porque restringen y cuestionan el elitismo en el que basan su poder, flexibilizando el alto clasismo y verticalismo de la *pólis*: los padres de familia se ven allí amenazados, con menor capacidad de mando en sus hogares y con privilegios disminuidos.

Pero si finalmente se quiere establecer los límites y tensiones entre familia y poder políticos en Aristóteles, se debe tener en cuenta cinco puntos más. El primero es que frente a la crisis de la *pólis* del siglo IV ac, la solución aristotélica parece alejarse de la platónica. Pues a diferencia de Platón, Aristóteles reverencia a la ciudad sin despreciar a la familia y no cree óptimo realizar un comunismo total de mujeres y niños. Es decir, no postula eliminar de cuajo uno de los puntos de individuación social para fundir a la totalidad social, como es la familia, en un colectivismo extremo, sino que considera que el Estado es una comunidad de comunidades y por ende las familias juegan un rol central allí. Por ello mismo, supone que todavía es posible encontrar alguna forma de equilibrio que permita articular el holismo organicista que muchas veces defiende con la pervivencia de lógicas individuales.

En este sentido, y como segundo punto, otra diferencia que parece ser importante de Aristóteles con respecto a Hobbes, refiere a los límites que le pone a la *pólis* en la injerencia de los asuntos domésticos. Puesto que el Estagirita, en oposición a Hobbes, dice que la administración de la justicia al interior de la familia le corresponde al padre (*EN* 1134b 8-20), sugiriendo que el jefe del clan puede practicar un despotismo total hacia los hijos, pero no hacía la mujer. Algo que, como se señaló, el de Malmesbury no acepta ya que la entrada en el pacto por el cual se constituye la estatalidad implica ceder la totalidad de los derechos –incluido la soberanía familiar– en favor del Leviatán. Pero, por otro lado, y como tercer punto a considerar, igualmente, a pesar de todo lo anterior, Aristóteles termina por conceder que existe una subordinación de la familia a la *pólis*. Puesto que son el hogar doméstico y su conductor, el *oikodespotes*, los que deben acomodar la instrucción que le brindan a sus subordinados según el tipo de régimen político que impere en la ciudad (y no al revés). “Como toda casa es una parte de la ciudad, y éstos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen político, si es que precisamente tiene alguna importancia, para que la ciudad sea noble, que sean nobles los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política” (*Pol* 1260b 11-17). En cuarto lugar, debe considerarse que para Aristóteles la familia, sus tribus y aldeas son, en última instancia, sociedades imperfectas y también parciales, ya que dependen de un conjunto más abarcativo. Pues esas comunidades parciales –como la familia y demás formas de amistad– son partes de esa sociedad política mayor como es la *pólis* y, por tanto: “Todas esas [comunidades] están subordinadas a la [comunidad] política, porque la [comunidad] política no aspira a lo que es el interés del momento [ni tampoco el particular] sino el de la vida entera” (*EN* 1160a 20-23). En consecuencia, la ciudad mantiene un estatus ontológico-político superior al de todas aquellas comunidades previas como la familia.

Es que más allá de todos estos puntos, a Aristóteles le interesa señalar un quinto argumento vital. Argumento con el cual comienza efectivamente el primer libro de su *Política*: “Quienes creen que el político, el rey, el administrador de la casa [*oikonomikón*] y el amo se identifican, no se expresan correctamente, pues cada uno de ellos difiere de los demás [más allá del] mayor o menor número de sus subordinados, y no por la especie” (*Pol* 1252a 7-10). Los autores que el Estagirita parece estar criticando sin nombrarlos son Jenofonte y Platón, quienes afirman lo contrario (en *Memorables* III.4.12 y III.6.14 el primero; y el segundo en *Político* 258e-259a y *Leyes* 680d-681a y 683a). Lo que a su vez funciona como una diferencia y una crítica también al planteo que luego retomaría Hobbes. Dado que el de Malmesbury, según se señaló, postula que uno de los puntos que finalmente distingue a un Estado de una familia se relaciona con el número de sus subordinados: como las familias son agrupamientos pequeños, no pueden entonces garantizar con esa misma pequeñez de fuerza la función central de la política –y de los Estados como es la defensa. En donde el Estagirita afirma que el mayor o menor número de subordinados no afecta a la especie con respecto al concepto. Sin embargo, y muy paradójicamente, por más que Aristóteles reniegue del “argumento numérico” como elemento diferencial, y no quiera volverlo con ello un elemento cualitativo para diferenciar a las familias de las *pólis*, su respuesta conclusiva no parece estar tan lejos de Hobbes después de todo. Ya que según él lo que finalmente caracteriza a las *pólis*, y es el motivo central de su existencia, es el permitir alcanzar la autosuficiencia para el buen vivir. Algo que las familias no pueden ofrecer dado su

bajo número y su limitada diferenciación social. Pues según sus propias palabras: “resulta claro que la ciudad existe por naturaleza y es anterior a cada uno: pues ninguno es autosuficiente por separado” (*Pol* 1253a 24). Entonces, como se ve, las distancias entre Aristóteles y Hobbes no son tan irreconciliables como a veces parecen sugerirlo los análisis académicos tradicionales. Sino que más bien, por más que sus puntos de vista muchas veces no coincidan, la contraposición como ha sido planteada es necesario pensarla de otro modo. Puesto que en la cuestión familiar tienen varios puntos de cercanía.

> La familia: un operador político poco considerado

A lo largo de este trabajo se buscó señalar la importancia de lo familiar en los modelos políticos de Hobbes y Aristóteles. Así, se destacó que si bien ambos autores suelen ser representados como dos paradigmas totalmente opuestos para pensar el origen del poder político, cuando se analiza al pie de la letra ello no resulta de manera simple. En principio porque ambos filósofos descreen de los esquemas absolutamente individualistas, sino que suponen que la primera forma de organización política es la familiar, siendo entonces la primera sociedad política y uno de los fundamentos centrales en la construcción de la vida política.

Por ello se mostró que en Hobbes las familias no sólo son los primeros grupos políticos pre-estatales (y no los individuos aislados como se suele pensar), sino que son las conquistas y adquisiciones de estos grupos los que verdadera e históricamente dan origen al Estado vía la construcción del Leviatán como una “Republica por adquisición”. Es así tanta la importancia de lo familiar en el esquema hobbesiano que señala que las leyes de naturaleza les asignan prerrogativas y derechos, incluso estableciendo límites al soberano, como es el derecho a no declarar contra familiares o que los hijos deban reverenciar a los padres dada la crianza recibida. En el caso de Aristóteles, según se vio, el rol de lo familiar también es muy importante, e incluso implica una trascendencia social y política más destacada que la asignada por Hobbes, puesto que la familia es la base central de la *pólis* –en tanto unidad política y económica–. De esta manera, a Aristóteles podría no concebir individuos desarraigados, autónomos, independientes, anónimos y sumamente competitivos como los postulados por Hobbes, sino que la referencia central de la pertenencia a la *pólis* es a través de las familias, priorizando al grupo filial frente al Leviatán.

En todo caso, igualmente, lo que es vital es destacar que el análisis de las familias nos permite mostrar que la principal diferencia teórica que suele ser presentada entre ambos autores, ligada a entender el nacimiento del poder político, no existe: ambos autores entienden que el origen es en las familias. Estas no sólo son la primera forma de ordenamiento y contención, sino que son las que se van adhiriendo sucesivamente a otras unidades familiares hasta fundar el orden político central. En todo caso, la diferencia que podría mantenerse entre ambos es que Aristóteles supone que ese proceso se realizar de modo armonioso y con el fin de alcanzar la buena vida, mientras que Hobbes lo supone como un proceso violento y de conquista, que permitiría acrecentar el poder y garantizar así la defensa.

Por su parte, otro punto de tensión entre ambos autores es sobre cómo establecen el dominio del grupo familiar. Porque mientras Hobbes será fiel a su estilo, y señalará que el dominio no se da de forma natural sino vía lucha, poniendo en igual posición a los hombres y las mujeres, Aristóteles establecerá que los varones –en la figura del *oikodespotes*– son más capaces de “manera natural” que las mujeres para ejercer el mando.

De igual modo, existen dos puntos más en contraposición entre nuestros autores y que son los que separarían según ellos el poder familiar del poder político comunitario. Uno de estos es el referido al llamado “argumento numérico”. En el cual, según Hobbes, a las familias se les dificultaría ser consideradas propiamente un Estado por ser un grupo demasiado reducido en términos cuantitativos, y por ende ser débiles para llevar a cabo el primer deber político del Leviatán que es garantizar la defensa. En contraposición, Aristóteles descarta este argumento, aunque igualmente parece concederle cierta importancia puesto que postula que la conformación de la *pólis* se da por la incapacidad de alcanzar la autosuficiencia por separados. El otro punto en conflicto es sobre si las familias retienen prerrogativas una vez establecida la estatalidad. Según se vio, Hobbes supone que, una vez establecido el pacto soberano, quienes tengan la autoridad familiar ceden todos sus derechos al soberano, excepto el reconocimiento de honor y respeto de sus hijos por haber recibido la crianza. Aristóteles, por su parte, no piensa así, sino que supone que ciertos principios básicos de educación, justicia y castigo quedan igualmente en poder del *oikodespotes*, aun dentro de la *pólis*. En suma, revisar en rol de lo familiar parece dar todavía nuevos aspectos para entender y contraponer a dos de los mayores autores de la tradición filosófica occidental. Y así entender mejor la raíz que, como las familias, son nuestro punto de partida.

## > Bibliografía

- » Aristóteles (2005). *Política*. Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Editorial Losada: Buenos Aires.
- » Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnott. Colihue: Buenos Aires.
- » Aristóteles (2015). *Poética*. Introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnott. Colihue: Buenos Aires.
- » Bartninkas, Vilius (2014). “The Pre-Political and the Political in Aristotle’s ‘Politics’”. *Problemas*, N° 85, pp. 18-29.
- » Benítez Prudencio, José (2016). “El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 359-369.
- » 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.
- » Constant, Benjamín (1995) [1819]. “Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. *Revista de Estudios políticos*, N° 59.
- » Hirschmann, Nancy (2012). “Gordon Schochet on Hobbes, gratitude and women” en Hirschmann, Nancy y Wright, Joane (Eds.) *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.

- » Hirschmann, Nancy y Wright, Joane (2012b). "Hobbes, History, Politics and Gender: A conversation with Carole Pateman and Quentin Skinner" en Hirschmann, Nancy y Wright, Joane (Eds.) *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.
- » Hirschmann, Nancy y Wright, Joane (Eds.) (2012a). *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.
- » Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- » Hobbes, Thomas (1889). *The English Works*. 11 Vols. Stanford University Libraries: Londres.
- » Hobbes, Thomas (2000). *De Cive*. Alianza: Madrid.
- » Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Hydra: Buenos Aires.
- » Hobbes, Thomas (2011). *Leviatán. O sobre la materia, la forma y el poder en una república eclesiástica y civil*. Traducción Antonio Escohotado. Losada: Buenos Aires.
- » Hobbes, Thomas (2014). *Apéndice al Leviatán*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- » Icochea Rodríguez, Gabriel (2008). "Origen de la comunidad y teoría de la esclavitud en la *Política* de Aristóteles". *A parte Rei. Revista de filosofía*, N° 60.
- » Jiménez Castaño, David (2013). "La crítica de Hobbes al zoon politikón de Aristóteles". *Factótum. Revista de filosofía* N° 10, pp. 68-79.
- » Laird, J. (1943). "Hobbes on Aristotle's Politics". *The Aristotelian Society* Vol. 43, pp. 1-19.
- » Lloyd, S. A. (2012). "Power and sexual subordination in Hobbes's political theory" en Hirschmann, Nancy y Wright, Joane (Eds.) *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.
- » Mauri, Margarita (2016): "La esclavitud natural. Una revisión de las tesis de Aristóteles". *Ideas y Valores*, Vol. 65, N° 162.
- » Ng, Su Fang (2007). *Literature and politics of family in seventeenth-century England*. Cambridge University Press: Cambridge.
- » Paganini, Gianni (2020). "How far can a 'radical' philosopher go? Thomas Hobbes's paradoja of gender relations, and one possible solution". *Hobbes Studies*, N° 33, pp. 29-53.
- » Pateman, Carola (1988). *The sexual contract*. Stanford University Press: Stanford.
- » Pavón Cuéllar, David y Sabucedo Cameselle, José (2009). "El concepto de 'sociedad civil': breve historia de su elaboración teórica". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 21, pp. 63-92.
- » Rosler, Andrés (2002). "Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles". *Deus Mortalis*, N° 1, pp. 27-54.
- » Rossi, Luis (2013). "Hobbes antimachiaveliano: la crítica al "necio" en *Leviatán* como crítica a la concepción política de *El príncipe*". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIX, N° 1, pp. 79-98.
- » Rus Rufino, Salvador (2005). *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Tecnos.
- » Schochet, Gordon (2012 [1967]). "Thomas Hobbes on the family and the state of nature" en Hirschmann, Nancy y Wright, Joane (Eds.) *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*. The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania.
- » Solana Dueso, José (2005). "La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles". *Convivium*, N° 18, pp. 23-46.

- » Sreedhar, Susanne (2020). "Hobbes on sexual morality". *Hobbes Studies* N° 33, pp. 54-53.
- » 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.