

EL PROBLEMA DEL SUJETO EN LOS COMIENZOS DE LA MODERNIDAD: LA BOÉTIE Y HOBBS

Ricardo Etchegaray

La Boétie y el planteamiento del problema

El problema de la dominación y del sujeto moderno fue planteado por primera vez en toda su dimensión en la época moderna a mediados del siglo XVI, en un pequeño trabajo de investigación, efectuado por un adolescente de 16 años de edad. La obra, titulada *El discurso de la servidumbre voluntaria o El Contra Uno*, circuló en copias manuscritas en un medio reducido, hasta que fue publicada en 1574 en «una edición pirata parcial, sin nombre de autor»¹. No nos interesa aquí el destino singular de este texto², ni la amistad de su autor con Montaigne o su vinculación con el humanismo, sino el planteo claro y simple del problema que atraviesa la historia humana desde su comienzo: *la servidumbre voluntaria*, la obediencia a los tiranos aun contra los propios intereses de los dominados.

Etienne de La Boétie (tal es el nombre del autor) parte de algunos supuestos legados por la tradición cristiana, pero que caracterizan a la Nueva Época, es decir, a la Modernidad. Sus premisas son: (1) La «madre» naturaleza ha dado a todos los hombres la tierra como morada. (2) La naturaleza ha «perfilado» a todos los hombres de acuerdo a un mismo patrón. (3) La naturaleza ha dado a todos los hombres la voz y la palabra para que, mediante el intercambio de los pensamientos y la comunicación, puedan relacionarse y confraternizar, compartiendo ideas y deseos. (4) La naturaleza ha procurado «por todos los medios» estrechar los vínculos sociales entre los hombres. (5) La naturaleza manifiesta en todos los ámbitos el deseo de que los hombres permanezcan unidos y conformen un «solo ser». De tales premisas deriva la siguiente conclusión: «¿podría haber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?» Y también: «¿cómo podríamos dudar de que somos *todos* naturalmente libres, puesto que somos *todos* compañeros?»³. Porque somos todos compañeros, somos todos libres. La libertad se deriva de la igualdad natural,

y no a la inversa. Puesto que somos todos compañeros, sería contradictorio derivar de tal premisa, la desigualdad de algunos. Si es manifiesto que la naturaleza *desea* la igualdad y unidad de los hombres, sería contradictorio afirmar cualquier clase de desigualdad o separación. La naturaleza es —a diferencia de la concepción aristotélica antigua— una condición, no un resultado consumado. La naturaleza es un punto de partida, no una meta alcanzada.

«De momento, —dice La Boétie— no creo equivocarme diciendo que hay en nuestra alma *una semilla natural de razón* que, cultivada por los buenos consejos, hace brotar en nosotros la virtud, mientras, por el contrario, ahogada por los vicios que con demasiada frecuencia nos agobian, aborta asfixiada por ellos». La razón es natural, pero como todo lo orgánico en la naturaleza, puede desarrollarse o ahogarse según sean las condiciones. En condiciones adecuadas, la razón natural alcanza *naturalmente* la virtud; en condiciones adversas, se debilita y extingue.

«Pero si algo hay claro y evidente para todos —continúa el texto— si algo hay que nadie podría negar, es que la naturaleza, ministro de Dios, bienhechora de la humanidad, nos *ha conformado a todos por igual* y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos⁴ como compañeros, o, mejor dicho, como hermanos». Todos los hombres son naturalmente iguales. Este enunciado, que es «claro y evidente para todos», es *uno de los supuestos distintivos de la época moderna*, a diferencia tanto de la antigüedad greco-romana como del cristianismo medieval. Las desigualdades corporales o espirituales entre los distintos individuos no son una prueba que permita refutar esta hipótesis, sino que, por el contrario, hay que pensar que las diferencias son sólo un motivo para «hacer brotar el afecto fraternal en los hombres y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla».

Sin dudas, una de las diferencias principales entre la concepción antigua de la libertad y la de los modernos estriba en este supuesto de la igualdad de todos los hombres. Aunque Charles Taylor —erróneamente según prueba el *Discurso* de La Boétie—, ubica el surgimiento de las concepciones modernas de la libertad en el siglo XVII, acordamos en la caracterización que hace de las diferencias con las concepciones antiguas: «Una noción de la libertad bastante común en el mundo antiguo la concebía como consistente en el status del ciudadano. En un sentido, el ciudadano era libre por contraste con el esclavo ya que no era servil; y en otro sentido, en contraste con el descastado o el no privilegiado, ya que este último no podía actuar como ciudadano. La libertad, en esta perspectiva, consistía en ocupar un cierto lugar en la sociedad».

«Hay tres rasgos de esta concepción que difieren de los rasgos de la concepción moderna. En primer lugar, solamente tiene sentido preguntar si las personas son libres o no-libres dentro de la sociedad. La matriz política debe existir antes de que las personas puedan o bien disfrutar de la libertad, o bien verse privadas de ella. En segundo lugar, es considerado bastante normal que no todos los hombres posean libertad. Es un privilegio que sólo ciertas personas pueden alcanzar, por ejemplo, los helenos por oposición a los bárbaros; en algunas visiones, los aristócratas por oposición a la plebe; siempre los hombres por oposición a las mujeres. Y en tercer lugar, esta es una concepción de la

libertad política, relativamente inconexa con una teoría metafísica acerca de en qué consiste la libertad o acerca de la libertad humana como tal».

«Las perspectivas modernas que aparecieron en el siglo XVII se diferencian de esta teoría antigua en todos estos puntos. Surgieron a partir de un rechazo de varias concepciones anteriores del orden cósmico en el cual se pensaba que el hombre estaba inserto. El hombre es un ser libre en el sentido en que es la intención de Dios que encuentre sus propósitos paradigmáticos dentro de sí mismo, y no fuera del orden en el cual está inserto. Por lo tanto, en el dominio político, la libertad humana tiene prioridad sobre el orden legítimo, dado que la autoridad legítima puede surgir solamente como la creación de agentes humanos a partir de su consentimiento. La libertad es parte de la condición natural del hombre, en el *estado de naturaleza*; las estructuras políticas son generadas posteriormente».

«De este modo, las visiones modernas son un rechazo de los tres rasgos de la influyente visión antigua: *tiene* sentido hablar de libertad fuera de todo contexto social; más aún, ése es el lugar de la *libertad natural*. Este tipo de libertad pertenece al hombre como tal; no es el patrimonio exclusivo de algunas clases o naciones. Y las concepciones modernas están relacionadas con perspectivas metafísicas acerca de la naturaleza humana.»⁵. Que la libertad es natural significa que arraiga en un deseo. Hay aquí un paralelo con la postura de Maquiavelo en los *Discursos*: «Otro motivo muy importante también incita a los hombres a conspirar contra el Príncipe: el *deseo* de liberar a la patria de la servidumbre»⁶.

Pero, ¿en qué se fundamenta este supuesto de que los hombres son iguales y libres e igualmente libres? ¿Cómo podría refutarse el argumento antiguo que afirmaba las diferencias en la naturaleza humana sobre la base de la entera experiencia histórica? ¿Acaso no es una prueba irrefutable de las diferencias de naturaleza entre los hombres el que no se puedan hallar sociedades en las que no existan dominantes y dominados? ¿No están probando estos hechos que algunos hombres son naturalmente esclavos puesto que no son capaces de mandar y desean obedecer? La Boétie destruye las argumentaciones premodernas (como también algunas postmodernas) mediante este simple planteo: «...Quisiera formular una pregunta; si, por ventura, nacieran hoy personas totalmente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran siquiera qué es ni la una ni la otra, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir en libertad, ¿qué preferirían?»⁷. Para nuestro autor, la libertad posee objetivamente una valoración positiva que la hace naturalmente deseable.

Partiendo de la evidencia anterior, «es realmente sorprendente -y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos- ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque sean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre *de uno*, al que no deberían ni temer (puesto que está *solo*), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)»⁸. La Boétie plantea el problema a partir de algunas preguntas sencillas: «¿Cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder para causar

perjuicios que el que se *quiera* soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo?»⁹; «¿qué desventurado vicio pudo desnaturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?»¹⁰. «¿Cómo es posible, pregunta La Boétie, que la mayoría obedezca a una sola persona, no sólo la obedezca sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera* servirla?»¹¹.

Para Pierre Clastres una pregunta tal, sólo pudo haberse planteado por un deslizamiento desde la historia a la lógica. La pregunta plantea otro orden social *posible*. Pero este mismo deslizamiento hacia la lógica descubre que el orden de la dominación no es natural sino histórico, «que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que *no es eterna y no ha existido siempre*, que tiene una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre»¹². «Nos vemos inducidos a pensar que su cuestionamiento es más profundo que aquéllos que suelen debatir los filósofos. Lo es, sin duda, porque no da por supuesto el hecho de la dominación, sino que busca su origen; más aún, considera que cualquier poder separado del pueblo, que se sostiene gracias a su servidumbre, se debe a la misma causa que la tiranía»¹³.

No habría que lamentar no poseer lo que nunca se ha tenido; podríamos deplorar que se nos haya quitado por la fuerza algo que nos pertenece, pero ¿por qué reprochar a los hombres que den su mayor bien, si así lo quieren? Para La Boétie la libertad es inalienable y, en consecuencia, es inadmisibles que pueda *querer* perderse. La pérdida de la libertad, si no media la fuerza, sólo puede explicarse por el engaño¹⁴. ¿De qué otra forma puede entenderse esta contradicción en los términos (servidumbre voluntaria), que el mismo lenguaje rechaza? Si la voluntad es esencialmente libre, ¿cómo puede querer la servidumbre? ¿Por qué razón los hombres quieren servir? La Boétie encuentra dos razones de la pérdida de la libertad: «La primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre»¹⁵, (...) los «que nacen siervos y son educados como tales. De ésta se desprende otra: bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado»¹⁶. El *Discurso* deviene así, una crítica de la ideología.

La dominación podría explicarse si los hombres fuesen sometidos por las fuerzas naturales o por la fuerza mayor de otros hombres, pero ¿cómo entender la voluntad o el deseo de ser dominados? La misma pregunta ya es, en cierto sentido, imposible¹⁷. Si la dominación es una condición «natural» de todos los hombres, ¿cómo habríamos podido llegar a cuestionar tal condición? Si la dominación no es una condición natural, pero llegó a serlo en el curso histórico, ¿cómo podría haberse llegado a recordar aquel traumático momento de la «caída»? Si, siguiendo una metodología empírica, nos atuviéramos a los ejemplos históricos de que tenemos memoria, ¿cómo habría sido posible concebir un orden social sin dominación?, puesto que todos los regímenes históricos suponen la dominación de unos hombres sobre otros. La Boétie rechaza los argumentos que se podrían esgrimir para explicar la servidumbre por causas naturales: la debilidad de los hombres, la cobardía, el amor a los más valientes o a los más sabios. «No es fácil imaginarse *hasta qué punto* un pueblo, sometido de esta forma por la astucia de un traidor, puede caer en el envilecimiento y hasta en tal olvido de sus derechos que ya será

casi imposible despertarle de su torpor para que vuelva a reconquistarlos, sirviendo con tanto afán y gusto que se diría al verlo, que no tan sólo ha perdido la libertad, sino también su propia *servidumbre* para enfangarse en la más abotargante *esclavitud*. Es cierto que, al principio, se sirve porque se está obligádo por la fuerza. Pero los que vienen después se acostumbran y hacen gustosamente lo que sus antecesores habían hecho por obligación. Así, los hombres que nacen bajo el yugo, educados y criados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como nacieron y, sin pensar en tener otro bien ni otro derecho que el que encontraron, aceptan como algo natural el estado en que nacieron»¹⁸.

Los esclavos no se originan en la voluntad de mando de los señores, sino por el contrario, los amos se originan en la voluntad de servir. «Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas. Es el pueblo el que se somete y se degüella a sí mismo; el que, teniendo la posibilidad de elegir entre ser siervo o libre rechaza la libertad y elige el yugo; el que consiente su mal, o, peor aún, lo persigue»¹⁹.

«¿De dónde proviene, no ya el consentimiento de la dominación, pues sería suponerla ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla?»²⁰ El acontecimiento que precipitó a los hombres hacia la dominación fue accidental, desgraciado, contingente (aunque tal vez irreversible), irracional, desnaturalizador (puesto que hace que los hombres pierdan su condición al perder su libertad)²¹. La libertad se opone a cualquier forma de obediencia o sometimiento, aun cuando sea querida, incluso si es deseada. En este sentido, la concepción de la libertad de La Boétie rompe con la tradición medieval, pues ya no se refiere al libre albedrío, a la libertad del alma sino a la libertad de la ciudad, a la libertad política, en tanto es inherente al reconocimiento de los hombres entre sí²².

Según la interpretación que Clastres hace de La Boétie, las sociedades no se dividen en aquellas que tienen un orden de acuerdo al bien común y las que no lo tienen o entre aquellas que tienen un gobierno legítimo y las que tienen uno ilegítimo, sino entre sociedades en las que no hay división entre dominantes y dominados y sociedades divididas. Desde el comienzo del ensayo, La Boétie se separa del tratamiento clásico (a partir de Platón y Aristóteles) acerca de las formas de gobierno buenas o malas. «No quiero de momento debatir tan trillada cuestión, a saber, si las otras formas de república son mejores que la monarquía»²³. La «audacia moderna» de La Boétie consiste en el cuestionamiento de la dominación en todo régimen, para lo cual rechaza los criterios de legitimidad aceptados (tanto a la ley como a la autoridad)²⁴. Una relación de poder es aquella donde uno de los términos manda y el otro obedece y, según Clastres, «toda relación de poder es opresiva, (...) toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto debido al hecho de que es, como contra natura, la negación de la libertad»²⁵.

La tesis de La Boétie supone que la dominación no es la «estructura ontológica de la sociedad», que no es su orden natural, que es posible una sociedad no-dividida, en la que no haya unos que manden y otros que obedezcan. Más aún, La Boétie afirma la existencia histórica (o, si la historia es la historia de la lucha de clases, la existencia prehistórica²⁶) de tal sociedad, aunque sobre un fundamento a priori, puramente lógico. Clastres agrega que la tesis de La Boétie ha sido corroborada por los estudios empíricos de la

etnología en nuestro siglo. Lo que llamamos sociedades primitivas son sociedades que ignoran la división en dominadores y dominados, son sociedades sin Estado. si bien cree necesario aclarar que no hay que confundir las sociedades sin división con sociedades igualitarias.

«El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. (...) Recíprocamente, el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen»²⁷.

«Lo que se pone en evidencia es una división, hasta ahora dejada en la sombra, entre los que no hacen más que padecer y los que toman parte activa en la edificación y en el mantenimiento de la tiranía, esos mismos que, tras mendigar el favor del amo para adquirir bienes, se convierten a su vez en pequeños tiranos para los más débiles. [...] Pero debemos reconocer a la vez que la oposición del amo y del siervo, que se reproduce en todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra, que crea una división entre el grupo de los poderosos y poseedores y el de los trabajadores. Por un lado, se nos dice, «cuando un rey se declara tirano, todo lo malo, toda la hez del reino -y no me refiero a ese montón de ladronzuelos y desorejados que casi no pueden, en una república, hacer ni mal ni bien, sino a los que arden de ambición y son de una notable avaricia- se amontona a su alrededor y lo sustenta para tener parte en el botín y, bajo el gran tirano, convertirse ellos mismos en pequeños tiranos». ¿Cuál es el móvil de esos hombres? El apego al dinero. ¿Con quién compararlos? A los «grandes ladrones» y a los «célebres corsarios». Pero no están fuera de la ley; hacen la ley. El texto lo enuncia implacablemente: están en la cumbre, forman la corte del tirano»²⁸. ¿Cuál es «el secreto de la dominación», en la interpretación que Lefort hace de La Boétie? «Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues -si se nos permite introducir aquí un término de nuestro moderno vocabulario- no viven más que en la alienación; la autoridad, la propiedad que creen detentar, o que codician, les impide ver que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, fuerza que, no obstante, no sería nada sin ellos»²⁹.

El hombre desnaturalizado, el hombre caído, el hombre que desea la servidumbre; genera un nuevo tipo humano, el que, como diría Nietzsche, al no poder dejar de querer, quiere la nada, la no libertad. La historia sería la historia del hombre desnaturalizado, historia del nihilismo. «La desnaturalización -dice Clastres- hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo [desnaturalizado] haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano»³⁰.

¿Cómo se explica que, una vez originada la división, se haya mantenido y perpetuado? Si la servidumbre se ha extendido en la historia ha sido porque los hombres la desean. Pero la naturaleza del deseo de servir no es natural, sino adquirida, histórica. Sin embargo, esta respuesta no nos satisface completamente, porque el deseo de libertad y el deseo de servir muestran su raíz común, que nos remite «a un parentesco inespera-

do» entre uno y otro³¹. La dificultad no ha permanecido ignorada para La Boétie: «Los hombres no desean sólo la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan, la tendrían...»³².

Contra las hipótesis hegeliano-marxistas que suponen la necesidad del desarrollo histórico (y de la división social), Clastres sostiene que las sociedades primitivas carecían de Estado no por falta de desarrollo, sino «porque no lo querían». «Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que *se realizara el deseo de sumisión*»³³. La estructura de las sociedades primitivas habría impedido la realización del deseo de poder y del deseo de sumisión, mediante la represión del *mal deseo*.

Etienne de La Boétie es, indudablemente, un pensador moderno. Su pensamiento abre para la reflexión sobre lo político una dimensión autónoma tanto del mito como de la teología. «El concepto de servidumbre voluntaria -escribe Lefort- es perturbador, porque sitúa en el mismo polo al esclavo y al amo. Pero la primera provocación ¿no consiste precisamente en situarlo todo en el polo único del hombre?»³⁴. En este sentido, La Boétie es, cabalmente, un *humanista*. En tanto no hay en su obra «ninguna alusión (...) a las instituciones de un régimen libre»³⁵, su crítica es la contracara complementaria de la obra del humanismo utopista en general y de Moro en particular.

El pensamiento de La Boétie, como el humanismo en su conjunto, sólo pudo haber surgido en la modernidad, pues sólo en este tiempo histórico se hace posible pensar al hombre como un principio autónomo respecto del cosmos, de Dios, e incluso de toda esencia. «El deseo de libertad exige que la naturaleza del sujeto no quede jamás determinada: ni cada uno, ni todos». Lefort advierte que «la servidumbre es el deseo que persigue la ilusión del Uno, implícito en la imagen de todos, empeñándose en exhibirse como deseo»³⁶. La ilusión del Uno, la ilusión de Todos=uno, la ilusión de la identificación con la esencia, la ilusión del nombre son todas derivadas de la metafísica-teológica o de la teología-metafísica. No hay esencia humana, no hay naturaleza humana, sino una construcción histórica. Cuando el constructo se naturaliza, cuando se esencializa, cuando adquiere un rol fijo y determinado, al mismo tiempo se deshumaniza, se desnaturaliza. Cuando esto ocurre, «el hombre, el único ser nacido para vivir libre»³⁷, desea servir.

2. La conceptualización de Thomas Hobbes

2. a. La libertad y el libre albedrío

En el capítulo V del *Leviatán*, sobre la razón y la ciencia, Hobbes advierte que cuando palabras con significados generales son utilizadas en deducciones falsas, el resultado es el absurdo, es decir, el lenguaje sin sentido. Por ejemplo, si alguien hablase de un cuadrado redondo o de una substancia inmaterial, sus palabras carecerían de sentido. Por lo mismo, palabras como «sujeto libre» o «libre albedrío» son meros sonidos vacíos de significado y todo lo que se predique de ellas es absurdo y erróneo³⁸. En el capítulo VIII, vuelve sobre el tema, señalando como un «abuso de las palabras» (perteneciente al ámbito de la locura), cuando se ponen juntos dos términos cuyos significados se excluyen.

El concepto cristiano de libre albedrío se opone y excluye la necesidad, pero Hobbes advierte que estos conceptos no se excluyen sino que son compatibles. Se llama libres a las acciones que los hombres hacen por propia voluntad, pero la voluntad misma responde en cada caso a una cadena causal que la determina. Si no se aceptase que la voluntad del hombre responde a la cadena causal, habría que admitir que es contradictoria con la voluntad de Dios.

Para evitar estos absurdos, Hobbes recurre a una definición de los significados de la palabra libertad. En el capítulo XXI, define qué entiende por libertad de los súbditos (*liberty of subjects*): «Libertad, o independencia (*freedom*), significa (propriadamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales³⁹. Pues de cualquier cosa atada o circundada como para no poder moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo⁴⁰, decimos que no tiene libertad para ir más allá, (...) Solemos decir que tales cosas no están en libertad para moverse como lo harían sin esos impedimentos externos. Pero cuando el obstáculo al movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder⁴¹ para moverse; como cuando una piedra yace quieta, o un hombre es atado a su cama por una enfermedad.

«Y con arreglo a este sentido adecuado y generalmente reconocido de la palabra, un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio⁴² puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad. Pero cuando las palabras libre y libertad se aplican a cosas distintas de cuerpos se comete un abuso, pues lo no sujeto a movimiento no está sujeto a impedimento. (...) Por último, por el uso de la palabra libre albedrío no puede inferirse ninguna libertad de la voluntad, del deseo o de la inclinación⁴³, sino la libertad del hombre, que consiste en no encontrar alto alguno a la hora de llevar a cabo lo que tiene la voluntad, el deseo o la inclinación de hacer.»⁴⁴

2.b. Libertad y sujeto

El término «libre» (*free*) es utilizado con dos significados en el texto del *Leviatán*. Por un lado, hace referencia a la falta de obstáculos o impedimentos al movimiento natural, como cuando se habla de «caída libre». Por otro lado, libre significa *no estar sujeto*, no estar atado a algo. En este sentido, los hombres son libres de la sujeción a la voluntad o a la ley en el estado de naturaleza y libres de hacer su voluntad o deseo en lo que la ley no prohíbe dentro de la república o del Estado.

Alguien puede estar sujeto a la voluntad de otro voluntaria y libremente o involuntariamente. En el último caso, se trata del sometimiento por la fuerza. En el primer caso, se trata de la sujeción⁴⁵ a lo que se ha pactado voluntariamente. Los individuos son absolutamente libres en el estado de naturaleza y devienen «sujetos» al dominio (súbditos) a partir de la constitución del Estado soberano⁴⁶.

En la mayor parte del texto del *Leviatán*, el término «*subject*» hace referencia a la subordinación, al sometimiento, a la sumisión o al vasallaje. Así, por ejemplo, en las

páginas 212, 221, 226, 267, 269, 270 y siguientes de la edición citada, se refiere a los súbditos del rey o del reino; en la página 198, habla de los súbditos de la república; y en la página 221, de los súbditos espirituales del Papa; en las páginas 203, 239 y 265 significa sometimiento; y en la página 217 es sinónimo de vasallaje.

Cuando «sujeto» significa «atado» se opone a desatado o absoluto, es decir, al soberano, que no está sujeto a pacto alguno y mantiene la absoluta libertad del estado de naturaleza. En este sentido, el soberano no es sujeto, es el único que no es sujeto: «puesto que el derecho de representar a todos se confiere al hecho soberano sólo por contrato de uno con otro y no de él [del soberano] con ninguno de ellos, no puede acontecer una violación del pacto por parte del soberano y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos (*subjects*) puede ser liberado de su sujeción (*subjection*) por ninguna pretensión de expolio»⁴⁷. A diferencia del sujeto absoluto cartesiano, que a semejanza de Dios tiene una libertad infinita, el sujeto hobbesiano es un «sujeto sujetado»; es un súbdito, a un tiempo sometido al pacto, a la soberanía y a las leyes que emanan de la soberanía. La representación de la substancia-sujeto cartesiana se asemeja más a la soberanía hobbesiana, que a lo que éste llama «*subject*».

Hobbes diferencia, por otra parte, la libertad de los individuos (*particular men*) de la libertad de los Estados: «La libertad (*liberty*) que se menciona de modo tan frecuente y honroso en las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de quienes han recibido de ellos todo su aprendizaje en política, no es la libertad de hombres particulares, sino la libertad de la república, que es idéntica a la que tendría todo hombre si no existieran en absoluto leyes civiles o república. Y los efectos de la misma son también idénticos. Pues así como entre hombres sin amo existe una guerra perpetua de cada uno contra su vecino, donde no hay ninguna herencia que transmitir al hijo o esperar del padre, ninguna propiedad de bienes o tierras y ninguna seguridad; sino una *plena y absoluta libertad* en cada hombre particular, así en los Estados o repúblicas independientes entre sí cada república (no cada hombre) tiene absoluta libertad para hacer lo que crea oportuno (...) para su beneficio»⁴⁸. Los Estados son libres, en tanto son soberanos y no están sujetos a un poder superior, análogamente a los individuos en el estado de naturaleza, mientras no se han sometido a pacto alguno. Por supuesto, la libertad de movimiento de cada uno está limitada por los otros, que son siempre un obstáculo para lo que cada uno (individuo o Estado) quiera o desee hacer.

Cuando no se diferencian estos significados, la palabra libertad (*liberty*) resulta equívoca y engañosa. Mucho más cuando este equívoco es avalado por la autoridad de hombres de reputación como Aristóteles, entre los griegos, o Cicerón, entre los romanos. Estos autores introducen el equívoco cuando, en lugar de justificar la libertad derivándola de los principios de la naturaleza, trataron de justificarla derivándola de la experiencia de sus propios Estados, que eran «democráticos» (*popular states*). Estos autores-autoridades sostienen que la libertad es un supuesto de los Estados democráticos, tesis que excluye toda otra forma de gobierno como incompatible con los derechos y libertades. Con esto -piensa Hobbes- se ha introducido en Occidente el principio de sedición⁴⁹, que no puede ser contenido más que con el derramamiento de sangre. El

equivoco contenido en los significados de la palabra libertad ha tenido y tiene, en último análisis, un costo demasiado grande para Europa⁵⁰.

2.c. El problema del sujeto originario: quiénes dan origen al Estado

Si todo cuerpo social se deriva de un pacto o contrato entre individuos constituidos naturalmente y un contrato puede establecerse entre al menos dos partes, entonces, basta con que haya dos individuos para fundar una sociedad. Obviamente, las fuerzas unidas de dos individuos no podrían brindar una solución al problema principal que da origen al Estado, esto es, al miedo proveniente de la inseguridad y la guerra. De allí que el número sea un factor crucial para la constitución del Estado soberano. Sin embargo, Hobbes no puede resolver el problema de la relación entre la cantidad y la cualidad⁵¹: ¿cuál es el número que da bases a la constitución del Estado soberano? El Estado no se funda a partir de *uno* ni a partir de *todos*, porque presumiblemente haya en el estado de naturaleza algunos que no hayan tenido miedo y no encontraran razones para pactar. En consecuencia, el Estado ha surgido del contrato de *algunos*, presumiblemente, de la mayor parte. Como el número de los que componen esta parte (*algunos*) es indeterminado, es posible imaginar un número de pactos indefinido entre los *algunos*. Hobbes advierte esta dificultad y trata de resolverla afirmando que nadie puede ser súbdito de dos Estados al mismo tiempo⁵² y que todos los contratos dependen del pacto fundamental que constituye la soberanía. Todo pacto establecido dentro de un Estado constituido, o bien, se ajusta a las leyes establecidas, o bien, es un acto de rebelión y, por tanto, ilegítimo. Sin embargo, como estudioso de la geometría, Hobbes sabía que toda cantidad indefinida es divisible en combinaciones indefinidas y, por lo tanto, el Estado estaba amenazado por un permanente peligro de rebelión, derivado de la noción misma de *cantidad*. Dice, por ejemplo: «Otra enfermedad de una república es el volumen inmoderado (*the immoderate greatness*) de una ciudad, cuando es capaz de proveer dentro de su propio circuito al número y los gastos de un gran ejército. Como también el gran número de corporaciones, que son como muchas pequeñas repúblicas en los intestinos de una mayor, semejantes a las lombrices en las entrañas de un hombre natural.

«A lo cual puede añadirse la libertad para disputar contra el poder soberano en quienes pretenden poseer prudencia política; cosa que, aunque criada en su mayoría en las haces del pueblo pero animada por falsas doctrinas, *entorpece perpetuamente* las leyes fundamentales para trastorno de la república, como los pequeños gusanos que los médicos llaman *ascárides*»⁵³. ¿Cuándo una ciudad tiene un número moderado? ¿Cuándo las corporaciones son muchas? ¿Qué diferencia hay entre las «pequeñas repúblicas» y la república «mayor»? ¿Hay forma de poner fin al entorpecimiento perpetuo y a la amenaza permanente de la rebelión?

No hay forma cuantitativa de distinguir las pequeñas repúblicas de la mayor, porque pequeño y grande son términos relativos. Pero tampoco hay manera de distinguir las cualitativamente. La analogía con el organismo y la lombriz solitaria es inadecuada, porque ésta es un parásito que nunca está en condiciones de tomar el lugar del cuerpo o

de destruirlo sin destruirse a sí misma. Tal vez, una analogía más adecuada sea la del film *Alien*, en el que el organismo extraño termina por destruir a aquel del que forma parte y se convierte en un ser autónomo. El Estado no puede vivir sin permitir (e incluso alentar) los pactos entre las partes miembros y, al mismo tiempo, no puede dejar de considerarlos una amenaza potencial y una rebelión virtual a su propia soberanía. Hobbes percibió claramente el problema y manifiesta su inquietud dos apartados más abajo, al hablar de la «disolución de la república».

2.d. Los sujetos originados en el pacto: el sujeto soberano y el sujeto sometido

Hechas estas aclaraciones y definidos los términos, Hobbes se propone determinar el criterio que permita medir la libertad de los súbditos (*liberty of subjects*). Dice: «Pues en el acto de nuestra *sumisión* (*submission*) consiste tanto nuestra *obligación* como nuestra *libertad* (*liberty*), lo cual debe, por tanto, inferirse mediante argumentos tomados de allí, no habiendo obligación de hombre alguno que no surja de algún acto suyo, pues todos los hombres son igualmente libres por naturaleza»⁵⁴. El individuo que ha pactado se obliga a cumplir con lo que ha acordado voluntariamente, pero en todo lo que no acordado expresamente (o lo que se deriva de lo acordado) se mantiene la natural libertad, sin que haya obligación o sumisión alguna⁵⁵.

El concepto de sujeto en sentido fuerte, tal como se ha connotado desde la perspectiva cartesiana, no es nombrado con la palabra «*subject*» sino con los términos actor, autor o persona (*person*). El capítulo XVI, titulado «De las personas, autores y cosas personificadas», define qué entiende por persona: «Persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción»⁵⁶. En el primer caso, se habla de una persona natural y, en el segundo, de una persona artificial. Ésta puede ser un hombre o «cualquier otra cosa» a la que se atribuyan palabras o acciones. Evidentemente, no se trata de robots o fantasmas, sino de sujetos colectivos, de sujetos políticos.

«La palabra persona es latina. En vez de ella, los griegos tienen *prósopon*, que significa la *cara*, como persona en latín significa el *disfraz*, o *apariencia externa* de un hombre, enmascarado en el estrado; y a veces más particularmente aquella parte de ella que disfraza la cara, como una máscara o antifaz. Y del estrado, se ha trasladado a todo aquel que representa palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una persona es lo mismo que un actor»⁵⁷. No hay que entender la máscara o el disfraz sólo como lo que oculta el rostro verdadero, sino que, como ha señalado Mauss, el término persona «también puede significar el personaje que cada uno es y quiere ser, su carácter, la verdadera faz»⁵⁸.

La persona es el sujeto de palabras o acciones, es decir, es el que dice o hace, aquél al que se atribuyen las palabras o las acciones. En este sentido, *personā* significa lo mismo que *actor*⁵⁹. Además, en cuanto que la persona que habla y que actúa es propietario de sus palabras y acciones, es también sinónimo de *autor*⁶⁰. Siguiendo la etimología

griega y latina (que conocía bien), Hobbes señala que en estas lenguas el amo y señor es también el dueño y propietario. De allí se sigue que el autor sea también «señor», es decir, sujeto de dominio (en el doble sentido de el que manda y el que posee).

El párrafo siguiente al anteriormente citado, titulado: «Los pactos por autorización obligan al autor» es clave para comprender el deslizamiento que se produce desde la libertad absoluta de los individuos en el estado de naturaleza a la soberanía política derivada del pacto. Escribe Hobbes: «De donde se sigue que cuando el actor celebra un pacto por autorización, obliga con ello al autor, no menos que si lo hubiera hecho él mismo, y no le sujeta (*subjecteth*) menos a todas las consecuencias de aquél. Y en consecuencia, todo lo que se ha dicho anteriormente acerca de la naturaleza de los pactos entre hombre y hombre en su capacidad natural, es también cierto cuando son celebradas por sus actores, mandatarios o procuradores, que tienen de ellos autorización, en la medida en que en su comisión se establezca, pero no más allá»⁶¹. En este párrafo se revela cómo el sujeto-actor se convierte en sujeto-sujetado, cómo el individuo naturalmente libre y soberano se convierte en súbdito sin derecho a la rebelión, al autorizar las decisiones, resoluciones y acciones del soberano como las suyas propias.

Se produce aquí, como ha señalado Jacques Rancière⁶², un doble deslizamiento y sustracción del problema político y del sujeto de la política. Por un lado, en su crítica y distanciamiento de las filosofías políticas de la antigüedad (centralmente de Platón y Aristóteles), Hobbes no parte del hombre como «ser animado que vive en *polis*» sino de la persona o del actor constituido previamente al origen de la comunidad y del Estado. Ya no se trata de un ser en relación, que se define por sus lazos naturales con la comunidad a la que pertenece, sino de un átomo abstracto, que al tender naturalmente a la autoconservación, se define más bien en contraposición con los otros. Primer deslizamiento: se pasa de un sujeto-en-relación a un sujeto aislado, de un ser naturalmente político a un ser antipolítico, de un sujeto colectivo a un sujeto personal, individual⁶³.

Por otro lado, el problema de la política, es decir, el problema del reconocimiento de los sujetos, el problema de la distribución de las partes de la comunidad, es desplazado al problema del origen del Estado o el origen del poder. Así, el poder del soberano o del Estado, se fundamenta en el pacto y el pacto se origina en la voluntad de los individuos y en el miedo. De manera que el pacto funciona como término medio entre los individuos aislados en el estado de naturaleza y el Estado-soberano que suprime sus propias premisas en el acto de su constitución.

A través de este doble deslizamiento, Hobbes elimina el problema del antagonismo que es la esencia de la política, al suprimir al sujeto de la política, el que sólo se mantiene como una amenaza siempre latente.

El término «*people*» aparece 337 veces en el *Leviatán*. En la mayor parte de los casos, hace referencia al conjunto político-social, como cuando se refiere al pueblo de Roma, o a una unidad histórico-cultural, como cuando habla del pueblo de Israel. En otras ocasiones, utiliza esta palabra para referirse a la parte menos cultivada y más influenciada de la comunidad, como cuando se refiere al *rude people* o al *simple people* o al *common people* o al vulgo (*vulgar*). El pueblo es, en esta acepción, la gente simple, primitiva e ignorante⁶⁴, que es fácilmente engañada y manejada y, por esta razón, siem-

pre es un peligro latente para la seguridad del Estado. De allí que uno de los fines principales de los fundadores y legisladores de los Estados sea el mantener al pueblo en la obediencia y en la paz⁶⁵.

En este sentido, el término pueblo hace referencia a un conjunto amorfo y pasivo que, al recibir el movimiento de otros, está sujeto a todo tipo de manipulaciones y engaños. «Las mentes de la gente común (...) son como papel en blanco, apropiadas para recibir cualquier cosa que sobre ellas imprima la autoridad pública»⁶⁶. Como éste es el estado natural del pueblo, es deber del soberano instruirlo sobre las leyes naturales a fin de que no sean manipulados y conducidos a la rebelión⁶⁷.

Lo primero que habría que enseñar al pueblo es a no amar «ninguna forma de gobierno que vea en las naciones vecinas más que la suya propia, ni desear el cambio»⁶⁸. Esto eliminaría de raíz las condiciones de lo que Rancière llama «política» y Laclau llama «lógica de la equivalencia»⁶⁹. Lo segundo que los soberanos deben enseñar al pueblo es a no adherir a los hombres populares (*popular men*) contra la autoridad del soberano.

El término *people* también hace referencia a la masa, a la multitud (*multitude of people*) que responde con una causalidad mecánica a los estímulos sensibles de las pasiones. Hobbes está pensando en lo que muy posteriormente se ha llamado «populismo» (incluso pone el ejemplo de Julio César⁷⁰). Señala que los «hombres populares» (*popular subjects*) son muy peligrosos para los gobiernos, porque cuestionan, directa o indirectamente, la autoridad soberana. Además, la acción de estos *popular subjects*, lleva a confundir al ejército con el pueblo, ya que los ejércitos tienen dos rasgos distintivos de los pueblos, cuales son la fuerza y la multitud. Considerando que, para Hobbes, el soberano es el único representante legítimo del pueblo⁷¹, todo liderazgo popular «es simple rebelión, y puede asemejarse a los efectos de la brujería»⁷², es decir, se trata de un engaño, de una falsificación ideológica.

Hobbes busca diferenciar los significados de «multitud» y de «pueblo»: «De lo mismo se deriva [de la confusión de los significados de los términos] que los hombres no puedan distinguir sin estudio y gran entendimiento entre una acción de muchos hombres y muchas acciones de una multitud...». En el primer caso, se trata de una acción única cuyo sujeto es el pueblo; en el segundo, de muchas acciones cuyos sujetos son múltiples. «...como por ejemplo, entre la acción única de todos los senadores de Roma matando a Catilina y las acciones múltiples de varios senadores matando a César; y, en consecuencia, están predispuestos a tomar por acción del pueblo (*the action of the people*) aquello que es una multitud de acciones realizadas por una multitud de hombres, movidos quizá por la persuasión de uno»⁷³. Está claro que lo que diferencia la acción del pueblo de las acciones de la multitud no es que las múltiples voluntades se dirijan a un mismo fin, ya que en el ejemplo, las acciones de los senadores tienen por fin dar muerte a alguien. Lo que parece establecer la diferencia es que en el primer caso el sujeto es «todos» mientras que en el segundo caso es «varios». Así lo señala Hobbes en el capítulo XVIII: «Pues si por *todos juntos* no indican el cuerpo colectivo como una persona, *todos juntos* y *cada uno* significan lo mismo, y el discurso es absurdo. Pero si por *todos juntos* los entienden como una persona (cuya representación es asumida por el soberano), el poder de todos ellos juntos es idéntico del soberano y, una vez más, el discurso

es absurdo.»⁷⁴ El pueblo es soberano cuando las múltiples voluntades se unifican en una persona artificial, que representa la voluntad de todos⁷⁵.

El poder soberano es indivisible y encarna en una persona artificial que representa a todas las voluntades reunidas. Si el representante es uno se trata de una monarquía, si son varios, de una aristocracia y si son todos, de una democracia. Éstas son las tres únicas formas de gobierno⁷⁶.

A veces, el término *people* significa simplemente «gente», como cuando dice en el capítulo VIII: «Una vez, en día de gran calor, hubo gran afluencia de gente en Abdera, ciudad de los griegos...»⁷⁷. En el capítulo XIII dice, con este mismo significado: «Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América...»⁷⁸. A veces, el término significa la suma simple de los individuos que forman parte de la asociación resultante del pacto. En cuanto estos individuos tienen sus propios intereses y propiedades, pueden entrar en conflicto con los intereses soberanos⁷⁹, aun cuando el fin del poder soberano sea procurar la seguridad y propiedad del pueblo. La paradoja⁸⁰ se disuelve si se considera que el pueblo es la suma de los individuos y que cada uno tiene su propia vida y sus propiedades, las que pueden entrar en conflicto con las del soberano.

Pero, por otro lado, el término también hace referencia a la asamblea del pueblo, de donde procede la soberanía⁸¹, por consentimiento de cada uno. La asamblea del pueblo es identificada con la democracia⁸². En varias oportunidades Hobbes habla del «pueblo soberano» de Atenas, identificando pueblo y soberanía.

Notas

- 1 Abensour, Miguel-Gauchet, Marcel: Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino. en La Boétie. Etienne: *El discurso de la servidumbre voluntaria*. traducción de Toni Vicens. Tusquets Editores, Barcelona, 1980, p. 11.
- 2 Su «reaparición casi automática (...) en cada período crítico de lucha por la democracia contra el Estado autoritario» (Idem, p. 7).
- 3 La Boétie, Etienne: 1980, p. 63. Cursivas del autor.
- 4 La Boétie, como después Hegel, remite la libertad al reconocimiento entre los semejantes. Cfr. Lefort, Claude: El nombre de uno, en La Boétie, Etienne: 1980, p. 157.
- 5 Cf. Taylor, Charles: La teoría kantiana de la libertad, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N°3, traducción de Andrea Pac, Buenos Aires. Agosto de 1997; Taylor, Charles: *Philosophical papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press. New York-Melbourne, 1993, p. 319.
- 6 Maquiavelo: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, III, 6; citado por Lefort. Claude: 1980. p. 172, a quien debemos la comparación entre Maquiavelo y La Boétie.
- 7 La Boétie, Etienne: 1980, p. 66.
- 8 La Boétie, Etienne: 1980, pp. 52/3.
- 9 La Boétie, Etienne: 1980, p. 52.
- 10 La Boétie, Etienne: 1980, p. 65.
- 11 Clastres, Pierre: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona. 1981. p. 119.
- 16 Clastres, Pierre: 1981, p. 120. Énfasis nuestro.
- 13 Lefort, Claude: 1980. p. 145. «Allí donde la pérdida de fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hace surgir el sentido de una indeterminación última, el deseo de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en deseo de servidumbre» (Lefort, C.: 1990, p. 193).

- 14 «Para que los hombres, mientras quede en ellos algún vestigio de humanidad, se dejen someter, debe producirse una de dos cosas: o bien están obligados [por la fuerza], o bien han sido engañados» (La Boétie, E.: 1980, pp. 66/8).
- 15 La Boétie, Etienne: 1980, p. 73.
- 16 La Boétie, Etienne: 1980, p. 77.
- 17 «*Algunos* se «entre-conocern» [reconocen] en el odio al tirano y son capaces de comprender que no reina ni por la fuerza, ni por efecto de la costumbre, ni por su arte de envenenar a los pueblos, sino que es el deseo de servidumbre el que se alimenta, sin lugar a dudas, de su imagen. No cabe a algunos cambiar el deseo del pueblo» [...] «La Boétie, a partir del momento en que abandonó la respuesta que atribuía a la costumbre el origen de la servidumbre, vinculó la libertad al conocimiento y al «entre-conocimiento», a la memoria de los predecesores y al estudio de los libros, así como a la justa apreciación del presente y del porvenir, y a la acción. *Algunos*, señaló, se distinguen del populacho porque no se contentan con mirar la «tierra a sus pies», sino que «miran delante y detrás, recuerdan también las cosas pasadas para juzgar las del porvenir y para ponderar las del presente» [...] «La Boétie no nos deja dudas: el secreto, el resorte de la *dominación* depende del deseo, en cada uno, sea cual sea el escalón de la jerarquía que ocupe, de identificarse con el tirano convirtiéndose en el amo de otro». (Lefort, Claude: 1980, pp. 177, 182 y 189. Cursivas nuestras).
- 18 La Boétie, Etienne: 1980, p. 67.
- 19 La Boétie, Etienne: 1980, p. 57.
- 20 Lefort, Claude: 1980, p. 136.
- 21 Clastres sostiene, polemizando con las tesis marxistas y deterministas que explican las ideas por las condiciones históricas y económicas, que el preguntar de La Boétie es «accidental» y «transhistórico» (Lefort dice, a su vez: «El Discurso fuerza el muro del tiempo»). Es tan accidental como el acontecimiento por él denunciado: el surgimiento de la «servidumbre voluntaria», de la dominación o, como Clastres prefiere, del Estado.
- 22 Lefort, Claude: 1980, pp. 132/3.
- 23 La Boétie, Etienne: 1980, p. 52.
- 24 Cfr. Lefort, Claude: 1980, pp. 136/7.
- 25 Clastres, Pierre: Libertad, desventura, innombrable, en La Boétie, E.: 1980, p. 120.
- 26 «Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstos son las ciertamente bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en ignorancia de la división» (Clastres, Pierre: 1980, p. 121). Cfr. La hipótesis de Lévi-Strauss sobre la relación entre escritura y esclavitud, en *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, capítulo XXVIII: Lección de escritura.
- 27 Clastres, Pierre: 1980, p. 122.
- 28 Lefort, Claude: 1980, pp. 188-90.
- 29 Lefort, Claude: 1980, pp. 190-91.
- 30 Clastres, Pierre: 1980, pp. 124/5.
- 31 Lefort, Claude: 1980, p. 153.
- 32 La Boétie, E.: 1980, p. 58.
- 33 Clastres, Pierre: 1980, p. 127.
- 34 Lefort, Claude: 1980, p. 149.
- 35 Lefort, Claude: 1980, p. 195.
- 36 Lefort, Claude: 1980, p. 162.
- 37 Lefort, Claude: 1980, p. 65.
- 38 «And therefore if a man should talk to me of a *round quadrangle*: or, *accidents of bread in cheese*; or, *immaterial substances*; or of a *free subject*; a *free will*; or any *free*, but free from being hindered by opposition, I should not say he were in an error, but that his words were without meaning, that is to say, absurd». Las citas en inglés se han tomado de: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 volúmenes.
- 39 El concepto de libertad en Hobbes traduce al ámbito de las ciencias sociales el concepto de inercia en Galileo Galilei. Para estos autores, todo cuerpo tiende a mantener su movimiento «natural»; así, los cuerpos vivientes, tienden a mantener la propia vida (principio de autoconservación del movimiento). Se podría decir que la física hobbesiana, como la galileana, reduce lo real a cuerpo y movimiento de los cuerpos.
- 40 Lo que limita el movimiento natural de un cuerpo es siempre otro cuerpo, que por definición es externo, ya que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar en el espacio.
- 41 Libertad y poder se identifican, aunque la primera es constituida y el segundo constituyente.

- 42 El ingenio no es otra cosa que la orientación de la fuerza. No se trata de otro tipo de fuerzas o de algo distinto de la fuerza.
- 43 Por libre albedrío sólo puede entenderse (sin que los términos resulten absurdos) ausencia de obstáculos para hacer algo particular. No existe ningún cuerpo que carezca de límites u obstáculos. de allí que una voluntad absolutamente libre resulte un sinsentido.
- 44 Hobbes, T.: *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional. 1979, pp. 299-300.
- 45 Cf. Hobbes, T.: 1979, pp. 256 y 277, donde se habla de la sujeción (subjecteth) a lo pactado por autorización o de la sujeción a las leyes (subjection to laws).
- 46 «La libertad [...] sólo puede existir de dos formas: como propiedad de puros individuos asociales o en su alineación radical como soberanía del soberano» (Rancière, J.: 1996, p. 102).
- 47 Hobbes, T.: 1979, p. 270.
- 48 Hobbes, T.: 1979, pp. 303-4. Énfasis nuestro.
- 49 Como señala Jacques Rancière. Hobbes formula dos críticas centrales a la filosofía política de los antiguos: «Para él, ésta es utópica por afirmar la existencia de una «politicidad» inherente a la naturaleza humana. Y es sediciosa por hacer de esta política natural la norma en relación con la cual cualquier advenedizo puede pretender juzgar la conformidad de un régimen a esta política de principios y a un buen gobierno que es su realización ideal». Cf. Rancière, J.: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión. 1996. p. 100.
- 50 Hobbes, T.: 1979, pp. 304-5.
- 51 Cf. Hobbes, T.: 1979, p. 324.
- 52 «Allí donde está ya erigido un poder soberano no puede haber ningún otro representante del mismo pueblo, sino sólo para ciertos fines particulares limitados por el soberano» (Hobbes, T.: 1979, p. 279). Cf. Hobbes, T.: 1979, pp. 312 y ss..
- 53 Hobbes, T.: 1979, p. 405.
- 54 Hobbes, T.: 1979, pp. 305-6.
- 55 Hobbes pone a la «mera y simple igualdad» como principio último de lo político. «La fábula de la guerra de todos contra todos tiene la necesidad de todas las fábulas de origen. Pero detrás de esta pobre fábula de muerte y salvación, se proclama algo más serio, la enunciación del secreto último de todo orden social, la lisa y llana igualdad de cualquiera con cualquiera: no hay ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro. En última instancia, el orden social descansa sobre la igualdad que es del mismo modo su ruina» (Rancière, J.: 1996, p. 104).
- 56 Hobbes, T.: 1979, pp. 255.
- 57 *Idem*.
- 58 Mauss, M.: *Sociologie et Anthropologie*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 354. citado por Moya, C.: *Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón*. Madrid, Editora Nacional. 1979, p. 96.
- 59 «So that a person, is the same that an actor is». [...] «And then the person is the actor» (Hobbes, T.: *Leviathan*, chapter XVI).
- 60 «And then the person is the actor; and he that owneth his words and actions, is the author: in which case the actor acteth by authority For that which in speaking of goods and possessions, is called an owner, and in Latin dominus, in Greek ἐϋνήτιο speaking of actions, is called author. And as the right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called authority. So that by authority, is always understood a right of doing any act; and done by authority, done by commission, or licence from him whose right it is» (*Loc. cit.*).
- 61 Hobbes, T.: 1979, p. 256.
- 62 Rancière, J.: 1996, pp. 100 y ss.
- 63 «La parapolítica moderna [Hobbes] comienza por inventar una naturaleza específica, una «individualidad» estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes. Comienza por una descomposición primera del pueblo en individuo que exorciza de un golpe, en la guerra de todos contra todos, la guerra de las clases en que consiste la política» (Rancière, J.: 1996, pp. 102-03).
- 64 «...that the more ignorant sort, that is to say, the most part or generality of the people» (Cap. XII)
- 65 «And therefore the first founders, and legislators of commonwealths among the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace, have in all places taken care» (Cap. XII). Cf. Hobbes, T.: 1979, p. 216.
- 66 Hobbes, T.: 1979, p. 410: «...The common people's minds (...) are like clean paper, fit to receive whatsoever by public authority shall be imprinted in them».
- 67 «...inclined people to revolt» (Cap. XII)
- 68 Hobbes, T.: 1979, p. 410.

- 69 Cf. Rancière, J.: 1996 y Laclau, E.: *La razón populista*, Buenos Aires, F.C.E., 2005. II: La construcción del pueblo.
- 70 «Also the popularity of a potent subject, unless the commonwealth have very good caution of his fidelity. is a dangerous disease: because the people, which should receive their motion from the authority of the sovereign, by the flattery and by the reputation of an ambitious man are drawn away from their obedience to the laws, to follow a man, of whose virtues, and designs they have no knowledge. And this is commonly of more danger in a popular government, than in a monarchy; because an army is of so great force, and multitude, as it may easily be made believe, they are the people. By this means it was, that Julius Cæsar, who was set up by the people against the senate, having won to himself the affections of his army, made himself master both of senate and people. And this proceeding of popular, and ambitious men, is plain rebellion; and may be resembled to the effects of witchcraft» (Cap. XXIX).
- 71 Cf. Hobbes, T.: 1979, p. 321. «For if they were the *absolute representatives of the people*, then were it the sovereign assembly; and so there would be two sovereign assemblies, or two sovereigns, over the same people; which cannot consist with their peace. And therefore where there is once a sovereignty, there can be no absolute representation of the people, but by it» (Cap. XXII).
- 72 Hobbes, T.: 1979, p. 405.
- 73 Hobbes, T.: 1979, p. 204.
- 74 Hobbes, T.: 1979, p. 276: «This great authority being indivisible, and inseparably annexed to the sovereignty, there is little ground for the opinion of them, that say of sovereign kings, though they be *singulis majores*, of greater power than every one of their subjects, yet they be *universis minores*, of less power than them all together. For if by *all together*, they mean not the collective body as one person, then *all together*, and *every one*, signify the same: and the speech is absurd. But if by *all together*, they understand them as one person, which person the sovereign bears, then the power of all together, is the same with the sovereign's power; and so again the speech is absurd: which absurdity they see well enough, when the sovereignty is in an assembly of the people: but in a monarch they see it not: and yet the power of sovereignty is the same in whomsoever it be placed» (Cap. XVIII).
- 75 «Hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto *pueblo* del que lo propio es ser diferente de sí mismo. (...) El problema no es señalar la diferencia de esta igualdad existente con respecto a todo lo que la desmiente. No es desmentir la apariencia sino, al contrario, confirmarla. (...) El problema consiste entonces en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder. «Aumentar ese poder quiere decir crear casos de litigio y mundos de comunidad del litigio por la demostración, bajo tal o cual especificación, de la diferencia del pueblo consigo mismo. (...) El problema, en consecuencia, consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. (...) La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene» (Rancière, J.: 1996, pp. 114-5).
- 76 Cf. Hobbes, T.: 1979, pp. 278-79.
- 77 Hobbes, T.: 1979, p. 180: «There was once a great conflux of people in Abdera».
- 78 Hobbes, T.: 1979, p. 226: «For the savage people in many places of America».
- 79 «From whence it cometh to pass, that the sovereign power, which foreseeeth the necessities and dangers of the commonwealth, finding the passage of money to the public treasury obstructed, by the tenacity of the people, whereas it ought to extend itself, to encounter, and prevent such dangers in their beginnings, contracteth itself as long as it can, and when it cannot longer, struggles with the people by stratagems of law, to obtain little sums, which not sufficing, he is fain at last violently to open the way for present supply, or perish; and being put often to these extremities, at last reduceth the people to their due temper; or else the commonwealth must perish» (Cap. XXIX).
- 80 Si el fin de la soberanía es procurar la seguridad y la propiedad del pueblo, es paradójico que el soberano tenga intereses contradictorios con el pueblo.
- 81 «De esta institución de una república se derivan todos los derechos y facultades de aquél o aquellos a quienes resulta conferido el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido» (Hobbes, T.: 1979, p. 269). «From this institution of a commonwealth are derived all the *rights*, and *faculties* of him, or them, on whom sovereign power is conferred by the consent of the people assembled» (Cap. XVIII). Cf. Capítulo XX:
- 82 «... was an assembly of the people, or democracy» (Cap. XIX).

