

LA QUERRELLA POR LA  
LIBERTAS HOBBSIANA  
UN ANÁLISIS DE LAS NOCIONES  
DE LIBERTAD EN LA TRILOGÍA  
POLÍTICO-FILOSÓFICA DE  
THOMAS HOBBS

Por *Javier A. Vázquez Prieto*

**RESUMEN:**

Existe hoy un importante y extendido consenso conforme al cual Thomas Hobbes sostendría, a lo largo de toda su obra, una noción de libertad que podría calificarse como ausencia de interferencias o impedimentos. Esta opinión olvida, no obstante, la pluralidad de significaciones que adquiere la libertad en sus tres principales escritos.

Este artículo pretende mostrar que, en el *The Elements of Law* y en el *De Cive*, existe un concepto de libertad que podría caracterizarse como “ausencia de dominio *entre particulares*” garantizada por la igualdad en la sujeción al Estado y a las leyes civiles. Esta acepción de libertad es, empero, eliminada en el *Leviathan*.

No puede objetarse la novedad que la teoría hobbesiana introduce al entender la libertad como “ausencia impedimentos”. Sin embargo, este hecho no debe hacernos pasar por alto aquella noción “anómala”, sólo por que ella no es del todo coherente con esta creación que da fama a Hobbes, y que ha dejado una perdurable huella en el pensamiento político que llega, incluso, hasta nuestros días.

UBA-CONICET

RECIBIDO: 22/06/11  
ACEPTADO: 15/09/11

**ABSTRACT:****The quarrel about hobbessian *libertas*.  
A study of the notions of liberty in  
Thomas Hobbes' politic-philosophical  
trilogy**

Nowadays, there is an important and widespread consensus according to which Thomas Hobbes would put forward a notion of liberty that could be described as absence of interferences or impediments. However, this opinion forgets the plurality of meanings that freedom acquires in Hobbes' most important writings.

This article aims to show that in *The Elements of Law* and *De Cive* there is a concept of liberty that could be characterized as "absence of dominium among individuals". Absence of dominium that is guaranteed by the equal subjection to the State and the civil laws. Nevertheless, this sense of freedom is eliminated in *Leviathan*.

It is impossible to question the novelty that hobbessian theory introduces by understanding liberty as "absence of impediments". However this shouldn't make us overlook the other "unusual" notion of freedom just because it is not consistent with this creation that makes Hobbes famous, and that has left a long-lasting trace in political thought that reaches our time.

**PALABRAS CLAVE:** *Thomas Hobbes, libertad, domino, interferencia.*

**KEY WORDS:** *Thomas Hobbes, liberty, dominium, interference.*



## Introducción

La idea según la cual Thomas Hobbes sostendría a lo largo de toda su obra, una noción de libertad que po-

dría calificarse –según el autor– como “libertad negativa” (Berlin), “libertad como ausencia de interferencias” (Pettit), como “ausencia de impedimentos externos” (Skinner<sup>1</sup>) o “como ausencia de leyes” (Barberis), es ampliamente difundida. Esta interpretación olvida, empero, la pluralidad de significaciones que adquiere la libertad en sus tres principales escritos. En estas páginas intentaré mostrar que, en el *The Elements of Law* y en el *De Cive*, existe una tensión entre al menos dos ideas de libertad; tensión que es eliminada en el *Leviathan*.

Es innegable la novedad que la teoría hobbessiana introduce al entender la libertad como “ausencia de impedimentos”. Esta noción estaría, además, destinada a dejar un importante rastro en el pensamiento político moderno que llega incluso hasta nuestros días. Este hecho, sin embargo, no debe hacernos pasar por alto otras nociones de libertad que no son del todo coherentes con aque-

1. Cfr. Skinner, Quentin: *Visions of Politics*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Skinner, luego, modificará su propia lectura de la libertad en la obra de Hobbes reconociendo que “hasta cierto punto” él mismo “había incurrido en este error” y que su análisis posterior “puede ser interpretado como una corrección y ampliación del argumento anterior” (Skinner, Quentin: *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 13).

lla creación, que por su novedad da fama a Hobbes. Ese “otro” concepto, que es posible hallar en el *Elements* y en el *De Cive*, consistiría en una *libertad como ausencia de dominio entre particulares garantizada por la igual sujeción al Estado y las leyes civiles*. Esta formulación permite establecer lo que esta concepción tiene en común con la noción de libertad propia de la tradición republicana y, a la vez, limitar esos aspectos convergentes, determinando aquello que la caracterizaría como específicamente hobbesiana.

En principio, lo que tienen en común es que ambas sólo son posibles en un estado civil. La existencia del Estado y leyes civiles no operan como una restricción a estas formas de libertad, sino que son garantizadas por esa existencia. Esta característica de la noción de libertad “anómala”, esto es, la de ser “garantizada por la igual sujeción” de todos los ciudadanos al Estado y sus leyes, la hace completamente diferente de las nociones usuales de libertad que aparecen en la obra de Hobbes.

Pero, en segundo lugar, lo que esta noción, que aparece en el *Elements* y en el *De Cive*, tiene en común con la que es propia de la tradición republicana sería el énfasis en el rechazo o en la “ausencia de dominio” y no en la mera interferencia, entendiendo aquél como una interferencia arbitraria que no toma en cuenta la

voluntad del que la sufre. Sin embargo, se destaca “entre particulares” porque éste es el único sentido en el que se rechaza el dominio. Es decir, Hobbes sólo rechazaría el dominio que podría existir entre conciudadanos, ya que sólo las interferencias de un ciudadano sobre otro serían arbitrarias, porque no emergen de la voluntad del que las sufre sino del arbitrio del que las profiere. No así las del Estado y las de las leyes civiles, ya que su propia existencia supone –a su juicio– un acto de consentimiento implícito en el pacto que les da origen y, por tanto, la toma en consideración de la voluntad de los que están sujetos tanto a uno como a las otras. Esta noción de libertad sólo se refiere, entonces, a la “ausencia del dominio” que podría llegar a existir “entre particulares”.

No obstante, allí terminan las similitudes y empieza lo que hay de diferencia. En principio, el diseñar frenos a lo que podría caracterizarse con justicia como un poder soberano absoluto no forma parte de las intenciones de Hobbes, pero sí de las republicanas. No es posible decir, empero, que para él ese poder fuese arbitrario, ya que emana de un pacto, es decir, de lo que es un acto de la voluntad de los que a él se sujetan. Pero está claro que esto no constituye garantía suficiente de no-arbitrariedad para el republicanismo. Además, y a diferencia de esta tradición,

es muy probable que él pensase que la única dominación de la que hay que precaverse es la que se da entre particulares (en especial la que proviene de los más poderosos) y que el único modo de lograrlo fuese creando un poder soberano absoluto capaz de poner freno a esa tentación.

Es bueno aclarar que no es intención de este trabajo afirmar que Hobbes sea un autor republicano. Es más, éste se desarrolla bajo la convicción de que él haya sido, tal vez, el mayor polemista que esta tradición pudo encontrar. Se trata, en cambio, de precisar los términos de esa polémica, argumentando que, en el *Elements* y en el *De Cive*, existe una idea de libertad como *no dominio entre particulares*, que es eliminada en el *Leviathan*.

En su brillante libro, *Hobbes y la tradición republicana*, Quentin Skinner también da cuenta, en contra de un consenso bastante extendido,<sup>2</sup>

2. Cfr. Sommerville, Johann, *Thomas Hobbes: Political Ideas in historical Context*, New York, Macmillan, 1992. Collins, Jeffrey, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Tuck, Richard: "Introduction" en Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Nauta, Lodi, "Hobbes on religion and the Church between *The Elements of Law* and *Leviathan*: A Dramatic Change of Direction?" en *Journal of the History of Ideas*, 63, 2002, pp.577-

según el cual las ideas hobbesianas sobre la libertad habrían permanecido relativamente estables a lo largo de su obra, de las numerosas y sustanciales variaciones que ellas sufren. Para él, "el análisis de la libertad que hace Hobbes en el *Leviathan* no constituye una revisión, sino más bien un rechazo de lo que sostuviera previamente, y que esta evolución refleja un cambio sustancial en el carácter de su pensamiento moral".<sup>3</sup> Coincidiendo en que en el *Leviathan* hay un rechazo parcial y una consecuente modificación de concepciones anteriores, pero me separaré en lo que hace a ese concepto "anómalo" de libertad.

598. Goldsmith, M. M.: "Hobbes on Liberty" en *Hobbes Studies*, 2, 1989, pp. 23-39. Lloyd, S. A.: *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of mind over matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Hirschmann, Nancy: *The Subject of Liberty Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2003. Martinich, Aloysius: *Hobbes*, Londres, Routledge, 2005. Pettit, Philip: "Liberty and *Leviathan*" en *Political Philosophy and Economics*, 4, 2005, pp. 131-151. Warrender, Howard: *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

3. Skinner, Quentin: *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 13.

Para probar la hipótesis que guía este artículo se recurrirá a un recurso metodológico que no es novedoso, sino que se sitúa en la estela de los estudios realizados por Carlo Ginzburg,<sup>4</sup> Horst Brederkamp<sup>5</sup> y Skinner. Partimos de la constatación de que, en la época en la que Hobbes escribe, existía un gran interés por combinar palabras e imágenes como medios para persuadir a la audiencia. De ahí, la enorme difusión con que contaron los *emblemata* hacia fines del siglo XVI. Se recurrirá, por tanto, al análisis de los frontispicios de algunas de las obras de Hobbes y ciertas representaciones de esos libros de emblemas. Si bien el vínculo entre textos e imágenes suele leerse en la dirección que va de los primeros a las segundas, aquí se explorará el sentido inverso, el que va de la imagen al texto. De este modo, se verá si el análisis de los frontispicios puede sugerirnos lecturas novedosas de los textos hobbesianos.

### Los dos (¿o tres?) conceptos de libertad<sup>6</sup>

Uno de los estudios pioneros sobre las nociones de libertad que aparecen en la historia de las ideas políticas es la conferencia *Two Concepts of Liberty* que Isaiah Berlin dicta en 1958. Esas dos concepciones de libertad a las que hace referencia el título de su conferencia, son caracterizadas como negativa y positiva.

La primera supone la ausencia de interferencias a la realización de los propios deseos, así “libertad en este sentido es simplemente el área dentro de la cual un hombre puede actuar sin ser obstruido por otros”.<sup>7</sup> Sin embargo, por interferencia o coerción entiende una intervención intencional o deliberada, “la mera incapacidad de obtener un objetivo no es carencia de libertad política”.<sup>8</sup> En cambio, “el sentido positivo de la palabra libertad deriva del deseo de parte del individuo de ser su propio amo”.<sup>9</sup> Esta noción requiere que los agentes tomen el control y el dominio de su yo.

- 
4. Ginzburg, Carlo: *Fear, reverence, terror. Reading Hobbes today*, European University Institute, Max Weber Programme, Lecture delivered February 13<sup>th</sup> 2008.
5. Brederkamp, Horst: “Thomas Hobbes’s Visual Strategies” en Patricia Springborg (ed.) *Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- 
6. Agradezco a Agustín Volco, quién me orientó para confección de este apartado.
7. Berlin Isaiah: *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 169 (Traducción propia).
8. *Ibidem*.
9. *Ibid.*, p. 178.

En lo que aquí respecta, Berlin señala, finalmente, que a pesar de pretender que el control estatal reduzca la esfera de libertad del individuo, Hobbes podría ser considerado como un exponente típico de la idea de libertad negativa.

Con la publicación de *The Machiavelian Moment* en 1975, John Pocock propuso una reconstrucción alternativa a la dominante en la historiografía de “los modos de autoconocimiento históricos”. Su intención era “describir la teoría republicana temprano-moderna” como “el producto de las ideas y los vocabularios conceptuales que estaban disponibles para las mentes medievales y renacentistas”.<sup>10</sup>

Esas ideas y vocabularios, tales como la de república o *polis*, la contraposición entre fortuna y *virtù*, y la idea del hombre como *animale politicum* (cuya naturaleza sólo se completa mediante un *vita activa* practicada en un *vivere civile*), eran fundamentalmente de cuño aristotélico. Pocock se proponía dar cuenta de las formas en las que estas conceptualizaciones de origen clásico habían sido reapropiadas y transformadas por la tradición republicana temprano-moderna, contribuyendo

10. Pocock, J.A.G.: *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 3 (Traducción propia).

a la formación de las categorías políticas modernas. Por esta razón, se permite afirmar que “el momento Maquiaveliano tuvo una historia continuada, en el sentido de que esa auto-conciencia política secular continuó colocando problemas en el auto-conocimiento histórico, que forma parte del viaje del pensamiento occidental desde la cristiandad medieval hasta el modo histórico moderno. A estos problemas continuados, Maquiavelo y sus contemporáneos, la teoría florentina y su imagen de la práctica veneciana, dejaron un importante y paradigmático legado: conceptos de gobierno equilibrado, virtud dinámica”<sup>11</sup> y una noción de libertad diferente a la naciente concepción liberal.

Fue así que “el vocabulario republicano [...] articuló la concepción positiva de libertad”,<sup>12</sup> mientras que Hobbes habría ingeniado aquella que puede entenderse como una “demanda de derechos contra el *imperium*”.<sup>13</sup> Con estas palabras, Pocock tendía a reproducir la dicotomía berlineana, colocando a la noción republicana en el polo positivo y a la noción hobbesiana en el negativo.

11. *Ibid.*, p. viii.

12. Pocock, J.A.G.: “Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought” en *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981), pp. 353-368, p.357.

13. *Ibidem*.

Quentin Skinner, en su *The Foundations of Modern Political Thought* de 1978, también proyectó una historia del pensamiento político moderno que pusiera de relieve las deudas que éste tenía con la tradición republicana y no sólo con la del derecho natural. Sin embargo, se diferenciará de Pocock en cuanto a la génesis de las ideas republicanas: si éste enfatiza su origen aristotélico, aquél destaca su matriz romana.

La idea republicana de la libertad tiene, para Skinner, su génesis en la tradición republicana romana, ella es documentada en el *Digesto*, y más adelante llegará a estar asociada a la práctica de las ciudades-repúblicas de la Italia renacentista. Él incluso señalará que la denominación “republicana” le parece ahistórica y preferirá “describirla como neorromana”.<sup>14</sup> En su lectura, la tradición republicana se nuclea a partir de su referencia a un ideal, y dirá que “el ideal básico al que éstos teóricos dieron su apoyo es el de la libertad política”.<sup>15</sup> Para Skinner, esta noción de la libertad es irreductible tanto a las versiones iusnaturalistas como a aquellas de matriz aristotélica. Por tanto, a diferencia de Pocock, considera que

el ideal neorromano constituye una suerte de tercera fórmula que no puede ser reconducido a la dicotomía positiva-negativa.

Con su libro, *Republicanism: A theory of freedom and government* de 1997, Philip Pettit también buscó reconstruir los fundamentos del republicanismo. Pero mientras que los aportes de Pocock y Skinner estaban más claramente enraizados en el campo de la historia de las ideas, el de Pettit fue un intento de sistematización de los postulados teóricos de esa tradición, especialmente de su idea de libertad. Él comienza por criticar el par negativo/positivo por entender que oculta la existencia de una tercera noción:

*“I believe that the negative-positive distinction has served us ill in political thought. It has sustained the philosophical illusion that, details aside, there are just two ways of understanding liberty: in one, freedom consists in the absence of external obstacles to individual choice; in the other, it involves the presence, and usually the exercise [...] of the facilities that foster self-mastery [...]. The negative-positive distinction has sustained a historical narrative to go along with this philosophical dichotomy of private and populist liberty. [...] I believe that these philosophical and historical oppositions are misconceived*

14. Skinner, *Hobbes y la libertad republicana*, cit., p. 9.

15. Skinner, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I.- El Renacimiento*, México, FCE, 1985, p. 180.

*and misleading and, in particular, that they conceal from view the philosophical validity and historical reality of a third, radically different way of understanding freedom [...]. I describe this third approach as republican*".<sup>16</sup>

La noción republicana de libertad compartiría con la libertad "negativa" el énfasis en la ausencia más que en la presencia, y con la noción "positiva", el foco en el dominio más que en la interferencia. Por esta última razón, conviene enfatizar que dominio e interferencia no son lo mismo, y que su diferencia se halla en la cuestión de la arbitrariedad. Mientras que la interferencia implica la mera presencia de obstáculos a la realización de nuestros deseos, el dominio supone una interferencia que puede ser caracterizada de arbitraria. Este último es ejemplificado por la relación que existe entre el amo y el esclavo, el que domina puede intervenir sin contemplar la opinión del dominado. La diferencia entre una interferencia arbitraria y una que no lo es radica en el modo en se produce: en si toma en cuenta la voluntad del interferido.

A partir de aquí se pueden trazar algunas diferencias entre el ideal de la no-dominación y el de la no-in-

terferencia, así como entre las nociones de libertad que cada uno supone. En principio, es posible que exista dominación sin interferencia, como sería el caso de un amo benévolo. En esta situación, el esclavo estaría sujeto a dominación, en la medida en que puede ser interferido sin que se contemplen sus intereses, pero sufriría pocas interferencias efectivas, en tanto su amo está poco dispuesto a interferir. Asimismo, es posible la existencia de interferencia sin dominación, como en el caso de una persona, institución o ley que interfiere en las acciones de alguien, pero contemplando su voluntad. Aquí la interferencia no puede ser considerada como un acto de dominación porque no es arbitraria. No obstante, para que exista interferencia sin dominación, hace falta algo más. Eso que faltaría son ciertas garantías contra la interferencia arbitraria, es decir, la seguridad de que se disfruta de la no-dominación porque existe una cierta protección contra las posibles interferencias de los poderosos.

Por lo tanto, la tradición republicana no consideraría que toda interferencia es una restricción a la libertad, como sí lo haría la liberal; sólo vería una merma allí donde existan interferencias arbitrarias. A diferencia del liberalismo, considera que hay interferencias compatibles con la libertad, como las que emanan de las leyes de una República. Una me-

16. Pettit, Philip: *Republicanism: A theory of freedom and government*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 18-19.

nor regulación no supondría, para el republicanismo, un aumento de la libertad, ya que la ley hace posible la vida en común, y sólo en un contexto común es que la libertad puede existir. Las leyes garantizan la libertad, son su condición de posibilidad. Finalmente, Pettit deja en claro que “la visión republicana de que la ley es o puede ser creativa de libertad fue fuertemente disputada en el siglo diecisiete por Thomas Hobbes. [...] Hobbes empezó por presentar la libertad, no como no-dominación, sino como no-interferencia”.<sup>17</sup>

En su libro *Libertad. Léxico de política* del año 2002, Mauro Barberis identifica dos, y no tres, concepciones: las de “la libertad garantizada por las leyes, que definen ‘libertad’ en términos de reglas [...] [y] las concepciones aquí llamadas de la libertad como ausencia de leyes, que teorizan sobre la incompatibilidad entre libertad y reglas, salvo que también definen la libertad en términos (de ausencia) de reglamentaciones”.<sup>18</sup> A su vez, las matrices de estas concepciones pueden hallarse en dos autores paradigmáticos: “con Maquiavelo, en particular, nace la concepción republicana o preliberal de la libertad garantizada por las leyes [...]. Con Hobbes, en cambio, nace

la concepción —originalmente filo absolutista, luego hecha propia por los liberales— de la libertad como ausencia de leyes, concepción que en el ochocientos sustituirá a la republicana, así como el liberalismo tomará el lugar del republicanismo”.<sup>19</sup>

Es oportuno, ahora, ver cuales son las definiciones que se encuentran en el cuerpo jurídico romano, ya que no pocos autores señalan el origen romano de la idea de libertad que podría denominarse como republicana. Esa definición se encuentra en el *Digesto*, una compilación de jurisprudencia romana ordenada por el emperador Justiniano I. Este texto reúne las sentencias de juriscultos clásicos y fue anexo al *Corpus Iuris Civilis*, otra compilación de derecho romano desde la época del emperador Adriano. En el *Digesto*, aparece lo que sería la definición clásica de la *libertas* republicana.

En la sección donde se expone la condición del hombre —*De statu hominum*— se dice que “la principal distinción en el derecho de las personas es esta: que todos los hombres son, o bien libres, o bien esclavos”.<sup>20</sup>

19. *Ibid.*, pp. 62-63.

20. Gothofredi, Modii y Van Leewuen (eds.): *Corpus Iuris Civilis Romani*, Nápoles, Januakium Mirelli, 1828, p. 225. En el idioma original: “summa itque de jure personarum divisio haec est: quod omnes homines aut liberi sunt, aut servi” (Dig. I, v, 3).

17. *Ibid.*, p. 37.

18. Barberis, Mauro. *Libertad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, p. 16.

De esta forma, se opone la condición de esclavo a la de hombre libre e, implícitamente, la libertad a la esclavitud.

No obstante, luego, se define la libertad como “la facultad natural de hacer cualquier cosa que uno desea, a menos que esté prohibido por la fuerza o el derecho”.<sup>21</sup> Esta definición bien podría asimilarse a la ausencia de interferencias. Pero, más adelante, al definir la esclavitud, se arroja –por oposición– algo más de claridad sobre la definición de libertad: “la esclavitud es una disposición del derecho de gentes por la cual alguien es sometido al dominio de otro contra la naturaleza”.<sup>22</sup> Aquí la preocupación no está tanto en la coacción como en la dominación.

Resultará evidente que las márgenes de las tradiciones de pensamiento a las que se ha hecho referencia son de difícil delimitación. Antes que *corpus* conceptuales coherentes, ellas constituyen un sistema de referencias a textos, documentos, prácticas e instituciones que muchas veces evidencian matices no desde-

ñables. Sin embargo, refiriéndose al republicanismo, Pettit dirá que el “aglutinador más importante de esta tradición, al fin, puede ser el hábito de definir la libertad de un modo distintivo”.<sup>23</sup> Esto también puede valer también para el liberalismo.

En lo que hace a la tradición republicana, parece ser central la idea de que un hombre libre es lo contrario de un esclavo, por lo que la libertad se opondría a la esclavitud. Asimismo, es fundamental el argumento según el cual un hombre libre es aquel que no está sometido a un poder arbitrario, con lo que esta noción de libertad podría entenderse como ausencia de dominación. Finalmente, es crucial el hecho de que la libertad sólo es posible en un estado civil donde existan leyes, independientemente de las condiciones que se requieran para considerar esa comunidad política como legítima.

En lo que respecta a la tradición liberal, sería posible entender a la libertad como ausencia de interferencias o impedimentos, independientemente de su naturaleza. Por lo que, incluso la ley de un Estado, por más legítimo que sea éste, constituye una merma en la libertad de los hombres. En esta corriente de ideas, la libertad plena sólo sería pensable,

21. Ibidem. En el idioma original: “Libertas est naturalis facultas ejus, quod cuique facere libet, nisi si quid vi, aut jur prohibetur” (Dig. I, v, 4).

22. Ibidem. En el idioma original: “Servitus est constitutio juris gentium, qua quis doininio alieno contra naturam sujeitur” (Dig. I, v, 4, §1).

23. Pettit, *Republicanism: A theory of freedom and government*, cit., p. 20.

al modo de un caso-límite, en un hipotético estado de aislamiento.

### **Libertad en el *The Elements of Law*: servidumbre es el estado del resto**

La obra que hoy conocemos como *The Elements of Law Natural and Politic* se imprimió por primera vez bajo la forma de dos tratados separados y sin el total permiso de su autor. Los primeros trece capítulos fueron editados en febrero de 1650 bajo el título de *Human Nature*. El resto del tratado se publicó tres meses más tarde con el nombre *De Corpore Politico*. Sin embargo, como sugiere Ferdinand Tönnies, Hobbes parece haber concebido el manuscrito como una obra única y haberlo confeccionado, terminando su redacción hacia mayo de 1640, sin referencia alguna al plan de tres secciones de lo que constituiría la exposición más sistemática de su pensamiento.

En principio, Hobbes trata el tópico de la libertad en relación al concepto de deliberación y voluntad. Él explica que el movimiento producido por los objetos externos actúa sobre los órganos de los sentidos, se transmite hasta el corazón estimulando o dificultando su movimiento.

Si lo ayuda, se produce un deleite o placer, si lo obstaculiza, dolor. Esos movimientos internos de deleite y dolor provocan una inclinación a acercarse o a alejarse del objeto. Estas inclinaciones o esfuerzos, cuando son provocados por un objeto presente que causa deleite, se llaman apetitos y, cuando lo que se origina es dolor, se denominan aversiones. En cambio, cuando los objetos no están presentes, pero podrían llegar a estarlo, se llaman miedo, que es la expectativa de un mal por venir, y esperanza, que sería la “expectativa de un bien por venir”.<sup>24</sup>

Estos apetitos y aversiones, estos miedos y esperanzas son, aunque de un modo imperceptible, los comienzos de nuestra acción, ya que o bien la acción sigue inmediatamente al primer apetito, o bien, luego del primer apetito, sucede un miedo respecto de algún mal que podría derivarse de la acción, a ese miedo un nuevo apetito, y así sucesivamente hasta el advenimiento final de la acción.

*“This alternate succession of appetite and fear, during all the time the action is in our power to do, or not to do, is that we call DELIBERATION; which name hath been*

24. Hobbes, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1984, p. 39 (I, ix, 8). Trad. propia.

*given it for that part of the definition wherein it is said that it lasteth so long, as the action whereof we deliberate, is in our power; for so long we have liberty to do or not to do: and deliberation signifieth the taking away of our own liberty. [...] In deliberation the last appetite, as also the last fear, is called WILL (viz.) the last appetite will to do; the last fear will not to do, or will to omit. It is all one therefore to say will and last will: for though a man express his present inclination and appetite concerning the disposing of his goods, by word or writing; yet shall it not be accounted his will, because he hath liberty still to dispose of them otherwise; but when death taketh away that liberty, then it is his will".<sup>25</sup>*

A primera vista, parece contradictorio decir, primero, que se tiene la libertad de hacer o no una acción mientras deliberamos y sostener, luego, que la deliberación quita la libertad. También parece inconsistente que sea la deliberación la que quita la libertad, si luego se sugiere, mediante el ejemplo de una persona que tiene libertad de cambiar su testamento hasta la muerte, que es la última voluntad la que marca el fin de la libertad.

25. *Ibid.*, p. 61 (I, xii, 1).

No obstante, a pesar de estas aparentes incoherencias, es posible reconstruir lo que Hobbes quiere decir. Aquí, la libertad implica que la acción está en nuestro poder, es decir, a tener el poder (o la capacidad) para realizarla o para omitirla. Entonces, el que la deliberación signifique quitarnos la libertad debe entenderse del siguiente modo: a medida que avanza la deliberación, más se acerca el momento del último apetito que constituye el fin de la deliberación, cosa que, a su vez, se produce cuando adviene la acción o la omisión.<sup>26</sup> Así, el proceso de deliberación puede entenderse como una progresiva autoenajenación de la libertad, que mientras se extiende, la posibilidad de realizar la acción (o de abstenernos de ello) está en nuestro poder, y por tanto tenemos la libertad de llevarla a cabo o no. Entonces, lo que quita la libertad es, en realidad, el advenimiento de la acción, la omisión o “algún accidente que se coloca en el medio para hacerla imposible”<sup>27</sup> (e.g. la muerte) y no la deliberación en sí. Pero su progresión es un inexorable avance hacia ello. En fin, para hablar con propiedad, las acciones no son susceptibles de caracterizarse como libres o no, ellas ponen fin a la liber-

26. O, en el caso más extremo, de la muerte, como señala irónicamente Hobbes.

27. *Ibidem.*

tad. Lo que puede caracterizarse de ese modo es el proceso por el cual llegamos a realizarlas.

En estas definiciones, lo que aparece es una idea de libertad entendida como ausencia de impedimentos absolutos al uso del propio poder. Si se delibera acerca de realizar o no una acción es porque se tiene el poder de llevarla a cabo o de abstenerse de hacerlo. Si existe algún impedimento que la hace imposible la acción o la omisión, no se puede deliberar al respecto. Por eso Hobbes dice que la “deliberación requiere que haya esperanza de hacer algo o posibilidad de no hacerlo [...] De lo necesario no hay deliberación”,<sup>28</sup> y por tanto no hay libertad. Si alguien nos empuja no somos libres de elegir si caer nos o mantenernos en pie, simplemente no podemos evitar la caída.

El asunto no termina aquí, ya que Hobbes se pregunta si es voluntaria la acción de un hombre que tira sus bienes al mar para salvar su vida.<sup>29</sup> Su respuesta afirmativa signi-

fica que el que así actúa llega libremente a esa decisión, porque ha deliberado acerca de realizar o no esa acción. Pero, luego, señala que si la voluntad consiste en el último apetito (o temor), éste estará determinado, a su vez, por las recompensas y castigos que se opina que se derivarán de la realización o la omisión de una acción:

*“Forasmuch as will to do is appetite, and will to omit, fear; the causes of appetite and of fear are the causes also of our will. But the propounding of benefits and of harms, that is to say, of reward and punishment, is the cause of our appetite and of our fears, and therefore also of our wills, so far forth as we believe that such rewards and benefits [...] shall arrive unto us.”*<sup>30</sup>

Esos castigos y esas recompensas influyen en la deliberación condicionándola. Entonces, el hombre que arroja sus bienes al mar llega a esa decisión libremente, pero, dada la alternativa, es muy poco probable que alguien elija la muerte para conservar sus bienes. El daño esperado es muy alto en relación al beneficio, y si bien esto no impide la deliberación, la condiciona. Parece bastante

---

tripulantes arrojan su cargamento al mar para escapar del monstruo marino.

30. Ibid., p. 63 (I, xii, 6).

28. Ibid., p. 61 (I, xii, 2).

29. Quentin Skinner descubre muy lúcidamente que el ejemplo de Hobbes tiene como antecedentes el Libro III de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (1110a) y los libros de emblemas que variadamente retrataron esta situación. Muy llamativo es el caso del *Symbolorum et emblematum centuriae tres* de Joachim Camerarius, que representa un navío perseguido por un Leviatán cuyos

claro que Hobbes está pensando en las leyes de un Estado. Ellas disponen recompensas y castigos que influyen en la deliberación acerca de su cumplimiento. La violación de la ley haría previsible un castigo, el cual tiene como objetivo inclinar la deliberación hacia su cumplimiento.

Más adelante, Hobbes se aviene a considerar lo que sería la “libertad natural”. Entonces, habla de una “libertad inocente de usar nuestros propios poderes y habilidades naturales”<sup>31</sup> para preservar la propia vida. Esto sería lo que él define como derecho natural.<sup>32</sup> Luego, afirma,

31. *Ibid.*, p. 71 (I, xiv, 6).

32. Es cuestionable, a mi juicio, la tesis según la cual “libertad natural y derecho natural son equivalentes” (Skinner, *op. cit.*, p. 45). En principio, no parece que “governarse a sí mismo” sea lo mismo que emplear el propio poder para preservar la vida. Uno podría gobernarse a sí mismo con muchas finalidades, no sólo la de preservar la vida. Por tanto, no parece que sea lo mismo emplear el propio poder para satisfacer nuestra crueldad, que emplearlo para preservar la vida. Pero, además, Hobbes es contundente cuando dice que “nada más que el miedo puede justificar el quitarle la vida a otro”. De aquí se desprende que sólo cuando existe temor a morir, sería conforme al derecho natural emplear nuestro poder para matar. El matar por crueldad estaría excluido del derecho natural, pero –en tanto contamos con el poder para hacerlo– caería

empero, que la libertad que la naturaleza confiere a los hombres consiste en “governarse a sí mismo por su propia voluntad y poder”.<sup>33</sup> A partir de estas afirmaciones, Hobbes arriba a la conclusión de que “el estado del hombre en esta libertad natural es el estado de guerra”.<sup>34</sup> Por tanto, para alcanzar la paz, será necesario restringir esta clase de libertad. Skinner indica “dos vías diferentes a través de las cuales podemos desprendernos de ella: podemos perder ya la capacidad, ya el derecho de actuar de acuerdo con nuestra voluntad y poder”.<sup>35</sup>

La primera vía consiste en colocar restricciones a las propias capacidades, esto es, limitar el uso del propio poder. Aquí es paradigmático el caso del esclavo, a quién se mantiene cautivo por medio de “*natural bonds*”, como las cadenas o la prisión. Esto no significa que el esclavo pier-

---

dentro de nuestra libertad natural. Me limito simplemente a señalar estos cuestionamientos, ya que de continuar estaría alejándome del tema del presente artículo. Soy consciente que éste es un tópico que no se agota aquí y que, por su propia vastedad, requeriría un tratado aparte. Justamente por esta razón, detengo la discusión en este punto.

33. Hobbes: *The Elements of Law*, *cit.*, p. 79 (I, xv, 13).

34. *Ibid.*, p. 73 (I, xiv, 11).

35. Skinner: *Hobbes y la libertad republicana*, *cit.*, p. 50.

da la facultad de la deliberación, podrá deliberar acerca de cómo emplear su poder para intentar escaparse, pero no sabrá si lo conseguirá hasta que lo intente. Esta forma de restringir la libertad natural supone la disposición de impedimentos absolutos y externos.

La otra forma en la que se puede restringir la libertad natural es cuando se pierde el derecho de actuar de acuerdo con la propia voluntad y de ejercer el propio poder para cumplirla. Esto sucedería mediante un pacto, el cual consiste en una transferencia o renuncia de derechos, cuyo efecto es que el pactante se vea limitado por su promesa a actuar conforme lo pactado:

*“Promises therefore, upon consideration of reciprocal benefit, are covenants and signs of the will, or last act of deliberation, whereby the liberty of performing, or not performing, is taken away, and consequently are obligatory. For where liberty ceaseth, there beginneth obligation”.*<sup>36</sup>

El pacto al que aquí se refiere es el que funda un Estado, aquél que restringe la libertad de los hombres sujetándolos a obedecer las leyes civiles. Sin embargo, esa restricción puede originarse por razones distin-

tas. Para algunas personas lo que limita su libertad es la obligación que emerge de lo que es un acto de consentimiento, un acto de su voluntad. De este modo, la posibilidad de desobedecer ya no entra en su deliberación, porque reconocen la obligación que emerge del pacto. No obstante, siempre hay personas que, por más que hayan pactado, no reconocen la obligación que se deriva de ese acto de consentimiento. Lo que restringe la libertad natural de estos hombres no es tanto la obligación, como las sanciones que podrían derivarse del incumplimiento de la ley. Los premios o castigos que opinamos que sobrevendrán a su cumplimiento o su violación influirán —como ya se explicó— en la deliberación respecto de que acción tomar. Ahora la restricción a la libertad natural se originaría en un condicionamiento de la deliberación, y no en la pérdida de un derecho, por lo que no serían dos, sino tres las vías para limitarla.

Más allá de esto, sabemos que esas restricciones son indispensables para la paz. Por lo tanto, podría pensarse que la libertad que nos queda, cuando vivimos en un Estado, es la que nos dejan los vacíos de la ley civil. Estos espacios de libertad pueden ser bastante amplios, pero en cualquier caso la ley sigue significando una disminución de esa libertad originaria. Si más esferas reguladas por la ley civil redundan en una menor

36. Hobbes: *The Elements of Law*, cit., p. 78 (I, xv, 9).

libertad, esta noción también puede entenderse como ausencia de impedimentos.

Finalmente, Hobbes vuelve a hablar sobre la libertad cuando compara dos tipos de sujeción. Aquí aparece, no obstante, una definición “anómala”:

*“The subjection of them who institute a commonwealth amongst themselves, is no less absolute, than the subjection of servants. And therein they are in equal estate; but the hope of those is greater than the hope of these. For he that subjecteth himself uncompelled, thinketh there is reason he should be better used, than he that doth it upon compulsion; and coming in freely, calleth himself, though in subjection, a FREEMAN; whereby it appeareth, that liberty is not any exemption from subjection and obedience to the sovereign power, but a state of better hope than theirs, that have been subjected by force and conquest. [...] Freedom therefore in commonwealths is nothing but the honour of equality of favour with other subjects, and servitude the estate of the rest. A freeman therefore may expect employments of honour, rather than a servant. And this is all that can be understood by the liberty of the subject. For in all other senses, liberty is the state of him that is not subject”*.<sup>37</sup>

37. Ibid., p. 134 (II, iv, 9).

Skinner caracteriza este pasaje como un “desliz”,<sup>38</sup> pero creo que es posible verlo de otro modo. Aquí es posible apreciar una tensión entre dos acepciones de libertad. En primer lugar, la define como un “estado de mejor esperanza”. Cuando un hombre se somete sin ser compelido, piensa que “hay razones por las que debería ser mejor tratado” que los que se someten por compulsión. Por eso, aunque la sujeción de los que “instituyen un Estado” no sea menos absoluta que la de los siervos, “la esperanza de aquellos es mayor que la de éstos”. Así, los que llegan al Estado libremente, aunque sujetos, se llaman libres. Así “se pone de manifiesto que la libertad no es una eximición de la sujeción y la obediencia al poder soberano, sino un estado de mejor esperanza”.

También habla de una “libertad del súbdito”, a la que define como el “honor de la igualdad de favor con otros súbditos” agregando que la “servidumbre es el estado del resto”. Esta definición no está desvinculada de la libertad como mejor estado de esperanza. Podría pensarse que la razón por la que uno piensa que va a ser mejor tratado es justamente la igualdad que existe entre súbditos. La sujeción voluntaria, al producir un estado de igualdad entre los súbditos, los induce a pensar que serán

38. Skinner: *Hobbes y la libertad republicana*, cit., p. 37.

mejor tratados que los que se someten por compulsión. Dado que los súbditos piensan que serán mejor tratados que los siervos, tendrán más esperanza que ellos. Por tanto, la libertad entendida como un 'estado de mayor esperanza' es un producto del honor de la igualdad de favor con otros súbditos, de la igualdad que nace con la institución de un Estado.

Por último, aparece una acepción de la libertad como "el estado de aquél que no está sujeto". Esta es la libertad de aquel que no tiene leyes vinculantes que obedecer, la que disfruta el hombre que se encuentra en la situación en la que es colocado por naturaleza.

Estas dos ideas de libertad son diferentes y no pueden ser compatibilizadas. Creo, a diferencia de Skinner, que este pasaje representa un indicio del diálogo polémico que Hobbes mantenía con la tradición republicana. Es, además, sintomático el uso del término *commonwealth*, un término propio de esa tradición, en 1640, antes que tuvieran lugar los sucesos revolucionarios.

### **Libertad en el *De Cive*: ciudadano libre vs. siervo**

Hacia mediados de la década de 1630, Hobbes empieza a delinear el plan de lo que sería su obra más ambiciosa, los *Elementa Philo-*

*sophica*. Él la imaginó dividida en tres secciones, cada una de las cuales versaría sobre uno de los elementos fundamentales de toda filosofía: el cuerpo, el hombre y el ciudadano. Sin embargo, y a pesar de su sistematicidad, terminaría alterando el orden original de su proyecto cuando, en 1642, aparece en París la primera edición de lo que conocemos como *De Cive*, bajo el poco comercial título de *Elementorum Philosophiae sectio tertia De Cive*. El *De Corpore* y *De Homine* tendrían que esperar hasta 1655 y 1658 para ver la luz. En el prefacio que incluirá en la segunda edición, Hobbes explica las razones que lo llevaron a adelantar la publicación de la tercer sección: "mi patria, algunos años antes de que estallara la guerra civil, hervía con cuestiones acerca del derecho de gobierno y de la obediencia debida de los ciudadanos [...]. Esta fue la causa de que, una vez dilatadas las otras partes, apresurara y terminara esta tercera".<sup>39</sup>

La agitada situación provocó que Hobbes abandonara Inglaterra en noviembre de 1640 y se radicara en París. Una vez allí, se dedicó a revisar el manuscrito del *Elements*, con el fin de producir la tercera parte de su proyecto filosófico. El proceso estuvo terminado hacia noviembre de

39. Hobbes, Thomas: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 120.

1641 y el resultado se publicó en abril de 1642 con las iniciales “T.H.” al final de la epístola dedicatoria como único indicio de su autor.

Esta edición presentaba como frontispicio un grabado de Jean Mathews en el que aparecen tres figuras [Fig. 1]. Tres alegorías, en realidad. Estas representaciones parecen tener como fuente directa la *Iconología* de Cesare Ripa.<sup>40</sup> En la mitad superior, representando a la *religio*, hay una escena del juicio final, en la que los ángeles hacen ascender a los merecedores del paraíso y los demonios empujan a los réprobos al infierno. Allí aparece el Cristo sosteniendo una cruz, con enormes similitudes a la alegoría de la religión que presenta la *Iconología* [Fig. 2].

En la mitad inferior, aparecen otras dos figuras alegóricas. La que representa al *imperium*<sup>41</sup> es una mujer coronada que lleva una espada en su mano izquierda y una balanza en la derecha. En el fondo de esta figura aparece una escena de prosperidad, donde los hombres cultivan laboriosamente el suelo. Esto alude, evidentemente, a las ventajas que, según Hobbes, reporta la vida en el estado

civil. Esta figura está inspirada en la descripción<sup>42</sup> que hace Ripa de la justicia divina.<sup>43</sup> Finalmente, una aborigen que sostiene un arco y una flecha representa a la *libertas*. Esta imagen tiene dos fuentes: por un lado, las acuarelas de John White, tal como ellas habrían sido suplementadas por Theodore De Bry para el libro *Briefe and true report of the new found land of Virginia* (1590) de Thomas Harriot, en las que el fondo parece estar inspirado.<sup>44</sup> Por otro lado,

40. Agradezco al Profesor José Emilio Burucúa por sus indicaciones, que invariablemente me dirijan en la dirección adecuada.

41. Nótese que éste también es un término acuñado por la tradición republicana.

42. “Mujer de singular belleza que ha de ir vestida de oro, llevando en la cabeza una corona de lo mismo: sobre ella se ha de pintar una paloma rodeada de un halo resplandeciente, y ha de tener los cabellos esparcidos sobre los hombros mientras mira con los ojos hacia el mundo, considerándolo como cosa de la mayor bajeza. Sostendrá con la diestra una espada desnuda, sujetando con la siniestra una balanza” (Cesare Ripa: *Iconología*, Madrid, Akal, 1987, Vol. II p. 9).

43. Llama poderosamente la atención que se haya elegido esta alegoría para representar el *imperium*. Tan llamativa como la frase que aparece en el frontispicio como si fuera Cristo el que la profiere: “*per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt*”. Ésta es una cita de la Biblia Latina de San Jerónimo, del capítulo 8, versículo 15, del libro de los Proverbios. Traducida al castellano significa “por mi los reyes reinan y los principies determinan justicia”.

44. Cfr. Skinner: *Hobbes y la libertad republicana*, cit., p. 91-93.



Fig. 1: Hobbes, Thomas. *Elementorum Philosophiae sectio tertia De Cive*, Paris, 1642, frontispicio

la figura parece citar la alegoría de América de la *Iconología* [Fig. 3], ya que White dibuja un hombre, mientras que Ripa, al igual que Matheus, presenta el grabado de una mujer.

La edición de 1642 tuvo una circulación considerablemente restringida, a tal punto que “podría ser entendida como un borrador que apuntaba a provocar y eventualmente incorporar los comentarios de los amigos de Hobbes en una versión final”.<sup>45</sup> La obra alcanzó una circu-

45. Rosler Andrés: “El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía del Estado” en Thomas Hobbes,

Fig. 2: Ripa, Cesare. *Iconologia*, 2 vols., Siena, Bartolomeo Ruoti Libraio, 1613, Vol II, p. 187



lación más amplia cuando la compañía editorial Elzevir de Ámsterdam edita, en los primeros meses de 1647, lo que sería la segunda edición del *De Cive*.

En esta segunda edición se realizaron no pocos cambios. Se colocó el nombre completo del autor y, a pedido del editor, se cambió el título por el de *Elementa Philosophica De Cive*, por entender que el anterior podía perjudicar las ventas. Pero también se realizaron modificaciones en

*Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, cit., p. 16.



Fig. 3: Ripa, Cesare. *Iconologia*, 2 vols., Siena, Bartolomeo Ruoti Libraio, 1613, Vol II, p. 68.

el contenido: se incorporó un prefacio al lector y un retrato del autor con una inscripción en latín que decía: “Thomas Hobbes, noble inglés. Tutor de su alteza serenísima el Príncipe de Gales”. El libro fue un éxito, al punto tal que para mediados de ese mismo año la edición se había agotado. No obstante, Hobbes hizo llegar su preocupación por algunos de los materiales preliminares que Elzevir había incluido sin su autorización, particularmente por su retrato. Escribió a Samuel Sorbière, el encargado de supervisar la edición, solicitando que se quitaran esos agregados, explicando que él no era tutor del Príncipe, sino un mero docente contratado y que sí los adversarios del heredero llegaban a asociar sus ideas a las del príncipe le sería muy



Fig. 4: Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica De Cive*, Amsterdam, Elzevir, 1647 (2ª reimp.), frontispicio

difícil volver a Inglaterra. Fue así que, para fines de 1647, apareció una reimpresión de la segunda edición en la que no aparecía el retrato.

Lo que aquí interesa es que esta reimpresión estaba encabezada por un frontispicio sustancialmente diferente del que acompañará la edición de 1642 [Fig. 4]. Lamentablemente, no conozco el frontispicio de la primera impresión de la edición de 1647, pero algo es seguro: si Hobbes soli-



Fig. 5: Ripa, Cesare. *Iconologia*, 2 vols., Siena, Bartolomeo Ruoti Libraio, 1613, Vol II, p. 8.

citó que se le realizaran modificaciones, entonces el frontispicio de la reimpresión de 1647, haya o no sufrido cambios con respecto a la impresión original, debió contar con su aprobación.

Al observarlo, vemos que nuevamente aparecen tres figuras. Una mujer vestida con una túnica, un velo y sosteniendo una cruz, representa a la religión. Ahora sí es casi una copia fiel de la alegoría correspondiente de la *Iconologia*. Sabemos que la figura de la mujer que porta una corona y sostiene un cetro representa al dominio porque cada alegoría corresponde a una de las tres secciones en las que se divide la obra. Sin embargo, cuando llegamos a la representación de la libertad inmediatamente

notamos que ya no se trata de la alegoría anterior. Ya no se trata de una aborigen, sino de una dama europea sosteniendo un báculo en su mano derecha y un sombrero en la izquierda. Esta figura también cita, de un modo evidente, a la alegoría correspondiente a la *liberta* del libro de Ripa [Fig. 5]. Pero ¿qué ha pasado para que de 1642 a 1647 cambie la representación de la libertad de un modo tan radical? ¿Por qué elige representar a la libertad primero como una aborigen americana y luego como una dama europea?

En cuanto a las nociones de libertad que constan en el texto del *De Cive*, y en línea con lo expuesto en el *Elements*, Hobbes vuelve a considerar que “las promesas que se hacen por un bien aceptado (y que también son pactos) son signos de la voluntad, esto es, [...] signos del último acto de deliberación por el cual se quita la libertad de no cumplir”.<sup>46</sup> Ésta es, como hemos dicho, una forma de restringir la libertad por medio de la autoenajenación del derecho de actuar de acuerdo con la propia voluntad. Así el pactante limita su libertad por su promesa, que no es más que un acto de su voluntad.

También se ha dicho que muchas personas reconocen la obligación que

46. Hobbes: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, cit., p. 144 (I, ii, 10).

emerge del pacto que han suscripto y excluyen del proceso de deliberación la posibilidad de violarlo. De allí que Hobbes diga que “donde termina la libertad comienza la obligación”.<sup>47</sup> Sin embargo, salta a la vista que existen otras muchas personas que no reconocen esa obligación y que, con respecto a ellas, son los castigos, que se pueden derivar de su incumplimiento, los que comienzan a influir en la deliberación. La peculiaridad de este razonamiento, que estaba presente en el *Elements*, es que ahora se incluirá el concepto de impedimentos arbitrarios.

Hobbes también habla en varias oportunidades de una “libertad de todos a todo”, a la que caracteriza como una “libertad natural y bestial”,<sup>48</sup> y que sería aquella que goza el que no está sujeto. Sin embargo, vuelve a señalar la necesidad de acortarla:

*“Every man indeed out of the State of civil government hath a most entire, but unfruitful liberty; because that he who by reason of his own liberty acts all at his own will, must also by reason of the same liberty in others, suffer all at another’s will; but in a constituted City, every subject retains to him-*

*self as much freedom as suffices him to live well, and quietly.”*<sup>49</sup>

Las vías por las cuales se puede restringir esta libertad natural son tres: la soberanía *ex instituto*, la soberanía *acquisita* y la reducción a la esclavitud. En el primer caso, también llamado Estado político, los hombres deciden celebrar pactos entre sí para crear o instituir un poder soberano. En el segundo caso, también llamado Estado natural, alguien vence en la guerra y conquista una población. Si la primera forma de Estado tenía su origen en la voluntad de los hombres, ésta tiene su origen en la fuerza natural. Finalmente, la reducción a la esclavitud es la única forma de restricción de la libertad natural que no supone pacto alguno. En la soberanía por adquisición, el conquistador somete a un grupo de hombres, y éstos para no ser asesinados pactan obedecerle. Al esclavo, en cambio, no se le confía su libertad por temor a que huya o intente algo en perjuicio de su amo, por eso se lo mantiene apesado o encadenado.

Sin embargo, el tratamiento más sistemático que Hobbes le da a la cuestión de la libertad se halla en el párrafo 9 del noveno capítulo. Este pasaje llama la atención porque

47. Ibidem.

48. Ibid., p. 212 (II, vii, 18).

49. Hobbes, Thomas: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. II, London, Elibron Classics, 2005, pp. 126-127 (II, x, 1).

comienza interrogando “¿cuál es [...] la diferencia entre un hombre libre o un ciudadano y un siervo?”.<sup>50</sup> Una pregunta que sitúa la discusión sobre el concepto de libertad en un claro diálogo polémico con la tradición republicana, ya la cual responde:

*“Neither doe I know that any Writer hath fully declared what liberty and what slavery is. Commonly to doe all things according to our own phancies, and that without punishment, is esteem’d to be liberty; not to be able to doe this, is judg’d bondage; which in a Civill Government, and with the peace of mankind cannot possibly be done, because there is no City without a Command, and a restraining Right”.*<sup>51</sup>

Aquí se comenta una común asociación de la libertad a “hacer todo a nuestro arbitrio e impunemente”. Esta es también la primer noción que aparece en el *Digesto*, pero, al igual que lo que allí ocurre, Hobbes la dejará de lado y la criticará por contradictoria y por tratarse de una idea de sentido. Sarcásticamente remarca que si de eso se trata la libertad, entonces no poder hacer todo de acuerdo a nuestro capricho “se lo juzga esclavi-

tud”. Es sabido que rechazará esta noción —que alude a la libertad natural— como incompatible con la paz, ya que “no hay Ciudad sin mando”.

El pasaje referido, continúa con una definición:

*“LIBERTY, that we may define it, is nothing else but an absence of the lets, and hinderances of motion, as water shut up in a vessell is therefore not at liberty, because the vessell hinders it from running out, which the vessell being broken, is made free. And every man hath more or lesse liberty, as he hath more or lesse space in which he employes himself; as he hath more liberty, who is in a large, than he that is kept in a close prison. And a man may be free toward one part, and yet not toward another; as the traveller is bounded on this, and that side with hedges, or stone walls, lest he spoyle the vines, or corne, neighbouring on the high way. And these kinde of lets are externall, and absolute; in which sense all Servants, and Subjects are free, who are not fetter’d and imprisoned. There are others which are arbitrary, which doe not absolutely hinder motion, but by accident; to wit, by our own choyce, as he that is in a ship is not so hindered, but he may cast himselfe into the Sea, if he will: and here also the more wayes a man may move him-*

50. Hobbes: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, cit., p. 220 (I, ix, 9).

51. Hobbes: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., pp. 120-121 (II, ix, 9).

*selfe, the more liberty he hath, and herein consists civill liberty; for no man, whether subject, sonne, or servant, is so hindred by the punishments appointed by the City, the Father, or the Lord, how cruell soever, but that he may doe all things, and make use of all meanes necessary to the preservation of his life and health [...]. But this privilege free subjects and sonnes of a family, have above servants, (in every government, and family, where servants are) that they may both undergoe the more honourable offices of the City or family, and also enjoy a larger possession of things superfluous. And herein layes the difference between a free subject, and a servant, that he is FREE indeed, who serves his City onely; but a SERVANT is he who also serves his fellow subject*<sup>52</sup>

En este párrafo se brinda una definición destinada a convertirse en un hito del pensamiento político moderno: la idea de libertad como “ausencia de impedimentos al movimiento”. Inmediatamente, Hobbes que estos impedimentos pueden ser de dos clases: o bien absolutos y externos, o bien arbitrarios y por accidente. Para aclarar lo que sería un impedimento del primer tipo da dos ejemplos: el de una vasija que contiene agua, la cual al romperse deja

52. *Ibid.*, pp. 120-121 (II, ix, 9).

que ésta corra libre, y el de un hombre a quien las vallas le impiden pisar los cultivos. Aquí está tratando el asunto desde un punto de vista natural, considerando tanto a los objetos como a los hombres como cuerpos y haciendo foco en su capacidad de movimiento físico. Por tanto, cuando los caracteriza como absolutos se refiere a que constituyen obstáculos insuperables debido a que el poder del agente no es suficiente para sortearlos, mientras que cuando los caracteriza como externos intenta distinguirlos de una limitación inherente a su poder o capacidad.

Los impedimentos arbitrarios, en cambio, no impiden de un modo absoluto el movimiento sino por la elección del agente, tal como muestra el ejemplo de un hombre que, estando a bordo de un barco, es libre de arrojar al mar. Ese hombre no encuentra ninguna barrera física que le impida arrojar al mar, si algo lo detiene es el temor a ahogarse. El daño que podría sufrir influye en su deliberación y, si no se arroja, es porque el miedo a morir ahogado fue el último apetito en ese proceso.

Evidentemente, lo que Hobbes está pensando aquí es que las leyes civiles no impiden “absolutamente” el movimiento, aunque sí disponen incentivos (premios y castigos) para la omisión o realización de un acto. Las personas no cumplen la ley porque les sea físicamente imposible

desobedecerla, sino por miedo al castigo. Hobbes ya había señalado que “es manifiesto que las acciones de los hombres proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y el miedo; a tal punto que cuando ellos vean que un bien mayor o un mal menor recaerá sobre ellos por la ruptura antes que por la observación de las leyes, las violarán de buen grado”.<sup>53</sup> Si el soberano se preocupa por establecer “penas tan grandes para los ilícitos particulares que [sea] abiertamente peor haberlos cometido que no haberlos cometido”,<sup>54</sup> el miedo al castigo hará desistir a los hombres de violar la ley. El miedo al castigo por el incumplimiento de la ley civil es la situación paradigmática dónde actúan los impedimentos arbitrarios, es aquella situación en la que la acción no es impedida físicamente sino por nuestra voluntad.

Vinculado a esto, Hobbes también se refiere a una “libertad civil” según la cual a nadie se le puede impedir, “sin importar cuan grande sea la pena”, “hacer y poder usar todas las cosas necesarias para la protección de la vida y de la salud”. Cuando es la vida o la salud lo que está en juego, no hay castigo que pueda causar más temor que la muerte. Si el Estado hiciese ilegal la respiración, la

desobediencia a esa ley estaría comprendida dentro de la libertad civil, ya que por más grande que sea la pena, no habría forma de obligar su cumplimiento. La libertad civil sería, entonces, una forma restringida de la libertad natural, acotada por aquellas leyes que no pongan en peligro la preservación de la vida. Esta sería la libertad que conservamos en el estado civil:

*“The liberty of subjects consists not in being exempt from the Lawes of the City, or that they who have the supreme power cannot make what Lawes they have a mind to; but because all the motions and actions of subjects, are never circumscribed by Lawes, nor can be, by reason of their variety, it is necessary that there be infinite cases, which are neither commanded, nor prohibited, but every man may either doe, or not doe them, as he lists himselfe”*<sup>55</sup>

Las leyes civiles no intentan regular todos los actos, cosa que sería –por otra parte– imposible, dada la infinidad y la variedad de las acciones humanas posibles. A pesar de que la libertad civil suponga una restricción a la libertad natural, habilita una esfera sustancialmente amplia libre de regulaciones.

53. Hobbes: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, cit., p. 175 (I, v, 1).

54. *Ibid.*, p. 186 (I, vi, 4).

55. Hobbes: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., p. 195 (II, xiii, 15).

No obstante, hacia el final del extenso pasaje, aparece una idea de libertad incompatible con estas otras. Cuando Hobbes afirma que “la diferencia entre el ciudadano libre y el siervo es que el libre es en verdad el que sólo sirve el Estado, pero el siervo es el que también sirve a los conciudadanos”,<sup>56</sup> no podemos entender la noción de libertad que está detrás de la expresión “ciudadano libre” como ausencia de impedimentos. Esta libertad supone servir al Estado, pero excluye la servidumbre a otros particulares, por lo que consiste en la ausencia de dominación entre ciudadanos.

Uno podría preguntarse ¿qué es lo que evita el dominio entre particulares? La respuesta que podría darse sería la igualdad en la sujeción al Estado. Puesto que todos los ciudadanos están sujetos sólo al Estado y están, en este respecto en una posición de igualdad entre sí, se excluye la posibilidad de dominio entre ellos. Todos deben obedecer la ley, pero el Estado los protege de tener que obedecer las disposiciones particulares de algún conciudadano. No ocurre lo mismo con los siervos, que están sujetos tanto al soberano como a los ciudadanos. Ellos deben respetar la ley, pero también deben obediencia a las disposiciones particulares del

que está por encima de ellos. Esta clase de libertad, no sólo es compatible con la sujeción, sino que sólo es posible en un estado civil. En el estado de naturaleza, estamos expuestos a ser dominados por cualquiera, y sin consentimiento alguno. En cambio, para Hobbes, el Estado es fruto de un pacto, que es un acto de nuestra voluntad y, por tanto, la sujeción, que de este modo se origina, gozar de nuestro consentimiento.

En síntesis, la libertad natural aparece, en el *De Cive*, como el caso extremo de la libertad como ausencia de impedimentos. Como ausencia de los arbitrarios es obvio, porque allí no existen leyes civiles. Respetto de los impedimentos absolutos, puede decirse que no hay razones para esperarlos en mayor cuantía en el estado natural que en el civil, por lo que se los puede considerar constantes. Si en el estado de naturaleza hallamos el mínimo de impedimentos, entonces disfrutaremos del grado máximo de libertad en este sentido. En cambio, en el estado civil, al existir leyes, encontramos una forma restringida de esta libertad. Los impedimentos arbitrarios reducen la libertad natural dando origen a la libertad civil. Esta restricción es, empero, la que permite que la libertad sea compatible con la “paz del género humano”. Es por medio de su restricción, que la libertad como ausencia de impedimentos se hace com-

56. Hobbes: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, cit., p. 222 (II, ix, 9).

patible con el gobierno. La libertad civil también es, por consiguiente, una forma de la libertad como ausencia de impedimentos o interferencias, ya que cuanto mayor sea la regulación, cuanto más sean los impedimentos arbitrarios, tanto menor será la libertad.

No obstante, el último y “anómalo” sentido es incompatible con la libertad entendida como ausencia de impedimentos o interferencias. La libertad como no dominación entre particulares tiene su origen en la igualdad de los ciudadanos en su sujeción al Estado. Los ciudadanos, que están igualmente sometidos al soberano y sus leyes, son libres porque sólo están sujetos al Estado, y esto excluye la posibilidad de dominación entre ellos. El Estado los obliga a obedecer su ley, pero los protege contra las tentativas de cualquier particular de obligarlos a obedecer sus órdenes. Los siervos, en cambio, además de estar sujetos al Estado, deben obedecer los mandatos de los ciudadanos.

Si el caso-límite de la libertad entendida como ausencia de impedimentos se halla en el estado natural, y vemos lo que Hobbes dice respecto de ese estado, resultan obvias las razones por las que se eligió representar a la *libertas* con la alegoría de America.

*“[I]t is easily judged how disagreeable a thing to the preservation either of Man-kind, or of each single Man, a perpetuall War is [...]. They of America are Examples hereof, even in this present Age”.*<sup>57</sup>

También podemos entender por qué en el fondo de esta figura aparecen escenas de brutalidad, en la que unos cazadores persiguen a un hombre con arcos y flechas. En cambio, cuando la libertad se representa como una dama europea se estaría aludiendo a la libertad como no dominio entre particulares, ya que en esta acepción la libertad es compatible con la sujeción a un Estado. El conflicto entre nociones de libertad no sólo se refleja en el texto, sino que puede apreciarse, de modo nítido, en las imágenes.

### **Libertad en el *Leviathan*: la “normalización” del concepto**

Después de la publicación del *De Cive*, Hobbes volvió a trabajar sobre lo que sería el primer volumen de los *Elementa*, retomando el plan general de su obra. En 1649, se enteraría, empero, de la definitiva de-

57. Hobbes: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, cit., p. 12 (I, i, 13).

rrota militar de Carlos I, su juicio y posterior ejecución. Esa noticia lo llevaría a interrumpir sus investigaciones para hacer una intervención teórico-política. El resultado fue la publicación del *Leviathan* en 1651.

En lo que es hoy su obra más afamada, Hobbes dedica un capítulo entero al tratamiento de la libertad, a la que define del siguiente modo:

*“Liberty, or FREEDOME, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean externall Impediments of motion) and may be applyed no lesse to Irrational, and Inanimate creatures, than to Rationall. For whatsoever is so tyed, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some externall body, we say it hath not Liberty to go further.”*<sup>58</sup>

Mientras que en el *De Cive* había hablado genéricamente de impedimentos al movimiento, ahora se refiere exclusivamente a los que califica de “externos”. Señala, además, que este concepto puede ser aplicado a todas las criaturas del mundo natural: tanto las animadas como las inanimadas, tanto las racionales como las que no lo son. Aquí se precisa que

lo que restringe la libertad son los impedimentos externos, cosa que en el *De Cive* se insinuaba, pero no se hacía explícita. Queda así descartada la posibilidad de un impedimento que sea absoluto pero no externo, como sería el caso una restricción intrínseca al agente, esto es, inherente a su capacidad o poder. Si una acción se encuentra dentro de sus capacidades, pero se ve obstaculizada externamente, habría una disminución de libertad. En cambio, cuando le es imposible realizar una acción por una limitación inherente a su naturaleza, no se dice que carece de libertad, sino del poder para realizarla. Para clarificar la relación entre los conceptos de libertad y poder, Hobbes aclara que “cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse, como cuando una piedra está en reposo, o un hombre se halla sujeto al lecho por una enfermedad”.<sup>59</sup> Tanto la piedra como el hombre carecen el poder para moverse, pero serían libres de hacerlo ya que no hay ningún impedimento externo que los constriña.

A pesar del intento de despejar confusiones, esa aclaración se contrapone con lo que había dicho en

58. Hobbes, Thomas: *Leviathan or the mater, forme & power of a commonwealth ecclesiastical and civil*, London, Penguin Classics, 1985, p. 261 (xiv).

59. Hobbes, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 171 (xxi).

el capítulo catorce, dónde señalaba que por “LIBERTAD se entiende, de acuerdo con sentido propio de la palabra, ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere”.<sup>60</sup> Aquí se estaría aceptando que los impedimentos externos, además de disminuir la libertad, reducen el poder. Podría pensarse que en el capítulo catorce Hobbes está pensando exclusivamente en la libertad de los hombres, mientras que en el veintiuno está tratando de hallar un concepto más abstracto, aplicable a todos los cuerpos, ya sean hombres, animales u objetos. El problema es que el hombre siempre tiene una faz política: además de cuerpo es ciudadano, y como tal encuentra impedimentos que no se refieren a su capacidad de movimiento sino a su “poder de hacer lo que quiere”, es decir, a su capacidad de deliberar. Esos otros impedimentos, aunque Hobbes nunca usa la noción de “arbitrarios” en el *Leviathan*, influyen en su deliberación, pero no restringen su capacidad de movimiento. Por esta razón, es que en el capítulo catorce no usa la palabra “movimiento”, sino que emplea, de un modo metafórico, la expresión “poder de hacer lo que quiere” para referirse a la deliberación. El intento de pensar

conjuntamente una noción de libertad aplicable a los cuerpos en general y otra acorde a la condición política del hombre puede acarrear dificultades, es por esto que Hobbes ahora buscará separarlas, abordando esta última bajo la denominación de “libertad del súbdito”.

Es cierto que, refiriéndose a la ausencia de impedimentos externos al movimiento, Hobbes señala que “esa libertad natural es la única que propiamente puede llamarse libertad”.<sup>61</sup> En el *De Cive* estaba claro que el miedo al castigo, que podía suceder a la violación de una ley, interfería en la deliberación, a raíz de lo cual podía decirse que los impedimentos arbitrarios restringían la libertad. Ahora, parece que la libertad sólo podría ser suprimida por impedimentos externos al movimiento y, como el miedo al castigo no impide el movimiento, no constituiría una merma de la libertad. Esto explicaría el siguiente pasaje:

*“Feare and Liberty are consistent; as when a man throweth his goods into the Sea for Feare the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly, and may refuse to doe it if he will: It is therefore the action, of one that was Free; so a man sometimes pays his debt, only for Feare of Imprisonment, which because no body hindred him from*

60. Ibid., p. 106 (xiv).

61. Ibid., p. 173 (xxi).

*detaining, was the action of a man at Liberty. And generally all actions which men doe in Common-wealths for Feare of the law are actions which the doers had Liberty to omit*".<sup>62</sup>

Aún las acciones realizadas por miedo son voluntarias y, por tanto, realizadas por un "hombre libre". Sin embargo, aquí Hobbes todavía se está refiriendo a la libertad de movimiento. El miedo no impide el movimiento, por eso es coherente con la libertad en ese sentido. Pero eso no quiere decir que no restrinja la libertad en otro sentido. La idea de que el miedo al castigo no significa una restricción a la libertad, empieza a verse cuestionada en este pasaje:

*"A FREE-MAN, is 'he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to doe what he has a will to'. But when the words Free, and Liberty, are applied to any thing but Bodies, they are abused; for that which is not subject to Motion, is not subject to Impediment. And therefore, when 'tis said (for example) the way is free, no liberty of the way is signified, but of those that walk in it without stop. And when we say a Gift is free, there is not meant any liberty of the Gift, but of the Giver, that was*

*not bound by any law, or Covenant to give it*".<sup>63</sup>

Hobbes señala provocadoramente que la idea de libertad, aplicada a algo que no es un cuerpo, se emplea de un modo abusivo, ya que lo que no es un cuerpo no está sujeto a impedimento, simplemente –como antes se vio– carece de poder para moverse. Más provocadoramente aún, ya que se trata de una expresión acuñada sobre todo por autores republicanos, dice que un "hombre libre" es simplemente aquel que no está impedido de emplear su poder físico y mental para hacer aquello que le dicta su "voluntad". Es interesante que use la idea de voluntad, ya que como sabemos ella es "el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o la omisión correspondiente".<sup>64</sup> Por tanto, el hecho de que un "hombre libre", en lo que hace a sus movimientos, sea "aquel que no está constreñido para realizar aquello que tiene voluntad de hacer", no quiere decir que no existan otro tipo de constreñimientos que actúen antes del movimiento, sobre su deliberación y sobre su voluntad. Por esto es que, cuando se refiere al regalo o donación, señala que la libertad corresponde al donante que es libre para ceder porque no estaba "obligado por ninguna ley o pacto",

62. Hobbes: *Leviathan*, cit. p. 262 (xxi).

63. *Ibid.*, p. 262 (xxi).

64. Hobbes: *Leviatán*, cit., p. 48 (vi).

y con ello reconoce implícitamente que las leyes y los pactos pueden engendrar restricciones a la libertad de un hombre, aunque no a su movimiento.

Si aquí el reconocimiento es implícito, luego se hace explícito:

*“But as men, for the atteyning of peace, and conservation of themselves thereby, have made an Artificiall Man, which we call a Common-wealth; so also have they made Artificiall Chains, called Civill Lawes, which they themselves, by mutuall covenants, have fastned at one end, to the lips of that Man, or Assembly, to whom they have given the Sovereaigne Power; and at the other end to their own Ears. These Bonds in their own nature but weak, may neverthelesse be made to hold, by the danger, though not by the difficulty of breaking them”*.<sup>65</sup>

Si sólo se observa el mundo natural, la única idea de libertad posible es aquella que se ve restringida por los impedimentos externos al movimiento. Sin embargo, la vida en común de los hombres supone relaciones políticas, y éstas derivan en la creación de objetos que no son naturales, sino artificiales, objetos hechos de palabras. Éste es un mun-

do “ficticio”; no falso, sino creado por el hombre. En mundo artificial, la libertad también es un concepto relevante, ya que allí existen cadenas que no impiden el movimiento, que no son fuertes por su propia naturaleza, pero sí por el miedo al castigo que se deriva de su ruptura. Esas cadenas son las leyes civiles, las leyes de un Estado.

*“In relation to these Bonds only it is, that I am to speak now, of the Liberty of Subjeēts. For seeing there is no Common-wealth in the world, for the regulating of all the actions, and words of men, (as being a thing impossible) it followeth necessarily, that in all kinds of actions, by the laws permitted, men have the Liberty, of doing what their own reasons shall suggest, for the most profitable to themselves. For if wee take Liberty in the proper sense, for corporall Liberty; that is to say, freedome from chains, and prison, it were very absurd for men to clamor as they doe, for the Liberty they so manifestly enjoy. Againe, if we take Liberty, for an exemption from Lawes, it is no lesse absurd, for men to demand as they doe, that Liberty, by which all other men may be masters of their lives. [...] The Liberty of a Subjeēt, lyeth therefore only in those things, which*

65. Hobbes: *Leviathan*, cit., pp. 263-264 (xxi).

*in regulating their actions, the Sovereign hath permitted*.<sup>66</sup>

Es cierto que cuando se refiere a la libertad corporal dice que se trata de la libertad “en sentido propio”. No obstante, insiste en hablar de “libertad del súbdito”. Lo que permite comprender esta aparente incoherencia es que en el primer caso se está pensando una noción acorde al mundo natural, mientras que en el segundo se trata de hacer a la libertad aplicable al mundo artificial. En este mundo, por tanto, deben contemplarse aquellas “cadenas artificiales” que en el mundo natural no existen.

Todos los hombres disponen de su libertad natural o corporal, ya que no están obstaculizados físicamente por impedimentos externos para desobedecer las leyes. Ya que disponen de su libertad natural, es absurdo que la reclamen. Tan absurdo como reclamar una libertad que suponga no estar sujeto a las leyes, puesto que esa clase de libertad permitiría a todos los demás hombres ser “dominadores de su vida”.

Esta libertad de los súbditos, de modo muy similar a lo que en el *De Cive* llamaba libertad civil, puede entenderse como la esfera de libertad que dejan los vacíos en la legislación. Dado que “no existe en el mundo Estado alguno en el cual se hayan

66. *Ibid.*, p. 264 (xxi).

establecido normas bastantes para la regulación de todas las acciones”,<sup>67</sup> en aquellas cosas que están “permitidas por las leyes, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera”.<sup>68</sup> Sin embargo, en esta acepción, existe una incompatibilidad entre libertad y leyes, ya que cuanto mayor sea el campo de acciones reguladas, tanto menor será la esfera de libertad. Por lo tanto, esta idea y la de la libertad como ausencia de impedimentos externos al movimiento comparten la misma lógica. En términos de Pettit, constituyen libertades como “ausencia de interferencias”.

Hobbes parece estar tratando de hacer su teoría política más elegante y más precisa, lo cual supondría eliminar las inconsistencias. Esto se traduce en el intento por encontrar una única lógica a la que las diferentes definiciones de libertad puedan ser reducidas, una lógica que pueda comprender tanto a los cuerpos naturales como a los artificiales. Por eso tanto la libertad natural (definida como ausencia de impedimentos externos al movimiento) y la libertad de los súbditos (definida como el “silencio de la ley”) pueden entenderse como ausencia de impedimentos.

En esta búsqueda, terminará por eliminar definitivamente aquellos

67. Hobbes: *Leviatán*, cit., p. 173 (xxi).

68. *Ibidem*.

conceptos que no eran coherentes con esta novedosa idea. En el *Leviathan*, la libertad como no dominio entre particulares ha sido eliminada. El único rastro que –quizás– permanezca es la idea de que es absurdo reclamar una libertad como “exención de las leyes”, ya que sería una libertad que permite que todos los hombres sean “amos” de nuestras vidas. Pero, más allá de esto, lo cierto es que Hobbes ha logrado hacer su teoría mucho más coherente al precio de eliminar aquel concepto “anómalo”.

### Conclusión

A lo largo de estas páginas se ha intentado demostrar que, en el *Elements* y en el *De Cive*, existe una noción de libertad como *no-dominio entre particulares* que, luego, es eliminada en el *Leviathan*. Respecto de esta aparición, la hipótesis del “desliz” no parece del todo satisfactoria, ya que podría conducir a la invisibilización de la pluralidad de sentidos que adquiere el concepto de libertad y los modos en los que esos sentidos van cambiando a lo largo de la obra de Hobbes. En cambio, la consideración de esta noción “anómala”, así como la constatación de su posterior eliminación, podrían ayudar a comprender algunos aspectos del devenir

del pensamiento hobbesiano y a reevaluar su relación con el republicanismo.

A esta altura está claro que no es lo mismo considerar a la libertad como la ausencia de dominación entre particulares posibilitada por su igual sujeción al Estado, que considerarla como ausencia de impedimentos o de reglamentaciones. Mientras que en el primer caso la libertad es compatible con la sujeción al Estado, pero incompatible con la sujeción a un conciudadano; en el segundo entra en contradicción con la sujeción en general. Mientras que en el primer caso la libertad es posible gracias a la ley, que protege a los ciudadanos de tener que obedecer las disposiciones de otros particulares, en el segundo caso se ve restringida por las regulaciones.

La libertad como ausencia de impedimentos proyecta una situación de máxima libertad, un caso límite: el estado de naturaleza. Los impedimentos que allí encontramos tienen su origen en la naturaleza y en los obstáculos que pueden imponer otros hombres. Los primeros pueden considerarse constantes, ya que no hay fundamentos suficientes para aventurar si serán mayores o menores que en un Estado. Pero si los obstáculos que pueden colocar otros hombres se comparan con los que puede colocar el desmesurado poder del Leviatán (incluso en términos físicos), se comprenderá que la liber-

tad es mucho mayor en el estado de naturaleza que en el estado civil.

En cambio, la libertad entendida como no dominación entre particulares siempre va a ser mayor en el Estado, porque sólo la sujeción al poder soberano, al imponer la observancia de la ley a todos por igual, garantiza la igualdad entre ciudadanos. De ser aplicada con igualdad, la sujeción a la ley civil garantiza el no dominio entre conciudadanos, porque los protege contra las tentativas de aquellos que intenten imponerle sus mandatos particulares. En el estado de naturaleza, en cambio, sólo se cuenta con el propio poder para evitar la interferencia arbitraria de otros hombres.

Evidentemente, para la tradición republicana, el Estado hobbesiano y, sobre todo, lo absoluto de su soberanía, constituirían un factor de dominación. Hobbes, en cambio, presta atención simplemente a la dominación que podría existir entre particulares. Sin embargo, a pesar de esta notable diferencia con la tradición republicana, sería muy difícil sostener que el Estado hobbesiano (por más poder absoluto que detente) es, en sus propios términos, arbitrario. Es cierto que esa no-arbitrariedad deriva meramente de un momento de consenso inicial inscripto en el pacto fundacional, y que esa solución no es nada satisfactoria para el republicanismo. Para esa tradición, como bien lo resume Pettit, “ya sea que una relación emerja original-

mente de un contrato o no, ya sea que fuese consensual en origen, el hecho de que da a una parte la capacidad efectiva de interferir más o menos arbitrariamente en las elecciones de la otra, significa que una persona domina o subyuga a la otra”.<sup>69</sup>

Sin embargo, podría pensarse que, para Hobbes, la condición necesaria para que no exista dominio entre particulares es la existencia de un poder absoluto. Sólo un Estado absoluto puede garantizar que particulares poderosos no dominen a otros que no lo son. Es por esta razón que Hobbes no se pronuncia respecto a la dominación de gobernantes sobre gobernados, cosa que sí hace el republicanismo. En verdad, su teoría política no ofrece garantías para evitar la dominación de los súbditos a manos del soberano. La tradición republicana, en cambio, sí ofrece esa clase de garantías que harían imposible la dominación de los gobernados por parte de los gobernantes. Esas garantías se hallan en la separación de poderes y en la idea de un régimen mixto, fórmulas que Hobbes refuta por inconsistentes y peligrosas.

Puede, entonces, concluirse que en el *Elements* y en el *De Cive* existe una tensión entre dos acepciones de libertad. En términos de Pettit, entre una libertad como no-dominio (aunque entre particulares) y una libertad como ausencia de interferencias. En

69. Pettit: *Republicanism: A theory of freedom and government*, cit., p. 62.

términos de Barberis, entre una libertad garantizada por las leyes y otra como ausencia de ellas. En términos de Hobbes, entre una libertad como no-dominio entre ciudadanos y otra como ausencia de impedimentos.

La consideración de esta tensión, y su posterior eliminación, nos dice algo respecto de la evolución de la obra de Hobbes. Efectivamente, en el devenir de esas ideas puede apreciarse un intento de lograr una definición más coherente. Esto parece deberse a la creciente influencia que tuvieron las modernas ciencias del movimiento en su pensamiento político. Tal como afirma Leo Strauss, “Hobbes procuró fundamentar su filosofía en la ciencia natural moderna. Era casi imposible resistirse a la tentación de tomar este camino. Como la filosofía política y moral tradicional se basaba, hasta cierto punto, en la metafísica tradicional, pareció necesario, cuando la metafísica tradicional fue reemplazada por la ciencia natural moderna, basar la nueva filosofía política y moral en la nueva ciencia”.<sup>70</sup> Sin embargo, la “diferencia radical entre, por un lado, la comprensión original de Hobbes acerca de la vida humana y, por el otro, las concepciones provistas por la tradición o la ciencia moderna explica todas las contradicciones de

alguna importancia que aparecen en sus escritos”.<sup>71</sup>

En lo que respecta a la libertad, Pettit señala que “el aspecto subjetivo e intersubjetivo de la libertad como no-dominación marca un contraste con la forma en la que la libertad como no-interferencia es normalmente construida [...]. Lejos de estar asociada con cualquier perfil psicológico particular, la libertad es contrastada [...] con el sentimiento de libertad y, más generalmente, con el estatus subjetivo o intersubjetivo”.<sup>72</sup> La libertad como no dominio requiere de un reconocimiento intersubjetivo, mientras que la libertad como no interferencia es más “objetiva”. Quizás ésta sea una de las causas de la supresión de aquella noción “anómala” de libertad.

Asimismo, la consideración de esta noción arroja algo de luz sobre la relación de Hobbes con el republicanismo. Skinner provee un ajustado diagnóstico cuando afirma que “la estrategia general de Hobbes al lidiar con los autores demócratas y con el resto de los teóricos de la libertad republicana radica, pues, en aceptar sus premisas de partida y mostrar que, de todos modos, de ellas se pueden extraer conclusiones completamente diferentes”.<sup>73</sup> Sin embar-

70. Strauss, Leo: *La filosofía política de Hobbes, su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 11.

71. *Ibid.*, pp. 13-14.

72. Pettit, *Republicanism: A theory of freedom and government*, cit., p. 72.

73. Skinner: *Hobbes y la libertad republicana*, cit., p. 168.

go, esto parece ir en contra de la hipótesis del “desliz”, la cual impide captar hasta que punto Hobbes se vio influido por su polémica con esos autores.

Hobbes es un verdadero polemista de esa corriente de pensamiento. Él no se limita a refutar esa tradición, sino que discute con sus exponentes, a quienes en cierto modo estaría tratando de convencer. La relación de Hobbes con el republicanismo no es de una total ajenidad. Por el contrario, su estrategia de discusión con esos autores adopta la forma de una disputa por las palabras. Es más, esa polémica llega, por momentos, a desarrollarse con ciertos elementos del vocabulario republicano. Por ejemplo, cuando desprecia el gobierno mixto, su crítica consiste en que, si los diferentes poderes están de acuerdo, este sistema no difiere en nada de la soberanía absoluta por él propuesta. Luego, cuando traza una provocativa equivalencia entre ciudadanos y súbditos, o cuando (por medio de desplazamientos conceptuales) buscar mantener la oposición entre la libertad y la condición de esclavitud, tal como emerge del *Digesto*. También cuando intenta fundamentar (cosa que queda reflejada en el título de una de sus más famosas obras, el *De Cive*) que la existencia de un poder soberano no es incompatible con la idea de ciudadanía.

Muy lúcidamente, Andrés Rosler afirma que Hobbes, “por razones

políticas, no quiere abandonar la libertad en el estado de naturaleza originario y por lo tanto en manos de sus adversarios republicanos, quienes consideran [...] que la misma consiste en la ausencia de dominación o interferencia arbitraria y por lo tanto se oponen a la soberanía absoluta”.<sup>74</sup> Él “ofrece nuevos argumentos a favor de la soberanía absoluta al tratar de mostrar que la misma no es incompatible con dos nociones constitutivas del discurso republicano: la ciudadanía y la libertad”.<sup>75</sup>

Este trabajo no pretende sostener que Hobbes sea un republicano. Todo lo contrario: él es quizás el mayor polemista que esa corriente de pensamiento haya encontrado. Sólo pretende sostener, primero, que en el *Elements* y en el *De Cive* está presente, junto a la libertad como ausencia de impedimentos, una acepción de ese término que la entiende como *no dominio entre particulares*. Y, segundo, que su estrategia de discusión con el republicanismo adopta la forma de una disputa por los significantes. Esta disputa se evidencia, tanto en las palabras, con la aparición de esa noción “anómala” de libertad, como en las imágenes, con las diferentes representaciones de la libertad en los frontispicios del *De Cive*.



74. Rosler, Andrés: op. cit., p. 51.

75. Ibidem.