

XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

# Locke y Hume: Sobre el origen de la obediencia civil.

Barbieri, Julian Javier.

Cita:

Barbieri, Julian Javier (2019). *Locke y Hume: Sobre el origen de la obediencia civil*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-111/158>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecod/d8y>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# LOCKE Y HUME: SOBRE EL ORIGEN DE LA OBEDIENCIA CIVIL

Barbieri, Julian Javier  
Universidad de Buenos Aires. Argentina

## RESUMEN

Mi ponencia tiene como propuesta dar una respuesta a una pregunta metafísica devenida politológica. La misma retoma la inquisición fundamental de Heidegger formulada en los siguientes términos; “Por que es en general el ente y no mas bien la nada”. Mi paráfrasis inquisidora se expresará de este modo; “Por que es en general el Estado y no mas bien la anarquía”. Pregunta que encuentra su respuesta introductoria en el principio ontológico leibniciano que como tal depositará en la razón su fundamentación. Sin embargo, la ratio que dará asidero a mi respuesta será de características bicéfalas dado que encontrará en dos tipos de racionalidades que, a pesar de su horizonte filosófico común, concluirán en propuestas polares y enfrentadas; John Locke y David Hume.

## Palabras clave

Obediencia civil - Estado - Fundamento - Poder - Gobierno - Libertad

## ABSTRACT

LOCKE AND HUME: ON THE ORIGIN OF CIVIL OBEDIENCE

My paper has as a proposal to give an answer to a metaphysical question turned into a political one. It takes up the fundamental inquisition of Heidegger formulated in the following terms; “Because it is in general the entity and not rather nothing”. My inquisitive paraphrase will be expressed in this way; “Because it is in general the State and not anarchy”. Question that finds its introductory answer in the ontological principle leibniciano that as such will deposit in the reason its foundation. However, the ratio that will give support to my answer will be of two-sided characteristics given that you will find in two types of rationalities that, in spite of their common philosophical horizon, will conclude in polar and conflicting proposals; John Locke and David Hume.

## Key words

Civil obedience - State - Foundation - Power - Government - Freedom

## Prolegómenos semánticos

La filosofía es un tipo de saber cuya temática rehuye de parcialidades en su búsqueda de la totalidad. Entidad que solo puede ser asida merced a una reflexividad que no se deje encorsetar por límites que impongan una geografía teórica no tematizable. Es por ello que la actitud del filósofo debe tener como *telos* la problematización de lo consagrado por una simple *doxa*, a los fines de hallar un *fundamento* que de cuenta de aquello que es comúnmente aceptado acriticamente.

Por lo expuesto, la pregunta por la *arjé*, esto es, por el *fundamento* que subyace a toda entidad, adquiere una relevancia primordial ya que expresa el sentido mismo de la filosofía. Ahora bien, dicha inquisición debe ser esclarecida en su significado dado que el término *fundamento* posee características polisémicas, las cuales pueden ser acotadas a tres posibles: *Principio*, *Razón* u *Origen*. [1] El primero alude a un tipo de ente con raíces laicas o teológicas (Ser o Dios) asequible mediante el uso de la razón o de la fe. Tal es el caso, por ejemplo, cuando se alude al *Ser como principio de la realidad toda* o a *Dios como fundamento del mundo*. En el segundo caso (*Razón*), lo que permite la asequibilidad del *principio* oficia del *fundamento*, como cuando se afirma que *el fundamento de la filosofía o de la teología es la razón* (mas allá de que en el segundo caso —la teología— se parte de un fundamento religioso —la fe— que acude a la razón como auxilio clarificador). Finalmente, el sentido de *origen* manifiesta una mirada genealógica de lo fundacional, dado que apela a indicar un punto de inicio en una cadena de consecuencias, como cuando *se asigna a la razón o la fe el fundamento de mi saber o creencias*, respectivamente. Bien es cierto que la terna semántica aludida pueden ser difusa en sus diferencias internas, mas allá del esfuerzo que he realizado por que así no lo sea, sin embargo, donde mayor dificultad se presenta es en la distinción entre *principio* y *origen*, lo cual resolveré de dos maneras: la primera es identificando al *principio* con lo *atemporal* (concepción creacionista) y al *origen* con la *temporalidad* (concepción genealógica); en segundo lugar, optaré por centrarme simplemente en las dos primeras (*Principio* y *Razón*) ya que me valdré de ambas en ulteriores consideraciones.

Ahora bien, esta ponderación dual no la tomaré escindidamente sino sintéticamente, lo cual me permitirá valerme de un afamado concepto que emana de la filosofía de Leibniz nominado como *principio de razón suficiente*. El mismo enuncia que nada puede ser o acontecer si no media una razón que lo haga ser

o acontecer; “(...) consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo”.

[2] La Razón como fundamento del acaecer entraña consecuencias limitantes para los efectos que de dicha causalidad surjan, como ser, su necesaria racionalidad definida como orden, armonía y beneficencia general; “Nada acontece sin razón. Consecuencias de este principio son: que debemos evitar en la medida de lo posible cambios inestables; que entre contrarios debe elegirse el término medio; que podemos agregar lo que nos plazca a otro término con tal que esto no cause perjuicio a ningún otro término”. [3]

La remembranza de dicho principio leibniano, como también los prolegómenos semánticos aludidos con anterioridad a dicho tratamiento, me servirán para desarrollar el tema de esta ponencia; por un lado, ensayar una respuesta *racionalista* a una pregunta *existencialista* a los fines de distinguir dos posturas de base *empirista*. Por otro lado, dar a sendas posiciones antagónicas un tratamiento pormenorizado a los fines de poder demarcar los conceptos que las polarizan en el debate filosófico político moderno.

#### Respuesta a la pregunta por la *ajé de la arquía* [4]

Inspirado por el desafío heideggeriano al que el primer teórico de la materia nos condujo, me propongo dar una respuesta a la pregunta metafísica devenida politológica. La misma, recordemos, retoma la inquisición fundamental de aquel filósofo alemán formulada en los siguientes términos; “Por que es en general el ente y no mas bien la nada”. [5] Mi paráfrasis inquisidora se expresará de este modo; “Por que es en general el Estado y no mas bien la anarquía”. Pregunta que encuentra su respuesta introductoria en el aludido *principio ontológico* leibniano que como tal depositará en la razón su fundamentación. Sin embargo, la *ratio* que dará asidero a mi respuesta será de características bicéfalas dado que encontrará en dos tipos de racionalidades que, a pesar de su horizonte filosófico común, concluirán en propuestas polares y enfrentadas; John Locke y David Hume. Ahora bien. ¿Por que excluir al mas primigenio de los británicos que ensayo una fundamentación sobre el tema en cuestión?; Thomas Hobbes. Por lo absoluto de su formula filosófico política, reñida con horizontes de legitimación no autoritarios y sustentada desde un esquema que pondera como *telos* de su trabajo especulativo la resolución de la antítesis *anarquía-unidad*. [6] Muy a la inversa de los dos empiristas comentados, los cuales entrecruzarán sus discursos desde una cercana coyuntura histórica (pos guerra civil en el reino y con los ecos de la *Revolución gloriosa* en proceso de consolidación —a pesar de que gran parte de la obra de Locke es escrita antes de 1688, su pensamiento posee gran afinidad con el parlamentarismo que como eco institucional se traslucirá a partir de aquella épica histórico-política-). Y en consonancia con dicho credo institucional, tanto el ingles como el escocés harán de la antinomia *opresión-libertad* uno

de los faros de sus concepciones. Sin embargo, a pesar de esta identidad ideológica, las respuestas que darán fundamentación a sus esquemas políticos se escindirán en sus postulados explicativos acerca de la génesis del gobierno. Locke buscara razones que de *iure justifiquen* la obediencia al poder del Estado. Hume, por el contrario, se inclinara por la fuerza de la *facticidad* historia como sustento de su fundamentación, siendo la *explicación* de ello lo que dará sentido a su respuesta. En definitiva, dos sentidos de la racionalidad enfrentan a dichos filósofos; *volitiva* e *histórica* respectivamente. Por la primera se consagra a la *decisión de los hombres* como justificación legitimante, la segunda al *orden de los hechos* como soporte legítimo a ser explicado.

#### Locke y la libertad decisoria como *arjé de la arquía*

La concepción antropológica lockeana rompe con el pesimismo hobbesiano, el cual caracteriza a la vida de los hombres en un hipotético “*estado natural*” como de continua violencia mutua. Justifica dicha apreciación el hecho de encontrarse los hombres en aquel estadio pre-social en condiciones de absoluta “*igualdad natural*”, por lo que sus iguales esperanzas de obtener un beneficio individual los conduce a un trágico “*choque de deseos*”. Situación que, a modo de guerra preventiva, hace que los hombres se inclinen por anticiparse a tan certera violencia potencial que circunda sus vidas, haciendo de sus vidas una necesaria lucha universal por el dominio o anulación del otro; “*Fuera del estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos. Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos*”. [7] Un poder absoluto, coercitivo, monopólico y autoritario será la única vía política por la que se podrá superar la penuria de aquel inicial momento, donde “*(...) la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve*”. [8]

La concepción de Locke sobre el *estado de naturaleza* se poraliza con la de Hobbes en distintos aspectos, los cuales pueden ser resumidos en los siguientes términos: Desde el punto de vista antropológico el hombre es considerado un ser pacífico y social; el estado de naturaleza no supone la ausencia de toda legalidad, mas aun, se puede ejercer la fuerza legalmente, amparándose en leyes inscriptas en la naturaleza humana; situación que no solo permite negar un estado de beligerancia anómico sino que lo conduce a redireccionar las causas de la violencia entre los hombres a razones socio-económicas (dada la pobreza y dificultades que acarrearán las condiciones de vida en dicho estado), en detrimento de cualquier antropología negativa, *per se* violenta. A su vez, en dicho estadio se da una situación de igualdad absoluta merced a las condiciones naturales que imperan sobre los hombres; “*(...) criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de*

*unas a otras (...)*. [9] Igualitarismo natural del cual se deriva la libertad natural, la que, lejos de caer en un licencioso libertinaje, supondrá ciertos límites que encuadran el sentido de una vida en perfecta libertad, ya que no poseerá “(...) *la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión (...)*”, todo gracias a que también en aquel momento originario el hombre es transversalizado por “(...) *una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones*”. [10] Auto limitación que confiere al hombre una libertad de “heterónoma autonomía”. Heterónoma por depositar en la naturaleza el fundamento de su volición, sin embargo, la razón es naturalizada al identificarla con los dictados de aquella legalidad natural. De allí que los mandatos de la naturaleza son mandatos de la razón, por lo que las inclinaciones naturales se erigen en principios prácticos de la razón.

Este *Parnaso* ético-comunal presenta la siguiente dificultad: ¿que lo corrompe? Lo idílico de aquel natural estadio humano no está exento de dificultades o contradicciones entre aquellos que lo habitan. En algún sentido podríamos decir que las inclinaciones pacíficas inscriptas en la naturaleza de los hombres merced al imperio informal de aquel *ius* natural no bastan para mantener una armónica convivencia. Esto es así por un problema de, podríamos decir, epistemología jurídico-moral; los hombres no pueden ser objetivos en sus juicios cuando las naturales contradicciones se presentan entre ellos. Un residuo individualista vinculado a su instintividad conservacional desdibuja su juicio crítico ante situaciones conflictivas, haciéndolo víctima de sus pasiones autoreferenciales; “(...) *en el estado de naturaleza falta un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres, según la ley establecida. Pues en un estado así, cada uno es juez y ejecutor de la ley de naturaleza; y como los hombres son parciales para consigo mismo, la pasión y la venganza pueden llevarlos a cometer excesos cuando juzgan apasionadamente su propia causa, y a tratar con negligencia y despreocupación la causa ajena*”. [11] La analogía mítica se hace evidente ante tal cuadro situacional. La discrepancia es tematizada en consustancialidad con la vida pre-política, por lo que aquellos primitivos hombres no quedan fuera del negativo influjo de *Eris* y su dilemática *manzana de la discordia*. Bastará enunciar cualquier *kallisti* para que la desavenencia reine entre los mortales hombres. Situación que obligará a encontrar la imparcialidad de un *Paris* que, por su pretendida objetividad en el juicio moral, pueda resolver la proto-violenta disputa, dado que en aquel *Olimpo* natural todos se encuentran en igualdad de condiciones para ejercer la función de magistrado y por ello nada se puede resolver judicialmente. La difícil situación humana en aquel páramo original, consistente en que cada uno de los hombres es potencialmente juez y verdugo en todas las causas que lo implican, lo que lleva a conce-

bir una legalidad particularista y auto referencial, obliga a que se instituya una autoridad imparcial para permitir un mínimo de normatividad efectiva. A lo cual se agrega la institucionalización de las leyes naturales, todo lo cual se convierte en la auténtica finalidad de la organización política. Como primera conclusión podríamos afirmar que lo político es resultado de un proceso, es un constructo que hace de lo volitivo su causa inicial. Volición demiúrgica que solo puede ser alcanzada mediante lo que se erigirá en sustancia de la politicidad, el consenso [12]; “*Pues cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual solo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría*”. [13] Hacer una comunidad supone hacerla con poder para proceder comunitariamente, dado que lo instituido encuentra en la anuencia atomista, de basamento *iusnaturalista*, la sustancia que lo legitima y otorga su potestad decisoria. Sin embargo se podría establecer una distinción temporal y cuantitativa en cuanto a ese “*actuar corporativamente*”. En un primer momento, la constitución de la Sociedad civil (Estado) como realidad comunitaria requeriría del consentimiento unánime, ya que los que en ella vive lo hacen por querer salir de aquel estadio. Ahora bien, establecido el *ente* hace falta proveerlo de un *ser* que lo vivifique en pos de lograr alcanzar aquel primigenio objetivo, la administración jurídico-política del mundo establecido. Para ese momento ulterior (Gobierno) bastará con el simple consenso mayoritario (parlamentario por ejemplo). La justificación de ello apela nuevamente a la ley natural, dado que “(...) *de no poder las asociaciones tomar decisiones colectivas por ese procedimiento, los fines de la asociación quedarían frustrados desde el comienzo*”. [14] Fines unánimes justifican medios mayoritarios, la necesidad individual de la Sociedad civil conlleva la contingente generalidad del Gobierno civil, dado que de no imperar sendas lógicas el prurito moral de los hombres o sus contradictorios y disímiles intereses harían inviable cualquier solución ejecutiva que ponga coto a los problemas mencionados en el estado natural, asemejándose dicha escena a la relación contradictoria de Catón Marco Porcio con el mundo teatral.

Este novedoso (para la época) epicentro político, el consenso, le servirá a Locke para legitimar el levantamiento del pueblo ante un soberano, dado que si este pierde su norte gubernamental y decide violentar el nuevo orden establecido, fundado en el viejo orden *iusnaturalista*, transformándose en parricida dictatorial de su progenitor consensual, sienta las bases legítimas de su remoción o desobediencia civil; “*Porque cuando a un pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa*”. [15]

### Hume y la necesaria cohesión como *arjé* de la *arquía*

La postura del filósofo escocés ante la posición contractualista de Locke reflejará su total oposición a la misma desde distintos flancos de ataque, los cuales podrían ser resumidos en tres; *epistemológico*, *empirista* y *justificatoria*. A los fines de limitar mi propuesta explicativa, dado lo acotado de los límites sugeridos para el desarrollo del trabajo monográfico, he decidido optar por la tercera perspectiva.

¿Por qué obedecer? Ante tal inquir primigenio se prosternan las distintas tradiciones propias de la filosofía política que han cimentado la modernidad, dando origen con sus disímiles respuestas a todo un *pléthos* de concepciones teóricas sobre la fundamentación del Estado.

Para nuestro tema lo plerótico se concentra en la dicotomía entre el modelo contractual lockeano y el anti-contractualismo humeano, por lo que, desarrollado el primero solo resta trabajar la reacción de Hume ante sus asertos filosóficos.

Y en este último sentido, el título que prologa este apartado permite delinear lo general de su propuesta: no es la libertad individual lo que motoriza la salida de ciertas condiciones originarias sino una necesidad colectiva, mas aun, no es una decisión volitiva y consensuada lo que partea el mundo jurídico-político sino una muy elsteriana *cohesión social* como cemento y cimiento del también necesario orden socio político. Desglosemos lo referido. *“La obligación general que nos liga al gobierno se basa en el interés y las necesidades de la sociedad (...)”*. [16] Una obligación particular, *per se*, es imposible cognositivamente ya que la realidad de la misma es contra fáctica, dado que nadie ha tenido nunca una *impresión* de la *sensación* o *reflexiva* de una obediencia acotada a una singularidad, de una obligación que solo sea para una persona en el mundo. Toda obediencia supone algo que es obedecido, ese algo, para gozar de la legitimidad que lo reconozca como tal debe ser socialmente reconocido, por lo que si su reconocimiento es general la obediencia que le quepa deberá gozar de la misma amplitud. A su vez, dicha legitimidad no se sustancia en un interés y necesidad de índole individual ya que sendas apetencias solo pueden ser subsanadas cuando las mismas están protegidas colectivamente, de lo contrario, los mismos intereses y necesidades individuales no podrían tener un espacio social donde ser abrevados. Todo lo cual permite concluir que: *“Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad (...)”* [17] Subsistencia sin cohesión social es tan absurdo como pretender fundar un comercio en un mundo sin consumidores. Creer entonces que un consentimiento voluntario e individual puede erigir lo político por la obligatoriedad tacita a la que nos compele nuestra palabra dada omite una elemental consideración; *“¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer”* [18], esto es, nuevamente, sin dicha obediencia no se

darían las condiciones para que pueda perdurar el mundo social y con el mi individualidad.

Y más aun, si desde una historización *ad hoc* se pretende sostener que el origen de los estados tiene en el contractual principio del libre asentimiento de los súbditos su explicación, el pensador escocés sostendrá, *post facto*, que *“casi todos los gobiernos que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo”* [19]. Evidencia que, con realismo político, niega aquel inicial credo contractual que sitúa en una temporalidad utópica aquel demiurgo acto constituyente. Más aun, ninguna *anamnesis* platónica puede traer a la conciencia ciudadana aquella promesa de obediencia y delegación de derechos a un tercero, todo lo cual diluye el alcance y sentido de la misma ya que a que podría obligarnos algo desconocido por sus implicados.

Finalmente, ante la pregunta que originó este capítulo, la cual se centraba en la justificación de la obediencia ciudadana al poder político, esbozaré una respuesta desde su concepción gnoseológica y su crítica a la *idea de sustancia*. Para Hume, la *sustancia* es dubitable dado que no tengo impresiones de ella, de hecho, sólo son cognoscibles sus accidentes [20], siendo la realidad de las mismas (las sustancias) un producto del *hábito* [21].

Para nuestro tema, no es el libre asentimiento o consenso de los ciudadanos lo que da respuesta a la pregunta sobre el porqué de la obediencia sino un mecanismo de naturaleza psíquica que, por su injerencia en la conciencia de las personas, logra naturalizar la sujeción a un poder; *el hábito*. Hábito que en su operar desde la temprana infancia logra sedimentar en la *psique* humana patrones cívicos de comportamiento. Al punto de constituir una segunda naturaleza que como tal no solo naturaliza la práctica del obedecer sino que también condena al absurdo ocupacional la temática sobre el basamento de la obligación política; *“El hábito no tarda en consolidar lo que otros principios de la naturaleza humana habían imperfectamente creado; y los hombres, hechos a la obediencia, no piensan ya en apartarse del camino seguido por ellos y sus antepasados, y en el que los mantienen tantos motivos apremiantes y palmarios”*. [22]

### Epílogo al debate sobre la *arjé* de la *arquía*

Solo para dar un cierre a la exposición realizada, me gustaría destacar un elemento teórico que juega un papel disímil en sendas propuestas, al punto de ser inexistente en las consideraciones de Locke y secundariamente implícito en la postura de Hume. Me refiero a la ética como *arjé* de la *arquía*.

La afirmación consumada en el anterior párrafo trata de polemizar sobre lo que considero es una importante omisión en la obra de sendos pensadores. Esto es así por la simple razón de que ambos autores ponderan en sus distintos fundamentos sobre la realidad Estado y la debida obediencia a su autoridad aspectos subjetivos (decisión, volición, consenso, elección) como objeti-

vos (necesidad, facticidad, cohesión, acaecer) en la base fundacional de la sumisión a la estatalidad sin considerar a la misma realidad Estado como soporte de la fundamentación. Con ello quiero significar que la justificación de la obediencia que erige la institucionalidad de aquella realidad publica pasa, en ambos británicos, por cuestiones foráneas a la realidad que cimientan, sea en la forma de libres y consensuadas decisiones de los individuos (Locke) como por una necesaria cohesión y fáctico acaecer de la colectividad (Hume), haciendo caso omiso al sentido ético que transversa tanto las decisiones individuales como las necesidades colectivas. En otras palabras, lo ético no se hace o deviene sino que es. Por tal expresión quiero destacar el aspecto ontológico de la obediencia y su realidad política, el Estado, por sobre las perspectivas empiristas que tratan de explicarla (la obediencia) y explicarlo (el Estado) como fruto maduro de una voluntad individual o necesaria cohesión. De esta forma, creo yo, se cubre de opacidad hermenéutica el sentido de la libertad y necesidad, esto es, la identidad de las mismas con el mundo ético que las sustancia como a priori histórico constituyente, otorgándoles un marco de realidad donde no solo está en juego el consenso demiúrgico lockeano o la cohesión social humeana sino, mas aun, la condición humana como condición ética.

#### NOTAS

- [1] Ferrater Mora, J.; *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana, Bs. As. 1964. (Artículo: *Fundamento*)
- [2] Leibniz, G; *Monadología* (1713). Parágrafo 32.
- [3] Leibniz, G; *Teoría del movimiento abstracto (1671)*. Sección 23-24
- [4] El sentido del título se núcleo en el juego semántico entre dos transliteraciones del término ????. Dado que en sentido metafísico se suele castellanizar como *arjé* y en su uso político se opta por *arquía* (ej. monarquía, anarquía etc.) he decidido jugar con dicho uso para referirme al fundamento (*arjé*) del poder (*arquía*).
- [5] Heidegger, M; *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires 1980. Pag. 39
- [6] Bobbio, N; *Thomas Hobbes*. Ed. FCE, México 1995. Pag. 36-37
- [7] Hobbes, T; *Leviatán*. Ed. FCE, México 1995. Pag. 102
- [8] Ibid. Pag. 103
- [9] Locke, J; *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. Ed. Alianza. Bs. As. 1990 Parágrafo 4
- [10] Ibid. Parágrafo 6
- [11] Ibid. Parágrafo 125
- [12] Concepto central en su planteo político pero de lábil definición, dado que ante la dificultad que se puede presentar por la negación que un grupo de habitantes pueda hacer a dicha pretensión, negando su consentimiento a la institución de una nueva forma política por resultar minoritaria su voluntad en la elección dispuesta a tal fin, Locke entiende que a pesar de ello, el hecho de que sigan en la condición de ciudadanos del Estado a reformar y continúen disfrutando de su patrimonio guarecido por las leyes de aquella institución, todo ello permite postular la existencia de un consenso tácito ante la naciente forma de gobierno.
- [13] Locke, J; op. cit. Parágrafo 96

- [14] Benn S., Peters, R; *Los principios sociales y el estado democrático*. Ed. Eudeba, Bs. As. 1984. Pag. 19
- [15] Locke, J; op. cit. Parágrafo 224
- [16] Hume, D; *Ensayos políticos*. Ed. Tecnos, Madrid 1987 (Virtual). Pag. 9.
- [17] Ibid. Pag. 8
- [18] Idem.
- [19] Ibid. Pag. 4
- [20] Como filósofo empirista, Hume sostiene que todo conocimiento en última instancia procede de la experiencia; sea de la experiencia externa, vale decir, la que proviene de los sentidos, como la vista, el oído, etc., sea de la experiencia íntima, la auto experiencia. "(...) *Todos nuestros conocimientos derivan directa o indirectamente de impresiones. Incluso las ideas o nociones más complejas, aquellas que -por lo menos ante un primer examen- parecen más alejadas de la sensibilidad, en definitiva, si observamos y nos fijamos bien, provienen también ellas de impresiones*".
- Carpio, A; *Principios de Filosofía*. Ed. Glauco, Buenos Aires 1994, Capítulo IX 2.
- "(...) *todos los materiales del pensar se derivan de nuestras sensaciones externas o internas. Sólo la mezcla y composición de éstas pertenece al espíritu y a la voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico: todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copia de nuestras impresiones o percepciones más vivaces (...)*"
- Hume, D; *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1945. p. 52
- [21] El *hábito* me lleva a *creer* que esas impresiones contiguas, no se acompañan meramente unas a otras, sino que están necesariamente enlazadas entre sí por algo que las une, y que es lo que llamamos cosa o sustancia. Y este algo en que creemos se lo proyecta en la realidad, suponiendo que hay en ella *algo*, una sustancia, que existe constantemente a lo largo del tiempo como soporte de los accidentes.
- Carpio, A; op. cit. Cap IX 7.
- [22] Hume, D; *Ensayos políticos*. Ed. Tecnos. Madrid 1987. Pag. 28.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bareiro, J.M., *Clínica del uso objeto: la posición del analista en la obra de D.W. Winnicott*, Letra Viva, Bs. As. 2012.
- Benn S., Peters, R., *Los principios sociales y el estado democrático*. Ed. Eudeba, Bs. As. 1984.
- Bobbio, N. *Thomas Hobbes*. Ed. FCE, México 1995.
- Carpio, A. *Principios de Filosofía*. Ed. Glauco, Buenos Aires 1994.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana, Bs. As. 1964.
- Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires 1980.
- Hobbes, T. *Leviatán*. Ed. FCE, México 1995.
- Hume, D. *Ensayos políticos*. Ed. Tecnos. Madrid 1987.
- Hume, D. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1945.
- Leibniz, G. *Monadología* (1713).
- Leibniz, G. *Teoría del movimiento abstracto (1671)*.
- Locke, J. *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. Ed. Alianza. Bs. As. 1990.
- Winnicott, D.W. *La naturaleza humana*, Paidós, Bs. As. 1996.