

## EL ARTIFICIO SOBERANO Y LA SOBERANÍA DEL ARTÍFICE

Carlos Balzi <sup>1</sup>

**RESUMEN:** En este trabajo se intenta dar cuenta de un rasgo apenas notado en la bibliografía crítica sobre la obra hobbesiana: el grado en que en ella se halla implicado un elogio casi desmesurado de la capacidad creativa humana, manifestada en particular en dos grandes áreas, la creación de objetos técnicos y de instituciones políticas. Para hacerlo, se parte de reseñar una de las críticas más radicales realizadas a Hobbes en el siglo XX, la que se encuentra en varios textos de Eric Voegelin, con el fin de demostrar que ni siquiera el autor que más lejos llevó la aseveración de la paternidad hobbesiana del rasgo más patológico de la Modernidad –su *gnosticismo*, tal como lo llamará en una de sus obras más reconocidas- fue capaz de identificar la blasfemia inaudita que apenas se esconde en algunos pasajes del *Leviatán*, la cual pretendemos tornar reconocible, a la par de demostrar su coherencia con otras partes del sistema hobbesiano. Al hacerlo, pretendemos restituir la naturaleza de lo que gostaríamos llamar el carácter vehementemente prometeico de su pensamiento, y concluir con una breve conjetura sobre las razones que haya sido ignorado.

**PALABRAS CLAVE:** Leviatán, Voegelin, Estado, Dios, Máquina

**ABSTRACT:** It is the purpose of this paper to demonstrate the importance of one aspect of the work of Thomas Hobbes for the understanding of his intentions and of his place in the beginnings of modern philosophy, that had been rarely noted: the grade in which there lies a great, almost excessive praise of the human creative capacity, as is manifested particularly in two big human facts, our ability to develop technical objects and that for creating political institutions. For so doing, we will begin exposing one of the most radical critics that were advanced in the XXth century to the philosophy of Hobbes, the one that can be read in various books and papers written by Eric Voegelin, to suggest that not even him –who, as no one else, attacked Hobbes considering the old english man the main responsible for the most pathological characteristic of Modernity, its *gnosticism*, as he called it in one of his works- was able to identify the unbelievable blasphemy that is contained in *Leviathan*, and that it is our intention to note, and to make it coherent with the features of Hobbes's "system of ideas". Doing that, we intend to make clear the essential "prometeic" character of his philosophy, and to conclude with any hypothesis to explain why it was ignored.

**KEY WORDS:** Leviathan, Voegelin, State, God, Machine

---

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia. Profesor da Universidad Nacional de Córdoba –Argentina.

“Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre”

Marguerite Yourcenar

Cuaderno de notas a *Memorias de Adriano*

En un curioso caso de simetría histórica, en el verano boreal de 1951, cuando se cumplían exactamente tres siglos de la publicación de *Leviatán*, Eric Voegelin dictaba en la Universidad de Chicago su ciclo de Conferencias Charles R. Walgreen, en las cuales el nombre de Hobbes fungirá como epítome de las principales innovaciones modernas que explican la deriva patógena de nuestra historia. Las conferencias, que se publicarán al año siguiente con el famoso título *La nueva ciencia de la política*, presentarán al filósofo de Malmesbury como el pensador que estuvo a la altura de la tarea de restaurar la cuestión del orden existencial de la sociedad inglesa después del caos de la Revolución<sup>2</sup>. Ese elogio inicial mutará inmediatamente en crítica, porque esa solución hobbesiana “pagó sus consistencia al precio de una simplificación que pertenece al ámbito de las tergiversaciones gnósticas”<sup>34</sup>. Desentrañar el controvertido empleo del término “gnosis” por parte de Voegelin trasciende los objetivos de estas páginas. En la que sea tal vez su presentación más clara, una propuesta político-intelectual es calificada como gnóstica cuando presenta seis características

---

<sup>2</sup>Voegelin, 2006, pp. 184-185: “La Revolución Inglesa hizo evidente que la lucha de los revolucionarios gnósticos por la representación existencial podía destruir el orden público de una gran nación, si es que tal prueba era necesaria luego de las ocho guerras civiles en Francia y de la Guerra de los Treinta años en Alemania. El problema del orden público había quedado desplazado en la exposición teórica, y la tarea halló en Thomas Hobbes un pensador que estaba a su altura”.

<sup>3</sup>*Ibid.*, p. 185. Voegelin ya se había señalado la importancia histórica de la obra política hobbesiana aún antes de centrar sus lecturas en torno a la categoría de “gnosis”. Así, en “Las religiones políticas”, de 1938, Voegelin le había dedicado un capítulo completo a su creación del “símbolo Leviatán”: “El proceso de disolución de la *ekklesia* occidental en las diferentes comunidades parciales de carácter estatal recorre toda la Edad Media y alcanza una clara eclosión en la época del absolutismo, cuando los Estados se configuran desde la contraposición mutua. No todas las regiones de Europa alcanzan esta fase simultáneamente. Los portadores de este proceso fueron los Estados nacionales occidentales, que aún hoy siguen siendo sus mejores ejemplos. Fue también en ellos donde por primera vez se desarrolló en todos sus detalles la teología de esta nueva *ekklesia*, concebida como una comunidad particular entre otras, en la que se compenetran aspectos político-seculares y sacrales, y en la que Estado e Iglesia se funden de forma tan íntima que la contraposición entre lo temporal y lo espiritual se torna sin sentido. El gran teólogo de esta *ekklesia* particular, directamente referida a Dios, fue Hobbes” (Voegelin, 2014, p. 52). Merece reseñarse aquí otra coincidencia histórica que no podemos indagar en este trabajo. También en 1938 se publica otro texto fundamental en el que la religiosidad del autor del *Leviatán* es considerada: se trata de *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Schmitt, 1991).

distintivas<sup>5</sup>: una insatisfacción respecto a su situación, la adjudicación de las causas de esa sentimiento a un defecto del mundo, antes que a sí mismo, la convicción de que es posible la redención de los males del mundo, cuya posibilidad se fundamenta en que el orden del ser es modificable, y que está al alcance de la acción humana, mediante el saber, la gnosis acerca del método correcto para lograr tal alteración. Se trata, en suma, de un inmanentismo radical que promete una maximización inaudita del poder humano, negando al mismo tiempo, si no la existencia, sí la influencia de cualquier clase de ser trascendente: frente a las fuerzas humanas liberadas por la gnosis, Dios se torna superfluo.

No es mi intención evaluar la compleja doctrina del filósofo alemán, ni discutir la justicia de su inclusión de nuestro autor en la corriente gnóstica<sup>6</sup>. El motivo de haberla convocado aquí consiste en que sus términos se ajustaban tan precisamente con la hipótesis de lectura que presentaremos, que el hecho de que Voegelin no la haya tomado en consideración, a un tiempo contribuye a explicar su ausencia en otras lecturas, guiados por principios hermenéuticos diferentes, y estimula a exponerla ante una audiencia de entusiastas de la obra hobbesiana.

La superfluidad de Dios, entonces, es el correlato de la expansión del poder de los seres humanos que se produce al descubrir la capacidad de controlar a voluntad el orden del ser. Y la obra de Hobbes constituye un momento central de este proceso. Entiendo que, prescindiendo por el momento de la evaluación axiológica que acompaña a esta inclusión, es posible reforzar su plausibilidad si se atiende al modo en que Hobbes expuso en *Leviatán* su

---

<sup>5</sup> Lo que sigue es un resumen Voegelin, 2009.

<sup>6</sup> Con respecto a la segunda cuestión, se da un fenómeno curioso. Como argumentaremos en las páginas siguientes, la inclusión de Hobbes en la controvertida categoría de “pensadores gnósticos” elaborada por Voegelin es justa y fértil, más allá incluso de las intenciones de su creador. Pero no sólo lo es en una medida que Voegelin no advirtió, sino que incluso algunos de los aducidos por él son, entendemos, erróneos. Por ejemplo, hacia el final del artículo citado en la nota anterior, Voegelin señala la razón primera por la cual Hobbes sería un gnóstico: “Hobbes sabe que la acción del hombre sólo puede considerarse racional si está orientada, más allá de todos los estratos intermedios de la relación medios-fines, hacia un fin último, precisamente el *summum bonum*” (*op. cit.*, p. 171). Como cualquier lector de la obra hobbesiana, y en particular del *Leviatán*, sabe, Hobbes afirmó que tal *summum bonum* era una quimera legada por un pensamiento equivocado y tramposo: “Pues no hay tal cosa como un *Finisultimus* (fin último), ni un *Summum Bonum* (sumo bien), de los que hablan los libros de los viejos filósofos morales” (*Leviatán*, cap. XI, nuestra traducción). Hobbes no sólo no “sabe” de la existencia indudable del *summum bonum*, sino que la niega explícitamente, algo que el propio Voegelin había reconocido algunos años antes, en un pasaje paralelo de su *La nueva ciencia de la política*: “La ética aristotélica comienza con los propósitos de la acción y explora el orden de la vida humana en términos de ordenamiento de todos los actos hacia un propósito más elevado, el *summum bonum*. Hobbes, en cambio, insiste en que no existe el *summum bonum* (...). Con el *summum bonum*, sin embargo, desaparece el origen del orden de la vida humana; y no sólo de la vida del hombre individual, sino también de la vida en sociedad” (*La nueva ciencia de la política*, ed. cit., p. 215). La distancia entre uno y otro texto –de la descripción de un error a la acusación de mala fe– testimonia el descubrimiento por Voegelin, entre tanto, de la categoría de *pneumopatología* para describir el fenómeno del “gnosticismo”. Ver, entre otros pasajes, “Sustitutos de la religión”, ed. cit., p. 171.

visión de un aspecto fundamental en cualquier teoría inmanentista como la descrita por Voegelin: exponiendo la valoración hobbesiana de la noción de “artificio”, esto es, de lo que resulta de la sola capacidad productiva humana.

Es preciso advertir que si bien se encuentran en sus escritos previos pasajes que pueden leerse como elogios del artificio<sup>7</sup>, éste sólo se hará endémico en *Leviatán*, donde su influencia es sensible en múltiples dimensiones, algunas de ellas sorprendentes. Su primera manifestación tal vez explique las que la suceden. En la misma introducción, luego de la justamente célebre serie de comparaciones de las funciones de los órganos humanos con sus equivalentes en los autómatas, Hobbes define la naturaleza del objeto de la obra en los siguientes términos: “Pues a través del arte se crea ese gran Leviatán llamado República o Estado (en latín Civitas), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue destinado”<sup>8</sup> (Hobbes, 2016, 4). El Estado es, entonces, un artificio. Apenas unas líneas después, esta descripción se completa con la noticia de que tanto su materia como su artífice son idénticas: los seres humanos. Es así que la construcción del artificio del cual, según sabremos más tarde, depende la conservación de lo que los seres humanos valoran por encima de todo, la vida misma, es un asunto que se resuelve entre hombres, sin ninguna mediación externa. Las desgracias de la condición en la que la naturaleza ha dispuesto a los hombres no son fatales, pues la solución está a su alcance. Las cinco primeras características del gnosticismo voegeliano están confirmadas en estas pocas líneas.

Resta indagar si existe un saber, una gnosis específicamente humana mediante la cual tal empresa pueda lograrse y cuáles serían sus características distintivas. Tal saber, por supuesto, existe: es la propia filosofía política tal como Hobbes la entiende. Ahora bien, para percibir su coherencia respecto a las primeras celebraciones del artificio, es preciso hacer una elipsis que nos lleve al capítulo 9, el más breve y quizás el más secretamente innovador del libro. Según es sabido, el capítulo consta apenas de una página de texto seguida de un *ramista* cuadro sinóptico de organización del universo de las ciencias particulares<sup>9</sup>. El cuadro se abre

---

<sup>7</sup>En *De cive*, por ejemplo, puede leerse un primer, tímido elogio del artificio, en el empleo de la analogía maquinaica con la Hobbes ilustra su método: “Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no puede conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también par realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario, no digo separarlos, pero sí considerarlos como si estuvieran separados” (Hobbes, 2000, p. 43).

<sup>8</sup>Nos permitimos citar nuestra propia traducción, de pronta publicación por la editorial Colihue de Buenos Aires.

<sup>9</sup>Sobre la impronta de Ramus en el estiloexpositivohobbesiano, ver (Ong, 1951).

con una definición de la “ciencia o filosofía”, para inmediatamente dividirse en dos grupos desproporcionados. El que se despliega en la parte superior contiene todas aquellas disciplinas que, bajo la rúbrica “Filosofía Natural”, estudian las “consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales”. Prácticamente todas las disciplinas científicas encuentran allí su lugar. Sólo dos le son ajenas, las que estudian “las consecuencias que van de la institución de los Estados, a los derechos y deberes del cuerpo político o soberano” y las que se ocupan de las “consecuencias de lo mismo, en relación al deber y derecho de los súbditos”. Juntas, agotan el contenido de la mínima parte baja del cuadro, la que contiene “el estudio de los accidentes de los cuerpos políticos, llamada Filosofía política y civil”. No es aventurado conjeturar que los “cuerpos políticos” se distinguen de los “naturales” por su índole artificial, si bien Hobbes no lo afirma explícitamente, quizás por no haber querido abundar en la repetición: desde el principio ya sabíamos que los cuerpos políticos son artificiales<sup>10</sup>. La ciencia que trata sobre el Estado, a cuya clase pertenece el propio *Leviatán*, es una ciencia del artificio. La relevancia que Hobbes le otorgó desde temprano a sus resultados es difícil de exagerar:

Si los filósofos morales hubieran cumplido sus deberes igual de bien (que los geómetras), no sé qué podría haberse añadido al trabajo humano para completar la felicidad que es consistente con la vida humana. Pues si la naturaleza de las acciones humanas fuese tan distintamente conocida como la naturaleza de la cantidad en las figuras geométricas, la fuerza de la *avaricia* y la *ambición*, que es sostenida por las opiniones erróneas de la gente vulgar en lo referente a la naturaleza del *bien* y del *mal*, se debilitaría y languidecería enseguida; y el género humano disfrutaría de una paz tan permanente que si no fuera por razones de falta de espacio para vivir, suponiendo que la tierra llegara a ser demasiado pequeña para sus habitantes, apenas si habría motivos para hacer la guerra (Hobbes, 2000, pp.35-36).

Hobbes sólo deducirá unos años más tarde la razón de esta asociación entre geometría y política, y, cuando lo haga, lo que las reunirá será el carácter artificial de sus objetos<sup>11</sup>, que garantiza la certeza de sus conclusiones. Una pieza clave del devenir artificial de la filosofía

---

<sup>10</sup>En el artículo de Tom Sorrel (Sorrel, 1996), puede leerse un lúcido análisis de este esquema.

<sup>11</sup> En *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, publicado en 1656 como apéndice a su traducción del *De corpore*, Hobbes escribirá: “De las artes, algunas son demostrables, otras indemostrables; demostrables son aquellas en las que la construcción del objeto está en poder del mismo artista, quien, en sus demostraciones, no hace más que deducir las consecuencias de sus propias operaciones. La razón de esto es que la ciencia de cada objeto deriva de un conocimiento previo de las causas, la generación y la construcción del mismo; y, consecuentemente, donde las causas son conocidas, hay lugar para la demostración, pero no donde éstas deben ser descubiertas” (Hobbes, 1966, pp.183-184).

política está dada, en *Leviatán*, por la teoría de la representación que Hobbes incorpora en el capítulo XVI<sup>12</sup>, con su extraordinario juego de símiles que inicia con estas distinciones:

“Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, ya sea como suyas propias, ya sea como representando las palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a las que sean atribuidas, ya sea verdadera o ficticia. Cuando son consideradas como suyas propias, se le llama entonces persona natural. Y cuando son consideradas como representando las palabras y acciones de otro, entonces es él una persona fingida o artificial”. (Hobbes, 2016, p.86)

Como saben bien los lectores de *Leviatán*, es sobre la figura de la persona artificial donde se fundamenta la granítica teoría de la obediencia de la obra, uno de los pilares sobre los que se sostiene su arquitectura.

Las manifestaciones del elogio del artificio que Hobbes compone en *Leviatán* no se agotan aquí, pero su sola enumeración excede el espacio de este trabajo<sup>13</sup>. Entiendo que, de cualquier modo, tal déficit puede ser excusado si la hipótesis de lectura de una línea de la obra resulta convincente. Pues, si lo fuera, la magnitud de la apreciación que la obra haría de la creatividad humana sería tal que apenas se justificaría insistir en el recuento de sus instanciaciones.

La línea en cuestión se encuentra hacia la mitad de la Introducción, un texto que desde el comienzo se mostraba pródigo en afirmaciones sorprendentes: “La Naturaleza (el arte a través del cual Dios ha hecho y gobierna el mundo<sup>14</sup>), como en tantas otras cosas, es imitada

---

<sup>12</sup> La noción de “persona artificial” desarrollada por Hobbes en este capítulo de la obra ha sido objeto de múltiples estudios. Entre otros, se destacan los textos de Quentin Skinner (Skinner, 1996 y 1999), Ives Charles Zarka (Zarka, 1997) y François Tricaud, (Tricaud, 1982).

<sup>13</sup> Entre otras, sería promisorio, pensamos, incluir en esta categoría la revisión que Hobbes hace en *Leviatán* de su juicio negativo sobre la utilidad de la retórica para la filosofía, partiendo de la oposición previa respecto a la lógica (por ejemplo en Hobbes, 2005, p. 84: “En cuanto al estilo, éste es bastante descuidado, pues al escribir me he sentido obligado a tener más en cuenta la lógica que la retórica”), concebida como la estructura “natural” de la razón humana, frente al artificio de la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*, puros instrumentos de seducción engañosa. Tal como mostró magistralmente Skinner (sobre todo en Skinner, 1996), esa antítesis desaparece en *Leviatán*, lo cual permitió a Hobbes el despliegue de una serie de recursos retóricos que antes se había vedado.

<sup>14</sup> La identificación de la naturaleza con el arte divino puede haber sido tomada por Hobbes de *Religio Medici*, el célebre librito de Thomas Browne de 1642, donde se lee: “La naturaleza ha hecho un mundo, y el arte ha hecho de él otro. Resumiendo: las cosas son todas ellas artificiales, puesto que la naturaleza es el arte de Dios” (Browne, 1831, p.33). Hobbes ya había usado una frase de esa obra en las notas preliminares de *De corpore*, así como en su crítica de *De mundo* de Thomas White (Tuck, R.-Silverston, 2003, xi); Cfr. Malcom, 1996, 42. Tanto Browne como Hobbes se inscriben en una tradición que se remonta a las páginas iniciales del libro X de *Las leyes*, donde Platón, en boca del Extranjero, critica la opinión de sus conciudadanos sobre el rol del azar en la producción del mundo visible. Ver Platón, 1872, 162-163. Cfr. Epicteto, 2001, 59: “Solemos demostrar por la propia disposición de las obras producidas que son, sin duda, obra de un artesano y que no están hechas al azar. Y entonces, ¿cada una de esas cosas evidencia al artesano, y lo visible y la vista y la luz no lo

también en esto por el arte del hombre: en que puede crear un animal artificial” (Hobbes, 2016, p,3). En apenas una frase, Hobbes subvierte, casi con desdén, una tradición secular de desprecio del artificio, que era asociado a la necesidad y por lo tanto a los encargados de subvenirlos -esclavos, artesanos y obreros-, y se oponía a la nobleza de quienes no precisaban ocuparse de los viles asuntos productivos. Y para ello acude a un aliado invencible: si Dios es ahora artista, sólo se podrá repetir el desprecio de las artes al precio de incurrir en una soberbia rayana con la blasfemia. Asegurada así la legitimidad del arte, el texto puede proseguir explicando de qué manera se produce una de sus manifestaciones específicamente humanas: imitando a Dios, el ser humano es capaz de crear un animal artificial. Esta “imitación”, huelga aclararlo, poco tiene que ver con aquella piadosa *imitatione Christi* que desde el siglo XV urgía a los fieles a preguntarse, frente a cualquier dilema moral, qué hubiera hecho Cristo (Cfr. De Kempis, 1945). La nueva “imitación”, al elevarse del Hijo al Padre, promueve la celebración de nuestra habilidad y la exploración de su potencia.

Es ésta enorme, continúa el texto, pues en su capacidad de crear un animal artificial está escondida una implicación que Hobbes explicita poco después: los *automata*, escribirá, tienen una “vida artificial” y, por lo tanto, el arte es capaz de crear vida, cumpliendo así uno de los más antiguos sueños de la humanidad<sup>15</sup>. Si se objetara que tal capacidad nos haría iguales a Dios, si no fuera por el adjetivo que la matiza, habría que recordar que desde el comienzo se aceptó que lo natural es, también, producto del arte. La capacidad de crear vida, en cierto modo, nos eleva a las alturas divinas. Pero si a esta altura el elogio del artificio es ya vigoroso, el siguiente episodio que espera al lector raya lo inverosímil.

No podemos aplazar por más tiempo la cuestión que motivó estas páginas, esto es, enfrentarnos a la interpretación de la línea hobbesiana a la que nos referimos más arriba. Después de la ya referida serie de bellas comparaciones entre el cuerpo natural y el cuerpo del autómatas<sup>16</sup>, Hobbes escribe:

---

evidencian? El macho y la hembra y el ansia de cada uno de ellos por la mutua unión y la capacidad de usar las partes previstas para ello, ¿tampoco eso evidencia al artesano?”.

<sup>15</sup> En De Solla Price, 1964, 9-23, Dereck de Solla Price argumenta que la fascinación e influencia que tuvieron los autómatas humanoides a comienzos de la Modernidad se comprende mejor a partir de este antiguo sueño de la especie.

<sup>16</sup> Serie que comienza en estos términos: “Pues, ¿qué es el corazón sino un *resorte*? ¿Y qué los *nervios*, si no otras tantas *cuerdas*? ¿Y qué las *coyunturas*, si no *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo tal como fue planeado por el artífice?” (p. 3). Y que continuará unas líneas más adelante en palabras que serán retomadas unos años después, sin citarlo, por el médico cartesiano Giorgio Baglivi, quien en su libro de 1699, *De praxi medica ad priscamobservandirationemrevocandalibriduo*, escribiera: “Quien examine con atención el organismo corporal, por cierto que no dejará de discernir pinzas en las mandíbulas y los dientes; un recipiente en el estómago; cañerías en las venas, las arterias y otros conductos; en los pulmones, fuelles; en los músculos, la

Pero el *arte* va aún más lejos al imitar la obra más racional y excelsa de la Naturaleza, el *hombre*. Pues a través del arte se crea ese gran Leviatán llamado República o Estado (en latín Civitas), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue destinado (Hobbes, 2016, p.3).

Lo inquietante de este párrafo es la índole adversativa que resulta de ese “pero” con que comienza: ¿cuál debemos identificar como su antecedente? Según entiendo, son dos las respuestas posibles. La primera, que el arte (el cual, sin transición, ha sido reducido al humano) haya superado la complejidad y ambición de sus productos, demostrándose capaz de trascender la fabricación de meros autómatas como los relojes, lo que si bien revela una capacidad notable – nada menos que la de crear vida-, no agota su potencia, que brillaría en todo su esplendor en la generación del Estado<sup>17</sup>. A favor de esta lectura puede argumentarse que la referencia a la vida artificial de los relojes la precede inmediatamente, por lo cual la adversativa parece referirse a ella. En su contra, quizás, que el producto que ilustra esta extensión del poder del arte no es cualitativamente distinto del precedente: ambos son autómatas dotados de vida artificial. Entiendo que por seguir, tal vez con razón, esta opción, los lectores de *Leviatán* no vieron en esa particular adversativa ningún problema hermenéutico.

Pero también puede leerse en esa cláusula un gesto mucho más audaz, e incluso una velada, reticente blasfemia, si referimos la adversativa, no al propio arte humano, sino al otro, al que nombra las operaciones de Dios. En este caso, el arte (humano) iría más lejos que el arte (divino) porque, al imitar la máxima creación de la naturaleza, la perfecciona, haciéndola más grande, más fuerte, mejor diseñada. Y dispuesta, además, a su servicio: “(...) para cuya defensa y protección fue destinado”. Si lo mejor que pudo Dios hacer fue el hombre, un ser orgulloso y sin embargo tan débil que se ve precisado de protección y defensa, entonces la potencia de la creatividad humana se muestra superior a la de su creador. La impronta prometeica que esta lectura exhuma del texto es tal vez apresurada y su fundamentación, débil. Y, con todo, es posible que aceptarla, por el momento sólo como conjetura, resulte útil para comprender el designio de la obra, si se logra integrarla con los elementos centrales de su arquitectura.

---

fuerza de las palancas; en el rabillo del ojo, una polea, y así sucesivamente”. (G. Baglivi, *De praximedica*, en *Opera omnia medico-practica et anatomica* (Venecia, 1727), p. 78, citado en Moravia, 1978, 47.

<sup>17</sup> Cabe recordar en este punto la hipótesis de Quentin Skinner, para quien Hobbes, al asimilar en esta obra al Estado con un hombre artificial, habría creado el concepto de “Estado” tal como aún lo entendemos. Ver Skinner, 2010.

No podré en este contexto agotar las razones por las cuales entiendo que esta última lectura es la más verosímil. Espero, con todo, que si logramos demostrar su coherencia con el que posiblemente sea el capítulo más recordado del libro, el resto será prescindible. El capítulo 13 discurre sobre “la condición *natural* del hombre en lo concerniente a su felicidad y su miseria” (Hobbes, 2016, p,67). Aunque seguramente no es preciso recordar lo que Hobbes escribió en esas páginas, no puedo dejar de destacar que la razón de que nuestra vida sea solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve no es otra que la condición *natural* de los hombres, esto es, el escenario que Dios preparó para nuestra existencia. En otro tiempo, esta idea hubiera sido impensable o, en el caso de que hubiera logrado atravesar una grieta en el espíritu epocal, habría tenido consecuencias morales devastadores: si Dios nos quiso así de desgraciados, ¿sería que la vida es un infierno? En el tiempo de los artificios, tal consecuencia no es necesaria.

Porque entonces, cuando el hombre se concibe en una soledad y necesidad plenas, no percibe ninguna obstrucción a la exploración de la potencia de su capacidad creadora: si Dios nos lanzó al mundo en una condición tan miserable, nos dotó, al menos, de la capacidad de imitarlo e, incluso, de corregirlo y superarlo. El arte humano va, así, más lejos que el divino. Y el hombre hobbesiano, el mismo ser temeroso, vanidoso y miserable del que nos habló antes, descubre dentro suyo una capacidad de una potencia sorprendente, inesperada: somos, por ella, censores de la obra divina y, por lo tanto, superiores a Él.

A la luz de esta perspectiva, quizás fuese oportuno volver a leer, no sólo el *Leviatán*, sino también el resto de la obra hobbesiana, en la búsqueda de confirmaciones o refutaciones de esta voluntad prometeica que percibimos en su obra magna. Aun cuando tal cometido exceda el objetivo de estas páginas, no quisiéramos dejar de señalar como especialmente promisorio la relectura del conocido pasaje de la introducción “Al lector”, del *De corpore*, donde Hobbes análoga al método filosófico correcto –el suyo, por supuesto- con el acto divino de la Creación:

La Filosofía por lo tanto, hija de tu mente y del mundo entero, está en ti mismo; tal vez aún no formada sino a imagen de su padre el mundo, informe como era al principio. Por consiguiente tienes que hacer lo que hacen los escultores, que, al eliminar la materia que sobra, no fabrican la imagen sino que la encuentran. O bien imitar la creación: vuela tu razón sobre el abismo confuso de tus pensamientos y tus experiencias, si te has de dedicar seriamente a la Filosofía. Las cosas confusas se han de discutir y distinguir, se han de ordenar con los nombres asignados a cada una, es decir, hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas. Y el orden de la creación fue: *la luz, la distinción del día y de la noche, el firmamento, las*

*luminarias, las cosas sensibles, el hombre. Y luego, después de la creación, el mandato. Por lo tanto, el orden de la contemplación será: la razón, la definición, el espacio, los astros, la cualidad sensible, el hombre. Y después, una vez que el hombre se haya hecho adulto, el ciudadano (Hobbes, 2000, p,33).*

Si esta interpretación fuera convincente, se impone pensar por qué no fue advertida, hasta donde sé, por las sucesivas generaciones que leyeron *Leviatán* a lo largo de los últimos trescientos sesenta y cinco años. Responder a este enigma es, por supuesto, una tarea que excede los límites de estas páginas, y tal vez nuestra capacidad y nuestros recursos. Me gustaría, aún siendo consciente de eso, aventurar una dirección posible para encontrar esa respuesta.

El nombre del autor del *Leviatán* fue anatema en su tiempo y por siglos tras su muerte. Es posible, aunque improbable, que la vena prometeica que Hobbes, por primera, y creo que única vez, se atrevió a tocar en la obra a la cual su nombre fue asociado desde entonces hasta hora no haya pasado inadvertida, sino silenciada en cuanto se la descubrió. Nuestra historia, la de los occidentales que, bien o mal, reconocemos nuestros rasgos en las ideas que los pensadores modernos, entre ellos Thomas Hobbes, inventaron hace ya unos cuantos siglos, atestigua nuestro alejamiento gradual y creciente de aquella histórica creencia en la dependencia de la voluntad de un ser trascendente que nos creó y que dispuso el mundo como un reino en el cual ejercer nuestra plena soberanía. Y no es inverosímil que se reconociera que *Leviatán* representaba en ella una de las escenas centrales, imposible de obviar. Pero haber hecho explícito tal reconocimiento habría maculado una convicción innegociable del nuevo humanismo de la Ilustración: que la liberación de la tutela de un Dios sólo es celebrable porque descubre el Dios en nosotros: porque nos promete liberar, no nuestra aptitud para el artificio absolutista, sino toda nuestra potencia moral. Reconocer la herencia leviatánica, con su énfasis en el miedo como móvil soberano de la conducta humana, habría tenido como consecuencia introducir una duda inadmisiblesobre el luminoso futuro que los pensadores ilustrados nos auguraban.

Esta línea, apenas un esbozo, contribuiría a comprender el silencio que los grandes pensadores occidentales hicieron pesar sobre el maldito nombre del autor del *Leviatán*, silencio que, con honrosas y solitarias excepciones, se prolongó hasta que un siglo, el XIX, nos condujo de vuelta a los inconfesados comienzos de nuestra historia como seres modernos. Ese camino de retorno, cuyo recorrido se tornó obligatorio merced a las atrocidades del siglo XX, nos forzó a revisar los fundamentos del optimismo que había

signado nuestra marcha a través del tiempo, y fue entonces cuando una generación que sufrió, tal vez como ninguna, la indecible maldad de la que somos capaces, revisó la alegría que se asoció a la ambigua celebración hobbesiana de nuestro poder creativo, y comenzó a delinear una valoración diferente de ese poder.

Entiendo, sin poder argumentarlo *in extenso* aquí, que esa empresa está aún en sus inicios: el peso del sueño humanista de la Ilustración aún gravita sobre nuestras espaldas, y lo hará todavía por mucho tiempo. Ese sueño anunciaba que la redención de todos nuestros males era posible, y que sólo dependía de nuestra decisión. Su fuerza, pienso, fue tal que ni siquiera la refutación que intentamos como especie con los horrores que inventamos en el siglo pasado –y con los nuevos que vamos imaginando y efectivizando- ha logrado desengañarnos plenamente. Y es en esa dirección, que indica hacia la tremenda fuerza gravitatoria de ese sueño humanista, donde, pienso, deberíamos orientar una eventual pesquisa para dar con la explicación de por qué ni siquiera una crítica como la de Voegelin, construida justamente sobre la acusación al humano pecado de *hybris* como origen de la ruta decadente que hemos seguido desde entonces, fue sensible al sonido de la desesperada, pero no por ello menos orgullosa, poesía celebratoria del único ser que logró liberarse de la terrible tutela de Dios. Lo indecible de la blasfemia leviatánica espera, aún, un tiempo todavía más sufriente que el que signó nuestra herencia inmediata.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Browne, T., *Religio Medici*, Oxford, Oxford University Press, 1831.

De Kempis, T., *La imitación de Cristo*, Buenos Aires, Hachette, 1945.

De Solla Price, D., “Automata and the Origins of Mechanism and Mechanistic Philosophy”, *Technology and Culture*, Vol. 5, No. 1 (Winter, 1964), pp. 9-23.

Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 2001.

HOBBS, T., *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, en Mollesworth, W. (comp), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Aalen, Scientia Verlag, 1966, vol. VII, pp. 183-184.

\_\_\_\_\_. *De cive*, Madrid, Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Elementos de Derecho Natural y Político*, Madrid, Alianza, 2005.

\_\_\_\_\_. *Leviatán*, Buenos Aires, Colihue, 2016.

MALCOLM, N., “A summary biography of Hobbes”, en T. Sorrel (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1996, pp. 13-44.

MORAVIA, S., “From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Models of Man’s Image”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 1 (Jan. - Mar., 1978), pp. 45-60.

ONG, W., “Hobbes and Talon’s Ramist Rhetoric in English”, *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, I, Part III (1951), pp. 260-269.

PLATÓN, *Leyes*, Madrid, Medina y Navarro, 1872.

SCHMITT, C., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1991.

SKINNER, Q., “*Hobbes on Persons, Authors and Representatives*”, en P. Springborn (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996., pp. 157-180.

\_\_\_\_\_. *Reason and Rhetorics in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. “*Hobbes and the Purely Artificial Person of the State*”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 7, n°1, september 1999, pp. 1-29.

\_\_\_\_\_. *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2010.

SORREL, T., “*Hobbes’s scheme of the sciences*”, en Sorrel, T. (ed), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996, pp. 45-61.

TRICAUD, F., “*A Investigation concerning the Usage of the Words “Person”, and “Persona” in the Political Treatises of Hobbes*”, en J. G. van der Bend (ed), *Thomas Hobbes. His View of Man*, Amsterdam, Rodolpi, 1982, pp. 89-98.

TUCK, R.-Silverston, M., “*Introduction*”, en *Hobbes, On the Citizen*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003, pp. i-lvi.

VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006.

\_\_\_\_\_. “*Sustitutos de la religión. Los movimientos de masas gnósticos de nuestra época*”, en *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Buenos Aires, Hydra, 2009, pp. 149-186.

\_\_\_\_\_. *Las religiones políticas*, Madrid, Trotta, 2014.

ZARKA, I., *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1997, cap. X: “*Del Estado*”, pp. 213-245