

La antilogía en el iuspositivismo y el iusnaturalismo de Thomas Hobbes

The Antilogy in the Iuspositivism and the Iusnaturalism in Thomas Hobbes

Patricia Nakayama

Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, Brasil

RESUMEN Este estudio tiene como objetivo presentar una nueva interpretación en torno a la polémica en la recepción de la filosofía de Thomas Hobbes acerca de su filiación al *iusnaturalismo* o al *iuspositivismo* que, según Norberto Bobbio, son posiciones mutuamente excluyentes. En primer lugar, presentaremos los pasajes textuales que permiten considerar a Hobbes, por un lado, como partidario del iusnaturalismo conforme con las lecturas paradigmáticas de Howard Warrender y Norberto Bobbio y, por otro, o del iuspositivismo, conforme con las lecturas de Simone Goyard-Fabre y Jean Hampton. En segundo lugar, demostraremos nuestra interpretación que da cabida a los dos puntos de vista a partir de un rescate histórico de la antilogía antifonteana, considerando la ambivalencia textual como un carácter filosófico hobbesiano.

PALABRAS CLAVE iusnaturalismo; iuspositivismo; Hobbes; Tucídides; Antifonte; antilogía.

ABSTRACT *This study aims to present a new interpretation about the controversy in the Hobbesian reception about its affiliation to the natural law or the positive law. According to Norberto Bobbio, these positions are mutually exclusive. In the first place, we will present the textual passages that enable Hobbes to be considered, on the one hand, as a supporter of iusnaturalism in accordance with the paradigmatic readings of Howard Warrender and Norberto Bobbio and, on the other, or of iuspositivism, according to the readings of Simone Goyard-Fabre and Jean Hampton. In the second, we will demonstrate our interpretation that accommodates both points of view, from a historical rescue of the antiphontean antilogy, considering the textual ambivalence as a Hobbesian philosophical character.*

KEY WORDS *iusnaturalism; iuspositivism; Hobbes; Thucydides; Antiphon; antilogy.*

RECIBIDO RECEIVED	30-08-2016
APROBADO APPROVED	08-11-2016
PUBLICADO PUBLISHED	20-12-2016

~
120
~

NOTA DE LA AUTORA

Patricia Nakayama, Instituto Latinoamericano de Economía, Sociología y Política (ILAESP), Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Brasil.

Este estudio es parte de una investigación inicialmente desarrollada en la Universidad de São Paulo (USP).

Correo electrónico: patricia.nakayama@unila.edu.br

Tratar de la relación entre el derecho natural y del derecho positivo a través de una perspectiva histórica es traer a la luz la discusión propia de la Antigüedad sobre la oposición entre *nómos* y *phúsis*.¹ No obstante, hay que notar que la fuerte interpretación dicotómica de esa relación no sería propia ni de la Antigüedad ni de la temprana Modernidad, sino que llega a nuestros días a través del influjo del positivismo decimonónico. Por ejemplo, a partir del pensamiento de Augusto Comte las leyes que guían *phúsis* y *nómos* se constituyen de modo antagónico y excluyente. El siglo XIX es considerado por muchos el momento del nacimiento del derecho positivo, pero este término ya aparece en siglo XVII. En líneas generales, se puede afirmar que el derecho positivo, también llamado *iuspositivismo*, es aquel que se basa en la ley establecida a partir de una convención. Por este motivo, la ley positiva posee un carácter temporal, contextual y está constantemente sufriendo mudanzas de acuerdo con la convención que la actualiza. Para Thomas Hobbes (1651/2005), las leyes “positivas son aquellas que no han existido desde la eternidad, sino que han sido instituidas como leyes por la voluntad de quienes tuvieron poder soberano sobre otros” (26.37, p. 233). Podríamos, a partir de este pasaje, inferir que el positivismo surge con Hobbes, pero el filósofo trata también de afirmar la existencia de “leyes positivas divinas” (1651/2005 26.39, p. 234), que son eternas y enviadas por Dios. Esta complejización hobbesiana entre ley positiva y ley natural que se presenta en el siglo XVII y posee sus raíces en la Antigüedad conduce nuestra mirada en este estudio. Rescatar las fuentes antiguas en la modernidad resulta de la mayor importancia porque las lentes del positivismo del XIX obscurecieron la riqueza de este tema.

En líneas generales, dentro del debate antiguo entre *nómos* y *phúsis*, el derecho positivo hecha sus raíces en el ámbito del *nómos*, como consecuencia del arbitrio humano. En cambio, el derecho natural corresponde al campo de la *phúsis*, siendo considerado, contrariamente a la definición del *iuspositivismo*, como una concepción ideal del derecho. Es decir, un *deber ser* de acuerdo con los dictámenes de la humanidad y de la justicia universal. Por referirse al género humano y no a ningún pueblo en especial, poseen un carácter inmutable,

¹ El término *nómos*, en general, es traducido por *ley*, *nombre*, *convención* y *phúsis*, como *naturaleza*. Guthrie (1956) seguramente es uno de los historiadores más representativos que sostienen esta oposición.

atemporal y universal. Razón por la cual suele asociarse a los derechos humanos con el campo del derecho natural.

Sin embargo, podría afirmarse que el término iusnaturalismo no corresponde necesariamente al derecho natural. En líneas muy generales, hasta la filosofía de Hegel, el iusnaturalismo correspondía a un modelo de derecho natural cuya descripción partía de un estado de naturaleza y culminaba en un Estado civil, cuna del derecho civil. Podemos admitir así que estas leyes de naturaleza rigen en el foro interno y las leyes positivas, que son su derivación, en el foro externo. El estado de naturaleza es el estado de la igualdad y la libertad, y en el Estado civil estas igualdades y libertades pasan a ser reguladas por el derecho civil. La historia del iusnaturalismo aún nos enseña otra complejidad, como la presentada por Bobbio (1991, p. 134), mientras el iusnaturalismo moderno es basado en una razón abstracta deducida del *more geometrico*, el iusnaturalismo medieval es consecuencia de un racionalismo que concibe la verdad como *adequatio* de la razón humana a la razón universal y, desde este punto de vista, justifica el desarrollo histórico, en general, católico. Al punto que, afirma Norberto Bobbio (1991, p. 101), *phúsis* y *nómos* —denominadas ahora *derecho natural* y *derecho positivo*— aparecen como la representación de una negación mutua.

El objetivo del presente estudio radica en mostrar que esta forma de oponer el derecho natural al positivo ha influenciado la recepción de la obra de Hobbes, en especial, durante el siglo xx. En lo que sigue, buscaremos destacar cómo el efecto de dicha mediación decimonónica ha consistido en oscurecer la riqueza de la relación entre *nómos* y *phúsis*. En especial, aquella que *Leviatán* construye al describir un sistema normativo instituido por el soberano representante que convive con otro fundamentado en “leyes positivas divinas”, que son eternas (1651/2005, 26.38-39, pp. 233-234). Riqueza que, sin embargo, posiblemente es resultado de la inscripción de Hobbes en la *antilogía* de Antifonte que conoce a través de los textos de Tucídides.

Nuestro propósito podría dividirse en dos. En primer lugar, reponer la gran polémica de ha signado la recepción de Hobbes durante el siglo xx. Para ello, se presentan, por un lado, las lecturas de Howard Warrender y Norberto Bobbio, y, por el otro, las de Simone

Goyard-Fabre y Jean Hampton. Estas constituyen dos ejemplos ya clásicos de quienes ven en Hobbes un defensor del derecho natural y los que sostienen, en cambio, que es el creador y apologista del derecho positivo. En la segunda parte, a partir de la inscripción de la antilogía antifonteana en los textos de Thomas Hobbes, buscaremos afirmar que la ambivalencia textual que emerge de la polémica no representa un problema de coherencia, sino el carácter de la filosofía hobbesiana heredado de la Antigüedad.

Una polémica entre lecturas antagónicas

Interesa saber, entonces, cuáles son los elementos de la filosofía de Hobbes que permiten adscribirlo en dos escuelas en apariencia excluyentes. Es decir, que lo identifican ora como un *iusnaturalista*, ora como el padre del *iuspositivismo*.

Warrender presenta los argumentos que en general se esgrimen cuando se trata de caracterizar a Hobbes como un *iusnaturalista*, pues observa en las leyes divinas de naturaleza los fundamentos de la justicia. En su estudio sobre la teoría de la obligación en Hobbes, Warrender afirma que las leyes de naturaleza no son superadas con el advenimiento de las leyes civiles. Ellas persisten y desempeñan un papel determinando el modelo de obligaciones en la sociedad civil no menos esencial que en el estado de naturaleza (Warrender, 1957, p. 146). Desde esta perspectiva, se resalta la obligación moral, derivada del estado de naturaleza, como anterior a la obligación civil y política. Este tipo de obligación demanda el cumplimiento de los pactos a partir de una ley natural de origen divino, configurando, así, el principal rasgo del *iusnaturalismo* hobbesiano. En la secuencia argumentativa de Warrender, (1) Dios daría origen a (2) las leyes naturales, que originarían (3) al pueblo (como persona), que por su vez fundamentaría (4) las leyes constitucionales. Se sigue a partir de ahí lo que Warrender nombró como (5) el Parlamento (o el Rey o el Pueblo en Asamblea) que crea (6) los *statutes* (leyes positivas) y por fin (7) la persona de la policía para asegurar el cumplimiento de las leyes (1957, p. 303). Para este historiador, la filosofía de Hobbes debe ser observada sobre todo a través del prisma de las leyes naturales. Estas se encontrarían divididas

en el pensamiento hobbesiano en dos etapas: una primera, como A) ley natural en un estilo antiguo (la conciencia privada) y otra como B) ley natural en el estilo nuevo (la conciencia pública). La primera existe donde no hay autoridad para hacer cumplir las leyes y la segunda es el caso del Estado civil, donde hay poder soberano:

A) Natural law in the old style—the private conscience— [...] operates where the civil law is not or cannot be “effective”. Perhaps the most important case where this holds true is that of political obligation itself. The general obligation of the subject to obey the civil law, cannot itself be the creation of the civil law, nor the official version of natural law, but must depend upon prior authority. (Warrender, 1957, p. 147).²

B) Natural law in the New Style —the public conscience— [...] the obligation upon the citizen to observe natural law, in so far as such law affects ‘external actions’, is modified by the institution of a sovereign power in that the protection afforded by that power takes away that general excuse of insecurity, and sanctions enforced by sovereign provide an increased motive to obey the law. (Warrender, 1957, p. 159).³

Para sostener su tesis, Warrender cita numerosos pasajes de las obras hobbesianas, de las cuales presentaremos solamente uno que no dejaría dudas sobre el fundamento de las leyes civiles en las leyes divinas y naturales, es decir, muestra a Hobbes como un defensor del iusnaturalismo de corte medieval.

Es verdad que Dios es el soberano de todos los soberanos y que, por tanto, cuando habla a algún súbdito debe ser obedecido, aunque cualquier potentado de este mundo ordene lo contrario. (Hobbes, 1651/2005, 33.1, p. 311).

2 A) La ley natural en el estilo antiguo [...] opera donde la ley no es o no puede ser “eficaz”. Tal vez el caso más importante en que eso ocurre es aquel de la obligación política por ella misma. La obligación general del súbdito en obedecer a la ley civil no puede ser ella propia la creación de la ley civil, ni la versión oficial de la ley natural, pero debe depender de autorización previa.

3 B) La ley natural en el estilo nuevo —la conciencia pública— [...] la obligación sobre el ciudadano en observar la ley natural en la medida en que esta ley afecta las “acciones externas”, es modificada por la institución de un poder soberano, en que la protección proporcionada por este poder retira aquella disculpa generalizada de inseguridad, y las sanciones imputadas por el soberano proporcionan una mayor motivación para obedecer a la ley.

A continuación, Hobbes presenta ciertas características que suponen una ruptura con el iusnaturalismo medieval, dando paso a su iusnaturalismo moderno.

Pero la cuestión aquí no se refiere a la obediencia de Dios, sino al *cuándo* y el *qué* nos ha dicho, cosas que, para los súbditos que no han tenido una revelación sobrenatural, no pueden ser conocidas sino mediante el uso de la razón natural que los guía, para la obtención de la paz y la justicia, a obedecer la autoridad de sus respectivos Estados, es decir, de sus legítimos soberanos. (1651/2005, 33.1, p. 311).

Por último, para defender la adscripción iusnaturalista, Warrender brinda gran importancia a la definición de la tercera ley de naturaleza descrita por Hobbes: "Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado [...] En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia" (1651/2005, 15.1, p. 118). Esta sería una prueba definitiva de que Hobbes observa en las leyes naturales —por lo tanto, divinas e inmutables— el fundamento y origen de la justicia.

Estas referencias textuales permitieron a la recepción de los textos de Hobbes clasificarlo como un iusnaturalista. Pero si nos fijamos en la cita sobre la soberanía de Dios, veremos que Hobbes señala el problema del *cuándo* y del *qué* acerca de la palabra derivada de la autoridad divina. Como los hombres solo tienen acceso a estas palabras por medio de la razón natural y no por la revelación sobrenatural, les conviene obedecer a sus soberanos civiles, es decir, obedecer solamente a las leyes civiles "para obtener la paz y la justicia". Este pasaje nos conduce a una ambivalencia interpretativa. Si, por un lado, afirmar que las palabras de Dios son reveladas al hombre común por la razón natural y lo llevan a obedecer al legítimo soberano corrobora la tesis iusnaturalista de Warrender; por otro, podemos igualmente afirmar que en este pasaje no hay defensa de un iusnaturalismo y sí el nacimiento de la positivación de la ley civil, una vez que no tenemos acceso a los dictámenes divinos. Incluso porque Hobbes, líneas arriba del pasaje ya mencionado sobre la obediencia a la autoridad divina, afirma que "los soberanos son los solos legisladores dentro de sus propios dominios" (1651/2005, 33.1, p. 311).

Bobbio, en cierta medida en la estela de la recepción de Warrender, planteó una visión que contribuyó mucho a profundizar la contienda agonística entre el derecho positivo y natural en la obra de Hobbes. Dice Bobbio:

Agora compreendemos que não se tratava nem de contradição nem de paradoxo, já que a verdadeira função da lei natural —a única que resiste à demolição— é a de dar um fundamento, o mais absoluto, dos fundamentos, à norma de que só pode haver um direito válido: o direito positivo [...] A lei natural, sim: mas a serviço de uma teoria coerente e conseqüente do direito positivo. (1991, p. 129).⁴

Para Bobbio, la ley natural en la filosofía hobbesiana opera como un elemento constitutivo que fundamenta la validez de un Estado que reconoce solamente el derecho positivo. Es decir, en Hobbes hay un iusnaturalismo de tipo moderno que no excluye el positivismo, cuya característica central es la contigüidad entre ambos sistemas normativos, siendo el derecho natural superior al derecho civil. El derecho positivo hobbesiano depende del natural en cuanto a la validez y no en cuanto al contenido, mientras el iusnaturalismo de Santo Tomás extrae del derecho natural tanto el contenido como la validez (Bobbio, 1991, pp. 139-140).

Pasemos al otro lado de la polémica, a la recepción de Hobbes como un padre del positivismo jurídico. Cerca de catorce años antes del texto de Bobbio, Goyard-Fabre (1975) había afirmado que hay una correlación entre derecho natural y civil, pero concluye que hay una preponderancia del derecho positivo, pues argumenta en favor de la recepción según la cual las “leyes civiles en Hobbes aparecen como una obra humana, profana, puramente laica” (p. 168).

Si donc la liberté créatrice du Souverain est assujettie aux lois de nature, si l'exercice de la souveraineté ne peut que se dérouler dans le sens de la finalité naturelle sous peine de voir mourrir la République, c'est que

4 Ahora comprendemos que no se trataba ni de una contradicción ni de una paradoja, ya que la verdadera función de la ley natural —la única que resiste a la demolición— es la de dar un fundamento, el más absoluto de los fundamentos, a la norma de que solo puede haber un derecho válido: el derecho positivo [...] La ley natural, sí: pero a servicio de una teoría coherente y consecuente del derecho positivo.

toutes lés lois civiles sont au service des citoyens, de la sécurité de leur vie, du confort de leur condition. (Goyard-Fabre, 1975, p. 177).⁵

En efecto, para Goyard-Fabre (1975) resulta evidente que Hobbes vendría a colocar las bases del positivismo jurídico (p. 199) y que el dilema de la efectividad de la ley positiva en relación con la pervivencia de la república no implica trasladar su fundamento a un sistema normativo de origen divino. En la recepción más reciente de Hobbes, como Hampton (1999), también consideró a Hobbes un positivista. Según Hampton la filosofía de Hobbes sería la precursora del positivismo jurídico porque en ella la ley es entendida como un producto exclusivo del deseo del soberano (que puede ser una asamblea o un monarca), es decir, la justicia se fundamenta por la letra de la ley y no por una ley de naturaleza. Para Hampton, la filosofía hobbesiana corresponde con el positivismo jurídico porque, no importa cuál sea el tema, tampoco cuán injusta parezca, si una ley fue ordenada por el soberano, será efectiva como ley.

Hobbes clearly takes a position on the nature of Law that has traditionally been called positivist. [...] This is a positivist position, because Law is understood to depend on the sovereign's will. No matter what a law's content, no matter how unjust it seems, if it has been commanded by the sovereign, then and only then is it Law. (Hampton, 1999, p. 107).⁶

127

Hampton clasifica a Hobbes como positivista basándose en la crítica que este hace respecto al modo como eran postuladas las doctrinas referentes al derecho. Con el propósito de sustentar su posición, Hampton destaca el contrapunto entre el iusnaturalismo medieval de santo Tomás de Aquino y el supuesto positivismo hobbesiano. Cabe recordar que para el de Aquino toda ley humana

5 Así, si la libertad creativa del soberano está sujeta a las leyes de la naturaleza, si el ejercicio de la Soberanía solo puede desarrollarse en el sentido de la finalidad natural, bajo pena de ver morir la República, es porque todas las leyes civiles están a servicio de los ciudadanos, de la seguridad de sus vidas y de la comodidad de su condición.

6 Hobbes asume claramente una posición sobre la naturaleza de la Ley que ha sido tradicionalmente llamada positivista. [...] Esta es una posición positivista, porque la Ley es entendida como dependiente de la voluntad del soberano. No importa el contenido de la Ley, no importa cuán injusta ella parezca, si es ordenada por el soberano, entonces, y solamente entonces es Ley.

tiene justamente tanto de la naturaleza de ley cuanto es proveniente de la ley de naturaleza. Pero si en algún momento ella se desvía de la ley de la naturaleza, ya no es una ley, sino una perversión de la ley (Tomás de Aquino, trad. en 1994, II, I, 95, 2). Para ilustrar la contraposición con esta definición cita el siguiente pasaje de *Leviatán*:

Defino la ley civil de esta manera: ley civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo correcto de lo errado, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la regla. (1651/2005, 26.3, p. 162).

A raíz de este pasaje, muchos creen, con Hampton, que Hobbes no solamente es un positivista, sino el primero en plantear el fundamento de lo correcto y del error desvinculándolos definitivamente del derecho divino al disponer como único criterio la propia ley civil. Efectivamente, Hampton (1999) afirma, tras la presentación de estos argumentos, que "*it is quite clear why Hobbes does not endorse the natural-law view*" [Es muy claro que Hobbes no acepta la visión de la ley natural] (p. 107). Sin embargo, más adelante, en el mismo capítulo, vemos que Hobbes no solo acepta la ley natural,⁷ sino que también la plantea como una condición necesaria para la existencia de la ley civil: "La ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión" (1651/2005, 26.8, p. 219).

A modo de resumen, podría afirmarse que ni las lecturas de Warrender y Bobbio, que defienden un Hobbes más iusnaturalista, por un lado, ni las de Hampton y Goyard-Fabre, que defienden un Hobbes más iuspositivista, por otro, son equivocadas, sino que se revelan parciales cuando las leemos independientemente. Esto es así por dos motivos. En primer lugar, tal vez sea apresurado leer Hobbes con las lentes del siglo XIX y clasificarlo conforme a las divisiones jurídicas excluyentes allí establecidas. En segundo lugar, si observamos esta polémica a partir de las fuentes de la Antigüedad que recoge Hobbes, la relación entre el derecho positivo y el natural encuentra otros paisajes y adquiere nuevos significados.

7 Encontraremos a Dios como autoridad de las leyes naturales en *De corpore politico* (1640/1840c, 5.1, p. 111).

Antilogía y concordia

La hipótesis que intentamos presentar consiste en que no cabe identificar la preponderancia de un derecho u otro en Hobbes, sino de una contradicción deliberada. Esta ambivalencia propia de la filosofía de Hobbes podría explicarse a partir de la homología estructural que esta mantiene con la antilogía del sofista Antifonte⁸ y de su discípulo Tucídides.⁹ La palabra antilogía remite a *anti logia*, un discurso (*logos*) que se opone a otro, una contradicción, en latín, una *controversia* (Liddel y Scott, 1940). Tucídides empleó la antilogía, que tomó de su maestro Antifonte, en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, al describir los dos bandos sin tomar partido por ninguno. Sabemos que Hobbes fue un gran lector de Tucídides y uno de sus más célebres traductores.¹⁰ Así, aunque reputaba el arte del sofisma como un arte fingida (Hobbes, 1637/1840b, p. 529) y mucho más baja que el arte retórica —a la que consideraba necesaria para hacer oír los efectos de la razón (Hobbes, 1651/2005, rep.1, p. 578)—, la apropiación de la antilogía sofística de Antifonte, como veremos, está en un nivel lógico de su filosofía, o, mejor dicho, en un nivel antilógico, mucho más profundizado que una mera técnica de exponer argumentos. En otras palabras, a partir de Antifonte y Tucídides comprendemos por qué en su filosofía Hobbes

8 Antifonte de Ramnunte (480 a.C.- 411 a.C.) fue considerado el más antiguo de los diez oradores áticos. Era aristócrata y produjo tres discursos judiciares, así como obras relativas a la enseñanza de la elocuencia. Pertenece a la generación de Gorgias y de los primeros sofistas. Fue maestro de retórica y logógrafo. Participó activamente de la conjura de los Cuatrocientos contra el gobierno democrático, y es considerado por muchos su mentor intelectual. Fue condenado a muerte en 411, cuando la democracia retomó su efímero poder en la Magna Grecia, que duró solamente un año (Smith, 1859, pp. 206-207).

9 La doxografía atestigua como probable esa relación de maestro y discípulo: “*Com efeito, ouço muitos dizendo que Tucídides foi aluno de Antifonte de Ramnunte*” (Hermógenes, *De ideis*, 2, 11 [A.2 DK]) ; “[Sobre Antifonte] *Diz-se ter sido professor de Tucídides*” (Suda s.v. Antiphôn (a2744-46, 1.245 Adler) [A.1 DK/ A.1 U/ T3 P]); “*Cecilio, em sua obra sobre Antifonte, assevera que Tucídides foi seu aluno*” [Pseudo-Plutarco (*Vitae decem oratorum* A.6 DK)]. Todos esos pasajes fueron traducidos por Bellintani Ribeiro (2008, pp. 27, 28 y 33 respectivamente) y el propio Hobbes afirma tal filiación intelectual de Tucídides (1629/1843, p. xv).

10 Hobbes tradujo la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides al inglés. Se trata de la segunda traducción directa del griego y continúa siendo hasta nuestros días de suma importancia para los estudiosos de esta obra. Según los preceptos de la época, el estudio de la obra de Tucídides era importante para la orientación de los hombres modernos en sus guerras. Por este motivo era utilizada en la educación de estadistas y nobles ligados al poder. Probablemente, Hobbes la tradujo para su pupilo William Cavendish (Pires, 2007, p. 11).

premeditadamente introduce posiciones antilógicas relativas al iusnaturalismo como al iuspositivismo y la inutilidad de discutir cuál es superior a la otra. Según la hipótesis propuesta, la ambivalencia entre ley civil y ley natural en Hobbes no estaría más que siguiendo la ambivalencia entre *nómos* y *phúsis*. Para Hobbes, la contradicción no era un problema, sino un rasgo constitutivo de la condición humana. Su mayor objetivo consistía en buscar la concordia y la unidad del Estado civil pero a partir de la constatación de esta condición contradictoria. De ahí que, cómo señalamos más arriba, para Hobbes ley natural y civil “se contienen una a la otra y son de igual extensión” (1651/2005, 26.8, p. 219).

No podremos tratar aquí de modo exhaustivo las diversas posiciones en torno a la relación de Hobbes con la retórica. De una manera muy general, se puede afirmar, siguiendo el estudio de Skinner, que cabría observar en Hobbes un cambio de posición respecto a la retórica en tres etapas. Una primera, que se inicia con su formación humanística, seguida de otra en la que se produce un fuerte rechazo a las artes retóricas a raíz del contacto con la geometría euclidiana. En esta segunda etapa, que abarca la redacción de *De Cive* y *Elements of Law*, afirma Skinner, el propósito de Hobbes está demarcado por el intento de sustitución de la elocuencia por la ciencia (1999, p. 397). Efectivamente, para Skinner no sería una exageración decir que uno de sus principales objetivos en estos dos libros estriba en cuestionar y derribar los pilares centrales del *Ars rhetorica* (1999, p. 346). Después de este período, afirma Skinner, Hobbes habría retomado en *Leviatán* el camino del humanismo y, en consecuencia, recobrado la esperanza en el arte del bien hablar. Hobbes dice, en el *Leviatán*: “Por último, si no existe una elocuencia poderosa que asegure la atención y el consentimiento de los circunstantes, el efecto de la razón será insignificante” (1651/2005, rep.1, p. 577).

Sin embargo, cabe afirmar contra Skinner, que Hobbes nunca efectúa un rechazo absoluto de la elocuencia, sino que sus críticas están circunscriptas dentro de los moldes antiguos. Es decir, en primer lugar, se reconoce la naturaleza del arte y después se habla de su buen y mal uso. Como arte, este está exento de valor intrínseco positivo o negativo. Durante la primera etapa señalada por Skinner,

en su *The Whole Art of Rhetoric* Hobbes la define como la facultad por la que entendemos lo que nos va a servir, sobre cualquier tema, a la conquista de la opinión del oyente (1637/1840a, 1.1.1, p. 451) y luego, en los capítulos siguientes, diserta sobre su uso. Skinner llega a una conclusión equívocada sobre *De Cive* y *Elements of Law* por partir de una concepción del arte retórica, como un mero conjunto característico de técnicas lingüísticas (1999, p. 21), que no pertenece a Hobbes. En *De cive* —texto que corresponde a la segunda etapa marcada por Skinner— se introduce el tratamiento de la elocuencia a través de la descripción de Catilina (famoso por el poder de causar la sedición) hecha por Salustio, en la cual dice que “tenía mucha elocuencia y poca sabiduría” (Hobbes, 1642/2008, 12.12, p. 160). Partiendo de esta tópica, vamos a encontrar en *De cive* los dos aspectos de la elocuencia, que son su buen y mal uso. En su aspecto positivo, Hobbes observa las ocasiones en las que hay una “expresión clara y elegante de opiniones y las concepciones de la mente” (1642/2008, 12.12, p. 160). Con *claro* y *elegante* se refiere a “la contemplación de las cosas mismas, tomadas en su significado propio y definido” (1642/2008, 12.12, p. 160), es decir, definidas por el poder soberano. En caso de mal uso, Hobbes señala el empleo metafórico de las palabras en el que se mueven las pasiones de la mente. En el primer sentido, el “discurso es elaborado a partir de principios verdaderos”, en el segundo, parten de “opiniones ya establecidas, de cualesquiera que fueren” (Hobbes, 1642/2008, 12.12, p. 160). Una vez Hobbes ha introducido el buen y el mal uso de la retórica, vuelve sobre el ejemplo histórico de Catilina. Dice: “la elocuencia y la estupidez concurren ambas para subvertir el Estado” (1642/2008, 12.13, p. 161).

Esta última frase respecto de la elocuencia y la estupidez es la más citada aisladamente para respaldar el argumento según el cual Hobbes rechaza la elocuencia, ya que, descontextualizada, demuestra la tesis de Skinner. Sin embargo, en este mismo párrafo trece del capítulo 12 de *De cive* se muestra que la situación en la cual la estupidez del vulgo y la elocuencia de los ambiciosos destruyen la república corresponde al mal uso de la elocuencia: i.e. con poca sabiduría, como fue el caso del sedicioso Catilina. El título de la sección precedente así lo atestigua: “Para suscitar sediciones basta una virtud: la elocuencia *sin sabiduría*” (Hobbes, 1642/2008, 12.12, p. 160, énfasis añadido). La

crítica de Hobbes se refiere a la sedición, no al arte de la elocuencia, que es esencial para lograr el consenso y la armonía. Skinner llega a una conclusión equívocada, según se ha dicho, porque no atiende a esta complejidad del argumento hobbesiano. A continuación, trataremos de mostrar que el arte retórica, tal como lo concibe Hobbes, va más allá de una mera técnica lingüística.

Veamos ahora cómo la antilogía de Antifonte es de extrema importancia en la dinámica filosófica del pensador inglés. Sabemos que Hobbes no solo heredó el problema de la cuadratura del círculo de Antifonte, sino que, de algún modo, lo mantuvo como una idea central en sus estudios de la filosofía natural.¹¹ No hemos encontrado registros en Hobbes de una descripción de la antilogía en los términos propuestos por Antifonte. No la menciona en su *The Art of Sophistry*. Solo se refiere a la *antítesis* —que es muy similar a la antilogía— en el capítulo octavo de su *The Whole Art of Rhetoric*. El filósofo considera que las antítesis son aceptables porque no solo tienen las mejores partes expuestas en la oposición argumentativa, sino también porque llevan con ellas una

11 De lo que se tiene registro: Antifonte fue el primero en defender la tesis de la cuadratura del círculo, según documentos doxográficos (Véase Aristóteles, *Physica* 185a 14-17 (B14 DK), Simplicio, en *Aristotelis Physica* 54.12-55 (B13 DK) y Temistio, en *Aristotelis Physica Paraphrasis* (B13 DK) en Pinto, 2005, p. 216). Todo indica que estos textos fueron muy leídos. Simplicio y Temistio tienen diferentes descripciones de cómo se alcanza el cálculo de la cuadratura del círculo de Antifonte. Según Sirera, en el siglo XVII inglés, Logomontanus pretendió demostrar la cuadratura del círculo, por esta fórmula: "Si A es la tangente de un arco más pequeño que el cuadrado de un círculo, y B es la tangente de la mitad de un arco anterior, a continuación, $A : B = 2R^2 : (R^2 - B^2)$, donde R es el radio del círculo" (Logomontanus citado por Sirera, 2004, p. 488). Hobbes, a su vez, demostró la falsedad de la cuadratura de Logomontanus respondiendo a un pedido de John Pell. Este último fue un matemático inglés que solicitó a distinguidos matemáticos europeos (entre ellos, Descartes, Gassendi y Roberval) que demostraran la propiedad que implicaría la falsedad de la cuadratura de Logomontanus. Hobbes hizo una compleja demostración sintética euclidiana para llegar a la conclusión de que la cuadratura del círculo de Logomontanus era errónea. Después de este episodio, en el *De corpore* esta idea aparece del siguiente modo: "La recta BF, compuesta por el radio del círculo y la tangente del arco de 30 grados, es igual a la cuarta parte del perímetro de dicho círculo" (Hobbes, 1655/2010, 20.2, p. 457). Hobbes encuentra la cuadratura del círculo a través de una división perpetua de toda diferencia entre el arco y las cuerdas, lo que al final desaparece (1655/2010, 13.26-27, pp. 336-337), coincidiendo con la descripción de Temistio en *Aristotelis Physica Paraphrasis* (B13 DK). En ese mismo libro, Temistio establece que Antifonte afirmaba la bisección al infinito del arco y de las cuerdas. La versión de Hobbes fue muy criticada y, en mayo de 1669, el filósofo publicó en Londres la *Quadratura Circuli, Cubatio Sphaerae, Duplicatio Cubi*. Para una mejor visualización de esta tesis, véase el estudio de Sirera (2004), quien considera la idea de cuadratura del círculo una falacia desde Antifonte.

cierta apariencia de un tipo de entimema que conduce a la imposibilidad (Hobbes, 1637/1840a, p. 495) y, por lo tanto, no a un error.

En los registros de que se tiene conocimiento, Protágoras es señalado como el padre de la antilogía. Por este motivo sus textos son el punto de partida de nuestro análisis para comprender la antilogía empleada por Antifonte y Tucídides. La antilogía procede de la idea de Protágoras de que existen, sobre cualquier cuestión, argumentos contrarios. Un mismo tema contiene, en sí mismo, dos tesis opuestas, como comprueban Aristóteles y Diógenes Laercio al analizar la obra de Protágoras. “Convertir el argumento más débil en el de más fuerza” (Aristóteles, trad. en 1994, 1402a23, p. 461). “Fue el primero que dijo que sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí” (Diógenes Laercio, trad. en 2007, 9, 51, p. 481)

Antifonte, por su parte, portaba el arte de contraponer hasta en su propio nombre (*anti phoné*: habla contraria) y desarrolló una especie de perfeccionamiento de la antilogía de Protágoras. Veamos un fragmento de Antifonte en el cual se advierte el uso del arte de contraponer tesis contrarias.

epistámethá te kai sebómen. tous dè tôn tēloû oíkountôn ou te
epistámethá ou te sebómen. en t[o]útōi gár pròs allé[lous]
bebararó[me]tha, epei phúsei pánta pánt[es] homoiós
pephúk[a]men kai bárbaroi kai Hállēn[es] eīnai; skopeīn d[è]
parékhei tà tōn phúsei [óntōn] anankai[ōn] pāsīn an[thrō]
pois. Oúte b[árba]ros aphóristai hēmōn oudeis ou te Hállēn;
anapnéomén te gár eis tòn aér[a] hápantes katà tò stóm[a k]
aì kat[à] tàs rhīnas. (Antifonte, Fr. 44, Papiro Oxy, XI, 1364, fr.
B, Col. II (266-299h). Versión griega establecida por Bastianini,
Decleva-Caizzi *cit. opus* Bellintani, p. 77).¹²

Estamos acostumbrados a pensar en la oposición inicial paradigmática para la historia de la filosofía política, la oposición

¹² Conocemos y veneramos [las leyes de las comunidades], las [leyes de las comunidades] de los que viven lejos ni conocemos ni veneramos. Actuamos como bárbaros unos en relación con los otros, mientras por naturaleza todos en todo nacemos igualmente dispuestos para ser tanto bárbaros como griegos. Es el caso de observar las cosas que por naturaleza son necesarias a todos los hombres: a todos son accesibles las mismas capacidades, y en todas esas cosas ninguno de nosotros es determinado ni como bárbaro ni como griego. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narinas.

relacional entre *nómos* y *phúsis*, es decir, entre convención (costumbres) y naturaleza. En Antifonte, la primera oposición entre naturaleza y convención aparece en las primeras frases: 1) Conocemos y veneramos [las leyes de las comunidades], las [leyes de las comunidades] de los que viven lejos ni las conocemos ni las veneramos. Actuamos como bárbaros unos en relación a los otros (se refiere a las leyes, el ámbito del *nómos*), lo que opone a 2) mientras por naturaleza todos nacemos igualmente dispuestos para ser tanto bárbaros como griegos (ahora, a la naturaleza, el ámbito de la *phúsis*). Si analizamos cada frase por separado, en la frase 1) se puede observar otra oposición compleja. En griego encontramos el verbo *barbaridzo*, en la forma *bebarbarómetha* (nos hemos barbarizado los unos a los otros), es decir, siempre tratamos a los demás como aquel que desconoce nuestras costumbres, por eso, igualmente nuestras costumbres son de bárbaros para los otros. En la frase 2) se da un movimiento análogo: por naturaleza nacemos iguales, pero con disposiciones opuestas para ser bárbaros o griegos, porque la condición de ser bárbaro o griego se actualiza en la relación. Según Antifonte, *otros* y *nosotros* es simultáneamente una oposición y una equivalencia

134

Michael Gagarin afirma que la mayoría de los estudiosos¹³ observa en este pasaje que la similitud natural de las personas es más real que las diferencias creadas por *nómos*, las costumbres. Pero cree que una lectura más adecuada sería la que observa la creación de una identidad *griego-bárbaro*, una identidad ambivalente (Gagarin, 2001, p. 180). Para nuestros propósitos, al retomar los argumentos antedichos, tanto los que observan la supremacía de la igualdad como los que observan un peso igual entre *nómos* y *phúsis* o incluso una ambivalencia de identificación, notamos, con Gagarin, una relativización del ser griego a partir de la condición humana, es decir, una reflexión sobre la acción de los griegos sobre los demás pueblos, sobre el abandono de las leyes y sobre el retorno a la naturaleza. Eso ocurre porque, todas las sentencias son dispuestas en el fragmento de modo antilógico con la intención de conducir al lector de un extremo a otro (bárbaro o griego) y producir una reflexión. Ellas inducen al lector a observarse de otra manera, a raciocinar acerca de su propia condición, para finalmente

¹³ Sobre este fragmento de Antifonte, Nancy (1989) recupera todos los principales estudios realizados sobre el tema.

constatar, con Antifonte, que podemos ser bárbaros y griegos, porque podemos ser griego, pero ser igualmente el bárbaro a los ojos de los demás pueblos. En otras palabras, somos iguales en nuestras acciones y condiciones naturales, pero no somos iguales por las costumbres. Por las costumbres, somos todos bárbaros unos en relación con los otros. Si el lector es un partidario del helenismo al verse en la condición de humano, que es la de respirar por la boca, por las narinas, puede concluir que un griego es igual a cualquier otro ser humano y que fuera de su tierra, es el bárbaro del otro.

En Hobbes encontramos la misma idea, es decir, que los hombres son iguales por naturaleza. Esta igualdad se demuestra de modo antilógico, a partir del antagonismo entre fuertes y débiles físicamente. La astucia del débil compensa su falta de fuerza física.

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, [...] el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra. (Hobbes, 1651/2005, 13.1, p. 100).

En general, los débiles y los fuertes, físicamente hablando, son opuestos. Pueden, todavía, tornarse iguales, ya que ambos tienen habilidades que son equivalentes. El débil desarrolla su astucia de maquinar con los otros y el fuerte, por su vez, tiene la fuerza física a su disposición. A pesar de sus diferencias antagónicas, la naturaleza los hace iguales porque ambos son igualmente fuentes de temor: los débiles se vuelven tan amenazadores cuanto los fuertes, unos en relación a los otros. Fuertes y débiles viven en situación de ambivalente condición.

Hobbes y Antifonte aún guardan otros paralelos, en especial la idea de la necesaria concordia civil. Presionado por los desórdenes de su tiempo, Hobbes nos muestra que el peor de los mundos es el de la

guerra civil y que los Estados deben evitarla a toda costa. La división civil en dos partes es el origen de la guerra y es necesario alcanzar la unidad lo más rápido posible. Antifonte también llegó a la misma conclusión en su obra *Da concórdia* (Filóstrato, *Vida de los sofistas*, 1, 15, 4 en Pinto, 2005, p. 225). Esta obra, de la que nada queda y que conocemos solo por la doxografía de Xenofonte, apoya la afirmación de Antifonte de que la concordia es el mayor bien para las ciudades. Este consejo, tal como en Hobbes, no era para que los hombres fueran regidos por un único pensamiento, lo que es imposible, sino para que obedecieran a las leyes a pesar de sus divergencias. Así, las ciudades se volverían prósperas y fuertes. Sin la concordia, ningún gobierno podría existir.

Ciertamente la concordia parece ser un bien sumo para las ciudades y frecuentemente en ellas los consejos de los ancianos así como los hombres ilustres exhortan a los ciudadanos a la concordia. En todas las regiones de Grecia existe una ley por la que los ciudadanos se comprometen por juramento a ser concordes y en todas partes prestan dicho juramento. Y yo creo que ello sucede no para que los ciudadanos coincidan en premiar a los mismos coros, ni en alabar a los mismos flautistas ni en seleccionar a los mismos poetas ni en deleitarse con los mismos placeres, sino para obedecer a las leyes. Porque si los ciudadanos permanecen fieles a ellas, las ciudades acaban siendo muy fuertes y felices. Sin concordia, en cambio, ni una ciudad podría bien ser gobernada ni una casa bien administrada. (Jenofonte, trad. en 1996, 4, 4, 16, p. 368).

En el ingenio de Thomas Hobbes de englobar tesis conflictivas notamos la presencia metodológica, o mejor, antilógica de Antifonte. Sea cual fuere la elección del lector, o bien la de un iusnaturalista moderno o medieval, o bien la de un positivista, habrá siempre unidad y paz en un Estado si hay concordia en someterse al poder constituido. Conforme a las palabras de Hobbes: "Si, en cualquier tipo de Estado, eliminamos la obediencia y, consecuentemente, la concordia entre el pueblo, no solo impediremos que ese estado florezca, sino que también lo veremos disolverse en breve plazo" (1651/2005, 30.7, p. 278).

En relación con Tucídides, su antilogía aparece claramente si se atiende a una serie de factores. En primer lugar, que *Guerra del Peloponeso*, tal como el *Leviatán*, actuó como un agente histórico cuando estuvo en manos de ilustres lectores, como fue el caso de Hobbes. Segundo, que aun cuando la descripción de los dos bandos enemigos sea vista como una cuestión de objetividad metodológica historiográfica, y el autor sea considerado el padre de esta materia, resulta históricamente incorrecto decir que hay un método de investigación objetivo en Tucídides. Dice Francisco M. Pires:

Por um longo tempo, do século XIX a meados do XX, projetou-se uma imagem de Tucídides em que sua obra era apreciada como modalidade exemplar de escrita da História. Costumávamos nela identificar nossos princípios de cientificidade historiográfica: o primado da verdade dos fatos em sua singularidade de acontecimentos cronologicamente ordenados; o exercício de capacidade crítica estruturada por método analítico de rigorosa apuração de veracidade; [...] a epistemologia baseada em ideal de objetividade; e finalmente, talvez mesmo um saber que aspirasse à formulação de leis gerais dos fenômenos históricos. (2007, p. 11).¹⁴

Según Pires, los alemanes tucidideanos —Barthold Georg Niebuhr, Leopold von Ranke, Wilhelm Roscher (a quien Karl Marx nombraba Wilhelm Thukydides Roscher) y Eduard Meyer—, por no observar la retórica agonística en la *Guerra del Peloponeso*, consideraron equivocadamente a Tucídides como el gran paradigma de la historia científica ya que usaron la ciencia histórica positivista del XIX para comprender su obra. Entonces, la “epistemología basada en ideal de objetividad” sería un anacronismo que oscurece el contexto de la Antigüedad. Así, lejos de aplicar a su obra una perspectiva propia del positivismo del siglo XIX, habría que observar cómo la peculiar manera de confrontar documentos y testimonios responde a la antilogía.

¹⁴ Por mucho tiempo, desde el siglo XIX hasta mediados del XX, se proyectó una imagen de Tucídides en que su obra fue apreciada como modalidad ejemplar de la escritura de la Historia. Acostumbrábamos identificar en ella nuestros principios de la cientificidad historiográfica: la primacía de la verdad de los hechos en su singularidad de acontecimientos cronológicamente ordenados; el ejercicio de capacidad crítica estructurada por el método analítico de rigorosa apuración de veracidad; [...] la epistemología basada en el ideal de objetividad; y, por último, tal vez un saber que aspirase a la formulación de leyes generales de los fenómenos históricos.

Resultaría pretencioso de nuestra parte pretender explicar aquí por completo la antilogía en Tucídides,¹⁵ pero convendría mencionar un pequeño episodio de su narrativa de la guerra en el que la emplea en relación con *nómos* e *phúsis*, ya que este parece encontrar eco en Hobbes.

Y son dignos de elogio quienes, aun obedeciendo a la humana naturaleza de dominar sobre otros, son más justos de lo que corresponde al poder que está en sus manos. En todo caso, creemos que si otros ocuparan nuestro sitio, harían ver perfectamente lo moderados que somos; sin embargo, por esta misma moderación nos han tocado, contra toda razón, más críticas que elogios. En efecto, nosotros, que nos amoldamos en los procesos dependientes de acuerdos con nuestros aliados y que en nuestros tribunales de Atenas vemos los pleitos de acuerdo con leyes comunes, tenemos fama de picapleitos. Y nadie se pregunta por qué no se hace este mismo reproche a los que tienen un imperio en cualquier otra parte y son menos moderados que nosotros con sus súbditos; la razón es que quien puede utilizar la fuerza no tiene ninguna necesidad de acudir a pleitos (Tucídides, trad. en 2013, 1.76.3-1.77.3, p. 246-248).

En estos pasajes Tucídides muestra la oposición entre ley civil y ley de naturaleza, siempre presente en el contexto de la relación de Atenas con los aliados y sus desdoblamientos. La primera oposición ocurre entre ley (*nómois*), y naturaleza humana (*anthropeíai phýsei*), en la posibilidad del uso de la fuerza *versus* el uso de la justicia. La moderación, digna de elogio, recomienda el uso de la justicia incluso en una situación de dominación, lo que fue el caso de Atenas. El desdoblamiento de este argumento reside en la oposición antilógica que ocurre entre los atenienses y los aliados no atenienses. Los atenienses poseen relaciones de *nómos* (de las leyes descritas en sus tratados) con sus aliados. El desdoblamiento es que los atenienses siempre notan la excesiva violencia ejercida por los aliados sobre sus conquistados y la falta de respeto de las costumbres helénicas, el

15 No nos cabe aquí presentar la aplicación de la antilogía por Tucídides, dada la profundidad del tema. Romilly presenta un importante estudio al respecto, en especial la antilogía de Camarina, en la cual Tucídides (6, pp. 75-88) analiza dos discursos rigurosamente antagónicos, el de Hermócrates y el de Eufemos. Se trataba de saber si la *pólis* de Camarina iría a colocarse al lado de los atenienses o de los siracusanos (Romilly, 1956/1998, pp. 121-126).

nómos. Por otro lado, los aliados (los que tienen imperios) demandan de Atenas lo que fue establecido en los tratados, pero cuando practican la violencia indiscriminada, por no respetar las leyes que reclaman, viven en estado de naturaleza, son libres y no carecen de juzgamiento por emplear la fuerza.

Finalmente, en Hobbes veremos todas estas capas antilógicas. Encontramos la presencia de Protágoras, Antifonte y Tucídides en la descripción del estado de naturaleza en las relaciones internacionales. En Tucídides, recordemos, las leyes atenienses solo son respetadas en Atenas y en aquellas *póleis* con las cuales Atenas posee tratados. En Hobbes encontramos una discusión análoga cuando habla de la situación de los Estados en el mundo. Los términos centrales en su argumento son la libertad y la violencia (esta última, en la forma de guerra perpetua). La libertad es deseada en el caso del Estado, pero no en el caso del individuo, porque de perpetuarse la libertad natural no existiría el Estado sino tan solo estado de naturaleza. El desdoblamiento del argumento de la libertad individual es la libertad de las ciudades. En el capítulo 21, en el que trata de la libertad de los súbditos, Hobbes dice:

La libertad, de cual se hace mención tan frecuente y honrosa en las historias y en la filosofía de los antiguos griegos y romanos [...] no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado [...] Porque así como entre hombres que no reconozcan un señor existe perpetua guerra de cada uno contra su vecino; y no hay herencia que transmitir al hijo, o que esperar del padre; ni propiedad de bienes o tierras; ni seguridad, sino una libertad plena y absoluta en cada hombre en particular, así en los Estados y repúblicas que no dependen una de otra, cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (es decir, lo que el hombre o asamblea que lo representa estime) más conducente a su beneficio. Sin ello viven en condición de guerra perpetua. (1651/2005, 21.8, p. 175).

Al igual que en la obra de Antifonte, en la de Hobbes no hay una oposición excluyente entre *nómos* y *phúsis*. La ley natural (*phúsis*) de Hobbes es la que prescribe el cumplimiento de los contratos. En definitiva, es ella quien subvenciona el Estado civil (*nómos*), o sea, se

trata de una oposición relacional; ambas leyes son iguales en extensión y una no sobrepasa en importancia a la otra. Por este motivo se da también la polémica en torno del iusnaturalismo (supremacía de la *phúsis*) o del iuspositivismo (supremacía del *nómos*) en Hobbes. A partir de la antilogía, si el lector tiende al iusnaturalismo, encontrará razones provenientes del derecho natural para obedecer al poder soberano y a sus leyes en el Estado civil. Si acaso el lector es partidario del positivismo jurídico, no encontrará restricciones en el ámbito de las leyes naturales para la supremacía de las leyes dictadas por el poder soberano. Ambos, iusnaturalistas y positivistas, obedecerán al soberano porque, o creen que la doctrina verdadera es el iusnaturalismo divino, o porque defienden que debe existir un primado laico de las leyes positivas. Ambos entran en concordia y componen de manera pacífica (aunque divergente) la necesaria unidad del cuerpo político.

Consideraciones finales

140
Cualquiera que sea el axioma adoptado, la antilogía posibilita clasificar a Hobbes, o bien como un iusnaturalista (en caso de que se tome como punto de partida que el Estado civil posee sus raíces en el estado de naturaleza, cuyo soberano es Dios), o bien como un positivista jurídico (en caso de que el axioma sea el hecho de que quien establece las leyes es el poder soberano y nadie más, dado el problema de tener que describir e interpretar lo que Dios quiere decir efectivamente). Aunque exista esta ambivalencia, tal como la discusión de *nómos* y *phúsis* en Antifonte, para sostener legalmente el poder soberano es necesaria la figura del lector ciudadano, aquel que defiende el iusnaturalismo o el positivismo jurídico, y ambos al final estarían de acuerdo en que las leyes son legítimas y los obligan de igual modo.

Como hemos visto, Warrender y Bobbio defienden un Hobbes partidario del iusnaturalismo, Hampton y Goyard-Fabre conciben a Hobbes como un positivista jurídico, y todos concuerdan al final en que quien legisla en el estado civil es el soberano de los estados mundanos. La figura del lector es fundamental para la edificación del poder legítimo del soberano. Los súbditos-lectores necesitan concordar entre sí con respecto al modo en que deben actuar. De hecho, todos

van a prestar obediencia al soberano, aunque no concuerden en la descripción del origen y fundamento del derecho, al considerarlo, o bien divino (natural), o bien laico (positivo). Hobbes construyó argumentos con los que pretendió conquistar la adhesión de los lectores de los dos lados de la contienda, de modo tal de construir en quien lo leyera la sensación de que, al obedecer al poder constituido, sería autor de una gran obra: el Estado, en donde el soberano sería el actor. Ribeiro (1999) que no trabaja con la hipótesis de la antilogía, afirma que se constituye el hombre natural en ciudadano, el lector en co-autor de esta obra (1999, p. 40).

Para Hobbes, así como para Antifonte, importa la concordancia con relación al resultado de las tesis antagónicas, es decir, la acción de obediencia al poder constituido, sin el cual se produce un quiebre faccioso en el interior de la república y, de este modo, se provoca la muerte del gran *Leviatán*, como en el contexto de la guerra civil inglesa. Hobbes, de este modo, movilizó los argumentos teológicos y los laicos en torno de la ley para defender la obediencia a los nuevos gobernantes en términos laicos y divinos simultáneamente (al identificar la ley natural con la civil). Lo cual implica una reflexión extremadamente fecunda sobre la posición del lector. El *Leviatán* de Hobbes, en la medida en que afecta y conduce al lector en dirección a la obediencia y, por tanto, a la concordia, produce en igual proporción tanto una actitud políticamente pasiva y activa. La concordancia, el no actuar contra el poder soberano, constituye la materia prima del Estado civil en Hobbes.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1994). *Retórica* (Q. Racionero, Trad.). Biblioteca Clásica Gredos, 142. Madrid, MD: Gredos.
- Bellintani Ribeiro, L. F. (trad.). (2008). *Antifonte. Testemunhos, fragmentos, discursos* [Antifonte. Testimonios, fragmentos, discursos]. São Paulo, Brasil: Loyola.
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes* [Tomás Hobbes] (C. Coutinho, Trad.). Río de Janeiro, Brasil: Campus.
- Gagarin, M. (2001). The truth of Antiphon's truth [La verdad de la

verdad de Antifonte]. En A. Preus (Ed.), *Essays in ancient greek philosophy. VI before Plato* (pp. 171-185). Nueva York, Estados Unidos de América: State University of New York.

Goyard-Fabre, S. (1975). *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes* [El derecho y la ley en la filosofía de Tomás Hobbes]. París, Francia: Librairie C. Klincksieck.

Guthrie, W. K. C. (1956). *A history of greek philosophy* [Historia de la filosofía griega] (Vol. 3). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Hampton, J. (1999). *Hobbes and the social contract tradition* [Hobbes y la tradición del contrato social]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.

Hobbes, T. (1840a). The whole art of rhetoric [El arte de la retórica completo]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 4, pp. 419-509). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1637).

142
~~~~  
Hobbes, T. (1840b). The art of sophistry [El arte de la sofística]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 6, pp. 529-537). Londres, Estados Unidos de América: Bohn. (Trabajo original publicado en 1637).

Hobbes, T. (1840c). De corpore politico or The elements of law [Sobre el cuerpo político o elementos del derecho]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 4, pp. 77-227). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1640). Citado por capítulo, párrafo y página.

Hobbes, T. (1843). Of the life and history of Thucydides [La vida e historia de Tucídides]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 8, pp. xiii-xxvii). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1629).

Hobbes, T. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1651). Citado por capítulo, párrafo y página.

Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el ciudadano* (J. Rodríguez Feo, Trad.). Madrid, MD: Universidad de Educación a Distancia. (Trabajo



- original publicado en 1642). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Hobbes, T. (2010). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía* (B. Forteza, Trad.). Madrid, MD: Pretextos. (Trabajo original publicado en 1655). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Jenofonte. (1996). Recuerdos de Sócrates. En *Sofistas, testimonios y fragmentos*. (A. M. Bellido, Trad.). Biblioteca Clásica Gredos, 221. Madrid, MD: Gredos.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (C. G. Gual. Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Liddell, H. G. y Scott, R. A. (1940). *A greek-english lexicon. With a revised supplement* [Léxico griego-inglés. Con un suplemento revisado]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Narcy, M. (1989). Antiphon d'Athènes RE 15 [Antifonte de Atenas RE 15]. En R. Goulet (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (Vol. 1, pp. 225-244). París, Francia: CNRS.
- Pires, F. M. (2007). Tucídides, ktēma es aei. As ambigüedades da voz e os ecos do silêncio [Tucídides, ktēma es aei. Las ambigüedades de la voz y los ecos del silencio]. En *Modernidades Tucídideanas. Ktēma es aei* (pp. 11-27). São Paulo, Brasil: Edusp-Fapesp. Recuperado de <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/mithistoria/ensaios/ecos.htm>.
- Pinto, M. J. Vaz (Ed.). (2005). *Sofistas: testemunhos e fragmentos* [Sofistas: testimonios y fragmentos] (A. A. Alves de Souza e C. Condinho, Trans.). Lisboa, Brasil: Nacional Casa da Moeda.
- Ribeiro, R. J. (1999). *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo* [Al lector sin miedo: Hobbes escribiendo contra su tiempo]. Belo Horizonte, Brasil: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Romilly, J. de (1998). *História e razão em Tucídides* [Historia y razón en Tucídides] (T. Rosa Bueno, Trad.; S. L. Rodrigues da Rocha, Trad. del griego; J. O. Nogueira Guimarães, Revisión técnica). Brasília, Brasil: UNB. (Trabajo original publicado en 1956).
- Sirera, J. M. (2004). Hobbes y la cuadratura del círculo. En Fundación

Canaria Oratava de Historia de la Ciencia (Ed.), *Los orígenes de la ciencia moderna. Actas años XI y XII. Seminario "Oratava" de historia de la ciencia* (pp. 471-495). Canarias: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias. Recuperado de [http://fundacionorotava.org/web\\_fcohc/005\\_publicaciones/seminario/ciencia\\_moderna.htm](http://fundacionorotava.org/web_fcohc/005_publicaciones/seminario/ciencia_moderna.htm)

Smith, W. (1859). *Dictionary of greek and roman antiquities* [Diccionario de antigüedades griegas y romanas]. Boston, Estados Unidos de América: Little, Brown & Co.

Skinner, Q. (1999). *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes* [Razón y retórica en la filosofía de Thomas Hobbes] (V. Ribeiro, Trad.). São Paulo, Brasil: Fundação Editora da UNESP.

Tomas de Aquino (1996). *Seleção de textos* [Selección de textos] (A. Correa, Trad.). São Paulo, Brasil: Nova Cultural.

Tucídides. (2013). *Historia de la guerra del Peloponeso, Libro 1-II*. (J. J. T. Esbarkanca, Trad.). Biblioteca Clásica Gredos, 149. Madrid, MD: Gredos.

144  
Warrender, H. (1957). *The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation* [La filosofía política Hobbes, su teoría de la obligación]. Oxford, Reino Unido: Clarendon.