

# PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 19 | enero-junio 2017

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

## EDICIÓN ESPECIAL DE OTRO MODO QUE POLÍTICO

Ronald Mendoza de Jesús  
Mauro Senatore

¿De otro modo que político? Introducción  
*Otherwise than Political. Introduction*

### ARTÍCULOS

Werner Hamacher

Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt  
*On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt*

Geoffrey Bennington

El consejo de Hobbes  
*Hobbes's Counsel*

Erin Graff Zivin

El giro ético o Levinas en Latinoamérica  
*The Ethical Turn, or Levinas in Latin America*

Alberto Moreiras

Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más  
*Marrano Infrapolitics. Proximity Against Community: Errancy and the Eye-Too-Many*

Sergio Villalobos-Ruminott

Desistencia infrapolítica (Historicidad i)  
*Infrapolitical Desistance (Historicity i)*

Gonzalo Correa

Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos  
*Infrapolitics or the Infrastructuring of Political Events*

Vicente Montenegro

Ontología marxista y archipolítica en Gérard Granel  
*Marxist Ontology and Archi-politics in Gérard Granel*

### RESEÑAS

Gerardo Muñoz

Carlos Casanova. *Estética y producción en Karl Marx*.  
Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.

# El consejo de Hobbes<sup>1</sup>

Geoffrey Bennington<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD EMORY

Recibido: 11 de noviembre de 2016

Aceptado: 20 de diciembre de 2016

## Resumen

Este texto es la traducción del original “Le conseil de Hobbes”, que aparecerá en *Derrida et la politique*, volumen editado por Fernanda Bernardo. El artículo desarrolla una hipótesis derrideana sobre la democracia y la soberanía mediante una lectura de la figura del consejo y de la filosofía del lenguaje en el *Leviatán* de Hobbes. Quizás ningún otro filósofo haya defendido el carácter absoluto e indivisible de la soberanía con mayor vigor que Hobbes. Aun así, Hobbes reconoce que en ocasiones el soberano no puede decidir por sí mismo y se ve en la necesidad de tomar en cuenta el consejo de sus súbditos. ¿Acaso este recurso a los otros no compromete la indivisibilidad de su poder soberano de decisión? Este ensayo propone una lectura de la figura conceptual del consejo en la filosofía del lenguaje que Hobbes elabora como parte de su pensamiento político, prestándole particular atención a los intentos de Hobbes por incorporar la retórica del consejo al interior de la estructura del poder soberano sin vulnerar la supremacía del mismo. Mostrando cómo las distinciones que Hobbes introduce al interior de la retórica del consejo fracasan en su intento por domesticar el riesgo que presenta el consejo para el soberano, este ensayo demuestra que el pensamiento político de Hobbes está siempre acechado por la deficiencia que hace y deshace la soberanía del Leviatán. Dispersando la instancia misma de la decisión más allá de la figura del soberano, el consejo aparece en el texto de Hobbes como una apertura hacia la irreductibilidad de la democracia.

## Palabras clave

Hobbes, Derrida, consejo, deconstrucción, soberanía, democracia, lenguaje.

<sup>1</sup> Traducido del francés por Matías Bascuñán.

<sup>2</sup> Asa Griggs Candler Professor of Literatura Comparada, Francés y Pensamiento Francés Moderno en la Universidad de Emory (Atlanta, Estados Unidos). Correo electrónico: geoffrey.bennington@emory.edu.

## Hobbes's Counsel

### Abstract

This text is the translation of the original “Le conseil de Hobbes”, forthcoming in *Derrida et la politique*, edited by Fernanda Bernardo. It develops a Derridean hypothesis upon democracy and sovereignty through a reading of the figure of the counsel and the philosophy of language in Hobbes’s *Leviathan*. Perhaps, there is no philosopher who has defended the absolute and indivisible character of sovereignty more strongly than Hobbes. However, Hobbes recognizes that sometimes the sovereign cannot decide by itself and thus it faces with the necessity of taking into account the counsel of subjects. Does this recourse to others compromise the indivisibility of the sovereign power of decision? This essay proposes a reading of the conceptual figure of the counsel in the philosophy of language that Hobbes elaborates as a part of his political thought. It thus draws attention to Hobbes’s attempts to incorporating the rhetoric of the counsel into the structure of the sovereign power without harming the supremacy of the same. By showing how the distinctions that Hobbes introduces within the rhetoric of the counsel do not accomplish his aim to domesticate the risk that the counsel itself constitutes for the sovereign, this essay demonstrates that Hobbes’s political thought is irreducibly threatened by the deficit that constitutes and de-constitutes the sovereignty of the Leviathan. Scattering the instance of decision beyond the figure of the sovereign, the counsel appears in Hobbes’s text as an opening towards the irreducibility of democracy.

### Keywords

Hobbes, Derrida, Counsel, Deconstruction, Sovereignty, Democracy, Language.

Hipótesis derrideana: el carácter esencialmente desfalleciente [*défaillant*]<sup>3</sup> de la soberanía va acompañado de cierta primacía (a desarrollar) de aquello que aún podemos llamar la democracia. *La democracia es – la soberanía desfalleciente* [*défaillante*]<sup>4</sup>. De ahí el hecho, a menudo subrayado por Derrida, de que “democracia” nunca ha sido meramente el nombre de un régimen entre otros. Sería bastante fácil mostrar que, desde siempre, una cierta *dispersión* protodemocrática habrá sido (o estado en) el origen de lo político en cuanto tal y que las doctrinas clásicas de la soberanía (incluso de la llamada soberanía del pueblo) están edificadas *contra* las amenazas reales o imaginarias de esta dispersión. De manera que la filosofía política siempre habrá soñado con ponerle fin a la política, siempre tendencialmente dispersante y democrática, al fantasear la posibilidad de una soberanía íntegra.

No son siempre los demócratas quienes perciben más claramente esta situación ni tampoco quienes extraen de ella todas sus consecuencias. Para seguirle un poco la pista a algunas de estas, propondremos aquí ciertos elementos de una

<sup>3</sup> La palabra *défaillant*, importante para el argumento de Geoffrey Bennington, no es inmediatamente traducible al castellano. Admite ser traducida, por ejemplo, como el participio activo o adjetivo “desfalleciente” y como el gerundio “desfalleciendo”. Hay en ella, además, una dispersión semántica a la que atender, pues en *défaillant* hay que escuchar no solo un desfallecimiento sino también una “falta” y una “caída”. Este eco es propuesto por el mismo Bennington en su propia traducción al inglés de su texto “La souveraineté défaillante”, donde traduce, hacia el comienzo del artículo, la última palabra del título (*défaillante*) dividiéndola en el participio presente de los verbos ingleses “fall” y “fail”, cayendo (*falling*) y fallando (*falling*), respectivamente. Véase Geoffrey Bennington, “The Fall of Sovereignty”, *Epoché* 10, no. 2 (2006): 395-406. Dicho eco también es rastreable en la etimología compartida de *défaillir* y “desfallecer”. Ambas palabras provienen del latín *fallere*, “engañar” o “faltar” (en este contexto, un dato que no deja de tener gracia: según el diccionario de la RAE, “falta” proviene del latín vulgar *fallita*). En efecto, una acepción en desuso de “desfallecer” remite a la falta de cierto atributo. De ahí que “estar desfalleciente” podría entenderse como la condición de sufrir cierto menoscabo y, con ello, como cierta mengua, arruinamiento, malogro o deficiencia. Finalmente, la razón por la que en este momento del texto he optado por traducir la palabra en cuestión por “desfalleciente” estriba en que, al remitir a la vida (y a la muerte), esta opción retiene la referencia al problema, central para este texto, de la autoinmunidad soberana. Más adelante, teniendo en cuenta lo expuesto en esta nota, también traduzco *défaillant* o *défaillance* por “deficiente” o “deficiencia” según corresponda. Como sea, la palabra en francés siempre acompañará entre paréntesis sus traducciones (N. del T).

<sup>4</sup> Además de las complicaciones ofrecidas por la palabra *défaillant*, también hay que tomar noticia de cierta operación efectuada por el verbo “ser” en la oración “*La democracia es – la soberanía desfalleciente/do*”. En ella, la cópula “es” desliza por homofonía una “y” en su lugar (“*est*” y “*et*” suenan igual en francés), evocando, así, la trayectoria multiplicadora y dispersante que el “ser” de la democracia, en un ademán autoinmunitario, gatilla. Este “*est*” perfila, pues, a partir de la imposibilidad de fijar en él un ser o una identidad estables (un *eidos*, por ejemplo), no solo el desfallecimiento *a priori* de toda soberanía, sino también (y por ello) un hiato o una dilación que nos impide apropiarnos definitivamente de la democracia y hablar de ella exclusivamente en términos de soberanía (aunque esta esté desfalleciendo). De esto resultaría algo así como “la soberanía que (ya siempre) está desfalleciendo”, “la soberanía es desfalleciendo/te”, pero también “la democracia y – la soberanía desfalleciente/do”. No es gratuito que Bennington haya incrustado un guion justo después de “*est*”. Habría que leer en él, al mismo tiempo, una implicación, un retardo y un diferendo (N. del T).

lectura de Hobbes, quien, aunque poco leído por Derrida –exceptuando esas iluminadoras páginas del seminario sobre *La bestia y el soberano*–, estaría, junto con Bodin, en el origen de las doctrinas supuestamente modernas de la soberanía; y cuyos textos políticos, ante todo el *Leviatán*, son –tal será al menos mi hipótesis aquí– suficientemente fuertes y consistentes como para soportar una lectura plenamente deconstructiva –tanto por sus reflexiones en torno al lenguaje como por su doctrina estrictamente política, e incluso por la calidad y espesor de la propia escritura de Hobbes<sup>5</sup>–.

En efecto, Hobbes reconoce una cierta originalidad lógica de la democracia por sobre los otros dos tipos o formas de régimen:

1. Habiendo tratado en el capítulo anterior de la política institucional en general, vamos a hablar ahora de cómo se instituyen específicamente cada uno de los tipos {*sorts*}. El primero en el tiempo de estos tipos fue la democracia; lo cual tuvo que suceder necesariamente, pues una aristocracia y una monarquía requieren la designación de personas mediante acuerdo; en una gran multitud de hombres el acuerdo debe consistir en el consentimiento de la mayoría, de modo que cuando los votos de la mayoría representan los votos del resto, existe realmente una democracia [*there is actually a democracy*]<sup>6</sup>.

2. En la formación de la democracia [*in the making of a democracy*: más bien, “durante la formación de una democracia”] no existe convenio entre el soberano y los súbditos. Puesto que mientras se está formando la democracia [*while the democracy is a making*] no existe soberano con quien contratar. Pues no cabe imaginar que la multitud contrate consigo misma o con un hombre o un grupo de hombres de entre ella, para hacerse a sí mismos soberanos; ni que una multitud, considerada como un agregado, pueda darse a sí misma algo que antes no tenía. Viendo, pues, que la soberanía democrática no se confiere por el convenio de cierta multitud (que supone una soberanía y una unión ya constituida), sólo queda que la misma se constituya por los acuerdos particulares de los distintos hombres;

<sup>5</sup> De un modo bien diferente, una parte del análisis que sigue fue publicado en inglés; véase Geoffrey Bennington, “Scatter”, *The Oxford Literary Review* 30, no. 1 (2008): 1-43.

<sup>6</sup> Entre corchetes, y en el cuerpo de la cita, reproduzco algunas de las interpolaciones de Bennington en el ensayo original a las traducciones francesas de Hobbes que cita de *Œuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes* (Neufchatel 1787) y de *Léviathan*, trad. Gérard Mairet (París: Gallimard, 2000). Estas traducciones son, a ratos, harto libres (y en este sentido, de mucha soltura, o flojas), de ahí las intervenciones de Bennington en los textos citados. Aunque la traducción al castellano a veces las vuelva irrelevantes, las incluyo cuando, además de enmendar, estas tengan también por fin enfatizar algunos aspectos del texto de Hobbes. Las intervenciones entre llaves son del traductor de Hobbes al castellano (N. del T).

es decir, hombre a hombre, para y en consideración del beneficio de su propia paz y defensa, conviniendo respetar y obedecer cualquier cosa que ordene y determine la mayoría del número total o la mayoría de los que hayan resuelto reunirse en un determinado tiempo y lugar. Esto es lo que ha dado origen a la democracia, pues esta asamblea [*sic*] soberana fue llamada *Demos* {*Demus* en el original} (*id est*, el pueblo) por los griegos, procediendo de esa palabra el término democracia. En este sistema cada individuo particular puede prestar su consentimiento y dar su voto al tribunal supremo e independiente, de modo que ahí es el pueblo el soberano<sup>7</sup>.

Sin embargo, para Hobbes, esta primacía de la democracia va acompañada de su evanescencia, como si la multiplicidad misma, que es la marca de la política en cuanto que originariamente democrática, debiese conducir fatalmente a su autodestrucción en cuanto que soberanía o al menos a su transición inmediata hacia otra cosa que ella misma, a saber, la aristocracia o incluso la monarquía. Ahora bien, esta transición aparentemente fatal se debe a que la política supone el discurso, un cierto uso de este, que asimismo guía las premisas de una distinción que asedia toda la doctrina clásica de la soberanía, a saber, la distinción que se convertirá en la encargada de separar soberano y gobierno:

5. Aunque el derecho de soberanía resida en todas las democracias en la asamblea, que es virtualmente el organismo entero, sin embargo, siempre se sirven de ella uno o unos pocos hombres en particular. Pues en asambleas tan generales como tienen que ser, en donde todo hombre puede intervenir cuando lo desee, no existiendo otros medios de deliberar o aconsejar que mediante largos y preparados discursos, se da a cada hombre una esperanza mayor o menor de convencer e inducir a la asamblea a favor de sus objetivos. Entonces, en una multitud de oradores siempre hay uno más eminente, o unos pocos de la misma talla, superiores al resto, de modo que necesariamente uno o unos pocos tienen que convencer al conjunto; de este modo, una democracia no es, en efecto, más que una aristocracia de oradores, interrumpida por la monarquía temporal de un orador<sup>8</sup>.

Por lo tanto (condición de lo político), la protodemocracia originaria deviene inmediatamente, en razón del ejercicio mismo del discurso con fines deliberativos (el *zoon politikon* siendo también un *zoon logon ekhon*), otra cosa; ella es de alguna

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, trad. Dalmacio Negro Pavón (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 228-229.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 230-231.

manera ya siempre aristocracia o monarquía. Lo que motivará en Hobbes (de manera un poco paradójica, por cierto, habida cuenta de su preferencia –la indivisibilidad del soberano obliga– por la monarquía) una constante desconfianza hacia el contorno retórico del discurso que, sin embargo, aquí parece conducir a la democracia hacia su ruina en favor de la aristocracia e incluso de la monarquía.

Esta desconfianza está inscrita en los cimientos de la teoría hobbesiana del lenguaje tal como se la presenta, específicamente, en el capítulo IV del *Leviatán*, “Of Speech” [*Del lenguaje*]<sup>9</sup>. La argumentación de Hobbes en este capítulo, dispuesta, como siempre, con rigor y artimaña a la vez, procede así: la imprenta es un invento importante, aunque menos importante que la escritura. Pero la invención de la escritura es muchísimo menos importante que la del lenguaje:

Pero la invención más noble y útil de todas fue la del LENGUAJE, compuesto de nombres o apelativos conectados entre sí. Mediante él, los hombres registran sus pensamientos, los traen a la memoria cuando son pasados, y los comunican a otros hombres para lograr así alcanzar una mutua utilidad y conversación. Sin el lenguaje no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos<sup>10</sup>.

Este lenguaje (inventado por Dios, enseñado a Adán, extraviado en Babel, reinventado por necesidad<sup>11</sup>) que asegura, pues, la posibilidad de la política en cuanto tal<sup>12</sup>, tiene, según Hobbes, un uso principal o *general* (a saber, “transferir nuestro discurso mental a un discurso verbal, o nuestra cadena de pensamientos a una cadena de palabras”<sup>13</sup>) el cual presenta las dos “ventajas” de permitirnos recordar nuestros pensamientos y comunicarlos a los demás y cuatro usos “especiales” o específicos, cada uno con su “abuso” correspondiente. Primero los cuatro usos específicos:

primero, dejar constancia de lo que, mediante el pensamiento, descubrimos que es la causa de algo, tanto presente como pasado, y de lo que son sus efectos producidos por cosas presentes o pasadas, todo lo cual es, en

<sup>9</sup> Sigo la traducción de la siguiente versión: Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2014) (n. del T).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>12</sup> Más adelante Hobbes estará menos seguro de esto. Véase nuestra lectura del célebre capítulo XVII del *Leviatán* en Geoffrey Bennington, “Politique, Derrida!”, *Lignes* 47 (2015): 15-27; y, desde una óptica más lyotardiana, Geoffrey Bennington, “Peut-être une politique...”, *Cahiers philosophiques* 117 (2009): 46-61.

<sup>13</sup> Hobbes, *Leviatán*, 36.

suma, la adquisición de las artes. En segundo lugar, mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, lo cual es aconsejarse y enseñarse mutuamente. En tercer lugar, dar a conocer a otros nuestros deseos y propósitos, de modo que pueda haber ayuda mutua entre unos y otros. En cuarto lugar, complacer y agradar a otros y a nosotros mismos jugando con nuestras palabras por puro placer u ornamento, inocentemente<sup>14</sup>.

Los cuatro abusos correspondientes a los usos consisten en 1) engañarse a sí mismo por la inconsistencia en el uso de las palabras; 2) engañar a los demás mediante el uso metafórico de las palabras; 3) mentir a los demás en cuanto a la voluntad propia; 4) (este es, por lo tanto, el abuso que corresponde al juego “inocente” con el lenguaje [y tiene lugar]),

cuando [los hombres] las usan [las palabras] para ofender a otro; pues viendo cómo la naturaleza ha armado a algunas criaturas vivientes con colmillos, a otras con cuernos, y a otras con garras para dañar a un enemigo, es un abuso del lenguaje hacer daño a otros con la lengua [hay que creer que el propio Hobbes emplea aquí la palabra “lengua” metafóricamente, según una necesidad de su discurso que nos interesará más adelante], a menos que esta práctica provenga de quien se ve obligado a gobernar; entonces ello no será ya ofender, sino corregir y enmendar<sup>15</sup>.

Por el momento, retengamos de esta descripción de los usos y abusos del lenguaje especialmente los segundos y los cuartos: el segundo uso (aconsejar/enseñar) se encontraría amenazado, principalmente, por el abuso llamado “metáfora”, lo que corresponderá, en el campo político propiamente dicho –lo verificaremos enseguida–, a la usurpación de la función del consejo por los “oradores”. El cuarto (con mucho el menos claro, por cierto) hace que a un juego “inocente” con las palabras le corresponda un abuso que consistiría en injuriar o al menos en reprender: salvo que este abuso tuviese por equivalente no abusivo, no el uso que parecía allí corresponderle (jugar inocentemente, pues, con las palabras), sino un uso correctivo, ortopédico, rectificador, en un contexto de gobierno.

Volveremos sobre esto después de un desvío que resaltaré mejor lo que está en juego en esta filosofía del lenguaje. Siempre en el capítulo IV, Hobbes va a decir que la cuestión de la verdad y de la falsedad surge solamente cuando dos nombres son puestos en relación. Las cosas nombradas por los nombres no son ni verdaderas ni falsas:

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, 37.

Pues *verdadero* y *falso* son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay ni *verdad* ni *falsedad*; (...) Viendo, pues, que la verdad consiste en ordenar correctamente los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad estricta necesita recordar lo que significan todos los nombres que usa, y cómo situarlos correctamente; si no, se verá enredado en las palabras, lo mismo que un pájaro preso en la liga, que cuanto más hace por liberarse, más enligado está<sup>16</sup>.

La posibilidad de la verdad (y en consecuencia también de la falsedad) consistirá en la vinculación de dos nombres: antes, entonces, de alcanzar esta verdad, siempre habrá una especie de fundación o un fondo sobre el cual dicha verdad se funda. Fundación siempre virtualmente tramposa o engañosa en la que, sin embargo, nos arriesgamos en todo momento a encontrarnos como un pájaro, si bien no siempre entrampados, cuando menos encerrados en un espacio al que entramos inocentemente, pero del cual no podemos volver a salir. Este pájaro, figura hobbesiana de los infortunios que nos esperan si utilizamos mal el lenguaje (y en cuanto figura, podríamos imaginar, ya muy próxima al abuso que ella debe ilustrar), va a aparecer de nuevo un poco más adelante: ya que este peligro (enligarse [*s'engluer*] o encontrarse encerrado a causa de un olvido del sentido propio de los nombres que relacionamos en nuestras proposiciones,

<sup>16</sup> *Ibid.*, 39. ¿Es esta la fuente de la liga al comienzo de la *Fenomenología*? Véase también su reconsideración por Derrida en la columna Genet de *Clamor*: “El metalenguaje es la vida del lenguaje: aletea siempre como un pájaro atrapado en una sutil liga [*pris dans une glu subtile*]” (Jacques Derrida, *Clamor*, trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo (Madrid: La Oficina, 2015), 148b). [He enmendado la traducción de la edición en castellano de *Glas* sustituyendo “gluten” (la opción de los traductores para el francés *glu*) por “liga”, para así darle continuidad al entramado de referencias que Bennington pone aquí en juego. “Liga” puede remitir en castellano a la sustancia pegajosa con la que se unta una ramita para atrapar pájaros (figura que interesa a Bennington en su lectura de Hobbes); no lo hace, en cambio, de manera igualmente directa “gluten”, que en cuanto pegamento tiene una acepción más general. De todos modos, su proximidad sonora con el francés *glu*, además del uso por parte de Derrida de la palabra *agglutiner* en relación con *glu* y *gluant*, pero también con *sanglant* (quizá incluso con *délégation*) y, como es de esperar, con *glas* y Hegel, por medio del énfasis en la articulación *gl*, la cual, acaso como una onomatopeya (pero explícitamente como operación o efecto de la *differance*), termina por aglutinar a estas palabras, todos estos motivos, pues, hacen de “gluten” una traducción más que plausible (véase la columna de Genet en la página 189 de la edición francesa de *Glas*. El traductor agradece encarecidamente a Mauro Senatore por haberle señalado este momento). La referencia de Bennington es a la siguiente frase de la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, en la que Hegel ilustra con una metáfora cómo es que el conocimiento intentaría, en cuanto instrumento, acercarse el absoluto (el cual, desde esta perspectiva –criticada por Hegel– sería exterior a aquél) sin cambiarle nada: “wie etwa durch die *Leimrute* der Vogel [tal como al pájaro mediante la *rama enligada*]” (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970), 69). En Hobbes leemos “as a bird in lime twigs” (*Leviathan* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 23), expresión que la traducción castellana de Carlos Mellizo sigue, como vimos, del siguiente modo: “[L]o mismo que un pájaro preso en la liga”, suprimiendo el *twig* (rama o ramita) inglés al que reenviaría el *Rute* alemán de Hegel y que también falta en la frase citada de Derrida que es, además, una referencia a *Miracle de la rose* de Genet. n. del τ].

las cuales tienden, en principio, a la verdad) también afecta a la relación que podamos establecer con los autores que leemos, lo que abrirá un abismo en cuanto a la relación entre el pensamiento y la escritura:

De ahí vemos cuán necesario le es a un hombre que aspira a poseer un conocimiento verdadero, el examinar las definiciones de los autores que le han precedido, ya para corregirlas cuando han sido negligentemente establecidas, ya para hacer otras nuevas. Porque los errores de las definiciones se van multiplicando conforme procede el razonamiento, y llevan a los hombres a conclusiones absurdas de las que sólo al final ellos se dan cuenta, y que no pueden evitar sin recomenzar el razonamiento desde el principio, que es donde se encuentra el fundamento [*in which lies the foundation*] de sus errores. De ahí el que quienes se fían de los libros estén comportándose lo mismo que quienes integran una serie de pequeñas adiciones en una suma más grande, sin considerar si aquellas adiciones parciales eran correctas o no, y por fin descubren un error evidente; y sin desconfiar de sus primeros fundamentos [*and not mistrusting their first grounds*], no dan con el modo de salir del atolladero, y pierden el tiempo revoloteando sobre sus libros [*fluttering over their bookes*], lo mismo que los pájaros que entran por la boca de la chimenea, y al verse encerrados en una cámara oscura, revuelan [*flutter*] hacia la luz que se filtra por un ventanuco de vidrio, incapaces de averiguar cuál fue verdaderamente el orificio por donde entraron. De manera que en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición del saber; y en las definiciones equivocadas, o en la falta de definiciones, radica su primer abuso, del que luego proceden todas las doctrinas falsas y absurdas [*false and senselesse Tenets*]<sup>17</sup>.

Porque, en realidad, y este es todo el interés de estos textos de Hobbes, la apertura al lenguaje –según una estructura a la que indudablemente Jacques Derrida no hubiese dejado de calificar de “autoinmune”– abre a la vez a la ciencia y a la estupidez, del mismo modo en que, en Hobbes (lo hemos mostrado en otro lugar<sup>18</sup>), el acceso al *logos* en general abre simultáneamente a la política y su ruina. Aquí, como da a entender el párrafo anterior, son las “letras”, a saber los libros, la lectura, aquello que da acceso, al mismo tiempo, a los extremos de la sabiduría y de la estupidez, inclusive a la locura, *madness* o *foolishness*. Hobbes continúa:

<sup>17</sup> Hobbes, *Leviatán*, 39-40. Traducción modificada.

<sup>18</sup> Véase la nota 11, *supra*.

...all false and senselesse Tenets. Ello hace que esos hombres que basan sus conocimientos en la autoridad de los libros, y no en su propia meditación, sean de condición más baja que los simples ignorantes, mientras que quienes están dotados de verdadera ciencia son de condición superior (...). Por sí misma, la naturaleza no puede errar; y es conforme los hombres rebosan en copiosidad de lenguaje [*as men abound in copiousnesse of language*], cuando llegan a ser más sabios o más locos de lo ordinario. Tampoco es posible que, sin letras, pueda un hombre llegar a ser extraordinariamente sabio, o –al menos que algún mal le dañe la memoria, o sus órganos estén enfermos por constitución– extraordinariamente insensato [*excellently foolish*]. Pues las palabras son las monedas que los hombres sabios manejan en sus cálculos; pero son monedas de insensatos [*the mony of fooles*], si todo el valor que se les da viene de la autoridad de un Aristóteles, un Cicerón, un Tomás, o de cualquier otro maestro que no sea más que un hombre<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Hobbes, *Leviatán*, 40. Traducción levemente modificada. Véanse asimismo, en *Elementos de derecho natural y político*, pasajes paralelos que evocan de modo más explícito tanto una genealogía del lenguaje que pasa por las bestias como también una cierta lógica maquina: “[U]na concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que tenemos de ellas, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las traen a nuestra mente. La experiencia que tenemos en esta cuestión se parece a la de los animales irracionales que tienen la precaución de esconder los restos y sobras de su comida, pero no poseen capacidad para recordar dónde la escondieron y, por tanto, no pueden beneficiarse cuando están hambrientos. Pero el hombre, que en este punto empieza a elevarse por encima de las bestias, ha observado y recordado la causa de este fallo y, para corregirlo, ha imaginado y puesto en práctica el dejar una señal visible o de otro tipo, de modo que cuando la vea de nuevo pueda traer a su mente el pensamiento que tenía cuando la puso. (...) Entre esas señales se encuentran las voces humanas (que llamamos los nombres o denominaciones de las cosas) (...). Gracias a los nombres podemos hacer ciencia, mientras que los animales, por falta de ellos, son incapaces; ningún hombre puede hacerlo sin usarlos (...). Así como ha sido necesaria la invención de nombres para sacar a los hombres de la ignorancia, recordándoles la necesaria coherencia de una concepción con otra, por otra parte ha precipitado asimismo a los hombres en el error; de forma que si gracias a las palabras y al raciocinio son superiores a los animales en conocimiento, por los inconvenientes que siguen al mismo les superan también en errores (...). Los hombres (...) han inventado el lenguaje, trasladando por medio de éste todo el discurso de su mente (...) al discurso de palabras, mediante el movimiento de sus lenguas. De este modo la *ratio* pasa a ser *oratio*, pues, en la mayoría de los casos la costumbre tiene un poder tan grande que la mente sugiere sólo la primera palabra y el resto sigue habitualmente, sin necesidad de emplear la mente” (111-117). Idéntico movimiento [encontramos] en el capítulo v del *Leviatán*, “De la razón y la ciencia”, donde Hobbes reconoce, incluso sin reconocerla, esta lógica autoinmunitaria del *logos*: “He dicho antes, en el capítulo segundo, que un hombre era superior a todos los demás animales por poseer esta facultad: que cuando concebía cualquier cosa, era capaz de investigar sus consecuencias y los efectos que podría producir con ella. (...) Pero este privilegio se ve mermado [*allayed*] por otro: el privilegio de caer en el absurdo. No hay criatura viviente, con la única excepción del hombre, que esté sujeta a esa circunstancia. Y de entre todos los hombres, quienes son más susceptibles de caer en absurdos son los que profesan la filosofía. Es sobremanera cierto lo que Cicerón dijo de ellos en alguna parte [Cicerón, cuya autoridad, junto con la de Aristóteles, es a menudo criticada por Hobbes]: que no hay cosas más absurdas que las que pueden encontrarse en los libros de los filósofos” (47-48).

En esta estructura en que los usos del lenguaje se encuentran afectados desde el comienzo por sus “abusos” siempre posibles, el abuso por metáfora corresponde, lo hemos dicho, al uso que comprende la función de aquello que Hobbes llama *Counsell* (consejo). Es evidente que aquí encontraremos la raíz del problema planteado por los oradores. Según Hobbes, *siempre* es necesario sospechar de la metáfora (en *Elementos de derecho natural y político* dice que “todas las metáforas son también equívocas (por su sentido)”<sup>20</sup>), que es una de las causas de los absurdos mostrados en el capítulo v del *Leviatán*, incluso si es cierto que Hobbes reconoce que a veces (casos que sería más fácil llamar catacresis) difícilmente se las puede evitar (“Pues aunque en el lenguaje común es permisible decir, por ejemplo, *el camino va o lleva aquí o allá*, o *el proverbio dice esto o aquello* –si bien los caminos no pueden ir, ni los proverbios hablar–, cuando razonamos y buscamos la verdad, ese tipo de lenguaje no debe admitirse”<sup>21</sup>), y [si también es cierto] que, como sucede a menudo en el harto figurativo *Leviatán*, el propio Hobbes no se priva de recurrir a un lenguaje metafórico para describir precisamente aquello que, un poco más adelante en el mismo capítulo v, denuncia del siguiente modo:

Para concluir, la luz de la mente humana son las palabras claras, libres de ambigüedad, y depuradas por definiciones exactas; la *razón* son los *pasos* que damos; el aumento de la *ciencia* es el *camino*; y el beneficio de la humanidad, el *fin*. Contrariamente, las metáforas y las palabras sin sentido y ambiguas, son como *ignes fatui*; y razonar partiendo de ellas es vagar entre innumerables absurdos; y su fin, la controversia y la sedición, o el desdén [*wandering among innumerable absurdities; and their end, contention, and sedition, or contempt*]<sup>22</sup>.

Pero el uso de metáforas, siempre criticables, aunque solo sea metafóricamente, debe ser especialmente criticado en el consejo<sup>23</sup>. Si la democracia es verdaderamente una “aristocracia de oradores”, y si los oradores son siempre sospechosos en cuanto al consejo que dan, es en gran medida porque recurren a la metáfora.

Recordemos que, según Hobbes, el segundo de los cuatro usos “especiales” del discurso era “mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido, lo cual es

<sup>20</sup> Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, 114.

<sup>21</sup> Hobbes, *Leviatán*, 49.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 50. Traducción modificada.

<sup>23</sup> Véase, ya en el capítulo viii del *Leviatán*: “En la demostración, en el consejo y en toda rigurosa búsqueda de la verdad, el juicio lo hace todo. Excepcionalmente, el entendimiento necesita a veces, para abrirse, la ayuda de algún símil adecuado, y entonces se hace uso de la fantasía. Pero debe omitirse por completo, en casos así, el uso de las metáforas. Pues como éstas profesan abiertamente su función engañadora, sería una locura manifiesta admitirlas en el consejo o razonamiento” (69).

## El consejo de Hobbes

aconsejarse y enseñarse mutuamente”. El análisis detallado del consejo ocupará la totalidad del capítulo xxv del *Leviatán*, el cual abre con una sutil distinción entre consejo y mandato, los cuales tienden a confundirse a causa de su carácter prescriptivo común, ilustrando así, en su denominación misma, los problemas del lenguaje que acabamos de ver y que no cesarán de hacerse cada vez más abisales: problemas de los cuales –Hobbes dice aquí (de manera quizá un poco retórica)– esta distinción capital entre consejo y mandato sería hasta la *mejor* ilustración. Aquí el comienzo del capítulo:

Toda la falacidad que va implícita en juzgar sobre la naturaleza de las cosas guiándonos por el común e inconstante uso de palabras, queda evidenciada al máximo, además de en otras ocasiones, en la confusión entre consejos y mandatos que surge al hablar en modo imperativo. Porque las palabras *haz esto* no sólo son palabras de quien manda algo, sino también del que da consejo, y del que exhorta. Y, sin embargo, son muy pocos los que no se dan cuenta de que estas tres cosas son muy diferentes, o los que no pueden distinguir entre ellas cuando reparan en quién es el que habla, a quién van dirigidas sus palabras, y con qué motivo<sup>24</sup>.

La diferencia esencial entre mandato y consejo es, por así decir, pragmática: un mandato tiene por objeto el beneficio del locutor, mientras que el consejo, el del destinatario. De ello se sigue que no se puede estar *obligado* a seguir un consejo, pero también que no se puede reivindicar el derecho de darle un consejo a otro. Además,

quien da consejo a su soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea, cuando se le pide que lo haga, no puede, en equidad, ser castigado por ello, esté o no esté dicho consejo en conformidad con la opinión que la mayoría tenga sobre el asunto que se esté discutiendo. (...) [E]n general, quien pide consejo es el autor del mismo y, por tanto, no puede censurarlo; y si el soberano no puede, ningún otro hombre podrá tampoco hacerlo<sup>25</sup>.

Supongamos establecida esta distinción. Ahora bien, al comienzo de su capítulo Hobbes introdujo un tercer término, a saber: *la exhortación*; y este tercer término va a complicarlo todo. La exhortación (y su doble negativo, la “*dehortation*” [que Mellizo traduce por “disuasión”]<sup>26</sup>) le añade a la forma pura del consejo un

<sup>24</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 224.

<sup>26</sup> En la versión original, Bennington se refiere al traductor del *Leviatán* al francés, Gérard Mairet. Mairet traduce *dehortation* por *dissuasion* (n. del T).

suplemento que justifica aquello que vimos avanzar a Hobbes en el capítulo IV, a saber: que el abuso del lenguaje correspondiente a su uso educativo o relativo al consejo estaría vinculado al uso de metáforas. ¿Qué es, en efecto, la exhortación? Pues bien, un consejo que consta de una marca suplementaria de deseo, y más precisamente, del deseo de ser seguido. En cuanto tal, el consejo, recordémoslo, aunque se efectúe de modo imperativo, tiene por objeto únicamente el beneficio del destinatario. Basta que se añadan al modo imperativo puro marcas de deseo del locutor de ver seguido su consejo, y esta intención hacia el beneficio exclusivo del destinatario se verá complicada por otra intención, que en esta ocasión se vuelve [*se retourne*] hacia el locutor y el “beneficio” que este obtiene del hecho de ver aceptado su consejo, haciendo, así, que el consejo *se vuelque súbitamente* [*tourne court*]<sup>27</sup>. Ahora bien, este pequeño suplemento se traduce por un uso retórico del lenguaje que va más allá del “rigor del verdadero razonamiento”. Quizá presintiendo que esta distinción entre el consejo y la exhortación es una de las más frágiles, Hobbes intenta ampliar o incluso exagerar dicha diferencia precisando que en ella es necesario no solo el deseo (pues ¿puede imaginarse un consejo en el que todo deseo de verlo seguido esté radicalmente ausente?), sino también la *vehemencia*:

Una EXHORTACIÓN y una DISUASIÓN [*dehortation*, por tanto] son un consejo que va acompañado, por parte de quien lo da, de vehementes señales de su deseo de que tal consejo se siga; o, para decirlo más brevemente, *un consejo urgido con vehemencia* [*Counsell vehemently pressed*]. Pues quien exhorta no deduce las consecuencias de lo que está aconsejando que se haga, ni se ajusta al rigor del verdadero razonamiento, sino que anima a la acción a aquél a quien aconseja; como quien disuade, lo desanima [*As he that Dehorteth, deterreth him from it*]. Por lo tanto, recurren en sus razonamientos a las pasiones y opiniones de los hombres, y hacen uso de símiles, metáforas, ejemplos y otros instrumentos de la oratoria [*tooles of Oratory*] para persuadir a quienes los escuchan de la utilidad, honor o justicia que se derivaría de seguir su consejo<sup>28</sup>.

Esta intromisión de una dimensión retórica en el consejo marca ya (ya siempre) su ruina: desde el momento en que dejen que se traduzca en mi consejo el deseo que tengo de verlo seguido (pero que en todo caso debe ya encontrarse marcado por el modo imperativo que define al consejo en cuanto tal, en el sentido en que este

<sup>27</sup> Como se vuelca un auto al girar bruscamente en una curva. Otra opción aquí para *tourne court* sería “... que el consejo *se malogre súbitamente*”. Como sea, he optado por el verbo “volcar” para así rescatar el juego entre el *se retourne* (la perversión o desvío) y el *tourne court* (el abrupto arruinamiento) del consejo en esta oración (N. del T).

<sup>28</sup> Hobbes, *Leviatán*, 224-225. Traducción modificada.

modo, este aspecto “performativo” diríamos hoy con mayor facilidad, ya va más allá de un mero decir verdadero) [, desde ese momento,] ya actuó contrariamente al deber del consejero; *traiciono* el consejo en la medida en que lo hago urgente.

Hobbes hace todo lo posible para darnos a creer que la diferencia entre consejo y exhortación es clara y “suficientemente evidente” y minimizar aquello que Derrida quizá llamaría la “pervertibilidad” esencial del consejo –la que convergería con el devenir retórico esencial que acompaña, desde el comienzo, al lenguaje–. Esta pervertibilidad es tal, que ella afecta incluso a un *buen* consejo: el *mejor* consejo, podríamos decir, está *de entrada* en vías de perversión oratoria. En un párrafo ambiguo, habiendo insistido de manera un poco demasiado [*un peu trop*] tediosa (en el fondo, como quien querría que su consejo relativo a la diferencia entre consejo y exhortación fuese seguido por el lector), habiendo, por lo tanto, insistido un poco tediosamente en todo lo que debiese ayudarnos a desenterrar la exhortación que se esconde bajo la apariencia del consejo<sup>29</sup>, Hobbes parece decir que este riesgo –que acabo de señalar (empujando mi lectura evidentemente más allá del querer-decir [*vouloir-dire*] de Hobbes) como coextensivo al consejo en cuanto tal– es mayor allí (como Hobbes acaba de señalarlo en la definición inicial del consejo) donde el destinatario del consejo es una asamblea o una “multitud”:

Se infiere, en segundo lugar, que el uso de la exhortación y la disuasión se da solamente cuando un hombre habla a una multitud [*the use of Exhortation and Dehortation lyeth onely, where a man is to speak to a Multitude*: el uso de la exhortación se encuentra, está situado [*to lie*], pero se encuentra en el engaño esencial que lo constituye [*to lie*]]; porque cuando se habla a un individuo, éste puede interrumpir a su interlocutor y puede examinar más rigurosamente sus razones que cuando se está hablando a una muchedumbre, compuesta de demasiados individuos como para que éstos puedan entrar en disputa y diálogo con quien está dirigiéndose, indistintamente, a todos ellos<sup>30</sup>.

Esto es lo que hace que sean tantos *corrupt* *Consellours* [consejeros corruptos] los que exhortan o “dehortan” cuando debiesen aconsejar, pese a toda la posible excelencia de su consejo. El mejor consejo está infectado desde el momento en que se presenta exhortativamente. Y si, como creemos, es imposible, de hecho

<sup>29</sup> “Que [el consejero] está formulando su consejo para lograr el beneficio propio queda sobradamente de manifiesto [*is manifest enough*] en ese largo y vehemente urgir [*long and vehement urging*]; y en el modo artificioso de hacerlo. Pues como estas cosas no se requieren de él, y proceden de su propio oportunismo [*his own occasions*], están dirigidas principalmente al beneficio de sí, y sólo secundariamente a procurar el bien de quien es aconsejado, o ni siquiera eso” (*Ibid.*, 225).

<sup>30</sup> *Ibidem*.

y de derecho, distinguir claramente entre consejo y exhortación, resultará que el consejo, del cual el soberano tiene necesidad para asumir su soberanía ya comprometida por la necesidad misma de solicitar consejo, será siempre incierto, indecidiblemente exhortativo o dehortativo, capturado en una retórica del consejo según la cual todo consejo puede siempre no ser más que una exhortación encubierta. Lo que hará que Hobbes intente enmendar este riesgo al proponer un uso *propio* de esta forma corrompida del consejo que es la exhortación, situándolo *del otro lado* de la distinción fundamental entre el consejo y el mandato; del lado, pues, soberano. El soberano puede servirse de todas estas relaciones y de sus posibilidades de disimulación, lo que hará que se pueda exhortar allí donde se tenga, de hecho, el derecho de *mandar*. Mas donde ha lugar a presentar como consejos lo que en realidad son mandatos, allí –la soberanía obliga– esta superchería no es solo admisible sino laudable:

Pero en aquellas situaciones en las que un hombre puede legalmente dar órdenes, como sucede con un padre de familia o con el jefe de ejército, sus exhortaciones no sólo serán legales, sino también necesarias y laudables. Mas, en esos casos, dichas exhortaciones no son ya consejos, sino mandatos; y cuando éstos implican la realización de algún trabajo desagradable [*soure labour*], se requiere que sean dados aduciendo que ello es necesario, y deben ser endulzados, siempre con humanidad, animando y dando a las palabras un aire de consejo, en vez del tono áspero que suele acompañar a una orden<sup>31</sup>.

Así y todo, el consejo marca un momento problemático en la demostración de Hobbes, momento en el que las distinciones necesarias entre uso y abuso, entre *ratio* y *oratio* y, por lo tanto, entre soberanía y sedición –en el que todas estas distinciones, digamos, soberanas– comienzan a temblar.

Lo que podremos confirmar de otro modo recordando el lugar del consejo en la teoría lingüística de Hobbes: allí, el consejo era parte del segundo “uso especial” del lenguaje, el cual consistía en mostrar a los demás los conocimientos que habíamos adquirido, a saber, “to Counsell, and Teach one another”<sup>32</sup>. Sin embargo, aquí, en el capítulo XXV, y ahora remitido por figura o analogía al nivel del cuerpo político, del animal artificial que es el *Commonwealth* de Hobbes, el consejo, al menos en la persona de los consejeros, ocupa un lugar un tanto diferente. Este lugar ya se encontraba prescrito, además, por la célebre “Introduction”, en la cual Hobbes elabora aquella figura de lo político que acabará por condenarlo a la retórica que él quiere excluir o reducir por todos los medios. Aquí entonces, *pro memoria*, el comienzo de esta “Introduction” con su abisal figuración del humano, el animal y la máquina:

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> “[A]consejar y enseñarse mutuamente” (N. del T).

## El consejo de Hobbes

La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial. Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *automata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice? Pero el *arte* va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el *hombre*. Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA O ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial. Es éste de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido<sup>33</sup>.

Y ahora la serie de analogías en la que nuevamente vamos a encontrar a los consejeros:

En él, la *soberanía* actúa como *alma* artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los *magistrados* y otros *oficiales* de la judicatura y del ejecutivo son *articulaciones* artificiales; (...) el *dinero* y las *riquezas* de cada miembro particular son la *fuerza*; la *salus populi*, o *seguridad del pueblo*, es su *finalidad*; los *consejeros*, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la *memoria* (...) la *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*<sup>34</sup>.

Al nivel del lenguaje propiamente dicho, por así decirlo, el consejo era parte del segundo uso “especial”. Aquí, en el nivel transversalmente analógico que es el de lo político en cuanto tal, el consejo, al menos tal como se encarna en los consejeros, se alinea con la memoria, que no era, al nivel del lenguaje mismo, se recordará, ni siquiera un “uso” especial, sino la primera de dos “conveniencias” hallables en el lenguaje *en general* en cuanto transferencia del discurso mental en discurso verbal: el empleo de “*señales o notas [Notes]* que nos ayudan a recordar”<sup>35</sup>. Y es este “asenso” de los consejeros al nivel de la analogía política el que es retomado en el capítulo xxv, donde Hobbes también va a señalar una diferencia importante para nosotros. Como lo sugería la “Introduction”, los consejeros son, en efecto, el *analogon* de la memoria: pero allí donde la memoria individual es en primer

<sup>33</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 36.

lugar y ante todo memoria de la experiencia (cuyos objetos, en cuanto que objetos naturales, no tienen *intereses* propios) el lugar de los consejeros a nivel político introduce nuevamente un relevo suplementario y perturbador, abisal, a decir verdad, en la estructura tal y como Hobbes la describe:

Pues la experiencia, no siendo otra cosa que el recuerdo de acciones que hemos observado en el pasado y que son similares entre sí; y no siendo el consejo otra cosa que un modo del lenguaje mediante el cual nos comunicamos esa experiencia, las virtudes y defectos del consejo son las mismas que las virtudes y defectos intelectuales. Y a la persona de un Estado, sus consejeros le sirven en lugar de la memoria y del discurso mental<sup>36</sup>.

Se podría entonces sospechar que sin consejeros el soberano estaría privado de memoria y de lenguaje –y sería, por lo tanto, estúpido (o una bestia) [*et serait donc (une) bête*]–. Pero, lo confirmaremos nuevamente, el consejo *en cuanto tal* le es sospechoso al soberano a causa de la retórica siempre posible, y los remedios a los que puede recurrir terminarán por agravar la enfermedad al ceder a un cierto devenir democrático del Estado. Hobbes continúa en el capítulo xxv:

Pero en este paralelismo que hemos establecido entre el Estado y un hombre natural, hay una semejanza de la mayor importancia, a saber: que el hombre natural recibe su experiencia partiendo de los objetos naturales del sentido, los cuales operan sobre él sin que exista, por parte de ellos, pasión o interés propio, mientras que quienes dan consejo a la persona representativa de un Estado, pueden tener y de hecho tienen a menudo sus fines y pasiones particulares, *lo que hace que sus consejos sean siempre sospechosos* [el subrayado es mío] y, en muchas ocasiones, traicioneros [*unfaithful*]<sup>37</sup>.

Esta complicación en la analogía, que hace que el consejo en cuanto tal sea “siempre sospechoso” (siempre susceptible de no ser más que exhortación, tal como lo hemos visto), va a imponer una serie de consecuencias suplementarias. La primera es simplemente que “los fines e intereses” del que aconseja deben ser compatibles con los del aconsejado (a saber, el soberano). Una segunda consecuencia toma en consideración la consecuencia, esto es, las consecuencias que el consejero debe “hacer manifiestas” por su discurso –lo que nos reconduce a la retórica, el discurso, la metáfora y la autoridad de las autoridades–:

<sup>36</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 226-227.

## El consejo de Hobbes

En segundo lugar, como la función de un consejero, cuando un curso de acción está deliberándose, es poner en claro las consecuencias de dicha acción, de tal modo que el aconsejado pueda estar sincera y abiertamente informado [*may be truly and evidently informed*], el consejero debe presentar su consejo utilizando un lenguaje que haga que la verdad se manifieste con la mayor claridad posible, es decir, con tanta firmeza de razonamiento y tanta significación del lenguaje y tanta brevedad, como la evidencia [*evidence*] permite. Y, por tanto, las *inferencias precipitadas y no-evidentes*, como las que hacen a partir de meros ejemplos o de la autoridad de libros, no son argumentos acerca de lo que es bueno o malo, sino meros testimonios de hechos o de opiniones ajenas [*such as are fetched onely from Examples, or authority of Books, and are not arguments of what is good, or evill, but witnesses of fact, or of opinions*]; y las *expresiones oscuras, confusas y ambiguas, así como todos los giros de lenguaje metafórico que tienden a excitar las pasiones* (pues los razonamientos y expresiones de este tipo sólo sirven para engañar o para llevar a aquél a quien aconsejemos hacia fines que no son los suyos), *son repugnantes a la función de un consejero*<sup>38</sup>.

Ahora bien, según la constelación democracia-multiplicidad-retórica que ha guiado nuestra lectura y que siempre terminará por socavar la soberanía, vemos a Hobbes, hacia el final de su discusión sobre los consejeros, enfrentándose nuevamente con el problema de las asambleas o multitudes. Porque dados los problemas que hemos abordado, y que inevitablemente hacen que el soberano deba sospechar que todo consejo no sea sino exhortación, podría imaginarse que sería mejor que el soberano se hiciese aconsejar por un gran número de consejeros. Anteriormente, Hobbes parecía reconocer que la exhortación era inevitable en la democracia por el hecho mismo de que el soberano era múltiple, una asamblea. Pero incluso si el soberano es un monarca, el problema se plantea de nuevo en cuanto a la multiplicidad de los consejeros, de ahí el consejo del propio Hobbes de no escucharlos reunidos, debido, nuevamente, a la retórica y a las autoridades, que no son otra cosa, se habrá comprendido, que el devenir sedicioso del lenguaje mismo y, tendencialmente, la ruina del Estado y la muerte del soberano:

En quinto lugar, suponiendo que en un grupo de consejeros todos ellos estén igualmente cualificados, un hombre estará mejor aconsejado oyendo a cada uno de ellos por separado, y no reunidos en asamblea. Ello es así por varias razones. Primero, porque al escucharlos por separado se obtiene el consejo de cada uno en particular, mientras que si están en asamblea, muchos dan su consejo mediante un *sí* o un *no*, o con las manos o los

<sup>38</sup> *Ibid.*, 227.

pies, sin que les lleve a ello su propio sentido, sino la elocuencia de algún otro, o por miedo a molestar a quienes hayan hablado, o a la asamblea entera, si la contradicen, o por temor a dar la impresión de ser menos inteligentes que aquéllos que han aplaudido una opinión contraria a la suya. Segundo, en una asamblea de muchos no puede evitarse el que haya algunos cuyos intereses sean contrarios a los del público; y éstos defienden sus intereses propios apasionadamente, con viva elocuencia, arrastrando a otros a participar de su consejo. Pues las pasiones de los hombres, que tomadas aisladamente son moderadas como el calor de una astilla, en una asamblea son como muchas astillas que se comunican el fuego unas a otras, especialmente cuando se inflaman mutuamente con discursos [*Orations*], llegando a incendiar todo el Estado bajo pretexto de aconsejarlo. Tercero, escuchando a cada hombre por separado, uno puede examinar, cuando es necesario, la verdad o la probabilidad de sus razones y de los fundamentos del consejo que da, mediante frecuentes interrupciones y objeciones; lo cual no puede hacerse en asamblea, donde cada vez que surge alguna cuestión difícil, un hombre se haya más bien confundido y aturdido [*a man is rather astonished and dazled*] con la variedad de discursos que caen sobre él, en vez de lograr información sobre el curso a seguir. Además, no puede haber una asamblea multitudinaria, reunida para prestar consejo, en la que no haya algunos con la ambición de ser considerados elocuentes e instruidos en asunto de política; y no dan su consejo cuidándose del asunto que se debate, sino buscando aplauso para sus variopintos discursos, fabricados con diversos hilos o jirones coloreados de autores [*their motley orations, made of the divers colored threds, or shreds of Authors*]<sup>39</sup>, lo cual es, cuando menos, una impertinencia que roba tiempo a la seria consulta y que puede ser fácilmente evitada cuando el consejo se recibe a solas<sup>40</sup>.

\*

Interrumpo aquí este fragmento de lectura de Hobbes que habría, evidentemente, que prolongar. Una última cuestión podría todavía tentarnos aquí: la del estatuto del texto del propio Hobbes, de aquello que lo lleva a zonas que él tiende también a querer excluir como retórica. Hemos señalado al pasar múltiples momentos en los que el carácter figurativo de la escritura hobbesiana difícilmente se reconcilia

<sup>39</sup> Este es el *poikilon* de Platón (*República* 557c), en un pasaje ampliamente comentado por Derrida desde *La dissémination* (París: Éditions du Seuil, 1972), 181; y sobre todo en *Voyous* (París: Galilée, 2003), 48-49.

<sup>40</sup> Hobbes, *Leviatán*, 228-229. Traducción modificada.

## El consejo de Hobbes

con su propia teoría del lenguaje. Dentro de un instante veremos, además, que todo este desarrollo tan complicado sobre el consejo va a concluir en una figura casi extravagante del soberano, quien depende de un consejo cuasidemocrático. Pero en otro lugar, Hobbes, que –como hemos visto– no cesa de cuestionar la autoridad de las autoridades filosóficas, y sobre todo la de Aristóteles, comienza a soñar un poco sobre lo que podría ocurrir con su propio libro. Como cabe imaginar, Hobbes no contempla ver su libro expuesto al tipo de lectura que hemos intentado aquí, bajo la égida de Jacques Derrida, y además se deja llevar, al final del libro II del *Leviatán*, a compararse con Platón y a soñar con una lectura *soberana* de su libro, lectura que prescindiría (como debe hacerlo la soberanía) de todo recurso a la interpretación (o al menos al comentario)<sup>41</sup>, mientras que deviene objeto de enseñanza. De ello habría que concluir que el *Leviatán* es un libro destinado a un solo lector (el soberano, quien, sin embargo y obviamente, no lee) y entonces un libro que aspira a prescindir de la lectura (de lo que se llama lectura): y desde este punto de vista, el feliz hecho de que este texto esté todavía hoy aquí, ofreciéndose a nuestra lectura deconstructiva y democrática, es la mejor prueba de la deficiencia [*défaillance*] del soberano o de la muerte del Leviatán, que no también, digámoslo, del genio de Hobbes. He aquí, pues, el pasaje:

... estoy a punto de creer que esta labor mía es tan inútil como la República de Platón. Pues también él es de la opinión que es imposible que desaparezcan los desórdenes del Estado y los cambios violentos del gobierno hasta que los soberanos no sean filósofos. Sin embargo, cuando vuelvo a considerar que la ciencia de la justicia natural es la única necesaria para los soberanos y sus ministros principales y que no necesitan ser abrumados con ciencias matemáticas (como lo son por Platón), sino que basta con que promulguen leyes que fomenten su estudio; y considerando que ni Platón, ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente, o de manera probable, todos los teoremas de doctrina moral por los que los hombres puedan aprender a gobernar y a obedecer, recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo (pues es breve y, según creo, claro), sin ayuda de ninguna persona interesada o de un intérprete envidioso; y que en el ejercicio de su absoluta soberanía, protegiendo la enseñanza pública de la doctrina en él contenida, convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> A este respecto, véanse las declaraciones de Hobbes relativas a la ley en los capítulos xxvi y xxx del *Leviatán*.

<sup>42</sup> Hobbes, *Leviatán*, 311.



Y, sin embargo, sabemos que esto es un sueño y que el soberano tal y como Hobbes lo concibe nunca leerá el mismísimo libro que intenta establecer su soberanía. Sin lector soberano, condenado a su errancia textual, el Leviatán es mortal, finito y, por lo tanto, no del todo soberano. Por su parte, Carl Schmitt le imputa el “germen letal” del Leviatán a una distinción hecha más adelante por Hobbes que da cabida, en el Estado, a una interioridad individual libre en lo concerniente a la religión. Y dirá que esta distinción entre el interior y el exterior abre “la brecha apenas visible” que, una vez señalada por “el primer judío liberal” –a saber, Spinoza–, conducirá a la muerte del Leviatán y al surgimiento de un pensamiento pseudopolítico basado en esta idea de la libertad individual: “Un leve giro del pensamiento, provocado por una exigencia esencial del espíritu judío, hace que el destino del Leviathan se trastrueque enteramente en el curso de unos pocos años”<sup>43</sup>. No sé si Jacques Derrida, el así llamado último de los marranos, se habría reconocido en la línea supuestamente judía de esta deficiencia [*défaillance*] y muerte del Leviatán<sup>44</sup>. Pero en cualquier caso, no hay necesidad alguna de esperar por la distinción (o su “germen”) entre interior y exterior, como parece creerlo Schmitt, para atisbar el principio de la autoinmunidad que ya socava la soberanía. Aquí, por ejemplo, la textualidad misma del libro de Hobbes siempre desbaratará su doctrina, tal como en esta analogía que concluye el capítulo sobre el consejo que hemos intentado leer. El soberano, dado que efectivamente no lee, quiere más bien jugar: tenis, por ejemplo; pero incluso allí se encuentra asistido y obstruido por múltiples instancias suplementarias y aparatos protésicos, expuesto a una exterioridad siempre mayor, nunca soberana:

Para concluir, ¿quién hay que esté dispuesto a tomar consejo de una gran asamblea de consejeros y desee o acepte los inconvenientes anejos a ello, cuando la cuestión es el casamiento de sus hijos, la disposición de sus tierras, el gobierno de su propia casa, o la administración de sus

<sup>43</sup> Carl Schmitt, *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, trad. Javier Conde (Argentina: Struhart & Cía, 2002), 56-57. Hay que leer todo lo que sigue y traza el destino ulterior de este pensamiento calificado de “judío”. No puedo entrar en ello aquí.

<sup>44</sup> A propósito de la insistencia de Bennington en la palabra *défaillance*, una breve aclaración se vuelve pertinente aquí, ya que en estas líneas del texto el castellano extravía un gesto más o menos evidente en la versión en francés. En este punto, Bennington está remitiendo a dos momentos de su reciente referencia a Schmitt. El primero, el “germen letal” del Leviatán; el segundo, lo que el traductor al castellano del texto de Schmitt traduce como “brecha”, en alemán *Bruchstelle*, y que en la traducción francesa que utiliza Bennington aparece como *faille*, que además de “fisura” o “brecha”, puede igualmente denotar una “falla”. Es, pues, en referencia a estos dos momentos, la brecha (*faille*) y el germen letal, que Bennington se pregunta por el lugar de Derrida en cierta línea judía a propósito de la “*dé-faill-ance*” y la “muerte” del Leviatán (n. del τ).

## El consejo de Hobbes

bienes privados, especialmente si entre los assembleístas hay alguno que no desea su prosperidad? Un hombre que lleva sus negocios con la ayuda de muchos y prudentes consejeros, consultando aparte con cada uno de ellos según sea su especialidad, es el que lo hace mejor, y es comparable al que hace uso de buenas parejas en el juego de tenis, colocándolas en los lugares apropiados. Le sigue quien sólo hace uso de su propio juicio, como el jugador que no se sirve de pareja en absoluto. Pero aquel que es llevado arriba y abajo en sus propios negocios, dependiendo de un consejo que sólo se materializa cuando hay una pluralidad de opiniones coincidentes, y que por lo común es obstaculizado (por razones de envidia o interés) por la parte disidente, es el que lo hace peor; y es como el que es llevado a la pista de juego, aunque por buenos jugadores, en una carretilla o en cualquier otro vehículo lento y pesado en sí mismo, y es, además, retrasado por las disputas y trajines de quienes lo conducen, tanto más cuantos más sean los que ponen sus manos en él<sup>45</sup>.

De esta carretilla habría hartado que decir. Llamémosla aquí, simplemente, aunque haya que volver sobre esto que sigue: democracia.

<sup>45</sup> Hobbes, *Leviatán*, 229.

## Bibliografía

- Bennington, Geoffrey. "Scatter". *The Oxford Literary Review* 30, no. 1 (2008): 1-43.
- . "Peut-être une politique...". *Cahiers philosophiques* 117 (2009): 46-61.
- . "Politique, Derrida!". *Lines* 47 (2015): 15-27.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. París: Éditions du Seuil, 1972.
- . *Voyous*. París: Galilée, 2003.
- . *Clamor*. Traducido por Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo. Madrid: La Oficina, 2015.
- Hobbes, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*. Traducido por Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- . *Leviatán*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducido por Javier Conde. Argentina: Struhart & Cía, 2002.

**Geoffrey Bennington.** Asa Griggs Candler Professor de Literatura Comparada, Francés y Pensamiento Francés Moderno en la Universidad de Emory (Atlanta, Estados Unidos). Es doctor en Francés por la Universidad de Oxford. Entre sus últimos libros cabe destacar *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth* (Nueva York: Fordham University Press, 2017); *Scatter I: The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* (Nueva York: Fordham University Press, 2016); *Géographie et autres lectures* (París: Hermann, 2011); *Not Half No End: Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010). Sus intereses de investigación son la deconstrucción, la teoría literaria, la literatura y pensamiento francés moderno. Correo electrónico: geoffrey.bennington@emory.edu.