



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Título del trabajo:

Deseo de una vida más vivible. Lecturas contemporáneas del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie.

English title:

Desire for a more livable life. Contemporary interpretations of Étienne de La Boétie's *Discourse on voluntary servitude*.

Autora

Lara Torres Quero

Directora

Marina Garcés Mascareñas

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2016

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. Historia del texto.....	4
3. El <i>Discurso</i> en nuestros tiempos.....	8
4. <i>Deseo de servidumbre</i>	13
5. <i>Deseo de libertad</i>	19
6. La amistad como horizonte de sentido.....	24
7. Conclusión.....	27
8. Bibliografía.....	29

1. Introducción.

El presente ensayo constituye una reflexión que emana del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie. Partiendo de los ejes temáticos que estructuran dicho texto, y de las múltiples interpretaciones que del mismo se han hecho hasta el día de hoy, se expondrá en primer lugar la historia y el recorrido del texto a través del pensamiento político, con todo el campo de análisis que abre esta breve investigación. Y en segundo lugar, el objetivo de este ensayo es, a través de las lecturas que Simone Weil y Claude Lefort hicieron del mismo, construir mi propia argumentación con el objetivo de contraponer dos modelos de comprensión de las relaciones humanas, en su acepción ético-política. A saber: uno basado en la opresión, y otro que asentaría sus cimientos sobre la libertad. Ambos, según trataré de demostrar, posibles y, por lo tanto, resultado de la acción individual y colectiva humana. De modo que la construcción de los mismos recaería sobre la responsabilidad de cada cual en tanto que ser reflexivo y afectivo, con capacidad de elección.

Evidentemente, la crítica se enfocará sobre el primero de estos modelos, siguiendo las claves conceptuales que La Boétie aporta para dicho análisis en el *Discurso*. Asimismo, las relaciones basadas en la libertad serán defendidas desde la vinculación que el autor hace de este concepto con otro que atraviesa el texto; a saber: la amistad. Y con ello emerge la noción de responsabilidad que aparecerá a lo largo de la exposición, de la mano de los autores contemporáneos que acompañarán a la misma. Finalmente, estas ideas son recogidas en la pregunta que La Boétie lanza en el *Discurso* acerca del sentido de la vida: “¿Es esto vivir?” Cuestión que, en cierta medida, cohesiona también este escrito.

Este trabajo se divide en siete apartados. Tras esta breve introducción, el segundo punto consta de una investigación histórica del autor y del nacimiento del texto, así como de su difusión y aparición desde entonces hasta el siglo XIX, en relación a la polémica acerca de su contenido e ideologización. A continuación, se ha incluido un capítulo acerca de los debates más recientes sobre las interpretaciones del *Discurso*. Tras lo cual, en “*Deseo de servidumbre*” ya aparece la exposición sobre la lógica de la dominación y su crítica a través de los textos de La Boétie, Weil y Lefort. En “*Deseo de libertad*”, se explica el modelo opuesto, que vincula dicho concepto con la fraternidad y la singularidad de los individuos. Finalmente, en el sexto apartado se desarrolla con

mayor profundidad este modelo, en relación a la concepción de la amistad de La Boétie. El último punto constituye una pequeña conclusión que recoge las principales ideas del trabajo, así como sus implicaciones reales.

2. Historia del texto.

El discurso de la servidumbre voluntaria de Étienne de la Boétie, publicado años después de la muerte del autor por su gran amigo y filósofo Michel de Montaigne, ha tenido una polémica trayectoria y repercusión en el pensamiento y la militancia política, pese a ser un texto bastante desconocido. Debido a su temprana y radical crítica de la tiranía y, en su mayor generalidad, de los mecanismos y fundamentos de la dominación y la opresión, el *Discurso* ha sido interpretado y usado por distintas agrupaciones políticas. Desde los protestantes franceses durante los años posteriores a su publicación, formando parte de la batalla cultural que desciende al circuito subterráneo de los textos prohibidos, hasta el marxismo y el anarquismo más heterodoxos.

El hecho de que el *Discurso* haya estado presente en el campo de batalla ideológico durante el proceso virulento de la modernidad no apunta únicamente hacia la habitual categorización de panfleto político. Por el contrario, nos muestra ese espacio intersticial entre el pensamiento y la acción sobre el que se asienta toda filosofía considerada en algún sentido revolucionaria. Espacio de convergencia entre lo filosófico y lo político, entre el discurso profundo, radical, crítico y autónomo, y su generación de efectos imprevisibles en la realidad. Su pertenencia a una sociedad de la que emerge y a la que se dirige. Y en la que se transforma, en su recorrido por la historia del pensamiento político occidental, que no puede estar separado de la vida social. Es en esta historia política donde hemos de situar el nacimiento del *Discurso*.

Lo poco que sabemos acerca de la vida de La Boétie es a través de Montaigne. Procedente de familia de comerciantes y burgueses de Sarlat, en Périgord, con ciertos estudios y cargos administrativos, La Boétie nació en 1530, quedando huérfano a los diez años. Su tutela pasó entonces a su tío, quien se encargó de la educación e instrucción del autor, así como de su posterior entrada en el mundo de la política institucional. Con veintitrés años se licenció en derecho civil en la universidad de Orleans, aunque sus escritos denotan la amplitud del bagaje humanístico que poseía. Ese mismo año, 1553, el rey Enrique II autorizó la dimisión de Guillaume Lur de Longa para que La Boétie pasara a ocupar el puesto de consejero en el Parlamento de Burdeos;

cargo en el que se mantuvo hasta la fecha de su prematura muerte, en 1563, debida a una epidemia de peste.

Nos encontramos ante un contexto de monarquía católica cada vez más autoritaria, a punto de estallar la guerra de religiones en Francia, y en el que no dejan de sucederse levantamientos campesinos, ante la situación de extrema miseria a que les aboca el progresivo aumento del poder monárquico central. Prácticamente todos los teóricos coinciden en la crucial influencia que la Revuelta de las gabelas de 1548 en Burdeos, y su brutal represión por parte del condestable de Montmorency, tuvo en la composición del *Discurso*.

Aunque no podemos averiguar la fecha exacta de su escritura, dado que Montaigne la data de un modo confuso¹, lo que sabemos con seguridad, con base en ciertas referencias internas, es que La Boétie revisó el texto (o bien lo escribió entonces) entre 1552 y 1553². Lo cual implica que ya había sucedido el levantamiento campesino y su tiránico aniquilamiento, y que el autor lo había vivido muy de cerca. Ésta, según el historiador Olof Gígon³, no fue una sublevación cualquiera, puesto que, al enfrentarse directamente al rey en lugar de al señorío feudal, puede leerse como un signo de la transformación social hacia el centralismo estatal del mundo moderno. Se seguiría, por tanto, de una cierta pérdida de libertades entre las clases más bajas en su cotidianidad, suficientemente lejana para el poder representativo y visible del rey hasta ese momento, al comenzar a desarrollarse esa nueva capacidad del poder disciplinario para amaestrar los cuerpos en sus más sutiles gestos. De este modo, tal como explican Abensour y Gauchet en su presentación, lo que se deja entrever en la relación entre la revuelta y el *Discurso* es la huella de los orígenes de la modernidad en toda su amplitud y contradicciones internas:

Lo que se llega a poner de esta suerte en cuestión a través del movimiento social, en cuya proximidad se escribió el *Discurso*, nos designa la fuente de la nueva reflexión política que sale a la luz y cuya novedad nos sorprende cuatro siglos más tarde. Nueva sublevación, sublevación de nuevo cuño contra un Estado nuevo, cuyas ambiciones totalmente inéditas quedan de golpe

¹ En algunas ediciones de sus *Ensayos* la sitúa en 1548, y en otras, en 1546.

² Se trata de la referencia literaria a la *Franciade* de Ronsard, así como de la dedicatoria que La Boétie expresa al señor de Longa en la página 34 del *Discurso* en la edición de Trotta.

³ Abensour, M., y Gauchet, M., “Presentación, Las lecciones de la servidumbre y del destino” en La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, seguido de lecturas del texto de La Boétie por Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort, prólogo por Miguel Abensour y Marcel Gauchet, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008, pp. 7-35, p. 27.

reveladas. Nuevo pensamiento, pensamiento contra el Estado, al que el Estado revelará, sin embargo, el objeto sociedad y lo inconcebible de la sociedad.⁴

Mas por otra parte, no podemos olvidar la formulación positiva, propositiva, creativa que aguarda de algún modo escondida en el *Discurso*, tan alejada, al tiempo que inseparable, de la crítica de La Boétie al poder; a saber: la potencia de la *amistad*. La posibilidad de otro modo, de otra sociedad: la de los amigos. Y en este punto, la figura de Montaigne es también indispensable para el *Discurso*, porque nos otorga la clave para la lectura del mismo a través de sus escritos, en los que se revela la huella de su propia vivencia de una imborrable amistad con Étienne de La Boétie:

Y el [hombre] más grande que he conocido en mi vida, digo de las cualidades naturales del alma, y el mejor nacido, era Étienne de La Boétie: era verdaderamente un alma plena, y que mostraba un bello rostro en todos los sentidos...⁵

Si en la publicación que Montaigne realizó en 1571 de toda la obra de La Boétie⁶ no aparece el *Discurso*, pudiera deberse, como apuestan Abensour y Gauchet, a la centralidad que le reservaba en vistas de la futura publicación del primer tomo de los *Ensayos*, del que habría de conformar el capítulo “De la amistad”. Dado que el texto ya llevaba un tiempo circulando entre los hugonotes⁷, el prefacio que Montaigne había escrito quedó finalmente como contenido único de dicha sección, puesto que el Parlamento de Burdeos aplicó la censura monárquico-católica, y ordenó la quema pública del mismo en 1579. Año en el que Montaigne obtiene su permiso para la publicación de los *Ensayos*, cuya primera edición data de 1580. Tras su censura, y con el apaciguamiento de las guerras de religión en Francia, el *Discurso* cayó en el olvido hasta 1723⁸, año en que Pierre Coste lo incluyó en la edición de los *Ensayos* que

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ Montaigne, M., “Advertencia al lector” en “Correspondencia” en *Ensayos II, Seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, [Traducción de Constantino Román y Salamero; Nueva edición revisada, corregida y prologada por Ricardo Saenz Hayes], Aguilar, Buenos Aires, 1962, pp. 393-417, p. 408.

⁶ Los *Vers François* y las traducciones antiguas de Plutarco y Jenofontes.

⁷ La primera publicación parcial en latín del *Discurso* data de 1574, en una revista calvinista anónima, *Le Reveille matin des François*. La primera edición completa, y en la cual figura el nombre de La Boétie, se publicó en 1577 en las *Mesmoires des Estats de France sous Charles le Neuviesme*, acompañado por un panfleto hugonote atribuido a Odet de la Noue. Las *Mesmoires* fueron reimprimidas en Ginebra en 1578 y 1579, lo que produjo una gran difusión del *Discurso* justo antes de la publicación de los *Ensayos*. A esta reedición siguieron todas las posteriores hasta que apareció el manuscrito de Henri de Mesmes a mediados del siglo XIX, frente al que se pudo comprobar que dicha edición había sufrido bastantes manipulaciones, presentando graves incoherencias internas.

⁸ Aunque existen indicios de un permanente interés por mantenerlo fuera del circuito intelectual, así como de cierta influencia entre algunos de los autores polémicos del siglo XVII.

preparó - y por la que llegó a tener mayor difusión, ya que, desde entonces, aparece en casi todas las ediciones de la obra de Montaigne.

Irónicamente, es muy probable que fuese Montaigne el canal por el que llegó el *Discurso* a manos de los hugonotes, ya que en 1570 envió copias del texto a una serie de amigos del círculo de personajes relevantes para la época como Ronsard, Michel de l'Hospital, Henri de Mesmes, etc.⁹, encomendando encarecidamente su lectura y defendiéndolo siempre de cualquier posible alineación con los protestantes. Sin embargo, se sabe que la gran biblioteca de Henri de Mesmes¹⁰ fue frecuentada por al menos dos figuras importantes para la intelectualidad protestante en Francia: Henri Estienne y François Hotman; este último fue con bastante probabilidad quien editó el *Discurso* por primera vez en *Le Reveille matin des François* en 1574.

Es por ello que Montaigne desmentirá, en todas sus referencias al *Discurso*, la radicalidad propia de su contenido, tratando de evitar su censura y, probablemente, también por temor a asociaciones peligrosas para su persona y su oficio:

...No me cabe ninguna duda de que creyese cuanto escribí, pues era lo bastante riguroso como para no mentir ni siquiera por broma [...] tenía otra máxima soberanamente muy impresa en su alma: obedecer y someterse muy religiosamente a las leyes bajo las que había nacido...¹¹

Resulta evidente que existe una clara contradicción en este párrafo entre las dos máximas que Montaigne atribuye a La Boétie. Teniendo en cuenta que uno de los ejes que cruzan el *Discurso* es precisamente el de la honestidad como base de la amistad, frente a la mentira sobre la que se asienta la tiranía, no parece que sea tan fácilmente suprimible el posicionamiento en contra de toda institución injusta y opresiva de la época. Lo cual no significa que La Boétie fuera protestante, ni mucho menos que escribiese por la causa, puesto que la crítica se dirige al fundamento de la opresión; a saber: la responsabilidad que cada individuo tiene en tanto en cuanto la sostiene. De hecho, las referencias cristianas en el *Discurso* son casi nulas. Su análisis del poder en tanto que “servidumbre voluntaria” sitúa la responsabilidad del fenómeno de la

⁹ Montaigne, M., “Correspondencia” en *Ensayos II, Seguidos de todas sus cartas...*, pp. 393-417.

¹⁰ El manuscrito original de Henri de Mesmes se encuentra a día de hoy en la Biblioteca Nacional Francesa. Éste fue editado por primera vez por Z. Payen en 1853. Y de él parten casi todas las ediciones a partir del siglo XIX. La principal edición utilizada en esta investigación, la de Trotta, realizó, de la mano de Pedro Lomba, una traducción directa del manuscrito original.

¹¹ Montaigne, M., “De la amistad” en *Ensayos Completos* [traducción por Almudena Montojo; introducción, notas y traducción de los sonetos de La Boétie por Álvaro Muñoz Robledano], Cátedra, Madrid, 2003, pp. 214-225, p. 224.

dominación, y por tanto, de la política, entre los hombres. Aquí en la tierra; no en el cielo. Desactiva así el mito fundacional y organizativo de un poder divino e incuestionable que sirve al mantenimiento del orden establecido, en tanto que justificación. Esta es la razón principal por la cual el *Discurso* nos habla de cerca pese a su lejanía en el tiempo; de ahí que se haya considerado un texto propiamente moderno en su enfoque, en un momento en el que la modernidad apenas se vislumbra.

Desde esta perspectiva, una honesta lectura del texto no nos permitiría adscribirlo a ninguna “causa”, a ninguna lógica sacrificial, a la defensa de ningún dogma que - como afirmarán Weil y Lefort - supondría la sustitución de una forma de opresión por otra, en nombre de la libertad. Pese a lo cual, el *Discurso* no ha dejado de aparecer en los llamados momentos históricos revolucionarios, recogido por militantes intelectuales de diversa índole. Así, durante la Revolución francesa el *Discurso* fue reeditado dos veces, en 1789 y en 1791; y numerosos pasajes de *Les chaînes de l’esclavage* de Marat autorizan a pensar sobre un posible plagio. Ya en 1835, Lamennais publicó el texto desde una perspectiva socialista, como si se tratase de una declamación en contra de la burguesía. Finalmente, en el siguiente apartado serán recogidas varias interpretaciones anarquistas del *Discurso*, a través de la obra de Gustav Landauer y Pierre Clastres.

Y ello porque en verdad, La Boétie fue un pensador revolucionario en sus ideas y en su crítica, lúcido ante su momento histórico como para captar lo invisible del funcionamiento de la opresión, valiente para escribirlo y mostrárselo a todo aquel que *desease saber*, a todo aquel que *desease ser libre*. Y es en este punto donde conecta el *Discurso* con cualquier movimiento social que emerja del anhelo de libertad y justicia, sea cual sea en su forma y contenido.

3. El *Discurso* en nuestros tiempos.

Las interpretaciones contemporáneas del *Discurso* han buscado situarlo en el lugar de la reflexión de la filosofía política moderna. Es a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando el texto de La Boétie empieza a asentarse dentro de los estudios filosóficos en Francia¹². A lo largo del siglo XX encontramos una gran cantidad de ediciones del

¹² Con la edición crítica de Léon Feugère (*Euvres complètes de La Boétie*, Paris, Delalain, 1846) que sigue el manuscrito original de Henri de Mesmes, y la de Paul Bonnefon (*Euvres complètes d’Estienne de La Boétie*, Bourdeaux/París, Gounouilhou et Rouan, 1892).

mismo; pero será con la edición que hemos visto de Payot, de 1976, en París, por Miguel Abensour y Marcel Gauchet¹³, cuando pase a obtener el reconocimiento académico que muchos esperaban dentro de la reflexión política.

Podría decirse, entonces, que este pequeño trabajo forma parte del proyecto de reescritura de la historia del pensamiento desde los intersticios de la incompreensión, desde autores aun hoy desconocidos que, a través del diálogo intertextual, tienen mucho que alumbrarnos acerca de nuestras propias realidades, así como de la comprensión histórica misma. De hecho, en el prefacio de dicha edición, se reconoce la idea del ocultamiento que ha sufrido el texto en cada desvelamiento, a lo largo de sus múltiples apariciones históricas. Opacidad propia de toda relación entre texto e intérprete, que en este caso se intensifica debido a la carencia de precisión y claridad por lo que se refiere al seguimiento histórico, anteriormente realizado. Pero también, como veíamos, opacidad debida a la complejidad del enfoque con que La Boétie aborda la paradoja de la “servidumbre voluntaria”. Fenómeno clave para la filosofía política, que no ha dejado de atormentar a aquellos que tratan de comprender la extraña obediencia humana, para poder desanudar las estructuras opresivas para la vida. Y que, sin embargo, se viste de oscuridad escapando al pensamiento, inconcluso por sí mismo; pero también desterrado por quienes sienten miedo ante la incertidumbre. Complejidad constitutiva del *Discurso*, en el que, pese a la sencillez y claridad de su escritura, a modo de declamación, se percibe una tensión constante:

La servidumbre voluntaria es, en cierto modo, lo ya sabido desde siempre y lo nunca realmente pensado de la reflexión política. En alguna parte, el destino de La Boétie se confunde con el estatuto de la cuestión a la que presta una incomparable voz.¹⁴

Precisamente, el hecho de escoger las lecturas de Simone Weil y Claude Lefort para el desarrollo teórico de los próximos apartados encuentra su razón de ser en la capacidad de ambos autores contemporáneos para revelar el estatuto filosófico de las cuestiones que trata el *Discurso* en su modo de proceder. Ya que, pese a las distancias que separan los marcos conceptuales de una y otro, se descubre un nexo común en la reivindicación que los dos hacen de la potencia del pensamiento, la única capaz de *ejercer la libertad*. Potencia que identifican en La Boétie, no solo porque escribe sobre

¹³ Esta edición recoge el texto de Charles Teste, quien tradujo el *Discurso* en 1834 al francés moderno a partir de la edición de Pierre Coste. Además, incluye estudios de filosofía y antropología de la mano de Pierre Leroux, Pierre Clastres, Simone Weil y Claude Lefort.

¹⁴ Abensour, M., y Gauchet, M., “Presentación...” en La Boétie, E., *Discurso...*, p. 19.

ella ya en el siglo XVI, sino porque a lo largo de su reflexión pasa al acto, en su esfuerzo por comprender y por invitar al lector a acompañarlo en dicha trayectoria.

Frente a ello, incluso el socialismo más heterodoxo, o los contextos anarquistas franceses, en los que con mayor incidencia se ha reivindicado el valor intelectual y social del texto, han caído en una suerte de naturalización de la opresión, al contemplarla desde un punto de vista estructural y, en general, reducirla a una cualidad intrínseca de la organización estatal moderna occidental. Es el caso de dos autores del siglo XIX, cuyas aportaciones en relación al *Discurso* han resultado significativas en el contexto de su recepción en Francia. A saber: el periodista y socialista sansimoniano Pierre Leroux, y el literato y filósofo anarquista Gustav Landauer.

En un artículo de 1817, Leroux recoge en La Boétie la anticipación de la contraargumentación a las tesis antropológicas de Hobbes:

Desde el principio, La Boétie muestra, en efecto, hasta dónde llegaba su deseo de justicia y de amor por los hombres, pues empieza diciendo que el hombre no debiera tener ni a uno ni a varios amos, sino que no debiera tener a ninguno.¹⁵

Sin embargo, Leroux se aferra al ideal rousseauiano de igualdad, según el cual la injusticia, la opresión, la jerarquía, procederían todas ellas de la desigualdad entre los hombres – que comienza con el conocimiento y, por tanto, con algo tan intrínsecamente humano como es el lenguaje. Quizás pueda parecer tal la tesis del *Discurso*; mas no es casualidad que La Boétie utilice el *lenguaje* con el fin de justificar la *fraternidad humana entre los desiguales*, como analizaremos con detenimiento en el capítulo “Deseo de libertad”.

Landauer, por su parte, vislumbra en el *Discurso* “el microcosmos de la revolución”, un fragmento de la historia subterránea de la libertad, frente a la instauración del estado moderno y de toda creencia en el fin de la política. El escritor, completamente en contra de la idea de lo *absoluto* en lo social, encuentra en La Boétie un aliado, alguien que en su propia escritura deja siempre el interrogante abierto. Es decir: la revolución, el *deseo de libertad*, ha de ser permanentemente instituido si no queremos que se transforme en *deseo de servidumbre*. Y esta es, justamente, la tesis que sostendrá Lefort, mas desde una perspectiva que no parte de la necesaria abolición del Estado sobre la que se asienta los ideales anarquistas.

¹⁵ Leroux, P., “El “Contra Uno” de Étienne La Boétie” en La Boétie, E., *Discurso...*, pp. 87-95, p. 90.

Ya en el siglo XX, Pierre Clastres, etnólogo y antropólogo, identificará también un proto-anarquismo-primitivista en La Boétie y su crítica, bajo esta perspectiva, a todo autoritarismo estatal. Puesto que Clastres mantuvo contacto directo con sociedades milenarias no estatales, como las de los indios Guaraníes, afirma observar en ellas la realización misma de los ideales de libertad, amistad e igualdad que atraviesan el *Discurso*, en un pequeño texto de 1976 llamado “Libertad, desventura, innombrable”. Es por ello que Clastres asocia la “servidumbre voluntaria” con la evolución de la civilización occidental en tanto que sociedades estatales y, por lo tanto, consideradas como inevitablemente opresivas. Así, el asombro con el que La Boétie contempla la continua re-producción de la dominación, coincide con el asombro que pudieran experimentar aquellos nativos que eran traídos forzosamente a tierras europeas, ante el circo de la terrible organización jerárquica y autoritaria del poder. De hecho, para Clastres, existe una evidente influencia del conocimiento de dichas sociedades primitivas en La Boétie:

... América, sin estar del todo ausente del *Discurso*, no aparece sino bajo la forma de una alusión, por otra parte muy clara, a estos nuevos pueblos que están siendo descubiertos.¹⁶

Dichos pueblos representarían la imagen de sociedades verdaderamente libres, que luchan continuamente contra el *deseo de servidumbre*; es decir: comunidades “autogestionadas” que evitan el ascenso al poder de ninguno de los miembros del grupo, manteniendo la “indivisión originaria” que atribuye el autor al ser humano en tanto que social. La división del poder, y la subsiguiente desigualdad entre los individuos de la comunidad, constituirían, por tanto, las causas empíricas de la opresión social en el mundo occidental.

Sin embargo, una vez más se revelan las contradicciones del pensamiento de la igualdad y la unidad. “Instituida *igual* por decisión divina -¡por naturaleza!- la sociedad se reúne en un todo uno, indiviso...”¹⁷ Tales suelos conceptuales son susceptibles de caer en la homogeneización de la especie humana; o lo que es lo mismo, en la desaparición de los individuos, los cuales han de sacrificarse por el bien de la comunidad. Comunidad ficticia, puesto que se eleva al rango de palabra vacía que estructura la tiranía: el *nombre de la unidad ficticia* en la que todo ser real, singular,

¹⁶ Clastres, P., “Libertad, desventura, innombrable” en La Boétie, E., *Discurso...*, pp. 97-112, p. 110.

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

diferente o desigual debe ser destruido; y por lo cual, no queda nada ni nadie que realmente pueda conformarla.

Es esta idea de la “voluntad general” rousseauiana, de la sociedad única e indivisible, la que criticarán Weil y Lefort. Precisamente, ambos encuentran en tal ideal el presagio de los totalitarismos contemporáneos. Pero lo interesante es que, según su entendimiento, fue La Boétie quien, anticipadamente, describió semejante fenómeno, casi impensable. Como una premonición, el *Discurso* explica la terrible fascinación por la que una nación entera llega a someterse voluntariamente a la más cruel de las tiranías políticas que ha vivido la historia política de occidente:

Ciertamente, es gran cosa, y sin embargo es tan común que estamos lejos de afligirnos, y mucho más aún de sorprendernos por ello, ver a un millón de hombres servir miserablemente, con el cuello bajo el yugo, no forzados por una fuerza mayor, sino de algún modo (eso parece) como encantados y fascinados por *el solo nombre de uno*, del cual no deben ni temer su poder, pues está solo, ni amar sus cualidades, pues es con ellos inhumano y salvaje.¹⁸

Es por ello que ninguno aceptará las lecturas del *Discurso* que reducen la cuestión del poder a una nítida separación entre quienes lo detentan y quienes lo padecen. Brecha cuya desaparición, desde esta perspectiva, pondría fin a la opresión. Por el contrario, la complejidad del problema reside en que el desdoblamiento opresor-oprimido remite a una misma cuerda en tensión, en la que el poder no viene dado, sino que se crea en cada ejecución, reproduciendo patrones según un extraño deseo de “servidumbre voluntaria”, de la que todos somos responsables. Paradójicamente, tal deseo se eleva sobre la eliminación de las diferencias, engendrando, por desgracia, el monstruo totalitario, la dominación más absoluta de todo ser singular, de toda vida.

De ahí, la fuerte presencia, tanto en el pensamiento de Weil como de Lefort, del individuo, y de su capacidad como ser pensante y sintiente, responsable de sus actos en tanto en cuanto se mueve sobre el plano de la libertad que la reflexión y la expresión abren. Pero individuo tomado en el sentido leforteano, que bebe de las corrientes del psicoanálisis y la fenomenología, y por lo tanto, no puede nunca comprenderse como identidad cerrada sobre sí misma. Más bien, se trata de una existencia cuya autocomprensión está desde siempre marcada por la opacidad, la división y

¹⁸ La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, [traducción de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina, epílogo de Claude Lefort], Trotta, Madrid, 2008, p. 26. [El subrayado es mío.]

conflictividad, interna y externa. Tanto en el plano de lo individual, como en lo social; de manera que no se entiende lo político mismo sin diferencia, desacuerdo, diversidad y heterogeneidad. Brecha insalvable propia del lenguaje, de ese mundo simbólico y afectivo en el que se constituyen nuestras subjetividades como seres relacionales y comunicativos que somos. En definitiva, libertad de pensamiento y de expresión; de vida en tanto que humana. El proyecto totalitario trataría, justamente, de borrar dicha diferencia esencial que constituye las relaciones humanas, condición de posibilidad de los vínculos entre los individuos que han de conformar la sociedad.

Los ideales revolucionarios que desactivan la diferencia, olvidan la infinita voluntad humana que aguarda en el interior del pensamiento de cada individuo; así como la imprevisible creatividad que posee el lenguaje en su relacionalidad significativa. Olvido de la complejidad humana, que resulta en una concepción opresora que incapacita al “sujeto oprimido” e, inconscientemente, deja de cuestionarse a sí mismo, y pasa a convertirse en una suerte de “Dios Todopoderoso” que ha de salvar al resto de la humanidad. Equívoco respecto a la heroicidad, propia de quienes olvidan la potencia de libertad que hay en cada persona, *en nombre de la libertad de todas las personas*. Pilar para todas las teorías de la “revolución desde arriba”, de las *dictaduras de la libertad*. Nada más alejado del *Discurso de la servidumbre voluntaria*.

4. Deseo de servidumbre.

¿Qué vicio monstruoso es este que ni siquiera merece el título de cobardía, que no encuentra un nombre lo bastante vil, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua se niega a nombrar?¹⁹

El deseo de servidumbre se asienta sobre una *ficción*. La ficción de la Unidad, la perfección, la comunión o totalidad; el conocimiento absoluto que sobrevuela todo cuanto existe y que constituye su esencia en tanto que Una y eterna. Es el sueño de la quietud, de la estabilidad, el origen y el final, el estatismo, dado de una vez por todas, de *verdad*; simbólicamente condensado en la figura de Dios, la Razón, o bien el fin de la historia, el Espíritu Absoluto... la Identidad, idéntica consigo misma. Sin afuera, única y absoluta. La *servidumbre voluntaria* está a la base de todas las religiones, dogmas, imperios, nacionalismos... creencias todas ellas impregnadas de ese objetivo ficcional de borrado de *la diferencia* sin resolución, en y por la que se desarrolla la vida.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

El anhelo de alcanzar la conclusión de la humanidad, la *esencia* última del ser, es identificado en La Boétie con la idea de la corrupción del poder, en su acepción de dominación y sometimiento, que genera el deseo comprendido y vivido en tanto que fijación por objetos concretos que, una vez alcanzados, dejan de interesar. Por lo que la necesidad de acumular y poseer se prolonga indefinidamente, junto con una permanente insatisfacción, en busca de la satisfacción definitiva, que nunca llega. Pues la posesión material, la acumulación infinita, forma parte de esa ficción de la parálisis del tiempo, el movimiento y la pluralidad, sobre la que funciona la dominación:

Mas quieren servir para poseer bienes, como si pudieran obtener algo que fuera suyo. Y ni siquiera pueden decir que se posean a sí mismos.²⁰

El deseo de posesión en la dirección del dominio de Uno sobre los otros resulta en la más absoluta desposesión, por paradójico que pueda parecer; ya que, como indicaba tempranamente La Boétie, no se puede desde este lugar ser *poseedor de la propia vida*. En términos de Weil, se efectúa una instrumentalización de los fines humanos. Esto es, la inconsciencia, el olvido de los valores esenciales para la vida humana, generan una inversión de medios y fines. El resultado, entonces, es un encadenamiento infinito de medios que son considerados imaginariamente como fines; cadena que se prolonga en el absurdo de un deseo como falta, que exige una continua dominación, desvalorización y objetualización del mundo humano. He aquí uno de los puntos clave de la dominación, a saber: una cadena indefinida de sustituciones, dirigida hacia una ficción vacía que se eleva al rango de valor supremo. Lo que Lefort denomina, extraído del *Discurso*, el *nombre de Uno*²¹.

Puesto que el Uno no existe en la realidad más que como encantamiento, fascinación total que los hombres ejercen sobre sí mismos, y que reside en el olvido de sí, de la historicidad y concreción de la comunicación. Según los análisis de Lefort, se produce un efecto de repliegue del lenguaje en el que parece que las palabras cobran vida y fundamento por sí solas; que han estado ahí desde siempre, esperando a que el tirano, el mediador entre lo divino y lo terreno, las descubriese y entregase a la humanidad, a cambio de una eterna deuda y servicio para con Él. El cuerpo del tirano *encarna*, por tanto, la comunión de lo inconmensurable, la unión/curación/salvación de la brecha humana. Y a este símbolo, hecho realidad por la devoción y extraña magia febril, creada

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

y creída por todos y cada uno de los componentes de la cadena, hacia un cuerpo como otro cualquiera, se entregan todos los restantes cuerpos; en una búsqueda desesperada por *ser* ese Uno que no es más que un nombre. Al precio de sus propias vidas, del olvido de sus propios cuerpos:

Es necesario que tengan cuidado con lo que dicen, con su voz, con sus gestos, con sus miradas; que no tengan ojos, pies ni manos si no es para espiar su voluntad y para descubrir sus pensamientos. [...] ¿Qué condición es más miserable que la de vivir así, sin tener nada que sea propio, debiendo a otro el gusto, la libertad, el cuerpo, la vida?²²

Se trata de una cadena de identificaciones en la que cada eslabón renuncia a su singularidad y diferencia radical para *igualarse* con el nombre de Uno, formar parte de esa supuesta unidad primigenia y final. Pero inmediatamente, el reinado de lo Mismo entra en contradicción, puesto que el nombre de Uno, encarnado en un cuerpo concreto, se eleva al rango de Otro, que se sitúa por encima de todos los demás; dado que ese cuerpo *solo* detenta todo el poder. Mas lo hace –tal es la insistencia de los autores que aquí tratamos- en tanto que el resto lo permite y lo imita; reproduciendo sin cesar los mecanismos de la opresión mediante los cuales tratan de *ser* ese Uno que no existe, a base de colocarse por encima de otro, que ha de desear tanto como él ser Uno(/Otro):

El secreto, el resorte de la dominación se debe en cada uno, sea cual sea el escalón de la jerarquía que ocupe, al deseo de identificarse con el tirano, haciéndose el amo de otro. Es tal la cadena de la identificación que incluso el último de los esclavos se cree un dios.²³

Tal es el encantamiento del *nombre de Uno*; deseo de servidumbre, de dominar e, inevitablemente, ser dominado. Mecanismo que podemos observar en la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, o del amigo y el enemigo schmittiana; según la cual es necesario ese desdoblamiento de la identidad para poder mantenerse en su ideal de unidad. De hecho, como argumenta Lefort, la exterioridad es lo simbólico mismo, el fundamento de lo social en tanto que *poder necesario* instituyente e instituido; es ese Otro, desconocido, hacia el que tiende la sociedad para poder reconocerse, volver a sí misma. Un *afuera* que constituye la condición de posibilidad de la comunicación, del lenguaje, que se juega siempre en esa dislocación del referente, de la relación que necesita una suerte de “separa-uniión” de un uno y un otro, de un *entre*. Por ello, el nombre de Uno, que se pretende único, se desdobra irremediabilmente en Otro; pero en

²² *Ibid.*, p. 53.

²³ Lefort, C., “El nombre de Uno” en La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 159-113, pp. 106-107.

lugar de afirmarlo en la relación, solo puede establecer un vínculo con él de este modo: el de la negación, la destrucción, la muerte, o bien el sometimiento.

He aquí la vinculación que Weil y Lefort establecen entre la explicación del funcionamiento de la tiranía en el *Discurso* y los totalitarismos contemporáneos. Lo que para Lefort resulta propiamente específico en la organización de lo simbólico de estos nuevos regímenes es que, a diferencia de los despotismos religiosos, “el Partido” no ofrece la imagen del cuerpo del rey como mediador entre lo divino y lo terreno –unión de esa desmesura humana-, sino que representa la *identidad absoluta de la sociedad consigo misma*. Ideal de plena inmanencia, del cual no puede estar más alejada la realidad fáctica del totalitarismo, puesto que la cadena de identificaciones que llega, en este caso, hasta la figura-cuerpo del líder del Partido, convierte la comunidad en *Un ego*. La unidad social se transforma en un régimen “egocrático”, en el que el núcleo de la sociabilidad, su relacionalidad basada en la diversidad, desaparece en beneficio del nombre de Uno. Una suerte de “narcisismo social”, en palabras de Lefort, que sigue la lógica sacrificial de autoinmolación del fin social en nombre de *La Sociedad Una*. Pues dicho fin, no habría de ser otro que la vida vivible de todos y cada uno de los individuos. Sin embargo, se opera la inversión de fines y medios que explicábamos a través de Weil: “solo los fanáticos pueden pensar que la propia existencia carece de valor si no está al servicio de la colectividad”²⁴.

Esta transformación de la tiranía en la contemporaneidad, en su intento por bajar lo absoluto a la tierra y al devenir último de lo social, convierte el cuerpo orgánico del tirano, en el que se materializaba el nombre de Uno, en *máquina* casi inorgánica. El *Ser Total* dominado por las leyes inamovibles de la ciencia de la naturaleza histórica. Conjunción un tanto absurda si entendemos que la historia, en tanto que social, no puede partir de predeterminación alguna; pues la “naturaleza humana” se caracteriza precisamente por su originaria libertad y, consecuentemente, indeterminación a expensas de las concreciones propias de su existencia cultural. Ya en La Boétie podemos encontrar tal concepción del ser humano: “la naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo, pero su naturaleza es también tal que el hombre se pliega naturalmente a lo que la educación le da.”²⁵

²⁴ Weil, S., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Godot, Colección Exhumaciones, Buenos Aires, 2014, p. 105.

²⁵ La Boétie, E., *Discurso...*, p. 40.

La idea moderna y productivista de la sociedad-máquina desemboca, por lo tanto, en (no) individuos-pieza que trabajan para el Bien Común: alcanzar y mantener la Sociedad Total y Única. Misión imposible, dado que dicho objetivo es inseparable de la destrucción misma del “ser social”. Mas, como veíamos al comienzo de esta sección, esto no ocurre solo con el “cuerpo social”. Debido a la lógica de la cadena de identificaciones, se da una pérdida de identidad real, singular y móvil de cada cual a todos los niveles, y en nuestro propio vivir, encadenados de esta forma a la identidad llamada Yo/Ego, (auto)obligándonos a permanecer en la *ficción totalitaria del nombre de Uno*. Se trata de una pérdida de realidad, de contacto directo entre el pensar y el sentir del individuo en perpetua autoconstitución de su identidad, “y es que los signos son la materia de las relaciones sociales, mientras que la percepción de la realidad es cosa individual”²⁶. Al imitar, desde la inconsciencia, la repetición y la irreflexividad de la costumbre en la servidumbre aprendida, la ficción del *Uno*, se interioriza, de este modo, el criterio de la desigualdad en tanto que dualismos jerárquicos, que necesitan siempre imponerse, o colocarse mediante la violencia, por encima de otros para poder ser alguien. Pero al mismo tiempo, el sujeto nunca dejará de estar por debajo de otros en la cadena del poder, precisamente *sujeto* a esa idea del superior, mejor y absoluto Uno, que puede ser cualquiera a quien otorgue su fascinación, a quién entrega y por quién sacrifica su propio ser. Como apunta Weil:

Quando la muerte impera es cuando el fenómeno de la obediencia estalla ante nuestros ojos. Que muchos hombres se sometan a uno solo por miedo a ser matados por él es ciertamente sorprendente; pero ¿cómo comprender que permanezcan sometidos hasta el punto de morir por orden suya? ¿Cómo se mantiene la obediencia cuando supone al menos tantos riesgos como la rebelión?²⁷

He aquí la radical extrañeza, incompreensión y sensación de absurdo que emerge respecto a este *deseo de servidumbre* que se revela tan frágil y “antinatural”, y que, sin embargo, pese a su estatuto ficcional, ha reinado en toda conformación real humana durante siglos. Como escribe Lefort, en sus reflexiones sobre el *Discurso*:

En la tiranía vemos el mundo al revés y ese mundo es el nuestro: la fuerza ocupa el lugar de la debilidad y ésta, el de la fuerza. Y cuanto más escrutamos el hecho, más fantástica se muestra la inversión. [...]. El poder del número infinito se disuelve ante nuestros ojos al

²⁶ Weil, S., *Reflexiones...*, p. 91.

²⁷ Weil, S., “Meditación sobre la obediencia y la libertad” [*Proyecto de artículo, ¿Primavera de 1937?*] en *Escritos históricos y políticos* [Prólogo de Francisco Fernández Buey], Trotta, Madrid, 2007, pp. 111-116, p. 111.

contacto con un poder casi nulo. Pero lo que el pensamiento, reducido a sus propios poderes, aprehende en lo visible, lo tomaría como una ficción [...].²⁸

La paradoja de la *servidumbre voluntaria* se solapa con la bidimensionalidad política en la que se juega la imborrable y enigmática interacción entre estructura e individuo. Pues, por un lado, encontramos los mecanismos que producen y perpetúan la opresión tan bien conocidos como son la educación, la costumbre, el miedo. La ficción del Uno se engendra permanentemente bajo condiciones extremas de miseria, inestabilidad, pérdida de confianza e inseguridad; en las que las personas proyectan ese deseo de estabilidad y fin de las dificultades vitales que se derivan del perpetuo devenir inherente a la temporalidad. Es bien claro: "...le permito que prefiera no sé qué seguridad de vivir miserablemente antes que una dudosa esperanza de vivir a su gusto."²⁹

El miedo, pasión política por excelencia en un sentido hobbesiano, se revela de este modo como posible causante del fantasma totalitario de la "voluntad general" que suprime toda diferencia. Y bien es cierto que la desesperación y el sufrimiento humanos conducen a la búsqueda de un refugio, de un amparo sea cual sea, de una mentira que sirva como promesa de algo mejor, que ayude a sobrellevar las desgracias, a *sobrevivir*. Sin embargo, el aferro fanático a un fantasma no es ni la solución ni la única manera de pensar y actuar ante las complejidades de la con-vivencia humana. Y el dolor que puede empujar hacia la totalidad es susceptible del deseo y de la voluntad, al igual que lo es el placer. Por lo que el deseo de servidumbre no deja de tener una dimensión positiva de afirmación de los instintos de muerte. También de esta manera, autosometiéndose, autocensurándose; intentado bloquear la posibilidad del nacimiento de otros modos de organización y vida. Autodestruyéndose.

Pero, justamente, siguiendo el mismo razonamiento, existe la posibilidad de crear, en la facticidad de lo concreto, un mundo libre asentado sobre el *deseo de libertad* de hombres y mujeres; sobre la voluntad de mantener, respetar y crecer a través de la *diferencia radical* que nos constituye y singulariza, como individuos interdependientes. Sobre los vínculos de la *amistad* en un sentido político. Frente al horizonte de muerte y destrucción, aparece ahora el de vida y construcción. Y esto es lo que exclamaba

²⁸Lefort, C., "El nombre..." en La Boétie, E., *Discurso...*, pp. 64-65.

²⁹La Boétie, E., *Discurso...*, p. 29.

apasionadamente La Boétie: “¡pues qué! Si para tener libertad no hace falta más que desearla”³⁰.

5. *Deseo de libertad.*

Por increíble que pueda resultar, la clave del *Discurso* reside en la simplicidad de una sola palabra; a saber: “no”. La negación a la servidumbre ejerce el efecto contrario y consecuente: la afirmación de la libertad. Algo que puede parecer inverosímil y que, sin embargo, conlleva toda una actitud vital hacia lo que La Boétie y Montaigne llamarían *virtud*. Actitud propiamente individual, cuyo funcionamiento no requiere más que un gesto mínimo interior de negación, pero que es decisivo, puesto que marca la diferencia abismal entre seguir aceptando las cadenas autoimpuestas durante el aprendizaje y reproducción de la tiranía; o dejar de llevarlas a costas, sin necesidad siquiera de romperlas. De hecho, La Boétie afirma que es el *enemigo interior* al que debemos vencer en primer lugar; y para que éste desaparezca, no hace falta empuñar ningún arma:

Aun así, no hay necesidad de combatir a este solo tirano, no hay necesidad de derrotarlo; es derrotado por sí solo con tal de que el país no consienta a su servidumbre; no hay que quitarle nada, sino nada darle; no hay necesidad de que el país se moleste en hacer nada por sí, con tal de que nada haga contra sí mismo.³¹

Enemigo creado por cada cual en su fuero interno, forjado en la creencia irreflexiva que sostiene la ficción del Uno. Esa creencia que en la toma de conciencia desaparecería, si dejásemos de desear la servidumbre, la causante de nuestros sufrimientos, dando cabida, de este modo, al deseo de libertad; *deseo*, quizás, *de una vida más vivible*. Se trata, por tanto, de una actitud moral que emana del pensamiento y el sentimiento intransferibles de cada singularidad en la afirmación de su valor y potencia propios, al negarse a *querer ser el Uno*. Decisión que procede de la toma de conciencia de la independencia que ante cualquier tirano de la cadena se puede lograr, al desposeerle del poder imaginario por el que podríamos llegar a entregar nuestras propias vidas. Un modo de resistencia que no exige más que una retirada, un dejar de hacer, indiferencia que marca la inconmensurable diferencia entre servidumbre y libertad. Tal como revela La Boétie a través de la hermosa metáfora del coloso:

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

Del tirano podéis liberaros, si intentáis, no libraros, sino querer hacerlo. Debéis estar decididos a dejar de servir y seréis libres. No pretendo que lo acometáis o lo demoláis, *sino simplemente que dejéis de sostenerlo, y lo veréis, cual un gran coloso al que se le hubiera despojado de su base, desplomarse y romperse por su propio peso.*³²

El deseo de libertad se reduce a una suerte de objeción de conciencia. Mas en la levedad de la decisión consciente, se nos muestra el despliegue de la infinita potencia del pensamiento. Lo cual no relega la libertad a un plano aislado e inoperante; por el contrario, la vincula directamente a la idea de responsabilidad. Es decir, la libertad no se concibe entonces como un hacer utópico e ilimitado, sino como un hacer consciente que conecta cuerpo y pensamiento, y que posibilita la apropiación de la acción por parte del individuo a través del encuentro entre sus deseos y sus conocimientos. En otras palabras, esto significa que el deseo de libertad coincide inevitablemente con el *deseo de saber*, que en sí mismo sí es ilimitado, dado que constituye (y se constituye en) un perpetuo devenir; y esto permite ir más allá de los condicionamientos dados, para poder discernir cuál es el marco de actuación que en cada caso permanece siempre abierto. Motor, por tanto, de todo cambio, inherente a la vida humana, el pensamiento se da en ese inextinguible deseo de saber, cuya potencia aguarda en cada individuo. De manera que no hay nadie que no posea en sí mismo, lo sepa o no, la posibilidad de ser libre de algún modo; puesto que en el acto mismo de pensar la libertad, ésta cobra existencia para quien lo ejecuta. Tal como afirma Weil en sus *Reflexiones*, “nada en el mundo puede impedir que el hombre se sienta nacido para la libertad. Jamás, pase lo que pase, podrá aceptar la servidumbre; porque piensa.”³³

Parafraseando a La Boétie, no hay más que desear la libertad para obtenerla³⁴. Pero para ello, hay que desear saber, desear pensar; aquello que la tiranía tratará siempre de aniquilar en su intento por mantener la ficción de eternidad sobre la que se asienta. El *deseo de libertad* es, por tanto, radicalmente distinto de aquel que se abre sobre el fantasma del nombre de Uno. Deseo que no tiene un fin concreto, un objetivo último; un dogma, sea cual sea, al que agarrarse. Por el contrario, un deseo que solo desea seguir deseando, ir más allá de sí mismo sin saber hacia dónde le conducirá su infinita y misteriosa potencia propia, enigmática, afirmativa y cambiante al mismo tiempo – pues afirma la temporalidad en su simple *darse*. Potencia de creación que *se quiere* siempre

³² *Ibid.*, p. 31. [El subrayado es mío.]

³³ Weil, S., *Reflexiones...*, p. 59.

³⁴ La Boétie, E., *Discurso...*, p. 29.

viva. Fluidez en vez de acumulación y posesión. Cuerpo que siente, piensa y habla, y con todo ello se transforma; en vez de propietario desposeído de su existir, en tanto que singularidad con capacidad de expresión y decisión.

Frente a la insatisfacción generada por la fijación y consumición de objetos y personas cosificadas, que forja y mantiene las ataduras a necesidades ficticias, esto es, la lógica de la explotación; este *otro deseo* podría comprenderse como mera voluntad. La posibilidad misma de su existencia es ya algo afirmativo, puesto que constituye el suelo de las relaciones humanas. Lugar inaudito en el que se sitúa el movimiento del pensar y su transferencia dentro de un mundo cultural, moral, esencialmente lingüístico, en el que, y desde el que *solo* puede darse la vida humana. He aquí la lectura fenomenológica que Lefort realiza del *Discurso*: el lenguaje se revela entonces como la dimensión humana en la que se vislumbra el enigma irresoluble de lo social, de la comunicación, que requiere de *al menos* dos singularidades completamente únicas y diferentes entre quienes se establece un tránsito conectivo que, pese a la insalvable distancia que las separa, permite la construcción de un mundo común, del que ya desde siempre forman parte.

Y lo que ocurre en ese acto compartido en el que expresión e interpretación se mezclan y distinguen simultáneamente, no es otra cosa que la creación inmanente del *entre* que instauro la *relación social*. *Entre* que separa y une, que crea algo completamente nuevo y desconocido, impensable como la suma de singularidades, pero que jamás puede prescindir del mantenimiento de las mismas en tanto que diferentes, dado que constituyen su condición misma de posibilidad. Pues la desaparición de la una o/y la otra como entes irreductibles, ha de desembocar en la disolución de dicho *entre*. Por lo que, *sin diferencia, no cabe relación alguna*. Curiosamente, la igualdad solo puede darse, de este modo, en y desde la desigualdad que nos constituye como seres temporales y lingüísticos; ya que no puede establecerse un vínculo que dote del *mismo valor* a toda singularidad, en tanto que concreción valiosa por sí misma por el mero hecho de serlo, si no existe singularidad alguna. Así, la igualdad ha de ser concebida y construida por medio del *reconocimiento*. Reconocimiento mutuo entre los infinitos y diversos cuerpos que comparten un mundo material y lingüístico a través de la comunicación. A este respecto, escribe La Boétie un párrafo alentador:

Y así, puesto que esta buena madre nos ha dado a todos la tierra toda por morada [...]; puesto que nos ha hecho a todos este gran presente que son la voz y la palabra para intimar y fraternizar más y forjar mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos una comunión de nuestras voluntades, y ha procurado por todos los medios estrechar y apretar tan fuerte el lazo de nuestra alianza y sociedad; puesto que ha mostrado en todas las cosas que *no ha querido tanto unirnos a todos como hacer de todos uno [hacernos todos unos (tous uns)]*..., no cabe dudar entonces de que todos seamos naturalmente libres, pues todos somos compañeros, y no puede haber en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía.³⁵

Aparece aquí la tríada de conceptos clave para este *otro deseo*, que instaura un *otro* campo de relaciones humanas; a saber: *libertad, singularidad, amistad*. La “compañía”, la “fraternidad”, se asientan sobre el reconocimiento mutuo que efectúa la igualdad, la relación a través de la acción y la pasión recíproca, del intercambio comunicativo entre agentes lingüísticos, que no pretenden anularse sino conocerse, afirmarse como individuos no sustituibles, gracias a la existencia de otras singularidades que les permiten aprender, crear y transformarse en un mundo común. No puede haber relación real allí donde no hay diferencia; y el lenguaje deja de cumplir su función comunicativa allí donde no hay relación - singularidades compartiendo desde el respeto, la igualdad y la cooperación. La destrucción, por el contrario, conlleva una completa falta de reconocimiento y, por tanto, de afirmación y potencialidad como individuo.

El lenguaje entonces no puede emerger de la identidad o la mismidad, dado que la comunicación constituye la diferencia, al tiempo que la alteridad es la condición de posibilidad del lenguaje. Mas esta escisión indefinida no tiene que desembocar necesariamente en enemistad o enfrentamiento. Todo lo contrario: solo puede haber verdadera pluralidad y relación, comunicación y libertad de expresión, en tanto en cuanto se dan relaciones de mutuo reconocimiento y respeto, de afirmación de las diferencias; en lugar de su negación en un intento por subsumir al otro en uno mismo, que resulta no ser nada más que el nombre de Uno, bajo el que desaparece todo individuo.

La libertad, así entendida, se sitúa en esta diferencia esencial que instauran el lenguaje y la comunicación entre los cuerpos; que permite la interacción en el plano de lo simbólico-material; que posibilita la concreción de determinaciones, palabras, relaciones, modos de existencia, sobre el fondo de la radical indeterminación a la que

³⁵ *Ibid.*, pp. 32-33. [El subrayado es mío.]

aboca el lenguaje: la posibilidad de continua creación. *Entre* opaco y misterioso de conexión hasta un límite explicable, a partir del cual se cuele una dimensión afectivo-simbólica difícilmente descriptible, que nos remite de nuevo a esa brecha insalvable y constitutiva de lo humano; a ese desfase entre el decir y lo dicho, entre el signo y el significado, entre *quien habla*, y *quien escucha*; alteridad propia de un mundo lingüístico, cuyos significados trascienden la materialidad sin jamás salir de ella.

Asimismo, la libertad encuentra en la relacionalidad humana su ineludible vínculo a la responsabilidad, a la conciencia de su pertenencia a dicho mundo compartido, sobre el que constantemente repercuten todos los actos de cada individuo, y ante el que poseemos toda la capacidad para influir en la toma de esta dirección del reconocimiento recíproco, del empoderamiento de la vida.

Esto significa que *solo desde la amistad puede darse lo político* en el sentido en que los autores aquí tratados lo entienden: desde la potencialidad y apertura, desde la libertad en la que se desarrollan y ejercen el pensamiento y la acción a través de la expresión, de la sociabilidad, del lenguaje y de los cuerpos y sus identidades móviles, pero valiosas por su especificidad inmanente. Relaciones de confianza, seguridad, cuidados e intercambios; de aprendizaje entre y gracias a las personas; que no necesitan de fantasmas imaginarios, autoritarios y tremendamente opresivos para sentir cohesión. Puesto que los vínculos que a través de la amistad se entretajan con las realidades sociales, lo hacen de una manera más fuerte, salubre y, en definitiva, vivible para todos y todas. Tal es, por tanto, la conclusión que Lefort extrae de la lectura del *Discurso*:

Debemos reconocer entonces la oposición de dos formas de sociedad: una en la que la relación de los hombres es el “complot”, y otra, en la que es la “compañía”; una, en la que los hombres “se temen los unos a los otros”, y otra, en la que “se aman”; una, en la que son amigos, y otra, en la que son “cómplices”. Éste es el momento en que mejor se aclara el sentido político de la amistad.³⁶

Precisamente *porque somos diferentes nos amamos*; nos atraemos, nos deseamos... conectamos y aprendemos los unos de los otros en tanto que el infinito de lo desconocido, de lo que no logramos ver pero que intuimos está allí y deseamos alcanzar. Sin poder jamás alcanzarlo más allá de ese deseo pleno, que escapa a la lógica

³⁶ Lefort, C., “El nombre...” en La Boétie, E., *Discurso...*, pp. 109-110.

de las faltas, propiedades y destrucciones. Los otros se nos abren en esa relación que nos transforma, e instituye la vida.

6. La amistad como horizonte de sentido.

La amistad, más se disfruta a medida que más se desea.³⁷

Finalmente, es una pregunta la que, formulada explícitamente en varias ocasiones, permanece latente a lo largo del *Discurso de la servidumbre voluntaria* - y que, asimismo, ha acompañado esta breve reflexión en todo su recorrido. A saber:

*¿Es esto vivir felizmente? ¿Esto se llama vivir? ¿Hay algo en el mundo menos soportable que esto, no digo ya para un hombre de valor, [...], sino tan sólo para alguien que tenga sentido común, o, sin más, para alguien que tenga el rostro de un hombre?*³⁸

Lefort insiste en que La Boétie, de este modo, apela directamente al lector en un intento por hacerle reflexionar y lograr un movimiento del pensar que se conecta inevitablemente con el deseo de libertad; el deseo de saber, de comprender que en nuestras manos está el poder de establecer otro tipo de relaciones y de realizar otras formas de política; que cada cual puede decidir dejar de servir; aunque sea solo desencantándose del nombre de Uno; planteándose si realmente merece la pena vivir encarcelado por uno mismo y por los demás a cambio de falsas promesas. Puesto que la vida aguarda infinitas posibilidades; y la mera supervivencia, la muerte y las relaciones de dominación no son más que una de ellas. En mi opinión, las menos interesantes.

La cuestión formulada por La Boétie acerca de la cualidad del vivir emerge – como todo el *Discurso*- del asombro, de la perplejidad ante la miseria y el sufrimiento en el que se ven sumergidas la mayoría de vidas humanas, bajo el régimen de la opresión. Surge así, de la incompreensión del absurdo, el deseo de pensar si es posible una vida *mejor*. Y su respuesta, aunque en ningún caso es explícita, resulta contundente: sí, es posible. Y de hecho, es lo más deseable; puesto que la vida humana, en su autorreflexividad y autoconstitución, contiene en sí algo que va más allá de la mera supervivencia; de la cobertura de las necesidades vitales básicas, la cual es, por supuesto, condición necesaria para todo lo demás; pero no suficiente. Es por ello que observamos en La Boétie un modo de hacer filosófico muy vitalista y con una fuerte apuesta ética. Dado que el criterio que permite discernir irracionalidad de racionalidad

³⁷ Montaigne, M., “De la amistad” en *Ensayos Completos*, p.203.

³⁸ La Boétie, E., *Discurso...*, p. 53. [El subrayado es mío.]

en el fundamento de sociedades no deseables o deseables, análogamente, es el valor supremo de la vida. Mas no una vida cualquiera, sino una “vida virtuosa” –según la tradición de pensamiento antigua y renacentista-, que rescataría de algún modo esa idea de “felicidad” que la modernidad ha dejado caer en el olvido.

Se manifiesta, de este modo, la necesidad de volver la mirada sobre esas “cosas finas y espirituales” de las que hablaba Benjamin en su crítica al marxismo ortodoxo; pero que es aplicable a toda la cosmovisión científicista de la era moderno-capitalista y de las teorías ético-políticas que, en su despacho de todo aquello que no pueda ser reducido a leyes cognoscibles, condenan esos “sentimientos elevados” que dan valor y sentido a nuestras frágiles existencias. Vínculos que permanecen al margen de la técnica y la instrumentalidad, y que, precisamente por ello, escapan a la cadena de los medios infinitos para dar paso al “reino de los fines en sí mismos”, que no debieran ser otros que las personas y las vidas mismas. Tal como expresa Weil, la revalorización de la vida singular, de la capacidad que el pensamiento y el lenguaje otorga a los individuos para dar sentido a su propio existir, implica “la concepción de una sociedad donde la vida colectiva estuviera sometida a los hombres considerados como individuos, en vez de ser ellos los sometidos”.³⁹ Lo cual no exime, como se ha venido argumentando, de la responsabilidad para con la comunidad. Al contrario, pues es ésta la condición de posibilidad de la realización de tal ideal ético.

Son, precisamente, los vínculos humanos basados en esta actitud de reconocimiento mutuo los que consolidan los suelos sobre los que se puede desarrollar una vida más plena y gozosa para los individuos; aportando la seguridad, estabilidad, cohesión y confianza que tan necesarias son para dicho desarrollo; contrarrestando así el profundo miedo ante el abismo oscuro que la finitud proyecta a cada paso de nuestras existencias:

A decir verdad, los hombres estarían sujetos por lazos colectivos, pero exclusivamente en su calidad de hombres; nunca se tratarían unos a otros como objetos. [...] Así poseeríamos, además de la libertad, un bien aun más valioso; porque si nada es más odioso que la humillación y el envilecimiento del hombre por el hombre, nada es tan hermoso ni tan dulce como la amistad.⁴⁰

³⁹ Weil, S., *Reflexiones...*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p.77.

La amistad, por tanto, se aleja infinitamente de la lógica de la dominación, y en ella, desaparece la relación instrumental que genera el deseo de servidumbre. El vínculo entre libertad y responsabilidad se hace patente en esta relación, que es elegida libremente debido a una atracción mutua entre los individuos, pero que exige, correlativamente, el máximo cuidado y respeto para su mantenimiento. Así lo afirma Montaigne en su reflexión “De la Amistad” a raíz de su propia experiencia con La Boétie: “y nuestra libre voluntad no tiene otro producto más libre que el afecto y la amistad.”⁴¹ Vínculo amoroso, a fin de cuentas, puesto que implica la afectividad humana en toda su potencialidad conectiva. De hecho, la amistad que vivieron La Boétie y Montaigne fue una relación plenamente amorosa⁴². No hay más que leer el amor que el autor de los *Ensayos* profesa a su difunto amigo en todas sus cartas: “...bendecía a Dios por haber sido una persona de quien yo era tan amado y a quien yo amaba tan caramente...”⁴³. Y el propio La Boétie utiliza el verbo “amar” a lo largo del *Discurso*, cada vez que ha de referirse a ese *otro* modo de relacionarse que establece la igualdad entre las singularidades, a través del afecto más sincero y pleno que puede existir. Felicidad, sentimiento de plenitud casi místico, que el autor del *Discurso* encontró en la amistad:

El tirano no es nunca amado, ni ama nunca. La *amistad es un nombre sagrado*, es cosa santa; jamás se da sino entre gentes de bien, y no prende sino por una estima mutua. Se mantiene no tanto en virtud de los beneficios como por la vida buena. *Lo que hace que un amigo esté seguro de otro es el conocimiento que tiene de su integridad; los garantes que tiene son el buen natural, la fe y la constancia. No puede darse amistad ahí donde hay crueldad, ahí donde hay deslealtad, ahí donde hay injusticia.* Y cuando se reúnen los malos, lo que hay es un complot, no compañía; no se aman entre sí, sino que se temen los unos a los otros; no son amigos, sino cómplices. Ahora bien, aunque todo esto no constituyera un obstáculo, aun así sería difícil encontrar en un tirano un amor seguro, pues al estar por encima de todos, y al no tener igual, se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su verdadero meollo en la igualdad, que nunca quiere cojear, sino que es siempre igual.⁴⁴

⁴¹ Montaigne, M., “De la amistad” en *Ensayos Completos*, p. 216.

⁴² A este respecto, el reciente estudio de Hennig, *De la amistad extrema*, trata de demostrar que la relación entre Montaigne y La Boétie no fue una amistad en el sentido espiritual en el que Montaigne la expone y defiende, sino una relación homosexual, similar a las de la Academia en la antigüedad griega. Siguiendo una atenta lectura de los *Ensayos* en los que más influencia muestra la figura de La Boétie, así como de las Cartas de Montaigne y los sonetos del primero; parece bastante evidente que así fue.

⁴³ Montaigne, M., “Correspondencia” en *Ensayos II, Seguidos de...*, p. 398.

⁴⁴ La Boétie, E., *Discurso...*, p. 56. [El subrayado es mío.]

Se nos revela en este fragmento el íntimo vínculo que La Boétie establece entre las ideas de amor y amistad, *amor y justicia*. La “integridad” con la que el amigo se entrega al otro no es sino el modo de hacer justicia a la vida humana, de darle sentido y plenitud, de cuidarla, respetarla y potenciarla. Relación afectiva y reflexiva, en la que se ejerce la libertad al tomar conciencia del resto y de uno mismo a través de los otros, en la que los amigos se pueden expresar desde la plena confianza, sinceridad y seguridad que el amor mutuo genera. En este plano, ni el miedo ni su correspondiente cadena de frustraciones y violencias exigidas e interiorizadas existen. No cabe aquí la “crueldad”, el deseo de servidumbre y el sufrimiento, porque se quiere la libertad para uno mismo y para el amigo, para el “igual”, pues *solo libremente puede amarse*. Todo lo demás no es amor; si acaso mentira, dependencia, angustia...

El deseo de libertad se vincula entonces a la amistad. El horizonte de sentido de nuevas realidades sociales, sobre la base de la incorporación de la diferencia y las relaciones de respeto y mantenimiento de la misma en lo político en tanto comunicación, se abre sobre el suelo de los lazos humanos que se crean en la matriz del movimiento del pensamiento, el lenguaje y la *necesidad vital*, corporal y afectiva *de conectar con los otros*. De hecho, son varios los autores contemporáneos que han desarrollado, desde diversas perspectivas, esta relación entre política y amistad⁴⁵.

7. Conclusión.

Tras este breve recorrido por una pequeña parte del pensamiento político moderno y contemporáneo occidental, a través de las distintas lecturas del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, nos encontramos ante dos modelos de comprensión de las relaciones humanas contrapuestos e incompatibles. Así pues, apoyada, sobre todo, en los marcos teóricos de Weil y Lefort y sus correspondientes interpretaciones del texto, la argumentación hasta aquí seguida ha tratado de mostrar dos series de conceptos vinculados entre sí, que funcionan en la realidad según dos lógicas bien distintas. El primero, el de la servidumbre y la dominación, asociado al deseo de homogeneidad, de unidad que, como hemos visto, desemboca en la enemistad y la lucha. Frente a éste, el segundo, el de las relaciones humanas basadas en la libertad, la amistad y el

⁴⁵ Es el caso de la obra de 1971 de Maurice Blanchot, *La Amistad*; en 1998, *Políticas de la amistad*, por Jacques Derrida; o *El amigo* de Giorgio Agamben, obra reciente, del 2007; por mencionar algunos de los pensadores cercanos más influyentes. En España, Gabriel Albiac, en su obra *Sumisiones voluntarias*, publicada en 2011, posee un capítulo sobre el *Discurso*, focalizado en la noción de amistad, y la relación entre La Boétie y Montaigne. Esta última ha sido incluida en la bibliografía de este trabajo.

mantenimiento de la singularidad o diferencia o, dicho de otro modo, la importancia del individuo y su responsabilidad en el mundo como ser viviente y pensante. Vida en búsqueda de su propio sentido y sentir a través de las relaciones de respeto y reconocimiento para con uno o una misma y los demás, a los que necesitamos en tanto que seres sociales. Vida, en definitiva, que *quiere ser más vivible*.

Modos de vida excluyentes que, sin embargo, cada cual elige para sí. Pues la posibilidad de esta *otra vida* no ha de relegarse al plano de la utopía; ya que deseo de libertad ha habido siempre, a lo largo de la historia, puede que de las maneras más sigilosas. De hecho, las resistencias a la dominación no han dejado de nacer. Primeramente, sin ellas es probable que no estuviéramos aquí; y encontramos que en las situaciones más extremas, en los casos en los que las personas están más aisladas y apenas pueden desarrollar su libertad de pensamiento y expresión, incluso entonces, han existido siempre hombres y mujeres que han creído que algo mejor podía ser vivido, y que merecía la pena luchar por la libertad aunque el mundo entero pareciese señalar lo contrario. Se trata de esos “*algunos no acostumbrados a la sumisión*”⁴⁶ de los que habla La Boétie; ese reducto que puede estar en cualquiera que lo desee, puesto que en cada uno de nosotros se da esa capacidad de cuestionamiento que conduce al pensamiento más allá de los modelos impuestos por el nombre de Uno, por el deseo de servidumbre. Como dice Weil, “todo lo que contribuye a dar a aquellos que están en la parte más baja de la escala social el sentimiento de que tienen un valor es en cierta medida subversivo.”⁴⁷

Resistencia esperanzadora hasta el punto de que, tanto Weil como Lefort, afirman su indestructibilidad. Porque, por mucho que el fantasma tiránico trate de constituir la unidad absoluta borrando toda diferencia o división social, ésta es, en verdad, imborrable y no desaparece nunca del todo por muy bien que se oculte. Pues el lenguaje siempre abre a los cuerpos, por ínfima que sea la posibilidad, hacia lo desconocido, debido a su opacidad estructural. Y la amistad ha sido la auténtica salvación de muchos y muchas, quizás en las situaciones y vidas menos pensadas. Y, como escribe Lefort a raíz del *Discurso* de La Boétie, “el principio de la dominación excluye la amistad”.⁴⁸

⁴⁶ Lefort, C., “El nombre de Uno”, en La Boétie, E., *Discurso...*, p. 111.

⁴⁷ Weil, S., “Meditación sobre la obediencia...”, p. 114.

⁴⁸ Lefort, C., “El nombre de Uno”, en La Boétie, E., *Discurso...*, p. 110.

BIBLIOGRAFÍA

Abensour, M., y Gauchet, M., “Presentación, Las lecciones de la servidumbre y su destino” en La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008, pp. 7-39.

Albiac, G., “Entre La Boétie y Montaigne: códigos de la servidumbre voluntaria” en *Sumisiones voluntarias, La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza* [Edición de Alberto Mira Almodóvar], Tecnos, Madrid, 2011.

Ardillo, J., “Actualidad de Gustav Landauer” en *Argelaga, Revista libertaria contra el desenvolvament*, nº 2, Junio, 2013.

Clastres, P., “Libertad, desventura, innombrable” en La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008, pp. 97-112.

Hennig, J.L., *De la amistad extrema, Montaigne & La Boétie* [traducción por Ana Herrera Ferrer], Ariel, Barcelona, 2015.

La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, seguido de *La Boétie y la cuestión de lo político*, por Pierre Clastres y Claude Lefort; y de *El “Contra Uno” de Étienne de La Boétie*, por Pierre Leroux, [Edición concebida y realizada por Miguel Abensour], Tusquets, Barcelona, 2008.

La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, seguido de lecturas del texto de La Boétie por Pierre Leroux, Pierre Clastres y Claude Lefort, prólogo por Miguel Abensour y Marcel Gauchet, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008.

La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, [traducción de Pedro Lomba, presentación de Esteban Molina, epílogo de Claude Lefort], Trotta, Madrid, 2008.

Lefort, C., “El nombre de Uno” en La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 59-113.

Lefort, C., *La incertidumbre democrática, Ensayos sobre lo político*, Anthropos [Edición y prólogo de Esteban Molina], Barcelona, 2004.

Leroux, P., “El “Contra Uno” de Étienne de La Boétie” en La Boétie, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008, pp. 87-96.

Montaigne, M., *Ensayos Completos* [traducción por Almudena Montojo; introducción, notas y traducción de los sonetos de La Boétie por Álvaro Muñoz Robledano], Cátedra [Grupo Anaya, S. A.], Madrid, 2003.

Montaigne, M., *Ensayos II, Seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, [Traducción de Constantino Román y Salamero; Nueva edición revisada, corregida y prologada por Ricardo Saenz Hayes], Aguilar, Buenos Aires, 1962.

Weil, S., “Meditación sobre la obediencia y la libertad” [*Proyecto de artículo, ¿Primavera de 1937?*] en *Escritos históricos y políticos* [Prólogo de Francisco Fernández Buey], Trotta, Madrid, 2007, pp. 111-116.

Weil, S., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Godot, Colección Exhumaciones, Buenos Aires, 2014.