

Étienne de La Boétie: el lenguaje de la amistad contra la servidumbre del nombre*

Étienne de La Boétie:

The Language of Friendship against Name's Servitude

Stefano Visentin

Universidad de Urbino "Carlo Bo",
Departamento de Economía, Sociedad y Política.
Correo electrónico: stefanovisentin@uniurb.it

Resumen: El presente artículo aborda el carácter "siniestro" del Discurso de la servidumbre voluntaria de Étienne de la Boétie. El Discurso puede ser leído como una suerte de crítica "anticipada" de la soberanía moderna, dado que vincula la génesis del poder monárquico con el deseo presente en cada individuo de identificarse con "el nombre del Uno". Sin embargo, este mecanismo de servidumbre encuentra una resistencia en la capacidad del lenguaje para construir una red de cooperación entre los hombres que rompe cualquier identidad entre los individuos y el poder. La amistad, para La Boétie, es entonces la capacidad de usar el lenguaje para darle vida al proceso ininterrumpido de emancipación colectiva.

Palabras clave: La Boétie, servidumbre voluntaria, amistad, lenguaje.

Abstract: The article takes into account the exceptionality of Étienne de La Boétie's Discourse on Voluntary Servitude. The Discourse can be read as a sort of "anticipate" criticism of the modern sovereignty, since it connects the birth of sovereign power with the presence in every man of a desire to be identified with "the name of the One". However, this process is fought by the capacity of human language to build a net of co-operation among men, which overthrows any identity between individuals and power. Thus friendship appears to be the human capacity to give birth to an uninterrupted process of collective emancipation.

Keywords: La Boétie, Voluntary Servitude, Friendship, Language.

1. Un discurso difícil de comprender

Al abordar un texto tan "siniestro" [*perturbante*] (que suena extraño en toda época y, al mismo tiempo, inquietantemente familiar) como el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie, creo que puede resultar útil, a modo introductorio, detenerse brevemente sobre algunas consideraciones de método. En particular, la hipótesis que sugiere esta lectura consiste en considerar la posibilidad de un exceso de la individualidad que piensa y escribe respecto al contexto histórico en el que vive. Se trata así de presuponer, a partir de una perspectiva radicalmente antideterminista, la capacidad del lenguaje de un autor para "hacer hablar" los nombres y las definiciones que se usan en un momento histórico específico más allá del significado que asumen en el debate de la época.¹ Solo así se explica la extraordinaria fortuna, si bien frecuentemente atada a malentendidos e instrumentalizaciones, de la obra de La Boétie en el transcurso del siglo: una fortuna que llega hasta nuestros días, en los que el tema de la servidumbre voluntaria ha sido retomado y reconsiderado nuevamente, sobre todo a la luz de los eventos políticos del siglo XX. Podemos tomar, entre muchas otras posibilidades, al menos tres ejemplos significativos. El primero es el de Hannah Arendt, quien en su ensayo *Sobre la violencia* escribe: "Si confiáramos en nuestras propias experiencias sobre estas cuestiones, deberíamos saber que el instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por un hombre fuerte, es por lo menos tan prominente en la psicología humana como el deseo de poder y, políticamente, resulta quizá más relevante"². El segundo es el de Theodor Adorno, quien, un año antes que Arendt, rindió homenaje a Freud

* Traducción del italiano a cargo de Nicolás Fraile (UBA/IIGG-CONICET; e-mail: nicolas.fraile@gmail.com). Revisada por Cecilia Abdo Ferez (UBA/IIGG-UNA-CONICET; e-mail: ceciliaabdoferrez@gmail.com).

¹ Así se expresa Michèle Cohen-Halimi en "L'insistance question de La Boétie", *Lignes*, 56 (mayo 2018), 205-220: "la radiante luz de La Boétie no trasciende la historia, sino que la atraviesa como un rayo, condensando toda la energía suscitada a su paso: rayo transversal o transhistórico, pero no extraño a la historia".

² Arendt, Hannah. *Sulla violenza* (1970). Parma: Guanda, 1996, 41-42. [Cita tomada de Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2006, 154]

por el hecho de que éste había indagado las razones por las que "la inmensa mayoría de los seres humanos aceptan relaciones de dominación, se identifican con ellas y se dejan llevar por actitudes irracionales en evidente contradicción con los más elementales intereses de la autoconservación propia"³. Por último, en el *Anti-Edipo*, Gilles Deleuze y Félix Guattari escriben: "el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): '¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación?'"⁴.

El texto de La Boétie, por lo tanto, no ha perdido nada de su fuerza originaria de revelación; y sin embargo, la propia potencia de la expresión "servidumbre voluntaria" a menudo ha llevado a esconder un aspecto muy importante de este escrito (y que convive problemáticamente con la denuncia de la naciente tiranía, deseada por todos). A saber: la insistencia que atraviesa todas las páginas en la capacidad de los hombres para resistir el destino de servidumbre voluntaria a través de la construcción de una relación bastante particular, a la que La Boétie denomina "amistad". La potencia de la amistad, tan natural como la impotencia que produce la servidumbre voluntaria, se manifiesta en primer lugar en el "negarse a servir"⁵, un rechazo desprovisto de mediaciones que se funda sobre una libertad necesaria y sin embargo fuertemente

³Adorno, Theodor W. *Introduzione a Dialettica e positivismo in sociologia* (1969); citato in Ciaramelli, Fabio. "Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi", in Ciaramelli, Fabio, Olivieri, Ugo Maria. *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Milano: Mimesis, 2013, 107-108.

⁴Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, 36-37 [Cita tomada de la traducción española. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós, 1985, 36. La cita de Spinoza está tomada de la introducción del *Tratado teológico-político*. Más recientemente han abordado el tema de la servidumbre voluntaria Myriam Revault D'allones en *Pourquoi nous n'aimons pas la la démocratie*, Paris: Seuil, 2010 (a propósito de la crisis de la democracia contemporánea) y Frédéric Lordon en *Capitalism, désir et servitude. Marx et Spinoza*. La Fabrique: Paris, 2010 (sobre el vínculo entre servidumbre voluntaria y neocapitalismo), también Camilla Emmenegger, Francesco Gallino, Daniele Gorgone en el ensayo "Investire se stessi. Capitalismo e servitù volontaria", en *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, al cuidado de Enrico Donaggio, Milano: Mimesis, 2014, 123-138. Finalmente en 2016, la revista *Storia del pensiero politico* ha dedicado un número (Nº2, mayo-agosto) al tema "Servidumbre voluntaria. La Boétie en el pensamiento político europeo".

problemática, en tanto enfrenta permanentemente el riesgo de convertirse en servidumbre. A este nudo aparentemente inextricable, que mantiene una disposición común a querer la servidumbre y a desear la amistad y la libertad, voy a dedicar las páginas que siguen.

Creo que es útil recorrer brevemente los eventos biográficos de nuestro autor para evidenciar, por un lado, el contexto histórico en el cual el *Discurso* fue concebido y, por otro lado, el marco teórico que define el cuadro de referencia. Étienne de La Boétie nace el 1 de noviembre de 1530 en Sarlat, Périgord. Su familia era parte de la nueva nobleza, una clase recientemente formada que reunía a quienes servían al soberano y administraban su justicia en el Parlamento de la ciudad. El obispo de la ciudad, en aquellos años, era el florentino Niccolo Gaddi, quien partió de Florencia después de que fueron publicadas las obras de Maquiavelo y probablemente se llevó copias con él.⁶ No hay pruebas ciertas de que el joven La Boétie haya leído *El príncipe*, pero algunos especialistas sostienen que el *Discours* es una respuesta al texto maquiaveliano.⁷ En cualquier caso, la influencia de la obra filosófica, política y moral de los humanistas italianos se halla presente en el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Siendo competente en la literatura y en la lengua antiguas, La Boétie se inscribe en la Facultad de Derecho civil de la Universidad de Orleans, donde en 1553 obtiene el diploma de *maistre de droit civil*. Al año siguiente ingresa en el Parlamento de Bordeaux, sustituyendo a Guillaume de Lur de Longa, a quien en señal de reconocimiento había dedicado el manuscrito del *Discurso*. En 1560 conoce a Michel de L'Hopital, entonces canciller del reino y consejero del rey Carlos y de la reina Caterina. Los dos humanistas se entendieron perfectamente bien desde el principio,

⁵Tomo esta expresión del título de un largo comentario de Marilena Chaui a la edición argentina del libro de La Boétie (Chaui, Marilena. "Amistad: rehusarse a servir". De La Boétie, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2011, 67-159).

⁶Sobre estos eventos, *cfr.* Gerbier, Laurent. "Come accostare Machiavelli a La Boétie?". *Storia del pensiero politico*, 5 2 (2016), 183-201, también la bibliografía citada en el artículo.

⁷Para reconstruir esta interpretación, véase Balsamo, Jean. "Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel". *Montaigne Studies*, 11, 1-2 (1999), 5-27.

compartiendo ideales y preferencias políticas; de hecho La Boétie adhirió al frente minoritario compuesto por aquellos que buscaban un acuerdo entre las dos facciones en lucha, demostrando una declarada aversión contra el fanatismo de ambas partes. Por esta razón L'Hopital le encarga explicar al Parlamento de Bordeaux la línea de su programa de tolerancia establecido en el edicto del 17 de enero de 1562, tarea que La Boétie resuelve componiendo el *Mémoire sur l'édit de Janvier* (llamado también *Mémoire sur la pacification des troubles*⁸), en el cual la causa de los problemas religiosos y políticos del reino se remonta a la pluralidad de las confesiones en lucha, de manera tal que la única solución de avanzada consiste en reducir las a una sola. De esta forma, el rey habría tenido que hacerse cargo de la unidad, reuniendo a sus súbditos bajo una religión católica reformada que acogiese, al menos parcialmente, las críticas calvinistas. Mientras trabaja duramente en el intento de evitar una guerra inminente, La Boétie contrae la peste y muere tras algunas semanas, el 18 de agosto de 1563, a la edad de 32 años.

Uno de los elementos más interesantes de la vida de La Boétie es la amistad fraterna con Michel de Montaigne, a quien conoció probablemente durante la actividad parlamentaria y a quien dejó como heredero de su biblioteca y de sus escritos.⁹ A su vez, el moralista francés dedicará el capítulo 28 de sus *Ensayos*, titulado *De la amistad*, a La Boétie, a quien describe como "hermano mayor" y "amigo incondicional", y anuncia su deseo de publicar su obra, en ese contexto —lo que finalmente no sucedió, por lo que la página que debía contener el *Discurso* permanece en blanco—. A pesar de que ha habido mucha discusión sobre las razones —políticas, de conveniencia, incluso psicológicas— de esta falta¹⁰, el único dato hasta la fecha es que el manuscrito original no ha sido encontrado, y los estudiosos han tomado posesión solamente de copias

⁸De La Boétie, Étienne. *Mémoire sur la pacification des troubles*. Editado por Malcolm Smith, Genève: Droz, 1983.

⁹Entre los numerosos ensayos que indagan la relación entre La Boétie y Montaigne, véase al menos Panichi, Nicola. *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*. Firenze: Olschki, 2004, en particular el capítulo segundo de la parte II (Dalla *compagnie* alla *confrairie*: percorso politico dell'amicizia. Passando per La Boétie).

posteriores. Sin embargo, el hecho es que en las reflexiones de Montaigne sobre la amistad resuenan de manera evidente las páginas finales del *Discurso laboetiano*, dedicadas precisamente al "nombre sagrado" de la amistad.¹¹

¿Cuándo fue escrito el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*? Según Montaigne, La Boétie lo escribe joven, probablemente tras un hecho histórico particular: la revuelta de las gabelas en la Guyana, en 1548, una sublevación popular contra las tasas impositivas del rey. La revuelta y el asesinato de un funcionario real fue seguido de una dura represión que, en el mes de octubre, concluye con la invasión de Bordeaux por parte de diez mil mercenarios conducidos por el comandante Anne de Montmorency. Durante el período de la ocupación, ciento veinte ciudadanos fueron condenados a muerte, la ciudad debió deponer las armas y pagar una importante multa, y el Parlamento y todas las instituciones cívicas fueron suspendidas.¹² Se puede entonces conjeturar que el *Discurso* estaba inspirado en el clima de sumisión que los ciudadanos de Bordeaux, en particular la nobleza local, sufrieron sin oponer resistencia. De todas formas, incluso si La Boétie compuso el primer manuscrito en aquellos años, es muy probable que haya continuado trabajando el texto en los años siguientes, como demuestra la madurez retórica y el amplio uso de referencias más o menos explícitas a la historia y a la filosofía clásica.

El *Discurso* constituye un caso excepcional en el contexto de las doctrinas políticas del siglo XV. La obra circuló como un manuscrito a partir del año 50, para luego ser publicado junto a dos textos de propaganda monarcómica calvinista: el *Resveille Matin des François* (1574) y *Mémoires de l'estat de France sous*

¹⁰A propósito, véase Bakewell, Sarah. *How to Live, or a Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer*. London: Chatto & Windus, 2010, pp. 112 y siguientes. Una interpretación que se distancia de la lectura "tradicional" de un Montaigne impolítico se encuentra en Slongo, Paolo. *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*. Milano: Franco Angeli, 2010, pp. 64 y ss.

¹¹A propósito, véase Panichi, *Dalla compagnia alla confrairie, op. cit.*

¹²Sobre la revuelta de las gabelas en la Guyana, véase Powis, John. "Guyenne 1548: The Crown, the Province and Social Order". *European Studies Review*, 12 (1982), 1-15; Burg, David F. *A World History of Tax Rebellions. An Encyclopedia of Tax Rebels, Revolts, and Riots from Antiquity to the Present*. New York-London: Routledge, 2004, 163-164.

Charles neufviesme (1577 y 1578). Las diversas intervenciones llevadas a cabo sobre el original por parte de los redactores tuvieron siempre como objetivo reducir su incomodísima verdad. Por ejemplo, cuando el manuscrito original desarrolla una distinción —llevada a cabo a lo largo de la clasificación aristotélica de los tipos de monarquía— entre los diversos géneros de tiranía, el texto presente en las *Mémoires* dice: “Je parle des méchants princes” (esto es, “estoy hablando del príncipe malvado”), neutralizando la implícita identificación entre monarca y tirano que La Boétie, por el contrario, estaba construyendo. Por esta razón algunos estudiosos han sugerido que el *Discurso* había tenido un destino análogo al que le tocó a la obra de Maquiavelo, por el hecho de que tanto uno como el otro terminaron por contribuir a una causa política que no era la suya: la doctrina monarcómaca para uno, el maquiavelismo para el otro.¹³

La mayor parte de las lecturas de la época, que hacen del *Discurso* un panfleto antitiránico o una defensa de la prerrogativa del Parlamento contra la tendencia centralizadora de la monarquía francesa, no comprenden plenamente sus elementos originales. La reflexión tardomedieval y posteriormente la humanista sobre el dominio tiránico, tienen sus raíces en el escrito *De tyranno* del jurista del siglo XIV Bartolo de Sassoferrato, que define la tiranía a partir de la violación de las normas morales y/o jurídicas que una comunidad se da a sí misma, distinguiéndola de esta manera del poder legítimo.¹⁴ Sin embargo la tesis expresada en el *Discurso* no es simplemente una variante de la discusión renacentista sobre los criterios de legitimidad del poder monárquico, sino una suerte de “anticipación crítica” —utilizo esta fórmula arriesgada— de la teoría moderna de la soberanía, que concibe como ya superado, de manera lógica antes

¹³ Así, por ejemplo, se expresa Balsamo. *Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy, op. cit.* 16: «Le Discours de la servitude volontaire subissait le même sort que le texte du Florentin et était mis à contribution pour une cause qui n'était pas entièrement la sienne».

¹⁴ A propósito, véase Quaglioni, Diego. *Politica e Diritto nel trecento italiano. Il “De Tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze: Olschki, 1983, y más recientemente Moroni, Enrico. “Tirannide e resistenza in Bartolo da Sassoferrato”. *Cultura giuridica e diritto vivente*, 1 (2014), disponible en <http://ojs.uniurb.it/index.php/cgdv>.

que fáctica, el dualismo entre monarquía y tiranía.¹⁵ En ese sentido, La Boétie parece reconocer que la época en la que la discusión en torno a la legalidad del poder monárquico constituía un elemento central de la reflexión política, había empezado a decaer, mientras comenzaba otro “tiempo”, en el que la libertad de los ciudadanos se encontraba bajo la amenaza de otro poder o, más bien, de una lógica distinta de poder.¹⁶ Si la modernidad política no puede reducirse al desarrollo de un bloque conceptual homogéneo, sino que es un proceso complejo de múltiples transformaciones y de cambios epistémicos, podemos suponer que La Boétie, al colocarse en una de estas rupturas históricas, identifica una posible deriva de este proceso que, en su consideración, es la más terrible: la de un dominio absoluto que se apoya sobre el consenso de los dominados. Desde esta perspectiva, la comparación con la obra de Maquiavelo adquiere una relevancia particular, dado que esta última (que había tenido, en Francia, en la primera mitad del XVI, una recepción muy variada y en absoluto negativa), comparte con el *Discurso* laboetiano la plasticidad de una lengua que está buscando nuevos modos de expresar una nueva realidad. Como ha sido dicho, ambos autores se expresan con una “honestidad brutal, que no teme anunciar la verdad de las relaciones civiles, en lo que tienen de más escandaloso”¹⁷. En suma, se trata de dos casos fascinantes y desconcertantes de *parresía* política.

¹⁵Véase en particular la crítica radical de esta distinción producida en el siglo XVII por Thomas Hobbes, quien en el *De Cive* escribe: “Los hombres suelen significar por medio de los nombres no solo cosas sino también sus propias pasiones, por ejemplo amor, odio, ira, etc. Por ello, lo mismo suele ser llamado por uno democracia, por otro anarquía; a lo mismo este llama aristocracia, aquel oligarquía; y a la misma persona que uno llama rey, el otro tirano [...] Por ende, monarquía y tiranía no son distintas formas de gobierno, sino que al mismo monarca se le da el nombre de rey como un honor, el de tirano como un insulto”. Hobbes, Thomas. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*. Roma: Editori Riuniti, 1992, 145-146 [Cita tomada de: Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010].

¹⁶Sobre la lógica del poder moderno dirigirse a Duso, Giuseppe. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano: Polimetrica, 2007.

¹⁷Gerbier, Laurent. “Come accostare Machiavelli a La Boétie?”, *op. cit.*, 187.

2. El deseo en el origen de la servidumbre voluntaria

Las interpretaciones del *Discurso* en el marco del siglo XIX y XX se centran mayormente en su pertenencia a una tradición de pensamiento democrática (de Lamennais en el 1835 a Simone Weil en 1937, o más recientemente a Claude Lefort y Miguel Abensour¹⁸). Sin embargo, casi todos estos autores, si por un lado asumen el texto de La Boétie como un escrito contemporáneo y, por lo tanto, le reconocen su validez atemporal; por el otro, se centran en discutir la paradoja expresada en el título que ya el uso del subtítulo "Contra el Uno", con el que aparecían las ediciones del siglo XV, amenazaba cancelar: el hecho de que existe una voluntad de servidumbre en los hombres.¹⁹ Ahora, es precisamente esta paradoja la que debe ser colocada en el centro de la indagación para que la decisión de La Boétie de escribir un *pamphlet* "contra el Uno" sea asumida en su total radicalidad. De hecho, solo tras reconocer que el secreto del poder del Uno es cognoscible y denominable se pueden producir las condiciones para darle forma a un discurso de la libertad. El *Discurso* establece, por lo tanto, un primer objetivo fundamental para reconocer y comunicar aquel vicio monstruoso "para el cual falta una expresión, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua rehúsa nombrar"²⁰. El carácter en primera instancia incomprensible de este vicio debe, entonces, ser indagado a fondo, porque constituye un elemento decisivo para el funcionamiento del mecanismo de la servidumbre voluntaria: incluso antes de encontrar la respuesta correcta, se trata de hacer la pregunta correcta, o más bien de identificar un problema donde el sentido común ve solamente la

¹⁸Para una relectura de esta interpretación, véanse los ensayos presentes en la edición del *Discours de la Servitude Volontaire* de Payot (Paris, 1993).

¹⁹No resulta, por lo tanto, sorprendente que la misma fascinación frente a un poder total sea señalada, cinco siglos más tarde, por George Orwell, en un momento en que la parábola histórica del Estado moderno parecía haber tocado su punto de inflexión. Sobre el «will to fascism» que trabaja 1984, véase la Foreword de Thomas Pynchon a la edición del 2003 (London: Penguin, vii-xxvi).

²⁰De La Boétie, Étienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2011, 24. Donde sea necesario, se hará referencia a la siguiente edición crítica: De La Boétie, Étienne. *De la servitude volontaire, ou Contr'un, édité avec introduction et notes par Malcolm Smith*. Genève: Droz, 1987.

normalidad de las relaciones de poder consolidadas en el tiempo —y por lo tanto, también en las mentes—: operación ardua y casi descabellada, desde el momento en que "los médicos afirman que es inútil querer curar heridas incurables, y tal vez me equivoque al predicar estos consejos al pueblo, que desde hace mucho tiempo parece haber perdido todo conocimiento del mal que lo aflige, lo que muestra con claridad que su enfermedad es mortal"²¹.

Para llevar a los hombres a reconocer el mal que los corroe sin que lo noten, debemos preguntarnos

cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades y tantas naciones muchas veces soporten un solo tirano que no tiene más poder (*puissance*) que el que le dan; que no es capaz (*pouvoir*) de dañarlos sino en la medida en que quieran soportarlo, y que no podría hacerles ningún mal si no prefirieran sufrirlo en vez de contradecirlo.²²

Antes de formular este interrogante crucial, La Boétie había planteado la pregunta clásica por las características de la forma de gobierno y había dado una respuesta confusa: no tiene ningún sentido discutir sobre la calidad del régimen monárquico, porque en realidad no se lo puede clasificar como régimen político, desde el momento en que “resulta difícil creer que haya algo que sea público en este gobierno en el que todo es de uno”²³. Y sin embargo, esta condición paradójica de un “gobierno no público” dispone de una *puissance* y de un *pouvoir* que provienen de la voluntad de sus propios súbditos, los cuales deciden someterse a un poder que creen haber generado ellos mismos. El secreto que la lengua no puede nombrar refiere a la razón por la cual los hombres producen un imaginario que los induce a creer que el poder que los domina proviene de ellos, a pesar de no estar en condiciones de gestionarlo o de controlarlo de ninguna manera: el

²¹De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.* 30.

²²De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 22.

²³De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.* 22.

misterio sacado a la luz es el de un pueblo que “consiente su mal, o más bien lo persigue”²⁴. Podríamos decir, que casi “lo trae de sí”.

El carácter consensual e incluso activo del sometimiento al tirano conduce a un horizonte teórico diferente al expresado en la concepción pactista de los monarcómacos, contemporánea al *Discurso* (véase, por ejemplo, la *Vindicae contra tyrannos*²⁵), donde el acuerdo entre el rey y el pueblo —este último entendido como un conjunto ordenado de partes y no como una multiplicidad de individuos aislados— define la prerrogativa y los límites del dominio real y, por lo tanto, también el derecho a la resistencia y a la revuelta²⁶. Para La Boétie, en cambio, el apego de los individuos al dominio del Uno es una suerte de encantamiento o, mejor, un *mal rencontre* que “ha podido desnaturalizar al hombre hasta tal punto que, siendo el único verdaderamente nacido para vivir libre, ha perdido el recuerdo de su estado original y el deseo mismo de recobrarlo”²⁷. Tal encuentro desventurado que produce una subversión radical de la naturaleza humana al transformar la libertad originaria en disposición a servir, se manifiesta como el encuentro con un nombre: los hombres son “fascinados y, por así decir, encantados por el solo nombre del Uno, de quien no deberían temer ningún poder puesto que está solo, ni amar sus cualidades puesto que con ellos es inhumano y cruel”²⁸. El texto deja caer esta referencia enigmática para

²⁴De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.* 26.

²⁵Junius Brutus, Stefanus. *Vindicae contra Tyrannos: del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y el pueblo sobre el príncipe*. Madrid: Tecnos, 2008

²⁶ Para una comparación analítica entre la *Vindicae* y el *Discurso*, véase Tournon, André, “La face obscure de l’émancipation”. Panichi, Nicola. *Figure di servitù e dominio nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Firenze: Le Lettere, 2010, 45-66. Sobre la no pertenencia del *Discurso* al marco de los escritos antitiránicos del siglo XVI véase, entre otros, Quaglioni, Diego. “Tirannide e servitù volontaria: rileggendo il Contr’uno di Estienne de la Boétie”, en *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna: Il Mulino, 2011, 129-142.

²⁷De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 33.

²⁸De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 22-23. Uno de los primeros en insistir sobre la centralidad de este pasaje fue Lefort, Claude. “Le Nom d’Un”. De La Boétie, Étienne. *Discours de la Servitude Volontaire*, Paris: Payot, 1993, pp. 245-307; véase también Panichi, Nicola. “‘...Enchantés et charmés par le nom seul d’un’. Linguaggio e tirannia nella Servitude volontaire di Etienne de La Boétie”. *Giornale critico della filosofia italiana*, 77, 6 (1998), 351-377.

concentrarse en la dramática paradoja de tal situación; solo más adelante aparece una referencia al tirano que obtiene el poder “por sucesión de la estirpe”²⁹ o por el nombre de la familia a la que pertenece, y, sin embargo, esta condición no es la única que permite la instauración de una tiranía, ni en verdad explica la razón por la cual la servidumbre voluntaria se prolonga en el tiempo. Más interesante es en cambio la referencia, que aparece hacia el final del libro, a la fuerza de persuasión de la palabra³⁰ y de la simbología capaz de sugestionar el imaginario colectivo: “Nuestros tiranos”, escribe La Boétie, “sembraron también en Francia no sé muy bien qué: sapos, flores de lis, la ampolla, la oriflama”.³¹

Sin embargo el reconocimiento del hecho de que los soberanos disponen de un vasto instrumental lingüístico y simbólico para mantener y reforzar su posición de dominio no resulta ahora suficiente para explicar la razón por la cual los hombres quedan encantados frente al nombre del Uno, o para comprender no solamente el carácter performativo de la nominación, sino, sobre todo, el proceso de identificación que proviene de los súbditos, que se eleva desde abajo hacia la autoridad y la constituye como tal: un proceso que atribuye al nombre un significado y una potencia de la cual, por sí mismo, no podría disponer. Creo que, a esta altura, volver a la obra de Montaigne podría servir para avanzar. Particularmente, la reflexión de este último en torno a la naturaleza del yo resulta de extremo interés, en primer lugar por su irreductibilidad al posterior modelo del *cogito* cartesiano³², frente a la cual de alguna manera critica al oponer una definición del sujeto como una realidad unitaria y potencialmente independiente de las circunstancias externas. La lectura de un gran estudioso de

²⁹De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 33.

³⁰A esta fuerza hace referencia también la figura mítica del “Hércules galo” que, en la Francia del siglo XVI, había sido representado arrastrando cadenas que salían de su lengua y que ligaban a una multitud de individuos por las orejas.

³¹De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 52.

³²*Cfr.* sobre esto Merleau-Ponty, Maurice. “Lettura di Montaigne”. *Segni*, Milano: Il Saggiatore, 2006, 261: el yo de Montaigne “no conoce ese lugar de reposo, esta posesión de sí mismo que será el entendimiento cartesiano” [Cita tomada de Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Barcelona: Seix Barrial, 1964, 25].

Montaigne como Jean Starobinski muestra como en los *Ensayos* existe una concepción plural de la constitución natural del individuo, la cual, por otra parte, convive con una suerte de nostalgia por la unidad perdida o, al menos, imaginada como tal: Montaigne más tarde escribiría, para reconstruir en el libro la propia unidad que se había disuelto, en el momento en el cual él había indagado su propio yo.³³ De ahí el rasgo profundamente melancólico de su escritura: una melancolía que a menudo se remonta a los procesos psicosociales inducidos por la génesis del Estado moderno.³⁴

A partir de esta interpretación, Ugo Maria Olivieri ha presentado recientemente la hipótesis según la cual

resulta tentador establecer un vínculo entre la deconstrucción que La Boétie hace de la relación de poder que une dominados y tirano y la reflexión estoica de Montaigne, que a través de la percepción del yo demuele la certeza del yo y no constituye aquello que un siglo después será la abstracción del yo cartesiano.³⁵

Ahora, esta hipótesis se sostiene precisamente sobre la centralidad que adquiere en el *Discurso* la referencia a la fascinación de los hombres frente al nombre del Uno: una fascinación que lleva al deseo presente en cada uno de reconstruir una hipotética unidad originaria con uno mismo, en primer lugar, y en segundo lugar con los otros, en “nombre” de una comunidad de destino que cancela toda diferencia, vistas como falta e incertidumbre del propio ser. Cada uno se identifica así con aquel nombre que lo devuelve a una imagen de sí y de la colectividad privada de fractura, indivisa y unitaria.³⁶ El *mal encuentre* es, por lo tanto, en última instancia, un encuentro con los propios fantasmas y con las

³³Starobinsky, Jean. *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Bologna: Il Mulino, 1984, particularmente las páginas 35 y siguientes.

³⁴La referencia más obvia es a la obra de Pierangelo Schiera.

³⁵Olivieri, Ugo Maria. *Il dono della servitù. Étienne de la Boétie tra Machiavelli e Montaigne*. Milano: Mimesis, 2012, 33.

³⁶Una imagen que, dicho *en passant*, constituye el objetivo polémico de la reflexión maquiaveliana, en la que, por el contrario, solo la división es políticamente productiva y fecunda.

propias alucinaciones que el nombre suscita, pero que ciertamente no crea *ex nihilo*: más bien, es el pueblo mismo el que se da cuenta de que, “pudiendo elegir entre estar sometido o ser libre rechaza la libertad y acepta el yugo”³⁷, ofreciendo la propia libertad como una suerte de tributo al monarca.³⁸ La fascinación hipnótica del nombre actúa, entonces, sobre la disposición compuesta por muchos, sino de todos, a alcanzar una unidad que trascienda (y así lo hace plenamente) la propia individualidad: de ahí la importancia, evidenciada en el texto laboetiano, de la religión como *instrumentum regni*, capaz de operar una suerte de traslación mística del cuerpo visible del rey-tirano en el cuerpo artificial (aunque percibido como natural) de la colectividad.³⁹ El carácter fantasmático de la figura del rey/tirano (del Uno) atraviesa por completo el escrito de La Boétie, a veces terminando por representarse, más que en un individuo de carne y hueso, en una suerte de principio ideal, introyectado en los súbditos a tal punto que incluso van “valientemente a la guerra”⁴⁰ en su nombre, sin ningún temor a la muerte (aunque no falta en el *Discurso* una representación más tradicional de la tiranía, que no evidencia los límites morales y intelectuales;

³⁷De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 26. La imagen de una multitud que no reconoce “el yugo que por sí misma se puso en el cuello” ya está presente en Maquiavelo: Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, cap. 17, in Id., *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni, 1971, 101 [N. d T.: Hay traducción española: Maquiavelo, Nicolás. *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada, 2008].

³⁸Sobre la libertad como tributo al tirano, véase Olivieri, Ugo Maria. *Il dono della servitù...*, *op. cit.*, 43 ss., y Olivieri, Ugo Maria. “La servitù svelata”. Ciaramelli Fabio, Olivieri Ugo Maria. *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*. Milano: Mimesis, 2013, particularmente páginas 32 y siguientes. Desde esta punto de vista debe ser entendida la perentoria afirmación de Laurent Bove, según la cual “es siempre el siervo el que crea al amo”. Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996, 128.

³⁹La referencia a la religión presente en el *Discurso* ofrecen la posibilidad de declinar la hipótesis de una consancia entre La Boétie y el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Al respecto, véase Visentin. Stefano. “Dalla servitù volontaria alla libertà necessaria. Alcuni temi laboetiani in Spinoza”. Panichi, Nicola. *Figure di 'servitù' e di 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, *op. cit.*, 269-284.

⁴⁰De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 28. Si este pasaje u otro similar se aislara del texto y del contexto histórico, se podría leer como una referencia crítica a la retórica dieciochesca del sacrificio por la patria o por la nación.

por ejemplo cuando, refiriéndose al *Hierón* de Jenofonte, La Boétie insiste sobre la impotencia y sobre el miedo en el cual vive inmerso el mismo tirano⁴¹).

Elaborando posteriormente la estructura del vínculo que cobra unidad entre el tirano y sus súbditos, La Boétie muestra cómo este da vida a un doble vínculo: aquel ya señalado que va del imaginario de los individuos al nombre del Uno, pero también aquel que desde el nombre se irradia sobre cada uno, aislándolos de sus pares: “Los tiranos les cercenan toda libertad de obrar, de hablar y casi de pensar, y ellos quedan completamente aislados en su buena voluntad (tous singuliers en leurs fantasies)”⁴². La sujeción al tirano, inhibe por lo tanto, cualquier posibilidad de comunicación entre los hombres, sometiendo la naturaleza lingüístico-afectiva a la hipóstasis del nombre-imagen, en el cual cualquiera contempla pasivamente su propia figura alucinada. La Boétie define como “costumbre (*coutume*)” esta inercia que permite al poder tiránico instaurarse una vez y durar en el tiempo, constituyendo una segunda naturaleza que cancela en el individuo cualquier memoria de otra vida y de otros mundos posibles⁴³, ya que

Está en la naturaleza del hombre ser libre y querer serlo; pero con facilidad adopta otro pliegue cuando la educación la conduce a ello [...]; si bien todas las cosas con las que el hombre se nutre y a las que se acostumbra se vuelven naturales para él, no obstante algo resta en su naturaleza que sólo se acostumbra a las cosas simples y no alteradas. De manera que la primera causa de la servidumbre voluntaria es la costumbre.⁴⁴

En el *Discurso* la naturaleza humana manifiesta por lo tanto un carácter dinámico, que lleva consigo el terrible riesgo de transformar la libertad en un hábito a

⁴¹“Ese tratado habla de la pena que sienten los tiranos, quienes, por dañar a todos, se ven obligados a temerle a todo el mundo”. De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 45.

⁴²De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 42.

⁴³En un ensayo reciente, Enrico Donaggio (Direi di no. Desideri di migliori libertà, Milano: Feltrinelli, 2016) rastrea una pérdida análoga de cualquier imagen de un futuro posible en el discurso neoliberal, expresada en el acrónimo TINA (There Is No Alternative).

⁴⁴De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 40.

servir, que adormece y se vuelve insensible frente a los agravios y a las injusticias.⁴⁵

3. La conspiración de los tiranos, la amistad de los libres

El desarrollo del *Discurso* complica posteriormente el cuadro, porque las cadenas que se ramifican desde la figura del tirano sobre los súbditos terminan por instituir una pirámide social compuesta de los individuos que se colocan a mayor o menor distancia del corazón del poder; de modo que es posible finalmente ver “millones, los que sostienen al tirano a través de esta red, formando entre ellos una cadena ininterrumpida que remonta hasta él. Eso mismo es lo que Homero le hace decir a Júpiter”⁴⁶. Nuevamente la imagen de la cuerda y del lazo son utilizadas no para representar el principio de la *con-cordia*, que instituye un acuerdo virtuoso entre las partes de la ciudad (según la imagen ejemplar presentada por Ambrogio Lorenzetti en el mural sobre la *Alegoría del buen gobierno* en el Palacio Municipal de Siena⁴⁷), sino para mostrar cómo los ciudadanos de una tiranía se encuentran atrapados en una férrea red de poder, imposiciones y privilegios que cualquiera puede utilizar en su propio beneficio, contribuyendo así a difundir el mal de la discordia y del odio. La Boétie observa que, cuantos más son los individuos que se colocan en las proximidades del tirano, o cuantos más son los que se encuentran formando parte de su corte y gozando de sus favores, tanto más en realidad terminan por hallarse sometidos al miedo de perder su posición. El rechazo del elogio renacentista de la vida

⁴⁵ Escribe La Boétie que los pueblos que devienen esclavos “carecen de ardor y de constancia en el combate. No van allí más que obligados, atontados para decirlo de algún modo, cumpliendo densamente con un deber: no sienten arder en su corazón el fuego sagrado de la libertad”. De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 44.

⁴⁶ De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 55.

⁴⁷ Se trata de un mural que ha suscitado numerosas reflexiones también en el ámbito de la teoría política; véase, entre otros, Skinner, Quentin. “Ambrogio Lorenzetti e la raffigurazione del governo virtuoso”. *Virtù rinascimentali*. Bologna: Il Mulino, 2006, 53-122, y Schiera, Pierangelo. “Il Buongoverno “melancolico” di Ambrogio Lorenzetti e la “costituzionale faziosità” della città”. *Scienza & Politica*, 34 (2006), 93-108

cortesana se refleja en la toma de distancia del modelo literario de los *specula principum*⁴⁸: el mundo cortesano es un mundo hipócrita, dominado por la adulación y la sospecha, un universo donde la ausencia de una autonomía real de los individuos impide la construcción de relaciones igualitarias. Por esto, el tirano y sus “cómplices”⁴⁹ son constreñidos a moverse exclusivamente en un horizonte signado por pasiones impotentes y autoreferenciales; como dicen los *Discursos*, en un ámbito que se coloca “fuera de los límites de la amistad”⁵⁰, una afirmación que para La Boétie significa: más allá de los confines de la humanidad. Al final de la primera página del *Discurso*, antes de comenzar la búsqueda de las causas de la servidumbre voluntaria, incluso antes de reconocer la dificultad de identificarlas y explicarlas, La Boétie señala que nosotros “estamos hechos de tal modo que los deberes comunes de la amistad absorben buena parte de nuestra vida”⁵¹, de la vida de los hombres libres. La amistad, como la libertad y el lenguaje, es originaria, constituye al humano en su naturaleza más íntima. La amistad de hecho “es un nombre sagrado, algo santo: solo puede existir entre gente de bien, nace de la estima mutua, y se mantiene no tanto por los beneficios que procura como por la vida buena y los buenos hábitos”⁵²: ella implica una práctica común de la comunicación libre e igual, opuesta por completo al aislamiento producido por la fascinación del nombre del Uno. La amistad además exige una práctica de la individualidad o, mejor dicho, una práctica “individualizante” que se produce por la construcción de una distancia adecuada frente a los otros y que permite el ejercicio de una comunicación emancipada de

⁴⁸A propósito, véase Chauí, Marilena. *Amistad...*, *op. cit.*, 82 y siguientes.

⁴⁹“Cuando se reúnen los malvados se trata de una conspiración y no de una compañía; no confían unos en otros, se temen mutuamente. No son amigos sino cómplices”. De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 63.

⁵⁰De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 63.

⁵¹De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 23.

⁵²De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 62-63. Sobre la centralidad de la noción de amistad en La Boétie, véase al menos Schachter, Marc D. *Voluntary Servitude and the Erotics of Friendship*, Aldershot: Ashgate, 2008.

las relaciones de poder y de cualquier tipo de relación que inhibe las diferencias existentes entre los hombres. La sacralidad de la palabra “amistad” disuelve el carácter idolátrico del nombre, en la medida en que se pone en acto una práctica incompatible con cualquier tipo de dominio, no solo frente a los otros hombres, sino también frente a uno mismo: la amistad es a la vez virtud política y virtud filosófica.⁵³

La condición de posibilidad de la amistad como relación que establece la distancia correcta —y que evita cualquier proceso que suponga “fundirse” en el otro, cualquier relación que implique la pérdida de la propia singularidad⁵⁴— en la comunicación entre los individuos está dada por el hecho que, como evidencia La Boétie ya desde la primera página, la naturaleza (aquella misma naturaleza en la cual está inscrito el secreto de la servidumbre voluntaria) “nos ha creado a todos con el mismo molde, de la misma forma, para mostrarnos que somos iguales, o más bien que somos hermanos”⁵⁵. A la vez, el proceso de reconocimiento no puede producirse sino a través del lenguaje compartido, “el hermoso regalo de la voz y la palabra para unirnos y confraternizar, y por la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos conducirnos a la comunidad de las ideas y las voluntades”⁵⁶. Por lo tanto en el *Discurso* se confrontan dos modalidades contrapuestas de construcción de un mismo espacio

⁵³La amistad entonces “touche au rapport à la vérité”; al respecto Pouilloux, Jean-Yves. “A l’ami: le deuil et la pensée”, *Bulletin des amis de Montaigne*, 21-22 (1990), 119-132; nota 128.

⁵⁴En una apostilla a la edición del 1588 de los *Ensayos*, a propósito de su amistad con La Boétie, Montaigne escribe: “Se mi si chiede di dire perché lo amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: “perché era lui; perché ero io”” (Saggi, I, 28, 250).

⁵⁵De La Boétie, Étienne. *Discursos...*, *op. cit.*, 31. En una entrevista realizada en 2012, Miguel Abensour declara: “En La Boétie, a mi parecer, no hay solo una cuestión antropológica, sino del hombre como ser para la libertad. Yo diría más bien que el hombre es un ser para la libertad en la medida en que, retomando a Arendt, son los hombres los que habitan la tierra. Esto significa que la libertad es inseparable de la pluralidad y de aquello que La Boétie llama la amistad o *entreconnaissance*”. Gorgone, Daniele. “Il politico e l’utopia. Dialogo con Miguel Abensour”. “Utopia e insorgenze. Per Miguel Abensour”, *Altraparola*, 1 (2018), 9-22; nota 15.

⁵⁶De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 31. Al respecto, Olivieri observa que “il linguaggio, oltre che struttura della designazione, è anche energia della parola, dono che non pre-esiste ai soggetti ma nasce dentro il dialogo”. Olivieri, Ugo Maria. “Il dono della servitù...”, *op. cit.*, 65.

político: aquella que procede del poder alucinatorio del nombre, con el cual los hombres se identifican y al cual ceden finalmente su propia capacidad de expresarse lingüísticamente, poniéndolo sobre un plano de trascendencia (imaginaria) respecto a la cual viven; y aquella que, por el contrario, emerge de una dimensión inmanente, que se nutre del lenguaje como de una potencia conectiva que, al mismo tiempo, construye la igualdad y el ejercicio pluriforme de la libertad y de la amistad por parte de cualquier singularidad, porque sin interacción no puede haber igualdad ni libertad. Como observa Fabio Ciaramelli, en la perspectiva laboetiana “el verdadero significado de la libertad de los seres humanos está dado en la proliferación de la unidad”⁵⁷, dado que la naturaleza “mostró que no quería hacernos a todos unidos, sino a todos unos – no se debe dudar de que seamos todos naturalmente libres, pues somos todos compañeros”⁵⁸.

El lenguaje crea entonces un sistema horizontal de vinculaciones que se emancipa de los lazos serviles generados por la lógica de la servidumbre voluntaria; un sistema que, en virtud de su precariedad estructural (por el hecho de que la amenaza de la servidumbre voluntaria no desaparece completamente), produce una nueva modalidad de asociación, fundada sobre la potencia de la libertad singular y sobre la comunalidad expansiva de los afectos.⁵⁹ La palabra se desata —de manera definitiva— del trato fantasmático y alucinatorio del nombre y de su delirio de omnipotencia, y adquiere por el contrario la capacidad de poner constantemente en movimiento la *potentia imaginandi* que atraviesa los individuos, de modo que la “amistad libre” se expresa siempre como un acto de transformación de sí y de la realidad: citando ahora a Montaigne, la palabra liberada de las hipóstasis del nombre no es más posesión de alguno, sino que “es

⁵⁷Ciaramelli, Fabio. “Dal consenso alla legittimazione...”, *op. cit.*, 98.

⁵⁸Tomamos esta traducción del texto de La Boétie del artículo de Chauí, Marilena. “Amistad: rehusarse a servir”, *op. cit.*, 92.

⁵⁹De hecho, concluye La Boétie que “no sólo nacemos con nuestra libertad sino también con la voluntad (*affection*) de defenderla”. De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 32.

el fin de aquel que habla, el fin de aquel que lo escucha”⁶⁰. También tal plasticidad impide que la libertad sea concebida de manera iusnatural (esto es, como un derecho natural) o como una propiedad inmutable del individuo, que lo resguarda exclusivamente de amenazas externas —*in primis* aquellas provenientes del gobierno político⁶¹—. Por el contrario, aquello que La Boétie dice, la última verdad incómoda que consigna, es que la voluntad de servir y la potencia liberadora del lenguaje provienen del mismo lugar, del mismo deseo, que puede tomar el camino de la identificación con la unidad representada del poder soberano, o, por el contrario, de aquella constitución de un espacio común, del cual surgen siempre nuevas relaciones e instituciones. Este último, por ejemplo, es el modo en el cual Miguel Abensour lee la referencia en el *Discurso al tous uns*, llevándolo a su propia reflexión sobre la democracia insurgente:

La democracia insurgente no se reduce a una variante del proyecto radical-liberal, el ciudadano contra el poder; es sobre todo una fórmula plural, los ciudadanos contra el Estado, o mejor, la comunidad de los ciudadanos contra el Estado. En los términos de La Boétie, la democracia insurgente significa la comunidad de todos unos [*tous uns*] —lo que La Boétie define como amistad— contra el todos Uno [*tous Un*].⁶²

Se trata de una lucha sin cuartel que atraviesa a la comunidad entera, pero que se inserta en el naciente sujeto moderno y en la naturaleza ambivalente de su deseo: una lucha que, en última instancia, no puede tener sino una declinación política

⁶⁰Montaigne, Michael. *Saggi*, *op. cit.*, 145.

⁶¹Sobre la irreductibilidad de la antropología laboetiana a la del individualismo posesivo de matriz lockeana, véase Panichi, Nicola. “De la servitude volontaire à la liberté volontaire: de La Boétie à Montaigne”. *Penser la souveraineté*, Pisa-Paris: Ets-Vrin, 2001, 63-81, en particular 70-71.

⁶²Abensour, Miguel. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*. Napoli: Cronopio, 2008, p. 25 [N. de T.: Hay traducción española. Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue, 1998. El mismo Abensour, en otro ensayo, habla de “la sorprendente proximidad entre el deseo de libertad y el deseo de servidumbre”. Abensour, Miguel. “Del buon uso dell’ipotesi della servitù volontaria”. De la Boétie, Étienne. *Discorso della servitù volontaria*, Milano: Feltrinelli, 2015, 119.

en la medida en la cual, precisamente, una acción colectiva es capaz de oponerse a la tiranía del Uno y a la fuerza inercial de la *coutume*. Desde esta perspectiva, la libre amistad que une a los seres humanos sin fundirlos en unidad es también el principio del cual nace la rebelión, la desobediencia, el rechazo a servir; es, a la vez, constituyente y “destituyente”⁶³, productora de lazos que valorizan la singularidad y de una potencia colectiva capaz de derrocar cualquier poder absoluto (o concebido como tal). El aristocratismo humanista de La Boétie lo lleva a considerar que la chispa de la rebelión nace necesariamente de un grupo selecto de individuos: “siempre habrá algunos que, más audaces e inspirados que los demás, sienten el peso del yugo y no pueden dejar de sacudírselo”⁶⁴; individuos que recuerdan el pasado e imaginan el futuro, “no se conforman, como los ignorantes embrutecidos, con ver lo que se halla bajos sus pies, sin mirar atrás ni adelante”⁶⁵; por esa razón, especialmente cuando se la compara con la elección por la lucha popular de Maquiavelo, la solución propuesta por La Boétie todavía parece hallarse al interior del debate renacentista sobre el gobierno mixto, para el cual la misma intuición de la servidumbre voluntaria resulta impracticable de hecho. Es, en cambio, en otro nivel donde el humanista francés se “encuentra” con el secretario florentino, el de la común conciencia del carácter inevitablemente coyuntural de la política que proviene de la constitución del deseo humano: ambivalente, poroso y transindividual⁶⁶; y quizá también, si nos “atreveremos” un poco más, el del común rechazo a un

⁶³Para una reflexión más amplia sobre el poder destituyente, véase Laudani, Raffaele. *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Bologna: Il Mulino, 2006.

⁶⁴De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 41.

⁶⁵De La Boétie, Étienne. *Discurso...*, *op. cit.*, 41.

⁶⁶Al respecto, Gerbier, Laurent. “Come accostare Machiavelli a La Boétie?”, *op. cit.*, 201: “Lo que une el pensamiento de Maquiavelo y de La Boétie es la porosidad ontológica de la acción libre de los hombres y de la determinación constrictiva del tiempo” que, a la vez, es “condición y límite de nuestra acción libre”. El concepto de “transindividual” proviene de la obra de Gilbert Simondon (en particular *L'individuazione psichica e collettiva*), y ha sido recientemente utilizado como instrumento para interpretar algunos pasajes clave de la historia del sujeto moderno; véase particularmente Balibar, Étienne y Morfino, Vittorio. *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano: Mimesis, 2014.

pensamiento (pensamiento que surge en el clima de las guerras religiosas del siglo XV y XVI) que concibe la *reductio ad unum* de lo múltiple como la única condición de posibilidad para elaborar en la teoría —y posteriormente realizar, en la práctica— una sociedad política ordenada⁶⁷. El *Discurso de la servidumbre voluntaria* expresa la denuncia del poder del Uno por medio de la utilización particular de los instrumentos retóricos del humanismo y de una serie de referencias, más o menos extemporáneas, a la tradición republicana de la primera modernidad, como la identificación de tiranía y monarquía, la importancia de las buenas leyes para educar al pueblo en la libertad (en vista de la legislación de Licurgo)⁶⁸; pero lo hace sobre todo interviniendo sobre el lenguaje de la época con una fuerza innovadora, que, por una parte, revela el arcano oculto en el léxico del poder gracias a la introducción de una palabra hasta entonces “inaudita”, mientras que, por otra parte, abre una brecha en la red de significados para preparar la emergencia de nuevas formas de comunicación amistosa —y por lo tanto, política— entre los individuos que se liberan a través de la construcción de un espacio emancipado de la fascinación por el nombre del Uno.⁶⁹

⁶⁷Observa Olivieri: "Es como si estos autores percibieran, y a veces vieran, el anuncio de los mecanismos de poder del Estado absoluto moderno pero todavía en el horizonte de la libertad humanista, en la percepción de una centralidad aún no problemática de un sujeto autodeterminado respecto al discurso del poder" (La servitù svelata, op. cit., 18)

⁶⁸Algunas observaciones sobre la relación entre La Boétie y el léxico republicano francés del siglo XV se encuentran en Céard, Jean. "'République' et 'républicain' en France au XVIe siècle". Viard, Jean (Ed.). *L'Esprit républicain*, Paris: Klincksieck, 1972, 97-105.

⁶⁹Como ha observado Jean-Marie Rey, a partir del surgimiento de la expresión servidumbre voluntaria "trajo problemas que previamente no existían, carecían de consistencia o de terreno. El horizonte se vio modificado a partir de este acto lingüístico" (La part de l'autre. Le politique, le sujet et l'action, Paris: Puf, 1998, 201).