

**De la resistencia voluntaria.
La Boétie y el cuerpo político del poder**

Serge MARGEL

Profesor titular de los archivos Husserl de Lovaina. Profesor titular en la École
des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Francia

Traducción de José Andrés Murillo

Resumen. Hay una pregunta que no ha dejado de habitar el discurso político de la modernidad. ¿De dónde proviene la autoridad del poder? ¿En qué consiste el fundamento de su autoridad, su legitimidad, su credibilidad? Se suele decir que, para La Boétie, la pregunta primordial no cuestiona las diferentes formas de poder, o de gobiernos, desde el mejor hasta el menos malo, sino la dimensión humana o antropológica del poder. Dicho de otra manera, para definir la esencia, la naturaleza o el origen del poder, hay que entender cómo la acción de los hombres, su comportamiento psicológico y social, pudo producir su existencia o su realidad. Ahora bien, afirmar la determinación humana del poder, y dejar de atribuir su autoridad a un supuesto derecho divino inalienable, no sólo produce una verdadera crisis de las instituciones, sino que abre también un doble campo de análisis para una crítica del poder: uno se refiere a las causas (la complicidad entre dominados y el régimen de los dominantes), el otro a las consecuencias (la apropiación del cuerpo de los dominados por la estrategia de los dominantes).

Para Yanik Allisson

*La costumbre realiza la equidad por
el mero hecho de ser recibida ; es el
fundamento místico de su autoridad.
El que remonta a su principio, la
aniquila.*

Montaigne, *Ensayos*, III, XIII

La autoridad del poder y el cuerpo político del tirano

§1 – Hay una pregunta que no ha dejado de habitar el discurso político de la modernidad. ¿De dónde proviene la autoridad del poder? ¿En qué consiste el fundamento de su autoridad, su legitimidad, su credibilidad? Se suele decir que, para La Boétie, la pregunta primordial no cuestiona las diferentes formas de poder, o de gobiernos, desde el mejor hasta el menos malo, sino la dimensión humana o antropológica del poder (Palayret 1994)⁷⁰. Dicho de otra manera, para definir la

⁷⁰ Ver especialmente p. 94.

esencia, la naturaleza o el origen del poder, hay que entender cómo la acción de los hombres, su comportamiento psicológico y social, pudo producir su existencia o su realidad. Ahora bien, afirmar la determinación humana del poder, y dejar de atribuir su autoridad a un supuesto derecho divino inalienable, no sólo produce una verdadera crisis de las instituciones, sino que abre también un doble campo de análisis para una crítica del poder: uno se refiere a las causas (la complicidad entre dominados y el régimen de los dominantes), el otro a las consecuencias (la apropiación del cuerpo de los dominados por la estrategia de los dominantes). Finalmente, es toda la historia del “cuerpo político” del Estado moderno, que está en juego aquí, en el texto de La Boétie. Es la constitución de un nuevo cuerpo político del poder, que se erige sobre el cuerpo propio del individuo, pero sobre un cuerpo a partir de ahora, mutilado, desmembrado, privado de sus fuerzas vivas. Una constitución del poder por apropiación y sometimiento del cuerpo, del que el sujeto o el individuo resulta ser ahora el cómplice. Dicho de otra manera, en la modernidad, el sujeto será por sí mismo la causa de las consecuencias desgraciadas de su propio sometimiento. De ahí justamente, la idea de una servidumbre voluntaria.

Por ahora no deseo sino comprender, si es posible, cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que *no tiene más poder que el que se da él mismo*; que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquéllos han de querer sufrirlo. (La Boétie 2007, p. 6)⁷¹.

La potencia del tirano es un poder que el hombre le da. Esta potencia no es entonces natural, propia y específica a su esencia. El tirano no posee esta potencia naturalmente como una propiedad intrínseca. No es potente, como el hombre es un ser que habla o el cuerpo una ente que pesa. El *poder* del tirano se reduce totalmente al querer del hombre, a su voluntad, su deseo de sometimiento o de sujeción. Ahora bien, atribuyéndole esta potencia, desde luego que el hombre le da al tirano el poder de someterlo, pero sobre todo le proporciona un poder que le pertenece a él. Le da al tirano la potencia que él mismo, el hombre, posee por naturaleza. De alguna manera, le da su naturaleza. El hombre le da al tirano lo que la naturaleza le habrá dado de más propio a la humanidad toda entera: la autonomía, la libertad, la vida. Es la desventura absoluta, la trágica “desgracia” (*Ibid.*, p. 8), el “malencuentro”⁷² que desnaturaliza el hombre (*Ibid.*, p. 19)⁷³.

“Por consiguiente, ¿qué monstruoso vicio es éste que no merece ni siquiera el título de cobardía? ¿Quién encuentra un nombre más villano? ¿Qué naturaleza no

⁷¹ Subrayado por mí.

⁷² NdT: en la edición castellana utilizada, la *malencontre* se traduce por « fatalidad » (La Boétie 2007, p. 19). Dado que consideramos que este término no cubre exactamente el sentido en francés del neologismo « malencontre »; hemos optado por reproducir miméticamente la construcción semántica inédita de esta palabra.

⁷³ « Malencontre », es decir, escribe P. Clastres, « événement fortuit qui n'avait aucune raison de se produire et qui s'est cependant produit » (Clastres 1978, p. 235). [“evento fortuito, que no tenía ninguna razón de producirse y que sin embargo, se produjo”]

desaprueba esta situación que hasta la lengua rehúsa denominarla?” (*Ibid.*, p. 9). Este deseo de servidumbre, que le da al tirano su potencia de dominación, es algo monstruoso, una catástrofe, un accidente de tal envergadura que, no sólo la naturaleza no puede ser la causa, sino que la lengua misma no es capaz de proporcionarnos una descripción. Este accidente extremo, accidente de los accidentes, no es natural, en el sentido de una evolución brutal de la humanidad, pero al mismo tiempo, este accidente no es un mero fenómeno cultural, el hecho de una evolución social. Es innombrable, indecible, indescriptible, e incluso ininteligible. Ni natural, ni cultural, propiamente hablando, este accidente es al contrario, un acontecimiento que remite a la distinción entre naturaleza y cultura, o “costumbre”, como dice La Boétie “... hay en nuestra alma algún semen de razón, que, sostenido por buen consejo y hábito, florece en virtud, y, al contrario, a menudo, no pudiendo subsistir contra los vicios sobrevenidos, es sofocado y aborta” (*Ibid.*, p. 16)⁷⁴.

Sin embargo, la costumbre conlleva aquí una doble función. Por una parte, consiste en desarrollar la naturaleza, cultivar la planta o hacer florecer la semilla de razón. Pero, por otra parte, se convierte en una segunda naturaleza, desnaturaliza al hombre al convertirse ella misma en su nueva y única naturaleza. La Boétie subraya, entonces, un punto importante, que hace resaltar toda la ambigüedad del concepto de costumbre. Al cabo de un cierto tiempo, “no pudiendo subsistir contra los vicios sobrevenidos”, el germen de razón, que la naturaleza habrá sembrado en el alma humana, irá como encogiéndose, ahogándose, abortándose, o destruyéndose. En esta relación de fuerzas entre vicios y virtudes, la costumbre no consigue desarrollar la naturaleza, o florecer sus siembras. Y es ahí, a lo largo del tiempo, que se convierte en una segunda naturaleza, o una naturaleza de sustitución. Pero es sobre todo esto, el accidente trágico o el vicio monstruoso de la costumbre: ser a la vez causa y consecuencia de la desnaturalización del hombre. Mientras que el hombre es libre naturalmente, la costumbre no sólo convirtió al hombre en esclavo, esclavo por nacimiento, sino que también, y por esto mismo, confundió su ser y su nacimiento. “Esto es, los hombres nacen bajo el yugo, y después, nutridos y educados en la servidumbre, sin mirar más allá, se contentan con vivir como han nacido, y no piensan jamás en tener otro derecho ni otro bien que éste que han encontrado, y consideran como natural la situación de su nacimiento” (*Ibid.*, p. 23).

§2 – En este sentido, podemos decir que “causa primera de la servidumbre voluntaria es la costumbre » (*Ibid.*, p. 28)⁷⁵. Pero entonces ¿en qué consiste la costumbre, y cómo consigue producir en el alma y en el cuerpo el deseo de servidumbre? En realidad, la costumbre conlleva una cierta fuerza de determinación, que funciona aquí como un desplazamiento de las potencias o una transferencia de los poderes. Ahí donde hubiera podido hacer florecer la virtud de las siembras naturales de razón, para un poder de libertad, autonomía y libre pensamiento, la costumbre transforma el alma humana de tal manera que “parece

⁷⁴ Ver Gerbier 2002, p. 127.

⁷⁵ Ver Remaud 2002, p. 235.

ahora que el mismo amor a la libertad no es ni siquiera natural” (*Ibid.*, p. 15). Peor aún, si esto es posible, la costumbre habrá desnaturalizado el pueblo hasta tal punto que “se diría, al verle, que no ha perdido su libertad sino su esclavitud” (*Ibid.*, p. 22). Y en esto consiste la transferencia de los poderes, o *del* poder. Es transformar el deseo, desde el interior. No es sólo sembrar miedo, por el uso de una fuerza violenta o leyes apremiantes, sino primero y ante todo, *hacer desear*. Ser formado por la costumbre es, finalmente, desear someterse al poder que le prestamos al tirano. Pero sin ver, sin saber que desear, y dar este poder se hacen la misma cosa. Desear someterse al poder, es dar el poder.

Toda la fuerza de la costumbre está ahí, en esta transferencia velada del poder. No sólo la costumbre nos enseña a servir: “la costumbre, que tiene un gran poder sobre nosotros en todos los asuntos, no tiene en ningún otro tan grande influjo como en el de enseñarnos a servir” (*Ibid.*), sino que también y sobre todo, disimula la amargura de la servidumbre convirtiéndola en deseo. Nos inculca “a tragar y no encontrar amargo el veneno de la servidumbre” (*Ibid.*). La costumbre no puede enseñar nada sin disimular las propias estrategias de su enseñanza. ¿Y cómo esconder la amargura del veneno, sino volviendo deseable el gusto del veneno? Pero, evidentemente, viene la pregunta: ¿Cómo podemos *desear* “tragarse el veneno”? Ahora bien, esta pregunta reside finalmente en un problema de alimentación; es decir, a la vez de alimentación para el cuerpo, y educación, para el alma. La costumbre es una alimentación del alma y del cuerpo: “la educación nos hace siempre a su gusto a pesar de la naturaleza” (*Ibid.*). Nos hace, nos forma, nos forja. Determina totalmente las capacidades del ser humano, es decir que estructura los afectos, los deseos, los pensamientos, luego el campo de acción posible que la naturaleza les ha dado a los hombres. Y en este sentido, esta alimentación consiste en el control de gérmenes, o regulaciones de semillas y flujos, que atraviesan tanto el alma como el cuerpo: “las semillas de bien que la naturaleza pone en nosotros son tan pequeñas y delicadas que no aguantan el menor choque de una nutrición contraria” (*Ibid.*).

Además, esta es una de las conclusiones que toma La Boétie directamente de Licurgo, el gran legislador de Esparta: “los hombres son como los hace la educación” (*Ibid.*, p. 24)⁷⁶. Y ahí es donde interviene justamente el poder del tirano, esta especie de experto en alimentación del alma. Como lo vimos, el fundamento de la autoridad del poder no proviene ni de la fuerza ni de la ley, sino de un deseo, de una servidumbre voluntaria. Pero este sometimiento es fruto de la costumbre, o el efecto de una alimentación, que controla y estructura los flujos de las siembras naturales, para transformar su potencia y poder producir un verdadero deseo de sometimiento. Aunque el tirano no resulta ser la causa – la causa es la costumbre –, va, sin embargo, a apoderarse de esta transformación. Se va a apropiarse de este desplazamiento interno del deseo. Va a identificarse, o más bien a incorporar literalmente, o encarnar, el deseo alienado del pueblo:

⁷⁶ Ver también: « La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo, pero también su carácter es tal que, naturalmente, tiene la doblez que la educación le da » (*Ibid.*, p. 28).

Este que os domina tanto no tiene más que dos ojos, no tiene más que un cuerpo, y no tiene ni una cosa más de las que posee el último hombre de entre los infinitos que habitan en vuestras ciudades. Lo que tiene de más sobre vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya. ¿De dónde tomaría tantos ojos con los cuales os espía si vosotros no se lo hubierais dado? ¿Cómo tiene tantas manos para golpear si no las toma de vosotros mismos? ¿Cómo osaría perseguiros si no hubiera sido enseñado por vosotros? ¿Qué os podría hacer si vosotros no fuerais encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos? (*Ibid.*, p. 14).

El cuerpo del tirano, el cuerpo del poder, podemos decir también el cuerpo político del Estado, no sólo es un cuerpo que toma prestado, sino también un cuerpo que se apropia. Es una *incorporación*. Como todo ciudadano, el tirano posee uno y sólo un cuerpo, dos manos, dos ojos, una boca... Pero al tener el poder, el tirano posee un número indefinido de ellos. Aprovecha todos los cuerpos, manos, ojos, bocas de los individuos que están ahí para prestárselos. Pero esta multiplicidad de cuerpos, el tirano no los posee como posee su propio cuerpo. En suma, ni siquiera se puede decir que los posee. No es él que se apropia esos cuerpos. No quiere hacer de esos cuerpos bienes propios, como en la lógica del amo y del esclavo. Se trata aquí de otra tragedia. No es el tirano mismo que incorpora las fuerzas vivas del pueblo, sino el tirano mismo que se incorpora, o que se encarna en el cuerpo propio de cada individuo. Frente a esta masa de cuerpos esclavos, el tirano no usa bocas para hablar en su nombre, manos para trabajar, oídos para espiar. Todos esos miembros no representan tantas fuerzas de acción al servicio del tirano. La verdad es lo contrario. Es la boca del hombre que se convierte en la boca del tirano, la mano en su mano, el oído en su oído. Es el hombre que se traiciona y se engaña a sí mismo⁷⁷. Es el cuerpo del hombre el que tiraniza su propio cuerpo. Es el deseo del cuerpo el que controla por sí mismo sus propios flujos y los movimientos de su trayectoria. La extrema tiranía del tirano, consiste en producir el deseo de auto-tiranización de los cuerpos. Es lo que La Boétie llama justamente ser “cómplices del asesino que os mata”.

De las imposturas del poder al deseo de ser libre

§1 – Revelar el verdadero rostro del tirano, y así del poder, he ahí uno de los grandes proyectos de la modernidad. ¿De dónde proviene la autoridad del poder? ¿Cuál es su fundamento o su legitimidad? ¿Cuál es “el secreto y el procedimiento oculto de la dominación” (*Ibid.*, p. 44)? Para La Boétie, el poder del tirano no se ejerce ni por la mera fuerza física, ni por la coerción de las leyes. Dicho de otra manera, el tirano tiraniza sin fuerza ni ley. Es, entonces, una nueva concepción del poder de lo que se trata aquí. Un poder que no depende ni de una autoridad militar ni de un orden judicial. Una nueva concepción, para un nuevo *lugar* de lo político,

⁷⁷ “... por engaño pierden a menudo la libertad, y e este caso no son tanto seducidos por los otros como engañados por ellos mismos” (*Ibid.*, p. 22). El pueblo cree la mentira que se forja él mismo: “el pueblo se construyó él mismo las mentiras, para, algún tiempo después, creerlas” (*Ibid.*, p. 40).

entonces, una nueva constitución del cuerpo político del Estado. Y en este sentido, yo diría que aquí se trata de una nueva relación de inscripción entre la institución política del poder y el deseo del cuerpo propio. Ahora bien, lo que del poder se inscribe sobre los cuerpos, en los cuerpos, ya no está impuesto desde el exterior por una fuerza coercitiva. Es más bien el deseo mismo, desde el interior, el que marca el cuerpo con su ley, o que transforma el cuerpo para someterlo a su ley. Y de ahora en adelante, es el cuerpo mismo el que transforma cada uno de sus miembros, sus funciones, sus potencias, en cuantos lugares de inscripción para la autoridad del poder. Cómplice de su propio asesino, el cuerpo no sólo se auto-tiraniza (sus ojos vigilan sus ojos, sus manos sus manos, sus oídos sus oídos), sino que también se auto-mutila. Se convierte en su propio verdugo: “es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello” (*Ibid.*, p. 12).

Su cuerpo es un cuerpo expuesto « ante el matarife », dice la Boétie. Un anzuelo, una bestia de carga, un cuerpo engrasado para suscitar las ganas del tirano: “vienen a presentarse ante el matarife, para ofrecerse así plenos y rellenos, y darle envidia” (*Ibid.*, p. 49). Para transferir las potencias, para *dar* el poder al tirano, o, lo que es lo mismo, para fundar la autoridad del poder, hay que ofrecer el propio cuerpo engrasado para el placer del carnicero. Pero este cuerpo graso, ¿de qué está “llenos y rellenos”? ¿De qué está hecho este cuerpo para agradar de tal manera al carnicero, sino es de esta «alimentación» del alma, que nos modela a su manera : “la educación nos hace siempre a su gusto”. El tirano-verdugo-carnicero quiere ofrecerse, en suma, un cuerpo de cultura, hecho y rehecho de costumbres, hábitos, tradiciones, un cuerpo sobre-hecho como un plato listo para servir, un verdadero cuerpo de servidumbre voluntaria, que desea el poder del tirano. Es un deseo que da al tirano su poder, al mismo tiempo que desea en lugar del tirano:

(...) no es sólo que ellos hacen lo que él dice, sino que piensan lo que él quiere, y, a menudo, por satisfacerle se anticipan aún a sus pensamientos. No es todo obedecer: hay que complacerle; y aquí que se destrozan, se atormentan, se matan de trabajar en sus asuntos, y después que se complacen en su contento, que dejan su gusto por el suyo, que fuerzan su modo de ser, que despojan su natural; he aquí que ponen atención a sus palabras, a su voz, a sus signos, a sus ojos; no tienen ni ojos, ni pies, ni manos, ni nada que no esté al acecho para descubrir su voluntad y para descubrir sus pensamientos (*Ibid.*).

Hay en este texto algo terrorífico, no sólo por la descripción de un incremento de la servidumbre, sino también una verdadera lógica de la incorporación, que imposibilita el desvelamiento de la impostura. Cuanto más potente es el tirano, o cuanto más gana en potencia, tanto más ausente, imperceptible, incluso invisible es (Audegean 2002, p. 98). Como vimos más arriba, al darle al tirano su poder, el pueblo le presta su cuerpo, sus ojos, sus manos, sus oídos. Ahora, le ofrece su pensamiento, sus sentimientos, su gusto, su placer. O más exactamente, se ofrece él mismo al juego especular de un deseo de potencia, que le presta al tirano. Podríamos así definir la figura del tirano como un lugar de fronteras o un tercero ausente, entre el cuerpo y la potencia. Pero un lugar cuya ausencia está marcada marca en el cuerpo, como un deseo de potencia. De ahí la idea de una auto-

tiranización del cuerpo por un deseo de servidumbre voluntaria. Y de ahí, finalmente, la necesidad, para la figura del tirano, de identificar sus voluntades con los pensamientos mismos del pueblo. El pueblo no sólo debe saber lo que quiere el tirano, sino que debe también “anticipar” sus pensamientos. Por un lado, debe anticipar sus pensamientos antes de que el tirano los exprese, pero por otro lado debe prever sus pensamientos, verlos venir antes de que el tirano mismo los haya mentalizado. En suma, el pueblo debe pensar en lugar del tirano, en el doble sentido del término: es decir, *en lugar de* dejar hablar el tirano y *desde el lugar* desde el que habla el tirano. Prever los pensamientos del tirano, es ser por sí mismo el lugar desde donde viene su potencia, entonces, el lugar desde donde proviene la autoridad del poder. Pero un poder precisamente velado, desviado, usurpado por un complot de impostores, pequeños, cobardes, afeminados⁷⁸, impotentes, “traga-pueblos” (*Ibid.*, p. 56) — débiles, hubiera dicho Nietzsche, que viven sólo a costa de los fuertes, que sobreviven únicamente bebiendo su sangre, comiendo su comida, empoderándose de su potencia.

§2 – En suma, podemos decir que el tirano representa un nombre, el único nombre, “el solo nombre de uno”⁷⁹, dice La Boétie, que describe a la vez el objeto de un deseo de potencia y la figura de un abuso de poder⁸⁰. Y en este sentido, en este sentido nuevo, en esta concepción nueva del cuerpo político, no hay deseo de poder que no sea al mismo tiempo un abuso de poder. No hay deseo de poder - entonces de poder simplemente - que no abuse del hombre y lo divida: no solamente lo separa de sí mismo, lo mutila, lo desmiembra o le despropia de sus miembros y de sus fuerzas vivas que le constituyen, sino que también separa al hombre del hombre: “así el tirano esclaviza a los súbditos, a unos por medio de otros, y es custodiado por aquellos de los cuales, no valiendo nada, se debería guardar. Pero, como vulgarmente se dice, para partir los troncos utilizan cuñas de la misma madera” (*Ibid.*, p. 47). Los hombres mutilados, “perdidos y dejados de la mano de Dios” (*Ibid.*), divididos en su cuerpo por su propio deseo de potencia, proyectan su propia desgracia, su propio sufrimiento de siervo, “no a aquel que se lo hace a ellos, sino a aquellos otros que sufren también como ellos” (*Ibid.*). Cada hombre, volviéndose así, por el dolor mismo de su mutilación, el guardia, el vigilante

⁷⁸ La tiranía no procede nunca “de un Hércules o un Sansón, sino de un homúnculo, y, con frecuencia, del más vil y afeminado de la nación” (*Ibid.*, p. 8). Ver también p. 35.

⁷⁹ Este millón de hombres “encantados y prendados por el solo nombre de uno” (*Ibid.*, p. 7).

⁸⁰ « Avec la servitude, escribe Cl. Lefort, le charme du nom d'Un a détruit l'articulation du langage politique. Le peuple se veut nommé : mais le nom dans lequel s'abolissent la différence d'un à un, l'énigme de la division sociale, l'épreuve de la reconnaissance indéfiniment reportée est le nom d'un tyran. Son nom aimé devient celui auquel tous restent suspendus sous peine de n'être rien. Le nom détaché, comme venant de nulle part, comme résumant tout en soi, devient le nom de l'Autre, de celui qui seul a pouvoir de parler, à distance de ceux qui ne font qu'entendre » (Lefort 1978, p. 274). [“Con la servidumbre, el encanto del nombre de Uno ha destruido la articulación del lenguaje político. El pueblo quiere ser nombrado: pero el nombre por el que se han abolido la diferencia de uno a uno, el enigma de la división social, la prueba del reconocimiento indefinidamente reportado es el nombre de un tirano. Su nombre amado se convierte en aquel por el cual todos quedan suspendidos bajo pena de no ser nada. El nombre, sin referencia, como venido de ninguna parte, como resumiendo todo en sí, se transforma en el hombre del Otro, del único que tiene el poder de hablar, distanciado de aquellos que no hacen más que escuchar”]

silencioso de una división colectiva, de una alienación social del hombre por el hombre mismo.

Pero esos hombres, abandonados por Dios, esos desnaturalizados de la naturaleza, víctimas de la gran catástrofe, o del accidente monstruoso de la cultura, de la costumbre, ellos también pueden hacer “las cuñas de la misma madera”. El hombre siempre puede actuar sobre su deseo, volver o retornar a “su primer estado”, sofocado, reprimido por los encantos mortales de un alimento del alma. Precisamente, al reconocer el estado actual de su deseo, su servidumbre y su alienación, o más exactamente, al reconocer su deseo como un lugar de servidumbre, como el lugar donde se ejerce el poder de sometimiento, como el lugar mismo del poder, el hombre puede, entonces, decidirse a liberar su deseo del poder. Siempre es posible, pero también es la última posibilidad del hombre: decidirse a no conceder más su propio deseo. De la servidumbre:

Podéis libraros si ensayáis no siquiera a libertaros, sino únicamente a querer ser libres. Estad resueltos a no servir más y seréis libres. No deseo que lo forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más; y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, por su mismo peso se viene abajo y se rompe (*Ibid.*, p. 15)⁸¹.

Esta resolución del deseo, esta verdadera resistencia, que desea no desear más, que pasa, entonces, de una servidumbre voluntaria a una resistencia voluntaria, es la última oportunidad de libertad. Una libertad de resistencia, una « defensa » de la libertad (*Ibid.*, p. 18), que actúa sobre el deseo por el deseo, de la misma manera que hacemos las cuñas de la misma madera. Una acción, una práctica del deseo, que invierte todo el sistema del poder. Una operación casi revolucionaria que arruina el poder por la estrategia misma del poder. La construcción de un sabotaje en la máquina, que desmorona la base y destruye los fundamentos del gran coloso, para verle “por su mismo peso se viene abajo y se rompe”. No ceder a su deseo, resistirlo, para no dejarse abusar por él, o para no abusar más de su poder, es, en suma, reajustarlo, reorganizarlo, reconfigurar tanto su objeto como su meta. Es a la vez un trabajo de médico, que cura el mal por el mal (*Ibid.*, p. 15) y la obra de un nuevo estratega, que devuelve el mal contra el mal – pero sin hacer daño, sin estremecimiento ni violencia. Un médico estratega, un sanador resistente, un defensor desarmado de la última oportunidad, que produce en el seno del mal, del poder, del deseo de servidumbre, un proceso de auto-destrucción, o de autoconsumo, dice la La Boétie: “se consume a sí mismo y se convierte en algo sin forma y que deja de ser fuego” (*Ibid.*, p. 12)⁸². Es ahora el tirano, el que se come a sí mismo, el que se ofrece como anzuelo, el que pierde sus fuerzas y se arruina.

Y quizás es eso, al final, el gran descubrimiento de La Boétie. Ahora que el poder viene del hombre, de su deseo de potencia, y ya no de un derecho divino inalienable, no hay libertad sino es resistiendo, o sea, resistiendo al poder de su

⁸¹ El subrayado es mío. Ver Lefort 1978, p. 259-262.

⁸² « Aun, a este tirano sólo, no es menester combatirlo, no hay necesidad de defenderse de él; *por sí mismo se anula*” (*Ibid.*, p. 11). Yo subrayo. [Otra vez, este tirano, no es necesario combatirlo, no es necesario deshacerse de él: *él se deshace por sí mismo*”]

propio deseo. Y en este sentido, no hay libertad sino *política*. Descubrimiento a la vez paradójico y trágico, que por un lado confunde, sin poder destituir, la libertad misma y el deseo de libertad, y por otro lado funda la autoridad del poder sobre la sola instancia del deseo. Podríamos decir que lo que convierte finalmente la libertad en algo indeseable es: “la libertad sola no la desean los hombres, por la sencilla razón, a mi entender, de que si la desearan la tendrían” (*Ibid.*, p. 13). El hombre no posee su libertad, totalmente natural, convertida en algo inaccesible por el poder determinante de la cultura. No la posee como única libertad – la “de su primer estado” - antes de la catástrofe. No la tiene más y no la tendrá más. En realidad, no puede ni siquiera desearla como tal, sin acodarse de las fuerzas vivas⁸³. Pero puede luchar, combatir, organizarse políticamente para resistir contra la ley dominante del deseo. Puede hacer de su deseo un nuevo lugar de combate, el nuevo campo de batalla para minar o ponerle trampas a las formas del poder. Es su última tarea y última oportunidad. *Tiene que* hacer de su deseo el sólo y único lugar del poder, para arruinarle, consumirle, dejarlo consumirse, desnudarse o deshacerse. *Debe* hacer de su cuerpo, un cuerpo de resistencia, que lucha contra la mutilación y la división de los cuerpos, los unos por medio de los demás. Frente a la institución de un cuerpo político del poder, hay que organizar una política del cuerpo resistente. Es la libertad de los Modernos, de los saboteadores, de los rebeldes. Una libertad de los pobres, de los que llevan en los cuerpos las marcas de un poder en crisis, de los que hacen de su propio cuerpo el lugar donde se hunden y se arruinan los fundamentos de la autoridad del poder.

Bibliografía

- Audegean, Philippe, 2002, « Morale et politique de la servitude volontaire : le thème classique de la servitude volontaire des maîtres dans le *Discours* d'Étienne de La Boétie », en La Boétie, Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*. Texto establecido y anotado por A. y L. Tournon, Paris, Vrin, pp. 87-113
- Clastres, Pierre, 1978, « Liberté, malencontre, innommable », in La Boétie, Étienne (de), *Le Discours de servitude volontaire*. Texto establecido por P. Léonard, Paris, Payot
- Gerbier, Laurent, « Les paradoxes de la nature dans le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie », in La Boétie, Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*. Texto establecido y anotado por Tournon, André y Tournon, Luc, Paris, Vrin, 2002, pp. 115-130
- La Boétie, Étienne (de), 2007, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Texto traducido por Hernández-Rubio, José María, Madrid, Tecnos
- Lefort, Claude, 1978, « Le non d'Un », in La Boétie, Étienne (de), *Le Discours de servitude volontaire*. Texto establecido por Léonard, Pierre, Paris, Payot, 1978.
- Palayret, Guy, « L'énigme et le détour. Le pouvoir dans le *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie », in *Le Pouvoir*, bajo la dirección de Goddard, Jean-Christophe y Mabilie, Bernard, Paris, Vrin, 1994, pp. 89-108

⁸³ ¿Qué fatalidad [NdT: *malencontre*] es ésta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre nacido, en verdad, solamente para vivir libre, y hacerle perder el recuerdo de su primer estado y el deseo de recuperarlo? (*Ibid.*, p. 19).

Remaud, Olivier, « Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable? Le débat Marat-La Boétie », in La Boétie, Étienne (de), *Discours de la servitude volontaire*. Texto establecido y anotado por Tournon, André y Tournon, Luc, París, Vrin, 2002, pp. 131-146