

# La Boétie, servidumbre voluntaria y capitalismo contemporáneo

Jorge Olivares-Rocuant<sup>1</sup>

Recibido: 15 de marzo de 2019 · Aceptado: 4 de junio de 2019

## Resumen

El presente artículo retorna al *Discurso de la servidumbre voluntaria*, con el propósito de rearticular la crítica política laboetiana contra la tiranía, ya no solo desde la analítica de la soberanía clásica, sino, más bien, asumiendo nuestros modos contemporáneos de soberanía, menos visibles, normalizados e intensificados en el capitalismo contemporáneo. El texto se organiza en tres momentos conceptuales: servidumbre, resistencia y amistad, desde los cuales se actualiza la potencia política en torno al polémico *Discurso*, sugiriendo hermenéuticas posibles para abordar comprensivamente la relación servidumbre-voluntad en el capitalismo neoliberal.

**Palabras clave:** La Boétie - servidumbre - resistencia - amistad - capitalismo

## La Boétie, voluntary servitude and contemporary capitalism

### Summary

This article returns to the *Discourse of voluntary servitude* as a way to rearticulate the critical thinking of La Boétie against tyranny, not only in terms of classical sovereignty analytics, but rather addressing our contemporary modes of sovereignty: less visible, normalized, and intensified in contemporary capitalism. The text is built around three conceptual moments: servitude, resistance, and friendship, used to actualize political power around the controversial *Discourse*, suggesting possible hermeneutics to fully address the relationship between servitude and free will in neoliberal capitalism.

**Keywords:** La Boétie - servitude - resistance - friendship - capitalism

<sup>1</sup> Chileno. Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Doctorando en Filosofía, mención Moral y Política, Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como profesional del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Contacto: [jorgeolivares@uchile.cl](mailto:jorgeolivares@uchile.cl)  
ORCID: 0000-0003-1818-1738

## La Boétie, servidão voluntária e capitalismo contemporâneo

### Resumo

O presente artigo retorna ao *Discurso da servidão voluntária*, com o propósito de rearticular a crítica política laboetiana contra a tirania, já não só a partir da analítica da soberania clássica, mas, ao invés, assumindo nossos modos contemporâneos de soberania, menos visíveis, normalizados e intensificados no capitalismo contemporâneo. O texto é organizado em três momentos conceituais: servidão, resistência e amizade, desde os quais se atualiza a potência política em torno ao polêmico *Discurso*, sugerindo hermenêuticas possíveis para abordar compreensivamente a relação servidão-vontade no capitalismo neoliberal.

**Palavras-chave:** La Boétie - servidão - resistência - amizade - capitalismo

La interrogante con la que Étienne de La Boétie abre su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, a mediados del siglo XVI, parece reverberar y articularse con una sonoridad intempestiva en nuestra contemporaneidad<sup>2</sup>. La pertinencia de su pregunta por la incomprensión de que tantos hombres soporten a un solo tirano, articulada en nuestro tiempo respecto de los múltiples y diversos modos de tiranía que podríamos rastrear, ya no al pie de la letra sino de modo difuso, productivo y especialmente eficiente, nos permite reponer una serie de cuestionamientos primarios, y muy básicos, que se fueron integrando en nuestra racionalidad hasta el punto de su naturalización. La Boétie nos advierte de lo común de esta preferencia “de los hombres” (o “mujeres” por supuesto) a sufrir la tiranía en vez de resistirla, cuestión que evidenciamos hoy en los movimientos reproductivos de la población atravesada día a día por los dispositivos cotidianos.

Seguir el diagrama operativo del capital y sus modulaciones sobre nuestra realidad, rearticulando la crítica política laboetiana contra la

<sup>2</sup> La *intempestividad* nietzscheana opera sobre el tiempo y a favor de un tiempo futuro, es decir, una operación intempestiva es una operación *contraria al tiempo*. Este “contra”, entonces, no solo se erige como diagnóstico: no solo es oposición a una determinada época, sino que construye además la posibilidad de un futuro otro, que, en tanto que intempestivo, subvierte un orden afianzado y anquilosado por una determinada forma del saber.

tiranía, nos permite una posibilidad comprensiva, y quizá resistente, de nuestros modos contemporáneos de soberanía. Ya no tan visibles en su formulación política, sino más bien deducibles desde cierta invisibilidad que se efectúa en la obscenidad de la transparencia y perpetua exposición de la multiplicidad de disposiciones que producen otra soberanía, tanto o más eficaz que la desplegada por los Estados-nación en su modo extensivo, pues se articulan, a la vez que geopolíticamente y de manera disciplinaria, en modo intensivo, de manera productiva y particularmente creativa en la actualidad.

El presente trabajo realiza un recorrido en el que se intenta aportar otro acercamiento que el realizado por la filosofía política francesa contemporánea respecto de la cuestión laboetiana de la *servidumbre voluntaria*. En ningún caso intentamos desconocer el espesor filosófico de las reflexiones de Miguel Abensour, Pierre Clastres o Claude Lefort, entre otros, sino más bien asumir estas revisiones como insumos contemporáneos mayores en torno a la cuestión de la servidumbre en La Boétie. En este sentido, queremos pensar algunas consideraciones acordes a los nuevos modos de soberanía, en los que la política ha mutado de habitación hacia modos de gubernamentalidad que parecen más administrativos que políticos, por tanto, más en la línea de la gestión de la economía de los cuerpos y las poblaciones que de una ciudadanía en tanto que *corpus* de la política al modo clásico. Ahí donde las relaciones entre voluntad y deseo, soberanía y resistencia, Uno y muchos, entre otras, han ido perdiendo esa tensión dialéctica propia de las relaciones político-modernas, que organizaban su análisis sustentando un modo de construir *epistemes* de la realidad en torno a conceptos erigidos como "universales".

## **1. Servidumbre: de la fascinación por el tirano a la gubernamentalidad *soft***

La Boétie desarrolla, hace poco más de quinientos años, una idea fundamental en la articulación de nuestros modos contemporáneos de servidumbre: no es la fuerza del poder lo que somete al individuo sino la fascinación por el tirano:

(...) ver cómo un millón de hombres son miserablemente avasallados con el cuello bajo el yugo, no porque estén obligados por una fuerza poderosa, sino más bien porque se hallan fascinados y, por así decir, encantados por el sólo 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 (La Boétie 2010 22-23).

Pensar esta fascinación hoy, ya no solo en la figura personalizada del tirano, del soberano o del dictador, sino más bien en las figuraciones del poder que se han ido sofisticando como modulaciones del *dinero/valor* en su multiplicidad de formas representacionales<sup>3</sup>, y constatar que la indicación que La Boétie reclamaba a sus contemporáneos se transformó en un dispositivo<sup>4</sup> clave para la naturalización e integración

<sup>3</sup> Por ejemplo, el dinero propiamente tal en su forma monetaria, o las figuraciones de la mercancía como valor de uso y/o valor de cambio, son resultado de los procesos de producción material, es decir, objetos-productos de todo tipo que se valorizan según las leyes del mercado; o el despliegue de las producciones de valorización sobre mercancías inmateriales, como por ejemplo la música, el conocimiento, la creatividad, la educación, etc.; o en relación a la capitalización de los sujetos mismos al modo publicitario, o como capital humano, entre otras.

<sup>4</sup> Por “dispositivo” entendemos, con Foucault, al “conjunto decididamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, ordenamientos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: tanto lo dicho como lo no dicho” (Foucault 1991 128 citado por Revel 2009 53). Pero también consideramos fundamental para este artículo la hermenéutica que aplica Deleuze, cuando precisa los componentes de los dispositivos, “líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición (...)” (Deleuze 1989 157-160). De lo cual se desprenden dos consecuencias fundamentales para la comprensión del panorama contemporáneo: repudio a los universales y aprehensión de lo nuevo en cuanto creatividad variable, cuestión central para una analítica del capitalismo neoliberal. Por lo mismo, la ontologización llevada a cabo por Agamben respecto de los dispositivos foucaulteanos, parece plausible si consideramos la subsunción total que ha realizado el capital sobre las poblaciones. La relación que establece Agamben con la *oikonomia* teológica de los primeros siglos de la historia de la Iglesia, en la cual el término *dispositio* “nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. [Estableciendo] que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto” (Agamben 2014), evidencia de la condición del sujeto contemporáneo puesto en relación con una economía de sí

de las disposiciones del capital en las sociedades del siglo XXI, parecen observaciones sobre las que urge volver. Fascinación que opera como “ritornello<sup>5</sup>” por medio del espectáculo<sup>6</sup> medial que se sofistica en los laboratorios de Silicon Valley, y se alimenta de la creatividad y singularidad individual para volver como *aplicación móvil* (app)<sup>7</sup>, que sugiere, facilita y define nuestros *afectos*. Tecnologías que hacen de la servidumbre una voluntad. Aquello que Michel Foucault trabaja en sus lecciones en el Collège de France en 1978 y 1979, publicadas y tituladas respectivamente como *Seguridad, territorio, población* (2006) y *Nacimiento de la biopolítica* (2007), en las cuales aborda la problemática del *biopoder* para “sacar a la luz del día las formas de experiencia y racionalidad a partir de las cuales se organizó, en Occidente, el poder sobre la vida”. El desarrollo de una historia de la gubernamentalidad, que parece fundamental para la comprensión de ese paso “de la analítica del poder a la ética del sujeto” (Foucault 2006 418-419). Reflexión que refiere justamente a los procedimientos de racionalización de tecnologías políticas —en el contexto de las sociedades liberales y neoliberales— que producen modos de existencia afianzados por la autorregulación de los sujetos.

(...) lograr que los gobernados hagan coincidir sus *propios* deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados de antemano. Por eso las tecnologías políticas no buscan “obligar” a que otros se comporten de cierto modo (y en contra de su voluntad), sino hacer que esa conducta sea vista por los gobernados mismos como buena, digna, honorable y, por

mismo en torno a “un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar —en un sentido que se quiere útil— los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (*Ibid.*).

<sup>5</sup> Para la noción de “ritornello”, cf. G. Deleuze y Guattari (2002).

<sup>6</sup> Para la noción de “espectáculo” cf. G. Debord (1995).

<sup>7</sup> La “app” o “aplicación móvil” es una innovación informática diseñada para ser ejecutada en teléfonos inteligentes (*smartphones*), y permiten al usuario efectuar un conjunto de tareas de cualquier tipo, facilitando las gestiones y las actividades laborales, personales o sociales.

encima de todo, como *propia*, como proveniente de su libertad (Castro-Gómez 2010 13).

Habría que precisar los conceptos, pues cuando Foucault se refiere a racionalización, no lo hace totalizando ni homogenizando el término, sino más bien lo singulariza en tanto que formaciones regimentadas en la conexión con una multiplicidad de prácticas, para ver cómo se inscriben en dicha relación singular y en un contexto histórico específico<sup>8</sup>. La racionalidad de las prácticas refiere a la consecución de unos objetivos, para los cuales es necesario calcular los medios y las estrategias a utilizar, además de la flexibilidad necesaria para reorientar estrategias y fines, si el surgimiento de efectos no estipulados así lo requiere. Es esta “aplicación de unos medios orientados de forma consciente por la reflexión y la experiencia para alcanzar ciertos fines lo que Foucault denominaría tecnología” (Castro-Gómez 2010 34).

En este punto, es necesario hacer una inflexión, que el propio Castro-Gómez advierte y que indica un ajuste foucaulteano, una especificación intensiva, pues la “tecnología”, en Foucault, refiere a la dimensión estratégica de las prácticas, no a una herramienta utilizada por *el* sujeto de forma racional (o irracional). Por ello, debemos precisar que esa aplicación de medios no la realiza un sujeto consciente por voluntad, sino que el movimiento es más bien inverso: en la realización de una práctica razonada se deviene sujeto.

Para Foucault, la tecnología no es algo *constitutivo* de la especie humana (*technishes Handeln*), como por ejemplo

<sup>8</sup> El término “racionalización” es acotado por Foucault desmarcándolo de los procesos metahistóricos de racionalización. En *El polvo y la nube* (Foucault 1982 65-66 citado por Castro-Gómez 2010 34) precisa lo siguiente: “No creo que se pueda hablar de «racionalización» en sí, sin suponer por una parte un valor-razón absoluto y sin exponerse por otra a introducir un poco de todo en la sección de las racionalizaciones. Opino que hay que limitar esta palabra a un sentido instrumental y relativo [...] Digamos que no se trata de calibrar unas prácticas con la medida de una racionalidad que llevaría a apreciarlas como formas más o menos perfectas de racionalidad, sino, preferentemente, de ver cómo se inscriben en unas prácticas, o en unos sistemas de prácticas, unas formas de racionalizaciones y qué papel desempeñan en ellas. Pues es cierto que no hay “prácticas” sin un cierto régimen de racionalidad”.

para Habermas, sino, más bien, un conjunto múltiple de estrategias a través de las cuales los animales humanos *de-vienen sujetos*. Las tecnologías son, propiamente hablando, *onto-tecnologías*. O como dijera el filósofo alemán Peter Sloterdijk: las técnicas son siempre *antropotécnicas* (Castro-Gómez 2010 36).

Éric Sadin realiza un diagnóstico de la sociedad contemporánea actualizando la analítica foucaultiana de las tecnologías políticas, pues describe la construcción vital que hemos tramado en torno a las computadoras<sup>9</sup>. Sostiene que el individuo contemporáneo está atravesado cotidianamente por un asistencialismo que ya no es efecto de las valoraciones secretadas por la modernidad, no es el culto a lo humano y la preocupación por el que sufre aquello que moviliza a los sujetos a asistir al otro en su vida. Tampoco es el simple desarrollo de una política que, al ordenar al mundo en torno al progreso, debe ir ocupándose de las humanidades que no progresan y se van convirtiendo en tasa de marginación, tasa de desempleo, tasa de pobreza, y las series de taxonomías que parecen seguir proliferando. Para Sadin las máquinas tienen la misión de “secundar[nos]” de la mejor manera posible, ya que están exclusivamente consagradas a garantizar la importante función de “asistirnos” bajo modalidades cada vez más fiables y variadas (Sadin 2018 19).

Cuando se pensaba que el desarrollo de la inteligencia artificial se desarrollaría en la línea antropomórfica de “dobles electrónicos”, la realidad del desarrollo técnico se abrió camino mediante la “dinámica inteligente”, proceso de “perfeccionamiento continuo del tratamiento informacional automatizado” que, en el olvido de la ficción que insistía en la humanización de las máquinas, se desarrolló en su multiplicidad incorpórea, fragmentada e interconectada a los flujos algorítmicos que surfean en la red, llegando de este modo a transformarse en la condición de la informática contemporánea.

<sup>9</sup> Éric Sadin es un ensayista y filósofo francés contemporáneo, reconocido por sus investigaciones acerca de la denominada “subjetividad digital”. Cf. Sadin (2018).

Son *robots clarividentes* que instauran y legitiman, por medio del aura de sus “*conciencias sobreinformadas*” y “*altamente racionalizadas*”, una reciente y todavía discreta “soberanía digital”, destinada a *administrar* siempre más ampliamente, “por el mayor bien y con el menor riesgo”, el trayecto del mundo del siglo XXI (Sadin 2018 21).

En esta misma línea argumental, Sadin indica una “mutación” en el estatuto concedido a la técnica, su “vocación ancestral” se ha ido desplazando desde una “dimensión prioritariamente protésica”, en la cual su objeto era el cuerpo deficitario que se reacondicionaba, hacia el “gobierno masivo, rápido y racional de los seres y las cosas”. Habría un tránsito desde la tecnología asistencial mecánica hacia la “gestión electrónica”, aquello que en 1979 Lyotard denominó “la informatización de la sociedad”<sup>10</sup>, que tuvo como efecto el capitalismo postfordista (también denominado “capitalismo de servicios”) y que, en la última década, ha dado paso a un capitalismo de nuevo tipo, algorítmico e interconectado, el “capitalismo financiero” (en su especificidad económica-especulativa) o “capitalismo de plataformas” (en su especificidad biopolítica *soft* de las “*app* mediales”).

(...) la informatización progresiva y continua de las sociedades (...) más tarde se vio relevada por la superposición entre la universalización de la interconexión y la “madurez algorítmica”, que construyó un *conocimiento artificial dinámico* capaz de recoger, filtrar y *distribuir* para entidades o individuos el conjunto de flujos considerados “pertinentes”. Estos *ajustes espacio-temporales* ininterrumpidos estaban destinados a *guiar* las secuencias cada vez más numerosas y variadas de nuestras existencias (Sadin 2018 23).

Para Sadin, habría una “delegación decisional” que se estaría transfiriendo a “agentes inmateriales, diseminados y clarividentes”, producto de una “extrema potencia y rapidez del tratamiento de las informa-

<sup>10</sup> Jean-François Lyotard anuncia los efectos de la informatización de la sociedad en su texto *La condición posmoderna* (Lyotard 2000).

ciones”, que se amplía y “verifica” en la ley de Moore<sup>11</sup>, y también en las funcionalidades complejas que, debido a los extraordinarios avances de las “composiciones algorítmicas”, tendrían la capacidad de dar respuesta a circunstancias inesperadas. Estado superior de la tecnología que Simondon ya notificaba en 1958<sup>12</sup>.

De ahí que la fascinación a la que refiere La Boétie ensambla con nuestra fascinación en el capitalismo *soft*, electrónicamente asistido, y que Sadin describe como:

(...) genios altamente informados que operan a escala colectiva o individual, a la manera de los grandes sistemas de optimización urbana o del acontecimiento tecnológico mayor constituido por la proliferación de aplicaciones para *Smartphone*, concebidas para *asistirnos* de modo continuo gracias a un *saber dinámico* sostenido por una constelación de servidores distribuidos y situados, en virtud de la interconexión global y la miniaturización, *al alcance de la mano*. Este *discernimiento algorítmico* se alimenta de todas partes y *se modula* en tiempo real, y está destinado a *encuadrar* el curso de las cosas, a *reglamentar* o *fluidificar* las relaciones con los otros, con el comercio, con nuestro propio cuerpo, en otros términos, a contribuir a que la marcha de cada fragmento de lo cotidiano sea configurada de la manera más *adecuada*, como si estuviera *distribuida* o supervisada por un demiurgo inmanente-*electrónico* (Sadin 2018 25).

<sup>11</sup> En 1965, Gordon Moore (cofundador de Intel) realizó una afirmación revolucionaria, según la cual la computación aumentaría de manera radical en términos de potencia y disminuiría en términos de costo relativo, a un ritmo exponencial, esto es, que el número de transistores por centímetro cuadrado en un circuito integrado se duplicaría cada año. Luego en 1975 ajustó su predicción indicando que bajaría su ritmo a una duplicación cada 18 meses. Este concepto, denominado “Ley de Moore”, se convirtió en la regla de oro de la industria de la electrónica.

<sup>12</sup> En su libro *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Gilbert Simondon explica que el perfeccionamiento de las máquinas en relación a su nivel de tecnicidad, depende menos de su creciente automatización que del margen de indeterminación que se guarde para su funcionamiento, pues ahí radica su sensibilidad a la información exterior Cf. Simondon (2007).

Aquello que Foucault anunciaba en *La voluntad de saber* como “la gran tecnología del poder, indispensable en el desarrollo del capitalismo: el biopoder” (Foucault 2012 133), es una tecnología política que se desarrolla durante la época clásica como doblez: por una parte como *anatomopolítica*, procedimiento de poder característico de las disciplinas, centrado en el cuerpo como máquina; por otra, como *biopolítica*, procedimientos de control regulador de la población, centrados en el cuerpo-especie, como mecánica de lo viviente y soporte de los procesos biológicos.

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. (...) La vieja potencia de la muerte, en la cual se simboliza el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculada de la vida (Foucault 2012 132).

Para Foucault, el efecto histórico de las tecnologías políticas centradas en la vida tiene lugar en el devenir normalizante de la sociedad. Normalización que dio paso a la asistencia digital individuada, efecto de la intensificación electroalgorítmica de aquellos tratamientos regulativos ejercidos sobre las poblaciones, y que, evidentemente, hoy han alcanzado una sofisticación que no somos capaces de ponderar.

“Poco a poco, emerge una gubernamentalidad algorítmica” —advierde Sadin—, no solo referida al cruce de la “acción política” por las “infinitas estadísticas e inferencias proyectivas”; sino, más singularmente, a la “administración electrónica de la vida”. (Sadin 2018 137-8).

## 2. Resistencia: de la oposición al tirano a la desistencia de la servidumbre

“¿Qué es lo que proporcionó a un número tan pequeño de griegos, no el poder sino el coraje de resistir (...)?” (La Boétie 2010 25). La Boétie mismo responde: la libertad sobre la dominación, la independencia sobre la esclavitud. Entonces, ¿cómo es posible —continúa—

que los pueblos sean dominados por uno solo? ¿Cómo consienten su propia ruina? “(...) son los pueblos los que se dejan o, mejor, se hacen devorar, porque con solo rechazar servir, romperían sus cadenas” (*Id.* 26). Pensar hoy esta afirmación implica identificar los modos de nuestra servidumbre, ¿qué debemos rechazar? Parece que no es tan claro y distinguible aquello que nos somete, y menos claro aún reconocer la libertad a la que refiere La Boétie, aquello que —según sus palabras— debiese estar en nuestro corazón: el derecho natural que nos permite dejar de ser una bestia para volver a ser un hombre.

Habría que revisar las nociones de “deseo” y de “libertad”, pues la enunciación laboetiana indica que solo el deseo de libertad hace posible su realización sobre la base de una inesperada fórmula que nos conmina a una cierta inacción por medio de una negación: no se trata de arrancarle nada sino de no darle nada. La relación deseo-libertad se afirmaría en la relación voluntad-libertad, en la que la voluntad implica quitar y desobedecer al soberano, dejando de alimentar su poder.

Así como el fuego de una pequeña chispa se hace grande y crece cada vez más, y mientras más madera encuentra para quemar, más devora, pero se consume y termina por apagarse si deja de alimentarse; de igual modo, mientras los tiranos más roban, más exigen; mientras más arruinan y destruyen, más se les da y más se los colma; se fortalecen así cada vez más y están mejor dispuestos para aniquilar y destruir todo. Pero si no se les da nada y no se los obedece, sin combatirlos, sin golpearlos, quedan desnudos y deshechos, semejantes a ese árbol que por no recibir más savia y alimento desde su raíz se convierte en una rama seca y muerta (*Id.* 27).

Esta idea ha sido revisada y ampliamente debatida por la recepción laboetiana, pues las principales condenas o adscripciones al *Discurso...* discuten la sensación de vacío que provoca su lectura. No encontrar fórmulas de acción luego de su encendida prosa contra la servidumbre

de los muchos frente al uno, abre un campo de disputa interpretativa que está lejos de zanjarse<sup>13</sup>.

Quizá en La Boétie la afirmación de la inacción es una forma de resistencia, que comprende que responder a la tiranía es afirmar el ejercicio soberano instalado bajo la fórmula dialéctica que afirma un poder trascendente, constatando que la condición del sujeto se afina en esa diferencia, en ese otro que requiere educar su bestialidad. Cuestión que solo sería posible reconociéndose como bestia, esto es, reconociendo la gramática que posibilita su dominación para alcanzar la libertad. ¿Intuyó La Boétie que oponerse dialécticamente y resistir la tiranía es afirmarla, es constatar el sistema de su posibilidad? De ahí que no insta a la oposición como acción, sino más bien desliza una fórmula que abre un campo de posibilidad para su destitución, ya no superando el deseo e instalándose en una voluntad reglamentada por la “acción racional”, sino más bien animando al individuo a desconocer la gramática que lo tiraniza por la fuerza del deseo. Allí donde la voluntad se fuerza, no para disponerse desde otro lugar constituyente

<sup>13</sup> Por ejemplo, Pierre Leroux critica que “para que el *Contra Uno* de La Boétie fuera el verdadero CONTRA UNO, habría tenido que darnos las pautas para saber cómo habrían podido los hombres prescindir de los amos, cómo habrían podido vivir entre ellos y formar una sociedad sin convertirse en amos unos de otros, sin dominarse ni mandarse mutuamente, sin reconocer ni a superiores ni a inferiores” (La Boétie 2008 95). Pierre Clastres, por su parte, plantea que “lo que La Boétie pone en juego, discreta pero claramente, es la antropología. (...) ¿es el deseo de sumisión innato o adquirido?” (La Boétie 2008 104). Cuestionamientos que, desde la etnología contemporánea, se articularon en la siguiente interrogante: “¿cómo funcionaban las sociedades primitivas para evitar la desigualdad, la división, la relación de poder? (...) si las sociedades primitivas eran sociedades sin Estado, no era en absoluto por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta que marcaría la presencia del Estado, sino claramente por rechazo de esta institución” (*Ibíd.*) Claude Lefort, en cambio, realiza su hermenéutica en la deconstrucción de lo visible para leer (no escuchar) lo invisible: “(...) destituir la realidad del uno (la del amo), no dejar subsistir precisamente más que el nombre y sustituir la relación visible del amo y del esclavo por una relación invisible que se afirma tan solo mediante la palabra” (La Boétie 2008 121). Miguel Abensour, tal y como propone La Boétie, aborda la hipótesis de la servidumbre voluntaria en el límite de lo pensable, “arranca radicalmente el hecho social de la idea de un fundamento natural (...) La sociedad como servidumbre: un innombrable cuya explicación ninguna regla del universo puede dar” (La Boétie 2008 22).

y resistente, tampoco refundacional, sino tan solo para ingresar en otra comprensión de la fuerza.

Dicha comprensión es la que parece trabajar Herman Melville en su maravilloso *Bartleby* de 1853 (Melville 2005), en el que la potencia de la inservidumbre de este extrañísimo escribiente, que se rehúsa a obedecer, radica en el modo en que despliega su fuerza. No como negación dialéctica, no como oposición enérgica ni física, tampoco como desobediencia política-estratégica, ni como aplazamiento de las tareas por desidia, no se hace el desentendido, tampoco ejercita un reclamo confrontacional. No sigue la norma, pero tampoco parece transgredirla de plano, parece más bien que su fórmula es única, porque se instala en un umbral donde la soberanía deja de tener efecto. No hay frases, no hay palabras que desarticulen su fórmula. *Bartleby* fuerza la gramática que constituye el entramado de las soberanías de la lengua, diluyendo la relación de fuerza que lo tiraniza, en la literalidad de su fórmula, ni simbólica, ni metafórica: *I would prefer not to: Preferiría no hacerlo*.

Lo desolador de la fórmula consiste en que elimina tan despiadadamente lo preferible como cualquier no-preferencia particular. Anula el término al que afecta, y que rechaza, pero también el otro, aquel que aparentemente conserva, y que se torna imposible (Melville, Deleuze et al. 2005 63).

Para Deleuze, el ejercicio escritural de Melville es el de habérselas con la lengua. Forzar la lengua sobre sí misma y desterritorializar el lenguaje en su totalidad, para llevarlo hacia su propio límite y descubrir su "Afuera, su silencio, su música" (Melville Deleuze et al. 2005 65). Al romper los sistemas de referencia (los actos de habla y las proposiciones descriptivas), *Bartleby* destruye la lógica de los presupuestos e instala otra lógica, incomprensible para el orden gramatical del mundo, aquella lógica de las preferencias desactiva el orden metafísico-anthropocéntrico de la referencialidad teleológica, pues afinca la existencia en el instante, en la contingencia ritual que desborda el sistema en el que las palabras refieren a las cosas.

En esa desinscripción se juega la desjerarquización que posibilita una resistencia al orden como resta. Sustracción o desujeción —desde la

inacción y la desobediencia— a la que nos instaba La Boétie en su reclamo: “porque con solo rechazar servir, romperían sus cadenas” (La Boétie 2010 26).

En este mismo sentido —y abarcando, desde su filosofía, la potencia del pensamiento político—, es Spinoza quien despliega una aguda analítica de la servidumbre. En su prefacio del *Tratado teológico-político* encontramos una de sus más citadas expresiones —la mayor de las veces un tanto descontextualizada—: “[los hombres] luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación” (Spinoza 1986). La pregunta central aquí, y aquella que la recepción spinoziana más ha ejercitado, es la búsqueda del “por qué” de esa lucha<sup>14</sup>.

Para Laurent Bove, la “definición del hombre como deseo, la ilusión inmediata de su libertad (como libre albedrío), su comportamiento espontáneamente finalista en su búsqueda de la utilidad propia, son las tres entradas al problema de la servidumbre” en Spinoza (Bove 2014 190). La espontaneidad e inmediatez de estas dos últimas determinan necesariamente —siguiendo a Bove—la orientación del *conatus* hacia la ficción finalista<sup>15</sup>. Esto se debe a la impotencia del sujeto, que no es capaz de soportar la realidad: el “caos” y la “fragmentación del universo” le angustian al punto de necesitar una ficción de estabilidad y seguridad que lo tranquilice. La representación en Spinoza, entonces, rebasa los límites funcionales que la tradición le había otorgado en tanto que posibilidad de conocimiento, mostrándola como ficción producida por los hombres, no solo como mediación

<sup>14</sup> “Spinoza no cita nunca a La Boétie, ni parece haber tenido ninguna obra suya (...) entre los libros que se encontraban en su posesión en el momento de morir, según el inventario redactado por el notario Willem van den Hove el 2 de marzo de 1677, se halla, con el número 39 de los volúmenes in-8 (el último de la lista), el libro que viene descrito (...) como ‘dialogues François’ (...) [pues bien, se sugiere] que el volumen en cuestión fuera [un] panfleto, obra de un reformado anónimo (...) [que] contiene, en el segundo de los dos diálogos que lo forman (...), un largo extracto del *Discours de la servitude volontaire* de Étienne de La Boétie” (Olesti 2015 89-90).

<sup>15</sup> El *conatus* en Spinoza es la naturaleza misma de las cosas, la esencia de cada cual, pero en cuanto “potencia”, esto es, que cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser. En cuanto potencia infinita en un tiempo indefinido. Y su diferencia, en cada cual, es la esencia “actual” de la cosa misma.

(como posibilidad de representarnos un mundo, esto es, conocerlo), sino como existencia, como modo de habitación, como relación existencial ficcionada “por una necesidad natural debido a su situación de impotencia, con la verdadera realidad” (*Ibíd.*). En este sentido, la hermenéutica que Bove aplica a Spinoza muestra la indistinción de la realidad y de su representación operada por la impotencia de los hombres, genealogía de la servidumbre que se profundiza con el asentamiento de una cultura que mantiene la relación imaginaria de los hombres con su cotidianidad.

Los hombres son movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón; pero si la fuerza de lo verdadero puede suprimir —por sustitución— la ilusión y la ficción, la ausencia de duda, que envuelve la creencia (que no es certidumbre pero que, para el ignorante vale como tal), las mantiene y las hace siempre más reales. La realidad de la representación, aquí ilusoria y ficticia, se vuelve así cada vez más impositiva y por ello alienante al separar a los hombres de su propia esencia o de su potencia, es decir, de su deseo como afirmación de la vida (Bove 2014 191).

De ahí que Spinoza fije su mirada en la genealogía de la servidumbre para erigir una resistencia como desistencia, pues, al igual que Bartleby, desactiva el orden teleológico, ahora como representación, de un mundo ficcionado por temor. Así es también como se construyó el entramado ideológico de la soberanía que, para Spinoza, fue mediado por el poder de Dios y el *factum* religioso, transformando —en la ficción finalista— el culto en superstición.

Spinoza nos muestra en el Apéndice de la primera parte: *De Dios*, de *La Ética*, que es “por el paso de la simple representación del prejuicio a una práctica de intervención sobre esa realidad-representación cómo los hombres penetran en el sistema de la superstición” (Bove 2014 192). Esa superstición es la que provee la ilusión de seguridad, provocando la paradoja de que esta “ficción finalista impone al *conatus* una imagen de su propia salud, intrínsecamente unida a la sumisión a Dios a través del culto” (*Ibíd.*) y, por tanto, oprimiendo al

deseo que ha sido prejuiciado como enfermedad. He ahí la paradoja, pues el deseo es la potencia que nos hace perseverar, en definitiva, en nuestra salud.

Así, Spinoza nos permite comprender por qué el hombre lucha por su servidumbre como si lo hiciera por su salvación<sup>16</sup>. Es la fuerza de la representación, efecto del temor al flujo diferencial e insumiso de la naturaleza y de la existencia, aquello que lo empuja a producir una realidad asegurada en un orden, logocéntrico, racional, comprensible y administrable por la soberanía, hoy antropocéntrica.

Spinoza repara en que, para el hombre, es una necesidad vital generar un código para habitar el mundo, es un efecto de la naturaleza ordenadora del *conatus*. Lo paradójico es que ese código se manifiesta en la perversión de la ficción (representación). De ahí la potencia analítica de Spinoza, pues su apuesta por la resistencia, su afirmación de la potencia de la vida y, por tanto, la posibilidad de la inservidumbre (libertad) la desarrollará como una “estrategia del *conatus*”. Estrategia que, por supuesto, operaría a contrapelo del orden social establecido por el capitalismo neoliberal, pues dependerá de que *todos los unos* reconozcan la virtud de la resistencia como potencia afirmativa del cuerpo colectivo, aquello que Laurent Bove concibe como el *proyecto político (y ético) de autonomía como soberanía absoluta* (Bove 2014 255-316).

### 3. Amistad: de la servidumbre voluntaria a rehusarse a servir

La Boétie afirma la igualdad y la hermandad de los hombres otorgada por la naturaleza, justificando nuestras diferencias de cuerpo y de espíritu, no para el abuso y sometimiento de unos por otros, sino para

<sup>16</sup> Frédéric Lordon (2015) actualiza la naturaleza voluntaria de la servidumbre, articulando una lectura de Marx y Spinoza para comprender cómo una de las estructuras centrales del capital —el trabajo asalariado— se sostiene sobre la base del control de los afectos y la administración de las pasiones como reguladores de la subsunción capitalista.

hacer nacer en los más aventajados la afición fraternal y su puesta en práctica respecto de los más débiles.

(...) nos ha hecho a *todos* 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. (...) no podemos poner en duda siquiera un instante que *todos* somos naturalmente libres en la medida en que *todos* somos iguales, y a nadie podrá ocurrírsele que, habiéndonos puesto a *todos* en mutua compañía, quiso que *algunos* fuesen esclavos (La Boétie 2010 31).

Aquí ya se empieza a enunciar la relación entre libertad y amistad, que estaría tramada en su *Discurso...*, y que será el tema que la filosofía contemporánea ha desarrollado con más entusiasmo —tanto en La Boétie como en otros— para reivindicar una democracia que, en nuestro tiempo, tiene serios problemas para ocultar su bien-estar en el capitalismo. La democracia intenta marcar constantemente una distancia esencial con el sistema capitalista, en cuanto a que los ámbitos en los que operarían una y otro son diferentes: la democracia se movería en el ámbito de lo político y el capitalismo en el económico, separación que sabemos es, a estas alturas, indiscernible, pero que a nivel ideológico ha logrado materializarse mitopoiéticamente. De ahí que la paradoja de las democracias contemporáneas sea la promesa de regular las inequidades, humanizar la economía, proteger a la ciudadanía consumidora del carácter depredador del sistema, todo en nombre de la libertad. Promesa que, sabemos, no se cumplirá, pues la libertad sobre la que se articula la promesa parece ser un valor del capital.

La fórmula laboetiana propone la posibilidad de la libertad sobre la base de la amistad, en el sentido no de una resistencia a la servidumbre, sino más bien como una alternativa, asentada en la posibilidad de una comunidad que sobrepone la amistad a la servidumbre.

En el minucioso y documentado ensayo *Amistad: Rehusarse a servir*, que la filósofa brasileña Marilena Chaui dedica al *Discurso de la servidumbre*

*voluntaria*, se pone de manifiesto el trabajo ilustrado que, desde Montaigne en adelante, articulará una lectura —retomando por supuesto la tradición grecolatina, medieval e inicios de la modernidad— que trama una fórmula virtuosa de gobierno, y que podría resistir la tiranía en el ejercicio crítico de la recepción laboetiana, para retomar su cuestionamiento *primo* acerca del origen del poder y la posibilidad de rehusar la servidumbre contenida en la potencia de la amistad.

Chaui estructura una panorámica histórica rigurosa y, por momentos, una erudición enciclopédica abrumadora, pues va urdiendo una revisión de las interpretaciones de La Boétie, que escribe en dos registros a la vez: el ensayo y el pie de página. Registros que funcionan como un doblez que provee un espesor contingencial genealógico a su registro escritural principal, en el cual va ejercitando su propia lectura crítica de la recepción laboetiana. Su tonalidad no pretende neutralidad exegética ni intención científicista, muy por el contrario, su crítica está teñida del compromiso con la máxima laboetiana: *no servir*. Así reflexiona respecto de la tradición, que ella misma documenta, desde el siglo XVI al XIX:

Amalgama confusa de ideas ajenas, el texto se reduce a una pieza de inflamada retórica, a pesar de todas las señales dadas por el autor en el sentido de que no pretende, como Ulises al hablar en público, escribir “adaptando sus palabras más a las circunstancias que a la verdad”, adaptación que es la regla básica de la retórica. En vano La Boétie rechaza la psicagogia. Inútil es su ironía frente a La Pléyade. Neutralizado bajo el manto del ejercicio académico, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* continúa siendo “oído” cuando, como señala Lefort, pide ser leído, porque la lectura revela la dimensión política de la amistad. El silencio del pensamiento encuentra la resistencia charlatana como barrera que se levanta contra un texto que, si “nos hace pensar”, es justamente porque no se empeña en persuadirnos (Chaui 2011 79-80).

De las lecturas contemporáneas, reconoce la profundidad de la interpretación de Simone Weil, pues si la fuerza de la tiranía en La Boétie es la “dispersión del pueblo” que impide “la comunicación y

la amistad”, esa dispersión, Weil la “reencuentra en la fragmentación contemporánea de la vida social y del proceso de trabajo” (Chauí 2011 81). Sin embargo, Chauí no comparte que el punto de partida de su análisis sea la “opresión ya constituida” —y esta es su crítica de fondo al grueso de las recepciones—, pues, para Chauí, no se trata de verificar la conformidad de dichas interpretaciones respecto de la obra, sino la realización del trabajo sobre la “génesis de la servidumbre voluntaria”: “El *Discurso* simplemente contrapone el deseo de servir y la amistad” (Chauí 2011 82).

No solo se trataría entonces de comprender por qué los hombres no desean la libertad, sino más bien de comprender la procedencia de ese no-deseo. De ahí su indicación respecto a la distinción lefortiana entre oír y leer el *Discurso*. Esta analítica queda argumentada en el segundo apartado de su ensayo, sobre la base de una hermenéutica de la imitación como técnica educativa, que ensaya la interpretación de los textos en una “trama semántica de la semejanza en el siglo XVI” (Chauí 2011 84), juego de los símbolos y arte de la representación que, aplicado al *Discurso de la servidumbre voluntaria*, permitiría leerlo en clave recursiva de esa semántica representacional, sin perder de vista su sustancialidad “contradiscursiva”: “Reconocer las ideas de La Boétie en el clásico bosque humanista y manierista de su texto, eso es lo que nos gustaría hacer” (Chauí 2011 86).

De ahí que Chauí otorgue especial atención a la *metáfora del espejo* que aparece en el *Discurso*: 1) la amistad como *espejo natural* que espeja a los hombres; 2) el espejo que comporta un libro, una escritura (el *Hierón* de Jenofonte), que más que espejar como imitación *espeja como identificación* (reconocerse en el tirano); 3) el relato histórico que, como espejo ejemplar, parece abolirse a sí mismo, pues neutraliza la temporalidad (pasado y futuro) en el cruce de acontecimientos presentes, que no solo atañe a los hombres sino también referencia la lucha de los animales por su libertad (el elefante rompiendo el marfil), *espejo de la indiferenciación*, y 4) la imitación más miserable de la sociedad, la de los tiranillos que avasallan con el que está más abajo que él en la asquerosa cadena que atraviesa toda la sociedad de la servidumbre, *espejo de la perversidad*.

Este último, según Chaui, parece “trastornar la tradición del *speculum*” (Chaui 2011 88) y su paradigma asentado en la semejanza, y por tanto ve en La Boétie una clave que el sistema de imitación no es capaz de revelar, pero que el *Discurso* fuerza en una pequeña torsión diferencial que nota Chaui: “todos *unos*” y no “todos *uno*”, diferencia y no semejanza. La Boétie introduce el plural en el uno de la totalidad para forzar el pensamiento de la soberanía que ha multiplicado la servidumbre en torno al principio de identidad y no contradicción, erigido como dialéctica y metafísica, teleológica y antropocéntrica, provocando que las semejanzas dejen de asemejarse o, en tono foucaulteano, para que aquello que aparecía como verdadero, claro y distinto, pierda el lustre y se verifique como lo que es, solo un efecto de veridicción, contingente, no necesario.

Por esto es que Chaui indica que, “cuando nos acercamos un poco más al texto de La Boétie, notamos que la imitación se realiza de modo peculiar: es falseamiento”<sup>17</sup> (Chaui 2011 90). Mímesis como ilusión y hechizo:

Los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, las bestias extrañas, los premios, los cuadros y otras drogas semejantes eran para los pueblos antiguos el incentivo de la servidumbre, la compensación de su libertad arrebatada, los instrumentos de la tiranía (La Boétie 2010 47).

En este sentido, para Chaui, el misterio de la política en La Boétie reside en la “ausencia de coacción, en el hecho de que la violencia no es la causa de la servidumbre voluntaria, sino su efecto” (Chaui 2011 93). El deseo opera aquí, en términos de Spinoza, como *causa eficiente* y

<sup>17</sup> “La adulación es falseamiento de la amistad. La persuasión falseamiento del pensamiento y de la comunicación. La costumbre falseamiento de la naturaleza. El adiestramiento falseamiento de la educación. El hábito falseamiento de la memoria. La enfermedad falseamiento de la salud. La conspiración falseamiento de la compañía. La complicidad falseamiento de la amistad. La unidad falseamiento de la igualdad. El arbitrio falseamiento de la libertad. La miserable seguridad falseamiento de la paz. El cuerpo político falseamiento de la política” (Chaui 2011 90-92).

*no final*, la servidumbre sería un deseo que produce el régimen en vez de su imitación.

(...) la razón o la causa de que Dios o la Naturaleza existe y obra es una y siempre la misma. No existiendo con fin alguno no obra tampoco con ningún fin; y, como su existencia, su acción no tiene principio ni fin. Lo que se llama causa final no es otra cosa que el apetito humano en cuanto se le considera como el principio o la causa primitiva de una cosa; por ejemplo, cuando decimos que la causa final de tal o cual casa ha sido la intención de habitar en ella, solo decimos, ciertamente, que un hombre, habiendo imaginado las ventajas de la vida en una casa, ha tenido el apetito de construirla. La habitación, pues, en cuanto se la considera como una causa final, es solo un apetito singular, y este apetito es, en realidad, una causa eficiente, considerada como primera porque los hombres ignoran comúnmente la causa de sus apetitos. Como he dicho varias veces, los hombres tienen conciencia de sus acciones y apetitos, pero ignoran las causas por las que son determinados a apetecer alguna cosa (Spinoza 1984 190).

Si no alcanzamos comprensivamente las causas de nuestros apetitos, no vemos que la sociedad política se produce a sí misma como imitación. No es copia ni simulacro —nos dice Chaui—, solo es un “mal encuentro deseado” (Chaui 2011 93); interesante fórmula que nos indica que todos los falseamientos que produce la sociedad no son el fracaso de la copia o del simulacro, sino, más bien, la “creación efectiva de una realidad positiva” (*Ibíd.*), por lo que no habría un buen modelo que rescatar ni positividad a restaurar: “(...) se comprende que el reverso del falseamiento servil no sea una realidad determinada, un regreso a la “buena madre” naturaleza, sino una actividad de pura negación: no servir” (Chaui 2011 94).

No hay restauración en La Boétie, solo una comprensión de la realidad en el acontecimiento, de ahí que la amistad sea su fórmula de inservidumbre, paradójica por cierto, pues no la concibe como una acción, como horizonte de ejecución dialéctico en tanto que oposi-

ción al sometimiento, sino como desujeción. No servir y punto. No como resistencia sino como amistad, sin jerarquización ni taxonomías, equilibrio de naturaleza trágica y no dialéctica, pues la medida y proporción se erigen en la multiplicidad y en la pluralidad que es capaz de habitar a la vez en la identidad y la contradicción, al modo de los griegos trágicos antiguos, aquellos que podían convivir y habitar las exigencias de la razón junto con las disposiciones mitopoiéticas<sup>18</sup>. Comprender el ejercicio de la amistad en ese equilibrio nos permite una comprensión de la posibilidad de la inservidumbre más allá (o más acá) de los regímenes de la soberanía política, pero también más acá de los regímenes de la racionalidad metafísica-antropocéntrica, que organizan y diagraman la realidad en el juego de las semejanzas y diferencias dialécticas que jerarquizan la sociedad y reafirman la poiética del deseo servil y la violencia del Uno.

#### 4. Conclusión: ¿es la amistad una posibilidad de resistir la servidumbre?

El artículo trabaja tres registros que componen los nodos centrales del *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie: servidumbre, resistencia y amistad. El primero actualiza la noción de “servidumbre”, describiendo la condición del sujeto contemporáneo en el capitalismo neoliberal “soft”, electrónicamente asistido que, en el despliegue de las tecnologías políticas que sustentan el modo de existencia contemporáneo, ha normalizado el modo en que los animales humanos devienen sujetos. Conforme a unas prácticas gubernamentales que producen deseos y regulan voluntades, en una sofisticación de la servidumbre que no tiene parangón en la historia, pues trabaja ejerciendo un poder que podemos cualificar como de baja intensidad en su ejercicio productivo, y particularmente creativo respecto de su poética del deseo. De este modo, se ha ido articulando

<sup>18</sup> Para la noción de “tragedia” como “sentido trágico”, cf. Olivares-Rocuant, Jorge. “Del agón trágico a la dialéctica de la representación”, *Revista de Filosofía, U. de Chile* LXXIV (2018).

la paradoja central de las democracias capitalistas respecto de la relación servidumbre-voluntad-libertad, que se puede formular con La Boétie como la dominación global sobre la vida, tanto en su modo extensivo como intensivo, escenificada como gobierno de la libertad.

El segundo registro modula un desplazamiento que permite la posibilidad de *resistir* al poder del Uno, ya no desde la articulación dialéctica clásica, como fuerza que en la resistencia padece el poder o se organiza como oposición desde la revuelta, la revolución o la guerra, sino que opera de modo disyuntivo, desinscribiéndose de la tensión que organiza la relación de poder en el escenario de la representación de la soberanía moderna, para hacer de la resistencia una desistencia. Ejercicio de una voluntad que es capaz de forzar el deseo en un intento de suprimir la ficción que organiza la escenificación del gobierno como libertad *a priori*, y, a la vez, contener la insistencia del sujeto —que se manifiesta espontáneamente finalista en su búsqueda de la utilidad propia— en la servidumbre voluntaria como el escenario menos desfavorable para el aseguramiento de su salud.

El tercero, finalmente, esbozaría la posibilidad de esta desistencia —o desujeción— respecto de las disposiciones contemporáneas de la servidumbre en la *amistad*, como una presentificación otra de las relaciones ético-políticas; por tanto, ni escenificación ni representación respecto del deseo de servir. La potencia de esta visualidad radica en la ausencia de coacción, en la afirmación de que la violencia no es la causa de la servidumbre voluntaria, sino su efecto. Indicación que reverbera en tiempos de “capitalismo *soft*” (financiero y de plataformas, de aparataje geopolítico y de intensidad gubernamental) pues, en nombre de la democracia, la violencia se ha desplegado desde los tiempos de la antigüedad griega.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.

Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce, 2014.

Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca, 1995.

Deleuze, Gilles. "¿Qué es un dispositivo?". Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1989. 155-163.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002.

Deleuze, Gilles, Agamben, Giorgio y Pardo, José Luis. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville, seguido de tres ensayos*. Valencia: Pre-textos, 2005.

Foucault, Michel. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982.

Foucault, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991.

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

La Boétie, Étienne y Chau, Marilena. *Discurso de la servidumbre voluntaria / Amistad: rehusarse a servir*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.

La Boétie, Étienne. *El 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*. Buenos Aires: Terramar, 2008.

London, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*, México: Porrúa, 2011.

Olesti, Josep. "¿Presencia de la boétie en el spinozismo? Sobre un ítem de la biblioteca de Spinoza", *Astrolabio, Revista internacional de filosofía* 16 (2015): 89-105.

Olivares-Rocuant, Jorge. *Del agón trágico a la dialéctica de la representación. Revista de Filosofía, Universidad de Chile LXXIV* (2018): 159-172.

Revel, Judith. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

Sadin, Éric. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Spinoza, Baruch. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. España: Sarpe, 1984.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 1986.