

El maleficio de La Boétie: la actualidad del problema de la servidumbre voluntaria

Maximiliano J. Chirino¹

Estudiante de Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Escuela de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Colombia.
maximiliano.chirino@gmail.com

“Cosa en verdad sorprendente y no obstante tan común que en lugar de sorprenderse más bien habría que sentir pena: 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”

Étienne de La Boétie (2010, p. 22)

ACCESO  ABIERTO

Para citaciones: Chirino, M. (2020). El maleficio de La Boétie: la actualidad del problema de la servidumbre voluntaria. *Espirales*, 5(5), 102-111.

Recibido: 27 de octubre de 2020

Aprobado: 26 de noviembre de 2020

Editor: Rafael Darío de Oro Montero.
Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2020. Chirino, M. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.

RESUMEN

El presente ensayo pretende ser una modesta y posible respuesta a la pregunta *¿por qué estudiar hoy el problema de la servidumbre voluntaria?* Presentando una propuesta de lectura del *Discurso de la Servidumbre Voluntaria* de E. De La Boétie (2010), la hipótesis que defiende es que la actualidad del problema radica en la complejidad que la pregunta laboeciana apenas esboza y que luego Spinoza retoma: *¿cómo es posible que las personas luchen por su esclavitud como si se tratase de su libertad?*

Hecho innombrable, *maleficio* que esquiva a ser nombrado por la lengua, el trabajo propone leer la pregunta laboeciana bajo la luz de tres cuestiones transversales al *Discurso*: (I) la construcción del Uno y de los Muchos en relación al poder y la *donación de sí*; (II) la cuestión de la heteronomía del deseo; (III) y el rol de la costumbre. La lectura que propongo es que en el problema de la heteronomía del deseo y en la *fuerza* de la costumbre radica la actualidad para pensar la pregunta trazada por La Boétie.

Por último, considero a la amistad como práctica del *rehusarse* a servir cuya potencia nos permite aunar resistencias comunes en un presente complejo y difícil.

Palabras clave: Servidumbre Voluntaria; Poder; Deseo; Amistad.

¹ Miembro del Proyecto de Investigación "Hermenéutica y Subjetividad" de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis, Argentina

Apreciaciones Preliminares

*¡Oh hermano que, desgraciado de mí,
me has sido arrebatado!
Contigo se han desvanecido todas nuestras alegrías
que, mientras vivías, tu dulce amor alimentaba.
Tú, al morirte, has destruido mis placeres, hermano;
contigo ha sido sepultada toda nuestra alma.
Yo, a su muerte, he expulsado del fondo de mi espíritu
estos afanes y todas las delicias del espíritu.*

Catulo², I a.c.

*

Nacido en la región de Sarlat (Francia), Étienne de La Boétie (1530-1563) fue escritor y trabajó como Magistrado en Burdeos en 1553 tras cursar estudios de Derecho en la Université d'Orléans, desempeñándose como consejero del Parlamento. A partir de 1560 participa en diversas negociaciones para lograr la paz civil en el contexto de las guerras de religión. En 1563, tras haber contraído la peste, murió en Germignan (Francia) a los 33 años.

El *Discours de la servidute volontaire* (DSV) fue confiado por su autor Étienne de La Boétie a su amigo Michel de Montaigne (1533-1592). El manuscrito original nunca fue hallado pero los estudiosos coinciden en ubicar la redacción del mismo entre 1552 y 1553, habiendo sido escrito por La Boétie a la edad no superior de 18 años y luego modificado en su redacción final.

La primera edición parcial del *Discours* aparecería en 1574 bajo una recopilación anónima realizada por partidarios calvinistas bajo el título de *Reveille matin des François* (“Despertador de los Franceses”) y dos años más tarde en 1576 el hugonote genovés Simon Goulart publicaría -también de manera no integral- el DSV con el nombre de La Boétie, titulado *Contr'Un* (“Contra Uno”, nombre que quedaría unido al texto laboeciano) en las *Mémoires des Etats de France sous Charles Neufiesme*.

La copia en la que se basa la mayoría de ediciones corresponde a la de Henri de Mesmes, muy posiblemente realizada del original que poseía Montaigne y cuyo propósito inicial era incluir el DSV de su amigo en sus *Essais*. La traducción con la que trabajo en el presente ensayo ha sido realizada por Diego Tatián (2010) para la Editorial Las Cuarenta (Buenos Aires), tomando por base la transcripción al francés moderno realizada en 1836 por Charles Teste, militante comunista neobabeufista. La transcripción a la lengua militante del siglo XIX realizada por Teste fue en base al texto de DSV

² Poema de Catulo, poeta latino. El Poema 68 titulado *Misero frater adempte mihi* (*Mi hermano arrebatado de mí*), es citado por Montaigne en sus Ensayos al referirse a La Boétie.

incluido en la edición de los *Essais* de Montaigne que hiciera Pierre Coste en 1727 (segunda edición íntegra del discurso).

No resulta menor señalar que la primera traducción al español muy posiblemente haya sido en manos de Ángel Capelleti en 1968, publicada en la ciudad de Rosario (Argentina) bajo el título de *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*.

**

Siguiendo las precisiones de Abensour y Gauchet (2008), las relaciones entre Montaigne y La Boétie no son una cuestión a desatender. El DSV conoció al parecer una primera circulación restringida *entre amigos*, habiendo llegado el texto a manos de Montaigne, lo que habría producido el encuentro entre La Boétie y Montaigne en Burdeos hacia 1557. Tras la muerte de La Boétie, Montaigne publica en París las obras de su amigo, así como los *Vers François de Feu Estienne de la Buetié* (“Versos franceses del difundo Étienne de la Boétie”), dejando reservada la publicación del DSV para ser incluida en sus *Ensayos*.

Este proyecto inicial de Montaigne de incluir el DSV entre sus *Essais* se vio trabado tras la caída del texto en manos de los calvinistas, un profundo malentendido que tiñó al texto de otras intenciones ajenas a las que hubiese querido el propio La Boétie. A pesar de ello, Montaigne incluye en su edición de 1580 los *Veintinueve Sonetos del difunto Étienne de la Boétie*, así como una profunda referencia a DSV en un capítulo clave: *De la Amistad*.

En su Capítulo XXVII, titulado *De la Amistad* o *Los Afectos* -según la traducción-, Montaigne se dedica a tratar el tema en referencias constantes a su vínculo con La Boétie y a su prematura muerte, pero, sobre todo, realiza un esfuerzo constante para que el nombre de su amigo no sea asociado a los tiranocidas hugonotes, puesto que el DSV no permite esta asociación. Si Montaigne no pudo salvar a su amigo de la muerte por la que le fue *arrebataado*, lo salva en la tierna gesta de sus palabras: hacer perdurar las ideas *del amigo*. Retomaré estas precisiones *de la amistad* que practicaba La Boétie en las *Apreciaciones Últimas* de este trabajo.

I. Uno y Muchos

¿De dónde saca los innumerables ojos (*argus*) que os espían
si no es de vosotros mismos?
La Boétie, 2010, p. 28.

¿Con la sangre de quién se crearon mis ojos?
Donna Haraway, 1995, p. 330.

Formulemos *la pregunta*. Como señala Marilena Chauí (2013), La Boétie no se pregunta por la servidumbre y la dominación como hechos ya constituidos. Antes bien, se pregunta por las condiciones que hicieron y que hacen posible la constitución de tales hechos: *cómo pueden soportar* se pregunta La Boétie. A su vez podemos identificar una segunda dimensión de sentido, de naturalización y actualización del vicio: *cómo se arraiga*. Al respecto, dos citas del texto de La Boétie:

“Solo desearía comprender cómo es posible que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades y tantas naciones muchas veces soporten un solo tirano que no tiene más poder que el que le dan; que no es capaz 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” (2010, p. 22).

“¿Qué monstruoso vicio es este que no merece el nombre de cobardía, para el que falta una expresión, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua rehúsa nombrar?” (2010, p. 24).

En primer lugar, es interesante remarcar cierta “motivación” materialista que puede leerse en el texto de La Boétie. Claude Lefort (2008) analiza este aspecto señalando una fuerza de motivación que bien nos rememora a la escritura de Maquiavelo. La Boétie sienta una novedad en tanto no indaga por la pregunta tradicional del pensamiento político: la pregunta por los arcanos de la dominación, por los secretos del poder por los cuales establece su dominación. La Boétie persigue las causas de que sean los de abajo, los dominados, *los que soportan*, los que permiten, que sea Uno en nombre de Muchos, el que gobierne y tiranice.

Pero *¿Cómo Uno puede dominar a muchos?* Siguiendo a Simone Weil (2007), el número es una debilidad para quienes sirven: “El pueblo no está sometido aunque sea mayoría, sino porque es mayoría” (Weil, 2007, p. 3). El poder se concentra en Unos porque al ser pocos pueden formar un conjunto y concentrar el poder, mientras que las mayorías no pueden organizarse dado que son muchos y ello los vuelve débiles.

Pero hay algo más. El poder de Uno se basa también en la *donación de sí* al cuerpo soberano por parte de esa mayoría hambrienta. Aquí el sentido de las citas de epígrafe del principio del apartado. Es el propio pueblo el que presta sus oídos, sus extremidades, sus capacidades, para que el poder de la vigilancia y del terror del Uno pueda desplegarse y tiranizar. En este sentido retomo el comentario hacia cierta motivación materialista. El planteo de La Boétie permite indagar por aquella dimensión histórica del deseo de dominar:

“[al servir] los hombres no creen estar alienando sus vidas, voluntades, pensamientos y bienes a otro (...), antes bien creen que, al hacerlo, se están confiriendo poder a sí mismos. Cada uno (...) desea ser obedecido por los demás y, por tanto, ser tirano también. Darle todo al soberano

con la esperanza de convertirse en soberano también” (Chauí, 2013, p. 3)

II. Heteronomía del deseo

La figura del Uno concentra una trama más compleja entre *lenguaje, poder y ficción*. La Boétie indaga por la génesis del poder separado³, *lo que* distancia a la sociedad de quienes la gobiernan. La pregunta por *cómo se arraiga esa voluntad de servir* “hasta el punto de hacer creer que incluso el amor de la libertad⁴ no sería tan natural” (La Boétie, 2010, p. 30). Este nudo constituye, al modo de ver de Miguel Abensour (2015), un punto neurálgico en la *Ética* de Spinoza.

La hipótesis *inconcebible* con la que discute Abensour sería aceptar o no la compatibilidad de una servidumbre *voluntaria* en el cuerpo teórico de Spinoza: “¿Cómo una potencia de afirmación, el deseo, podría tender, bajo la forma del deseo de sumisión, a su negación, a su autonegación conduciéndola al sacrificio y a la muerte?” (Abensour, 2015, p. 4). Suspendiendo la respuesta que ofrece Abensour, a mi criterio es compatible la teoría del *conatus* con la cuestión de *la servidumbre voluntaria*, en tanto que es bajo la propia condición del *conatus*, esto es, su *condición heterónoma*, desde la cual la servidumbre se vuelve posible.

Mi lectura, en este sentido, parte de la reconstrucción del nudo espinosiano realizada por Laurent Bove (2009) en base al *prefacio* del *Tratado teológico-político* y al *apéndice* y ciertos *escolios* de *Ética*. Bove reconstruye la vía argumentativa de Spinoza de la siguiente manera: a) el apetito, al constituirse como esencia del hombre, produce b) que éstos se imaginen libres, puestos que pueden elegir, c) de lo que se sigue que los hombres actúan con vistas a un fin: con vistas a la utilidad que apetecen. “La ilusión de la libertad (...) y el comportamiento espontáneamente finalista en la búsqueda de la utilidad

³ Al respecto de esta dimensión del problema laboeciano es interesante tener presente el trabajo realizado por Pierre Clastres (2008) estudiando las culturas guaraníes, yanomami y guayaki. Eduardo Grüner (2007) analiza cómo dicha génesis del poder separado en los trabajos de Clastres constituye no sólo la denuncia laboeciana respecto a que la génesis del estado moderno constituye una inflexión histórica donde se acrecienta la separación del poder. Además, señala Grüner, lo que Clastres nos hace ver es que existían comunidades que, antes que conservar un estado natural (presocial, preestatal), se encargaron de *generar y mantener* operaciones comunitarias y culturales *contra* la separación del poder, *contra* la invención del poder mismo. Este aspecto es interesante porque permite aunar un trabajo interdisciplinario entre la filosofía política y la antropología política, que analice el problema de la servidumbre voluntaria como un problema cultural donde en suma lo que está en disputa son las *formas de vida*.

⁴ Si bien por una cuestión de extensión y recorte del problema no ahondo en mi trabajo en el concepto de *libertad* que La Boétie supone, es importante señalar dos cuestiones. En primer lugar, que La Boétie plantea que la libertad es un *estado* de la *naturaleza* que se desprende de la igualdad entre los hombres por cuanto la naturaleza nos ha hecho iguales: como una madre, “nos ha concedido a *todos* la totalidad de la Tierra para habitarla; nos ha alojado a *todos* bajo el mismo gran techo, y nos ha forjado a *todos* con la misma materia con el objeto de que, como en un espejo, cada uno pueda reconocerse en su semejante” (2010, p. 31). Y, en segundo lugar, que La Boétie añade a esta libertad, el deseo natural hacia ella, incluido el deseo natural de defenderla. Esta defensa de la libertad La Boétie la enmarca en cierta interpretación aristotélica de las virtudes: es necesario ser libres para poder desarrollarnos plenamente. Incluso, señala La Boétie, sin la libertad, los bienes éticos se corrompen, “pierden por completo su gusto y su sabor” (2010, p. 27). De ahí que para La Boétie no le pida al pueblo ni a los hombres en general una confrontación o una *sublevación* hacia el tirano. Simplemente les pide que *dejen de servir*, que retomen su deseo natural de amar por sobre todas las cosas la libertad.

propia, determinan necesariamente la orientación del *conatus* hacia la ficción finalista” (Bove, 2009, p. 190). Esta ficción constituye el carácter existencial/imaginario de la propia representación, “que los hombres mantienen, por una necesidad natural debida a su situación de impotencia, con la verdadera realidad” (ídem).

La lectura que realiza Bove es acerca del carácter “estructural” de dicha ficción o prejuicio finalista, cuya alienación separa a los sujetos “de su propia esencia o de su potencia, es decir, de su deseo como afirmación de la vida” (2009, p. 191). En resumen, “el efecto de la ficción finalista es pues haber impuesto al *conatus*, en el cuerpo y en el pensamiento, un sentido necesario a su libertad en la búsqueda de la utilidad propia” (Bove, 2009, p. 192).

Esta ficción finalista es la que reviste la heteronomía del deseo: “distancia infranqueable entre el deseo y lo deseado, distancia que no cesa de crear objetos que deberían llenar el deseo, y que no pueden llenarlo, pues la carencia de un objeto es la ilusión de la propia voluntad” (Chauí, 2013, p. 6).

En este punto sigo a Marilena Chauí, en cuanto que es esta heteronomía la que vuelve posible a la servidumbre. Por su condición, el deseo no puede ser plenamente satisfecho, ni el del tirano, ni el de los cómplices, ni el del pueblo. Ante ello “la servidumbre voluntaria producirá un bien imaginario que puede figurar de manera fantástica el cumplimiento del deseo de servir: la figura del Uno. Hechizo y símbolo” (Chauí, ídem). Este Uno es la unidad, el orden, el código que el *conatus* significa en la lectura de Bove.

Con la instauración del culto, la ficción finalista se transforma en superstición y temor:

“En el seno del prejuicio de la finalidad del que es una conclusión necesaria, la superstición pone de manifiesto que esa representación del mundo no es sólo un sentido de ideas imaginarias (...) sino también un conjunto de prácticas, una manera de actuar implicada en esas ideas que son ellas mismas explotadas, de alguna manera remodeladas y sobredeterminadas, siguiendo el cuerpo social opresivo en el cual (y por el cual se desarrollan)” (Bove, 2009, p. 193).

La servidumbre voluntaria, vista así como posibilidad emergente de la propia condición del *conatus*, no es buscada ni elegida por los sujetos por el acto de servir, sino más bien por el acto de *salvación*, de afirmación de vida.

III. El escándalo de la costumbre

Esta búsqueda de la salvación en la servidumbre es soportada a costas por quienes más perecen los infiernos del Uno y los suyos. Esta salvación es vivida como un acto propio de la naturaleza de inferioridad que reviste a esos

cuerpos. “Les parece a los que obedecen que alguna inferioridad misteriosa los ha predestinado a obedecer desde toda la eternidad; y cada marca de desprecio, aunque sea ínfima, que sufren por parte de sus superiores (...) les confirma ese sentimiento” (Weil, 2007, p. 5). Esta inferioridad es la operación que actualiza la superstición bajo el engaño y el régimen de terror.

En esta línea claramente sí podemos afirmar que la servidumbre voluntaria es producida, operada y reproducida por un gobierno tirano. Pero no considero que dicho aspecto pueda conducirnos a una reducción en tanto causa-efecto, porque la pregunta, retomando el apartado I, es sobre las condiciones que hacen posible a la servidumbre voluntaria, por las condiciones que sostienen la actualización y la naturalización del fenómeno.

En la misma fuente podemos rastrear que La Boétie indaga más profundo y discute con la noción de costumbre, razón primera sobre todo de la servidumbre voluntaria:

“La costumbre, que en todas las cosas ejerce un poder tan grande sobre nuestras acciones, tiene en particular el poder de enseñarnos a servir. (...) No hay duda de que es en primer lugar la naturaleza la que nos dirige, siguiendo las inclinaciones buenas o malas que ella misma nos ha dado; pero también debemos convenir que tiene menos poder que la costumbre, porque por bueno que sea lo natural, si no es conservado, se pierde; en tanto que la costumbre nos modela siempre a su manera, sean cuales fueran nuestras inclinaciones naturales” (2010, p. 36).

“Está en la naturaleza del hombre ser libre y querer serlo; pero con facilidad adopta otro pliegue cuando la educación la conduce a ello” (2010, p. 40).

“Digamos entonces que, 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” (ídem).

Considerando los argumentos dados en el apartado anterior y sumado el argumento laboeciano según el cual no habría contradicción entre la costumbre y la naturaleza, puesto que en la naturaleza propia radica la posibilidad de acostumbrar a los sujetos tanto a vicios como virtudes, podríamos afirmar que es posible pensar en la condición del *conatus*, una perversión de este.

Esta línea argumentativa entra en diálogo con la respuesta que había suspendido de Abensour (2015). El autor finaliza su texto exponiendo la hipótesis de las “causas exteriores ocultas” presentada por el mismo Spinoza. Estas causas “son aún más importantes porque, según Spinoza, disponen de la imaginación y afectan al cuerpo, y tienen el efecto de sustituir la antigua

naturaleza, la perseverancia en el ser o *conatus*, por una nueva y naturaleza contraria, la inversión del *conatus*” (Abensour, 2015, p. 8).

Resultaría interesante abordar la cuestión de la costumbre con mayor detención. Problema filosófico propio de la época de La Boétie y de Montaigne, considero que la pregunta por dicho problema constituye una dimensión novedosa para pensar a la servidumbre. Por un lado, permite dimensionar los soportes materiales, económicos y sociales por los que llega y se sostiene la tiranía, al mismo tiempo que permite indagar por cierta dimensión subjetiva que desea o ante la que se le muestra deseable la servidumbre.

Quienes como Frédéric Lordon insisten en leer en La Boétie una metafísica subjetivista, donde “el individuo-sujeto se cree ese ser libre de arbitrio y autónomo de voluntad cuyos actos son el efecto de su querer soberano” (Lordon, 2014, p. 34), no hacen de sus reflexiones más que una penosa reducción del planteo. Acusar a La Boétie de no tener presentes las condiciones materiales que sustraen el carácter voluntario y autónomo de la voluntad, es no haber considerado el lugar que le sitúa a la costumbre frente al enigmático, ambiguo y polivalente carácter *voluntario* de la voluntad frente a la servidumbre.

Creo que La Boétie en su tratamiento de la cuestión de la costumbre deja ver el escándalo que constituye para la condición misma del deseo, para la condición humana misma, la *fuerza* de la costumbre que es tan poderosa que vuelve posible la negación y la autodestrucción de la propia vida.

Apreciaciones Últimas

A modo de breve cierre quisiera dejar sentado el carácter complejo a mi modo de ver que constituye la nominación del Uno, de esa unidad, que deja ver un vínculo entre lenguaje, ficción y poder. Esta trama secreta es la que a mi parecer puede dar pistas acerca de qué operaciones desplegadas vuelven posible una perversión del *conatus*. Quizás nos encontremos frente a la cara del terror mismo: la producción de vidas miserables, suspendidas en el dolor, con sus ojos enrojecidos en la *noche del malestar*⁵. En estos últimos problemas que hemos visto, vueltos a la pregunta de Spinoza, la cuestión propuesta por La Boétie cobra una actualidad preponderante

Radicalmente contemporáneo, cuando recorremos las líneas del *Discurso* solemos encontrarnos con una *fuerza* que nos toma en el presente. Nos acoge una pregunta que nos es intermitente cuya actualidad nos desvela: *¿Es esto vivir?* lanza La Boétie como quien acecha las verdades. Pero, ¿a quién le habla este amigo que Montaigne *supo escuchar*? ¿Cómo una voz puede decirnos

⁵ La referencia es a Santiago López Petit y al análisis que despliega sobre el malestar en el neoliberalismo. Petit, S., (2014), *Hijos de la Noche*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

tanto *sobre* nosotros al punto que le diríamos amigo? Puede haber una posible vía: la *traducción* del poder, ese *maleficio* innombrable. En esta gesta radica la actualidad política y filosófica del pequeño texto del joven francés.

El texto laboeciano no se deja atrapar tan fácilmente. Claude Lefort (2008) es muy preciso en esto: la palabra laboeciana es *una compleja palabra política que crea alianzas*. Abriendo un gesto extemporáneo y contemporáneo a la vez, La Boétie nos convida su palabra para adentrarnos en aquella traducción opaca sobre nosotros mismos: *deseamos* la servidumbre *como si* se tratase de nuestra libertad.

Pero, ¿Cómo se rompe un maleficio? ¿Qué alianzas podremos hacer para no repetir eso que con tanto miedo (se) ha hecho carne? ¿Cuáles políticas de la amistad y de la traducción habremos de pensar y hacer en estos tiempos?

Una vía es la cuestión de la amistad que plantea Chauí (2010) en su lectura. La libertad como amistad en tanto no es elevación de nadie. Quizás esta sea la propuesta que La Boétie nos deja: “que no se repita el acto generador del tirano, esto es, la elevación y separación de uno. No servir es solo rescatar lo que es contrario a la servidumbre: la igualdad de los amigos (...). Al nombre de uno, La Boétie opone el nombre de la amistad; al discurso del poder, un discurso diferente” (Chauí, 2013, p. 7).

La historia de las opresiones, la historia del poder, es sobre todo, el estallido de las resistencias, de los amigos, y de la afirmación por otra vida posible:

“Dicen que [ciertos hombres] siempre han estado sometidos, que sus padres han vivido así. Piensan que están obligados a soportar el freno, se persuaden de eso por medio de ejemplos y ellos mismos consolidan a lo largo del tiempo la posesión de quienes los tiranizan. ¿Más acaso los años dan derecho a obrar mal? ¿Y la injuria que se prolonga no es una injuria aún mayor?” (La Boétie, 2010, p. 41)

Referencias Bibliográficas

Abensour, M., (2015), “Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire”, en *Astérion*, nº 13, «Spinoza y la espinosa cuestión de la servidumbre voluntaria», versión de Alejandra González].

Bove, L., (2009), “La servidumbre, objeto paradójico del deseo”, en *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, pp. 181-192.

Chauí, M. (2010), *Amistad: rehusarse a servir*, Ed. Las Cuarenta, Buenos Aires.

- Chauí, M. (2013), “O poder político da amizade”, en *Contra a servidão voluntária*, Editora Fundação Perseu Abramo / Autêtica, São Paulo.
- Clastres, P., (2008), “Libertad, Desventura, Innombrable” en La Boétie, E., *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, Ed. La Plata-Terramar, Buenos Aires, pp. 97-112.
- Gauchet, M., y Abensour, M., (2008), “Las lecciones de la servidumbre y su destino” en La Boétie, E., *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, Ed. La Plata-Terramar, Buenos Aires, pp. 7-37.
- Grüner, E., (2007), “Pierre Clastres, o la Rebeldía Voluntaria” en Abensour, M. (comp.), *El Espíritu de las Leyes Salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, pp. 7-49.
- Haraway, D., (1995), “Conocimientos situados”, en Haraway, D., *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Ed. Cátedra, Valencia.
- La Boétie, E., (2010), *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Editorial las Cuarenta, Buenos Aires.
- Lefort, C., (2008), “El nombre de Uno” en La Boétie, E., *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, Ed. La Plata-Terramar, Buenos Aires, pp. 113-165.
- Lordon, F., (2014), “No existe la servidumbre voluntaria”, en *Capitalismo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, pp. 33-37.
- Montaigne, M., (2007), “Capítulo XXVII: La Amistad” en *Los Ensayos*, Ed. Acantilado, Barcelona, pp. 240-264.
- Weil, S., (2007), “Meditación sobre la obediencia y la libertad” (1937), en *Escritos históricos y políticos*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Trotta, Madrid.