

André May

La servidumbre voluntaria

**Un estudio sobre
las interpretaciones
del Discurso de La Boétie**

La servidumbre voluntaria

Un estudio

sobre las interpretaciones

del Discurso de La Boétie¹

Antes de empezar a exponer mi idea sobre las diversas interpretaciones del discurso de La Boétie, pondré un ejemplo que servirá como preámbulo para delinear mi propósito al encarar su estudio. Éste se basa en una frase: "I would prefer not to". Frase cuyo final, según algunos, cae como un "hachazo". Frase-hachazo que *Bartleby* opone obstinadamente a las amables órdenes que le impone el hombre de leyes que le da trabajo, hasta el punto de constituir la casi totalidad de los enunciados del copista.

Bartleby ha sido vertida al francés en varias ocasiones. ¿Qué sucede con esta frase en cada transcripción? Pierre Leyris tradujo la novela de Melville en 1951 y después en 1978² sin modificar su primera elección: "Je préférerais ne pas le fer" (preferiría no hacerlo). Jean Jacques Mayoux optó por "Je préférerais pas" (preferiría que no). Michèle Causse, que también ha revisado su primera versión de *Bartleby*, cambia "Je préférerais n'en rien faire" (preferiría no hacer nada), por "J'aimerais mieux pas" (Me gustaría más que no)³. Así pues, cuatro traducciones y cuatro tipos de lenguaje diferentes.

Leyris recurre a un lenguaje pulido; Mayoux escoge un lenguaje familiar y Michèle Causse plasma una expresión elaborada para decantarse enseguida por un giro de uso corriente.⁴

Recordemos que cualquier tipo de lenguaje de un locutor muestra a su oyente, o lector, el origen social del que habla. Si, por ejemplo, lleva a cabo modificaciones con respecto a las normas lingüísticas, ¿lo atribuiremos a una falta de preparación? ¿Al hecho de que es extranjero? ¿A su origen provinciano?, etc.⁵ En este caso, cada traductor, por el hecho mismo de hacer hablar a *Bartleby* en un tipo de lenguaje característico, tiene ya una interpretación de su personaje, antes incluso de traducir la novela, una imagen que eventualmente se transformará a lo largo de su trabajo. Esto está confirmado por una nota marginal de Michèle Causse: En esta nueva traducción de *Bartleby*, la expresión inglesa *I Would prefer not to* que había traducido precedentemente por "Je préférerais n'en rien faire" (preferiría no hacer nada) (cf. La anterior traducción de *Nouveau Commerce*), se ha convertido aquí en "j'aimerais mieux pas" (me gustaría más que no). En efecto [...], me ha parecido que la expresión "J'aimerais mieux" (Me gustaría más) (afirmativa) seguida de la partícula "pas" (no) (negativa) era más fiel a la letra y al espíritu de la fórmula lapidaria *I Would prefer not to*. El carácter hölderliniano de *Bartleby* resulta modificado (pierde esa delicadeza un tanto ampulosa, esa deferencia distante que sugería la expresión francesa), pero adquiere una modernidad que hace que su inmutable respuesta sea más corrosiva y por tanto más a tono con el carácter revolucionario de la resistencia pasiva "a la *Bartleby*" (N. T.)⁶

A continuación de la traducción de Michèle Causse, Gilles Deleuze escribió un postfacio: "*Bartleby* o la fórmula"⁷. Basándose en la fórmula, Deleuze desarrolla su interpretación del personaje de *Bartleby* y del texto titulado *Bartleby* y, ligándolo a otros escritos de Melville, especialmente *Pierre ou les ambiguïtés* (Pierre o las ambigüedades) y *Moby-Dick*, nos proporciona al final de su estudio una interpretación de la obra del escritor. De su comentario nada diré porque *Bartleby* no forma parte del objetivo de este trabajo. Nuestro breve recorrido por la novela de Melville y sus peripecias pretende sugerir únicamente que no existe solución de continuidad entre la traducción de un texto y su comentario⁸.

* * * *

El discurso de la servidumbre voluntaria es un título paradójico, ya que enuncia un concepto inconcebible; porque, ¿de qué modo podemos querer ser esclavos? Este texto fue recuperado por la crítica al totalitarismo y, en el siglo XIX, fueron las decepciones originadas por el fracaso de las Jornadas de julio de 1830 y la oposición al régimen represivo de Napoleón III, quienes lo rescataron del olvido.

Este escrito es un discurso político y sobre lo político. Su actualidad, unida a su asombrosa singularidad de palabra, propiciaron sus reediciones y traducciones. Miguel Abensour lo reprodujo acompañado de un amplio aparato crítico⁹.

La fecha de redacción del *Discurso* no es muy precisa. Montaigne se contradice al hablar del mismo. Primero afirma que La Boétie lo escribió "a manera de ensayo, en su primera juventud, cuando aún no había alcanzado la edad de dieciocho años, en homenaje a la libertad contra los tiranos", pero algunas páginas más adelante añade: "Pero, oigamos hablar un poco a este muchacho de dieciséis años"¹⁰.

Poco importa que *El discurso* fuera escrito en 1546 ó 1548, ya que el contexto histórico es el mismo, caracterizado por la revuelta de las gabelas en Guyenne y la represión subsiguiente: saqueo de los campos por los ejércitos de Enrique II; ruina de los campesinos; ejecuciones en las ciudades; disolución del Parlamento de Burdeos y más tarde disminución de su poder; agitación de los Reformadores protestantes y por último el descubrimiento del Nuevo Mundo y de sus "salvajes", que suscitaron el interés de los escritores.

La Boétie presenta su objetivo de la siguiente forma: De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo. Es realmente sorprendente _y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos_ ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían ni temer (puesto que está solo), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje).

(...) Pero, ¡oh, Dios mío!, ¿qué ocurre? ¿Cómo llamar ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan sólo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados, sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender *su vida* a costa de su sangre, sino únicamente de uno solo. No de un

Hércules o de un Sansón, sino de un único hombrecillo, las más de las veces el más cobarde y afeminado de la nación, que no ha siquiera husmeado una sola vez la pólvora de los campos de batalla, sino apenas la arena de los torneos, y que es incapaz no sólo de mandar a los hombres, ¡sino también de satisfacer a la más miserable mujerzuela! ¿Llamaremos eso cobardía?

(...) Así pues, ¿qué es ese monstruoso vicio que no merece siquiera el nombre de cobardía, que carece de toda expresión hablada o escrita, del que reniega la naturaleza y que la lengua se niega a nombrar?¹¹

El resto del *Discurso* analizará las causas que podrían explicar esta aberración y avanzará mediante una serie de proposiciones afirmativas rápidamente negadas por considerarlas insuficientes. Una sorprendente singularidad de palabra, en efecto.

Tal como lo subraya Jean-Michel Rey, el redoblamiento de las preguntas y de las respuestas, la investigación obstinada de la expresión correcta para nombrar lo innombrable y, por tanto, la abundancia de las denominaciones, ninguna de las cuales constituye la palabra final, caracterizan la estrategia retórica de La Boétie¹². El Discurso gira en torno a una sola dificultad: ¿cómo es posible decir que lo inhumano es la parte constituyente de lo humano? Expresado en el lenguaje de los lógicos: dado que ningún enunciado positivo puede definir aquello de lo que depende este mal exorbitante, sólo queda la posibilidad de decir de lo que no depende. Esta es la característica de la definición negativa y la que escogió La Boétie. De ello se sigue que las argumentaciones voluntariamente incompletas del *Discurso* lo mantienen en una suspensión constitutiva de su objeto. El *discurso* conquista su espacio soslayando una respuesta decisoria.

Por tanto es imposible separar los procedimientos enunciativos del contenido significativo. Retomando la inútil dicotomía entre el fondo y la forma, resulta, como siempre, imposible distinguirlos, o lo que es lo mismo, resulta imposible disociar el significado de las palabras, definibles y definidas en los diccionarios, de lo que da sentido, por debajo o al lado del significado de las palabras, bajo el efecto de elementos en sí mismos no semánticos. Es lo que Henri Mechonnic llama la "significancia". Así es como funciona la poesía. Para ello basta con que recordemos nuestros años de colegiales: "¿Por quién silban las serpientes que la frente os coronan?"¹³, u observar cómo los actores elaboran su dicción o sus ademanes.

La poética no es lo específico de la poesía. La prosa también posee su parte en ella. Por ello no es posible traducir a Queneau como se traduce a Breton, u *Ossian* como *Robinson Crusoe*. Sus concatenaciones no se enuncian en el mismo "tempo" y sus palabras no se vocalizan con la misma melodía. Por tanto, el traductor debe encontrar el "tono" de la escritura que conviene a cada texto. (Con todo queda el hecho de que en el fondo del tono que escoja permanece su lenguaje inconsciente... Pero eso es otra historia). Actores y realizadores se enfrentan al mismo problema, de tal modo que la interpretación de un mismo personaje varía de un actor a otro y de una puesta en escena a otra: Laurence Olivier, Ian MacKellen y Al Pacino no muestran el mismo Ricardo III.

En mi opinión, además de la apuesta política del *Discurso*, es el tono de sus palabras, el ritmo de sus frases y lo no expresado presente en el espacio entre sus significados, lo que ha motivado sus reediciones.

La apuesta política del *Discurso* se expresa con el lamento y a veces con la cólera. Efectivamente, ¿cómo superar la inquietud de saber que existe alienación sin que se conozcan sus causas? ¿Cómo salvar el disgusto que nos comunica La Boétie? Disgusto ontológico análogo al derivado de la Caída. Este mismo tormento es el que ha llevado a algunos a releer *El discurso*, a

interpretarlo y a traducirlo a su idioma -idioma que es al mismo tiempo dependiente y constitutivo de sus representaciones de las relaciones humanas, las cuales a su vez son tributarias de su cultura y de su experiencia de lo social. Evidentemente, cada cual ha hecho el nido de su comentario en el secreto de lo no expresado.

Antes de ser comentado, *El discurso* fue traducido, por Charles Teste, en la lengua de los franceses de la Restauración. Es lícito preguntarse si su único objetivo se limitaba a facilitar la lectura de un francés ya obsoleto. Su prefacio siembra la duda en cuanto a la honestidad de su iniciativa, por cuanto enuncia dos proposiciones equívocas. ¿Qué dice la primera? me propongo, con demasiada temeridad sin duda, rejuvenecer para dar mayor libre curso a las viejas, pero indestructibles verdades que encierra [...] Alguna vez me entraron ganas, tan sólo por probarlo, de leer algunos pasajes a esas pobres gentes que tienen la desgracia de no saber leer. Quedé encantado con la prueba. Había que ver cómo se asombraban oyéndolos. Era para ellos una verdadera delicia esta lectura. La saboreaban en todo su alcance. Por supuesto, me cuidaba de explicarles, lo mejor que podía, el verdadero sentido oculto a veces bajo ese viejo lenguaje desgraciadamente pasado de moda. Este es el origen de la fantasía que hoy me anima [...]

La segunda se expresa como sigue: Pero cuántas veces, pese a mi empeño en este proyecto, tuve que abandonar la tarea, porque, en efecto, me daba cuenta a cada paso de que estropeaba la obra y de que, al querer encalar la casa, la degradaba (...) No persistí más que por abnegación, pues tengo la íntima convicción de que el manjar que te ofrezco es muy inferior tan sólo porque lo he aderezado yo a tu gusto.¹⁴

Sus declaraciones plantean al menos tres cuestiones.

La primera concierne a la explicación del texto. Sin ella "el verdadero sentido oculto a veces bajo ese viejo lenguaje desgraciadamente pasado de moda" habría escapado a los no iniciados. Por ello, Teste ha recubierto *El discurso* con un tejido de interpretaciones. Es lo que Roman Jakobson denomina la "traducción interlingüística"; Antoine Berman, la "traducción generalizada" y George Steiner comparte este punto de vista. Para todos ellos, comentar significa traducir¹⁵. Ignoramos cuáles fueron las glosas orales de Teste, pero disponemos de sus comentarios escritos. Volveremos sobre ello.

El segundo punto nos retrotrae a un viejo debate. ¿Conviene traducir según la letra o según el espíritu? Teste se toma demasiadas libertades con la letra. "El arreglo" del *Discurso* a fin de adaptarlo al "gusto" del lector está pleno de consecuencias. Una breve comparación de su traducción con el original nos permitirá hacernos una idea.

Por último, el juicio de Teste en cuanto a la calidad de su obra reaviva el debate sobre la naturaleza de la traducción que sus detractores resumen en la fórmula: *Traduttore, traditori* (Traductor, traidor). ¿Cualquier traducción está abocada a la corrupción? ¿O bien podemos concederle a alguna el atributo de "escritura" de pleno derecho? Andrei Makine decía, en una de las emisiones televisivas de un *Buillon de culture* (Caldo de cultivo) que Pasternak había confeccionado pequeñas obras maestras a partir de poemas de Stalin.¹⁶

Con plena consciencia, Teste ha "degradado la casa que encalaba". Por "devoción a las pobres gentes" ha bajado el nivel del *Discurso*. Puede hacerse al contrario, como Pasternak con Stalin y Mallarmé con los cuatro *Contes Indiens* de Mary Summer. Todo depende del objetivo que se fije el traductor: ¿escribe para lectores de los cuales interpreta las expectativas? ¿O sólo tiene ojos y oídos para aquello que entiende de su autor?

Un fragmento de la Traducción de Teste, comparada con el original, nos permitirá comprender el criterio de sus elecciones:

De momento, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, [...] Pero, ¡oh, Dios mío!, ¿qué ocurre? ¿Cómo llamar ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan sólo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados, sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender *su vida* a costa de su sangre, sino únicamente de uno solo. No de un Hércules o de un Sansón, sino de un auténtico Mirmidon¹⁷, las más de las veces el más cobarde y afeminado de la nación, que no ha siquiera husmeado una sola vez la pólvora de los campos de batalla, sino apenas la arena de los torneos, y que es incapaz no sólo de mandar a los hombres, ¡sino también de satisfacer a la más miserable mujerzuela!

En el original nos encontramos con *Hommeau* que los copistas han traducido por *Hommet*, *Hommelet*: hombrecillo. He pensado que podía sustituirlo por Mirmidon. El uso de esta palabra, que me pareció que reflejaba a la perfección el pensamiento del autor, me fue inspirada por una canción de todo el mundo conocida, de nuestro buen amigo Béranger. ¡Que me perdone este latrocinio!

Tan sólo señalaremos las divergencias importantes.

1) Teste omite diversas repeticiones y algunos sinónimos, fáciles de señalar. Pero la búsqueda del mío!, ¿qué ocurre? ¿Cómo llamar ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan sólo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados, sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender *su vida* a costa de su sangre, sino únicamente de uno solo. No de un Hércules o de un Sansón, sino de un auténtico Mirmidon¹⁷, las más de las veces el más cobarde y afeminado de la nación, que no ha siquiera husmeado una sola vez la pólvora de los campos de batalla, sino apenas la arena de los torneos, y que es incapaz no sólo de mandar a los hombres, ¡sino también de satisfacer a la más miserable mujerzuela!

En el original nos encontramos con *Hommeau* que los copistas han traducido por *Hommet*, *Hommelet*: hombrecillo. He pensado que podía sustituirlo por Mirmidon. El uso de esta palabra, que me pareció que reflejaba a la perfección el pensamiento del autor, me fue inspirada por una canción de todo el mundo conocida, de nuestro buen amigo Béranger. ¡Que me perdone este latrocinio! Tan sólo señalaremos las divergencias importantes.

1) Teste omite diversas repeticiones y algunos sinónimos, fáciles de señalar. Pero la búsqueda del nombre adecuado como denominación se encuentra abreviado y por ello el ritmo de su desarrollo resulta malparado.

2) Enfatiza la violencia del léxico que también es fácil de descubrir

3) "Hommeau" ("hombrecillo") es transformado en "mirmidon". "Mirmidon" pertenece al lenguaje familiar, que no es, desde luego, el del discurso de La Boétie. Así pues, Teste cambia de nivel de lenguaje para mejor expresar "el pensamiento del autor". Teste se atiene al "espíritu" que atribuye a La Boétie, sin tener en cuenta la letra.

Si hubiera necesidad de probar que los escritos están fechados y reflejan la ideología de su tiempo, deberíamos tener en cuenta esta libertad. ¡Lástima que nos mueva a risa antes que a lamentarnos!

4) El uso reiterado de anotaciones marginales es uno de los recursos de Teste para atacar a la política monárquica. Su comentario flanquea la transcripción en un discurso paralelo. Ahora bien, las notas, el título, los subtítulos, los prefacios, etc., pueden a veces desplazar de manera considerable el texto con el cual están en estrecha relación. Esta relación constituye "uno de los lugares privilegiados de la dimensión pragmática de la obra, es decir, de su acción sobre el lector"¹⁸. De ese modo, Teste distorsiona la imagen de La Boétie, ya que le confiere un rol de libelista que no es ciertamente el suyo.

La Boétie, como su amigo Montaigne, es un soldado de la libertad, cuyas armas son las ideas y no la risa. Este funcionario del Parlamento de Burdeos sufre por la existencia de la alienación. Por ello, el motivo de su dolor no puede asignarse a ningún momento ni a ninguna figura o territorio de la Historia. La servidumbre voluntaria es un problema transhistórico.

5) Para acabar consideremos dos puntos de sintaxis:

La Boétie: "Por una vez, quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres [...] soportar a veces a un solo tirano."

Teste: "De momento, quisiera tan sólo (qu'on) que me hicieran comprender cómo pueden tantos hombres [...] soportar a veces a un solo tirano."

El paso del "je" (personal) al "on" (impersonal) y del "querer entender" al "me hicieran comprender" sustituye un actor indeterminado "on", en el origen del proceso de comprensión y desdeña el hecho de que es el locutor, La Boétie, el que es el actor activo de la susodicha actividad de "entender" y no el actor pasivo que la sufre. La diferencia es importante, porque es *él*, La Boétie, quien, para comprender, sondeará hasta el agotamiento del verbo y del resuello las causas posibles de la servidumbre voluntaria.

Ahora bien, tal como lo muestra Claude Lefort, el juego de los pronombres es un elemento capital del mecanismo demostrativo de La Boétie¹⁹. Éste se interroga primeramente en su propio nombre: "quisiera tan sólo entender..." A continuación utiliza el pronombre colectivo que incluye al lector: "¿Cómo diremos que se llama... Llamaremos eso cobardía?"... Después el tono asciende y surge más adelante el "Vuestro", provocando un cara a cara gramatical entre el locutor y los demás: "¡Pobres y miserables gentes, pueblos insensatos, naciones obstinadas en *vuestro* propio mal y ciegas a *vuestro* bien! *Dejáis* que os arrebaten, ante *vuestras* mismas narices, la mejor y más clara de *vuestras* rentas..." El efecto es brutal: nosotros, los lectores, nos encontramos de pronto expulsados de la comunidad de la gente de bien, yendo a engrosar el número de los insensatos que trabajan en favor de su propia servidumbre. Estamos en el banquillo de los acusados.

Los contrasentidos de Teste son patéticos porque es su moral tribunicia, de militante neobabouvista²⁰, la que ha guiado su pluma. Imputa la "degradación" de su obra a la necesidad de ponerla en sintonía con el "gusto" del público. ¿Pero esta necesidad no implica otra más violenta todavía? ¿La de sintonizarla con su línea política? Teste presta oídos a su deseo y este deseo consiste en creer que únicamente los amos se encuentran en el origen de la desgracia del pueblo. Esta elección se ubica en las antípodas de la reflexión de La Boétie y de su negativismo. Está muy claro que Teste no quiere saber nada de la servidumbre voluntaria.

Las actualizaciones del *Discurso* en la reflexión política señalan una periodicidad. Abensour y Gauchet las clasifican en tres categorías.²¹

En primer lugar se encuentran las "lecturas militantes", las de Felicité de Lamennais (1835) y de Auguste Vermorel (1836), que ocultan el deseo de servidumbre poniendo el acento en los métodos que utilizan los tiranos para dominar; la servidumbre, cada vez menos voluntaria, se muestra cada vez más impuesta por el terror u obtenida por ruines liberalidades. Una vez más, esto embrolla el propósito de La Boétie: la servidumbre *es* voluntaria y si los hombres disponen de un antídoto contra ella, ésta se encuentra en la igualdad natural y en la generosa amistad que es necesario encontrar y no en el derecho de cada uno de ser igual al otro. La libertad y la fraternidad son naturales:

En efecto, si algo hay claro y evidente en la naturaleza y que nadie podría negar, es que la Naturaleza, ministro de Dios y gobernadora de los hombres, nos ha conformado a todos por igual y nos ha sacado de un mismo molde para que nos reconozcamos como compañeros o, mejor dicho, como hermanos. Y, si, en el reparto que nos hizo de sus dones, prodigó alguna ventaja corporal o espiritual a unos más que a otros, jamás pudo querer ponernos en este mundo como en un campo acotado y no ha enviado aquí a los más fuertes y espabilados, como salteadores armados en un bosque, para gobernar a los más débiles. Debemos creer más bien que, al hacer el reparto, a unos más, a otros menos, quería hacer brotar en los hombres el afecto fraternal y ponerlos en situación de practicarlo, al tener, los unos, el poder de prestar ayuda y, los otros, de recibirla. Así pues, ya que esta buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, de cierto modo nos ha alojado a todos bajo el mismo techo y nos ha perfilado a todos según el mismo patrón, a fin de que cada cual pueda, como en un espejo, reconocerse en el vecino; si nos ha dado a todos ese gran don que son la voz y la palabra para que nos relacionemos y confraternicemos y, mediante la comunicación y el intercambio de nuestros pensamientos, nos lleva a compartir ideas y deseos; si ha procurado por todos los medios conformar y estrechar el nudo de nuestra alianza y los lazos de nuestra sociedad; si, finalmente, ha manifestado en todas las cosas el deseo de que estuviéramos, no sólo unidos, sino también que, juntos, no formáramos, por decirlo así, más que un solo ser, ¿cómo podríamos dudar de que somos todos naturalmente libres, puesto que somos todos compañeros? Y, ¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a todos la misma compañía, la Naturaleza haya querido que algunos fueran esclavos?²²

Vienen después las lecturas que rastrean una solución, las cuales aceptan la idea de servidumbre, pero buscando rápidamente una salida. En ellos se agrupan las de Pierre Leroux (1847), Gustav Landauer.

(1907) y Simone Weil (1955). Sólo tomaremos en consideración la de Pierre Leroux, porque está en consonancia con la reflexión de sus contemporáneos

Por último, Pierre Clastres (1976), Claude Lefort (1976) y Jean Michel Rey (1999)²³, inauguran la tercera categoría, ya que su interés se centra en los mecanismos misteriosos que concurren en la servidumbre voluntaria.

Así pues, Pierre Leroux. Este personaje es muy mal conocido porque no fue acogido, por Breton entre otros, en el Panteón de los utopistas²⁴. Abensour y Gauchet lo presentan como un espíritu clarividente. Su perspicacia consiste en ligar el deseo de servidumbre con la organización social. Aparte el hecho de que el monarca representa para su pueblo una seguridad relativa, Leroux desarrolla la idea original de que el rey simboliza la unidad del cuerpo social del cual es señor:

Si los hombres se han dejado embaucar y cautivar tan sólo por el nombre de Uno, hasta el punto de aceptar la monarquía y preferirla a la república, es porque esta monarquía les promete la unidad social y la concordia universal. [...] Pareció a los hombres que serían todos más libres adjudicando a un solo árbitro el destino de todos y entregando a uno solo sus poderes. Con ello obtendrían al menos un orden que impediría a una multitud de déspotas ejercer todas las violencias que les inspiraran sus pasiones. [...] Por eso, la monarquía y el papado subsisten aún hoy, a pesar de tantas revoluciones.²⁵

Esta toma de posición prefigura la reflexión de Lefort en torno al totalitarismo soviético, es decir, que "el Partido por encima de todo" cumple una función imaginaria por el hecho de que simboliza un cuerpo colectivo. El Partido único expresa el fantasma de una sociedad sin fisuras, sin disensiones, en la cual ninguna disidencia se consiente. Con el Partido, el *único* que tiene derecho a la palabra, se asiste a la destrucción de la autonomía de los individuos y al triunfo de una ideología que unifica a la sociedad bajo el efecto de un trabajo colectivo al servicio de un objetivo universal.²⁶

Leroux, al contrario que Teste, Lamennais y Vermorel, no oculta la angustia de la condición humana descrita por *El discurso*. Pero para ese mal, él cree haber encontrado un remedio práctico. Comienza su artículo titulado "Le `Contr'Un' d'Étienne La Boétie" de la siguiente manera:

Es una bella declamación filosófica y republicana; pero no es más que una declamación. No me refiero con ello a que el estilo sea ampuloso, ni los principios poco sólidos; al contrario, admiro en ella, con todos los que la leyeron, la forma y el fondo [...] Pero este libro puede ser muy bueno, y no ser, sin embargo, más que una declamación. Y el propio Montaigne lo juzgaba así: "Es un discurso, dijo, al que tituló *La servidumbre voluntaria*; pero los que ignoraron esto lo rebautizaron muy pronto *El Contra Uno*. Lo escribió como ensayo, en su primera juventud, en honor a la libertad y contra los tiranos."²⁷

El título que eligió y su declaración merecen un paréntesis. Leroux cambió el título de La Boétie a fin de recuperar el de la edición pirata publicada en 1574 por un grupo de calvinistas. Al hacerlo así, desplaza, interpreta o traduce *como se quiera* el pensamiento de La Boétie, el cual pone el acento sobre la servidumbre voluntaria y no sobre la lucha contra el Uno, el monarca, que era el objetivo de los hugonotes.

Por otro lado, su omisión de la partícula patronímica del aristócrata La Boétie²⁸ no es un error tipográfico. Leroux suprime también la de Godefroy de Cavaignac. Esta transformación no es banal. Barthes nos ha mostrado que los nombres propios, por su poder evocador, son portadores de sentido²⁹. En cierto modo, Leroux traduce el nombre propio del autor del *Discurso*.

"El contra Uno", insiste más adelante, es "obra de artista" y "sofisma", en la cual el color no está definido. ¿De qué se ha hecho culpable La Boétie a los ojos de Leroux? Pues de haber mezclado dos lenguajes contradictorios, el del Evangelio y el de la república. La prueba para Leroux se encuentra en la frase *La Naturaleza ha mostrado en todas las cosas que no quería tanto hacernos a todos unidos como a todos UNO*, que recoge la misma plegaria de Jesús en el momento supremo: *Rezo a fin de que todos no sean más que UNO*. "Se produce, dice, un extraño efecto que da a sus pensamientos un singular relieve de error y de verdad a la vez. [...] Para que el Contra Uno de Étienne La Boétie fuera el verdadero Contra Uno, habría tenido que darnos las pautas para saber cómo habrían podido los hombres prescindir de los amos." Y concluye Leroux:

"En cuanto a nosotros, creemos estar en condiciones hoy en día de asegurar los sagrados derechos de la Humanidad de otra manera que con palabras simpáticas [...] Y pronto se demostrará que, en efecto, los hombres pueden formar una sociedad en la que ya no habrá amos."³⁰

¿En qué consiste la solución de Leroux? En la Tríada.³¹

La Tríada es la confluencia teórica de tres corrientes de pensamiento. Con ella se lleva a cabo la síntesis de lo que a Leroux le conviene de los tres grandes utopistas del siglo XIX, a los que califica de "primeros Socialistas":

"Nos hemos visto llevados a exponer bajo una nueva luz la Tríada en general, es decir, el *Principio de organización* por el cual reemplazamos la idea ambigua de *Atracción* propuesta por Saint-Simon y Fourier y la idea no menos ambigua de *Armonía* propuesta por Robert Owen [...]. Somos conscientes de que acabamos, después de tantos miles de años, de abrir un nuevo horizonte a la Especie Humana, desvelando la ley de este Nuevo Mundo Humano buscado, pero no encontrado y sólo entrevisto en medio de las tinieblas, por nuestros maestros y predecesores: Saint-Simon, Roberto Owen y Fourier."³²

En el lema indiviso Libertad-Igualdad-Fraternidad, afirma más abajo, "Fourier representa *el espíritu de Libertad*; Robert Owen, *el espíritu de Fraternidad*; Saint-Simon, *el espíritu de Igualdad*". Saint-Simon es el hombre del conocimiento, el Sabio; Robert Owen, el hombre de los sentimientos, el Artista; Fourier, el hombre de la Libre Iniciativa, el Industrial"³³. La Tríada no es una mezcla de ideas: vuelta hacia el futuro, su vocación es la de "recuperar la vida que se esconde bajo las ideas, a fin de revestir esta vida con otras ideas, para darle una nueva forma, una manifestación nueva". Bajo el efecto generalizado de la Tríada, "ya no habrá reino sobre la tierra, sino *Asociación*".

Pero, ¿podemos imaginar la existencia de una sociedad sin amo, fuera del Paraíso perdido?

Pierre Clastres responde afirmativamente: existen sociedades donde no existe la servidumbre.

Con una gran experiencia como etnólogo, Clastres aborda el problema de la servidumbre voluntaria y del origen del poder, desde el punto de vista del análisis de las sociedades sin Estado *versus* las sociedades con Estado. El hilo conductor que sigue Clastres es la noción de "desventura",

¿Qué desventurado vicio, pregunta La Boétie, pudo desnaturalizar al hombre, único nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?³⁴

Aquello que La Boétie no conocía a través de un saber sobre el "terreno", lo dedujo, afirma Clastres, mediante la lógica de los opuestos. Hay en él como una deducción a priori de la sociedad sin servidumbre. Si se indigna por el hecho de que "la servidumbre sea la invariante común a todas las sociedades, es porque imagina lo contrario de tal sociedad."³⁵

La desventura, Clastres la define "accidente trágico, desgracia inaugural". Caída vertiginosa, que, en mi opinión, se asemeja extrañamente a la Caída original. Es su carácter fortuito y misterioso lo que orienta la reflexión de Clastres. Lo detalla en tres cuestiones:

Primero se interroga sobre el origen del Estado. Porque, ¿de qué forma se instaló en la sociedad la división entre dominantes y dominados? Es la misma cuestión que Rousseau plantea en el *Discurso*

sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Pero Rousseau, al contrario que La Boétie, busca soluciones: sólo un "buen" gobierno y una "buena" educación permitirían conjurar este maleficio. Seguirían *El contrato social* y *Emilio o de la educación* definiendo las condiciones para ello. En ningún momento se refiere Rousseau a La Boétie, en tanto que sí apela a Montaigne.

¿Cómo es posible, se pregunta Clastres, que el deseo de sumisión se perpetúe? Esta segunda pregunta le mueve a describir la figura inversa: la de las sociedades amerindias que llevan a cabo el deseo de libertad.

Por último, aborda la cuestión de la naturaleza del deseo de sumisión que constituye el núcleo del problema. ¿Evidencia un carácter innato? ¿O es, por el contrario, adquirido?

Muy cercano a Rousseau, identifica la desventura con la emergencia de una división interna de la sociedad, la cual hizo posible la emergencia del Estado. Los descubridores del Nuevo Mundo estaban ya convencidos que entre esos pueblos *sin fe, sin rey y sin ley, cada cual es señor de sí mismo*. Un hombre no vale ni más ni menos que cualquier otro, afirma Clastres. El "jefe" indio, si este término tiene todavía un sentido, no manda. El jefe, para ser y permanecer siéndolo, debe someterse al "deber de palabra" y esto no le confiere ninguna capacidad decisoria. La palabra no está investida de ninguna función de autoridad. Desgraciado el jefe que quisiera mandar, porque sería abandonado o condenado a muerte.³⁶

De ese estado primitivo ya no queda gran cosa. La mundialización y la "Paz blanca" se han esforzado en alinear a las Américas con Occidente.

Pero nos queda que el origen del deseo de servidumbre sigue siendo un enigma. ¿Era anterior a la desventura que le habría permitido realizarse? En otros términos, que yo diría freudianos, ¿dormitaba en el inconsciente de los hombres, tal como se apresuraron a ponerlo en práctica en el momento en que se presentó la ocasión? ¿O bien su emergencia se debió *ex nihilo* al momento de la desventura? Ante esta cuestión que le supera, Clastres declara su impotencia: "¿Por qué los pueblos dejarían de ser salvajes? ¿Qué formidable acontecimiento, qué revolución dejó que surgiera la figura del Déspota? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, quizás provisional, del origen."³⁷

Las especulaciones de Jean-Michel Rey sobre la noción de crédito abre un campo nuevo de investigación. Éste ve, en el crédito otorgado al amo, uno de los resortes más poderosos de la servidumbre voluntaria. «El hilo conductor del análisis de La Boétie, escribe, lo constituye el verbo *dar*»³⁸. ¿Que da al tirano esta desgraciada gente? La Boétie hace el recuento, todo: sus bienes y su pan, sus mujeres, sus niños, su trabajo, su vida y, por último, su libertad. Rousseau se expresa en el mismo lenguaje. A Madame de Francueil que le reprocha el haber entregado su tercer hijo al asilo de «Les Enfants Trouvés» (Los Niños Encontrados), le responde: «Es vuestro estado, el estado de los ricos, el que roba al mío el pan de mis hijos».

Siempre retorna el mismo problema: ¿por qué los dominados mantienen esta funesta dominación? «Si todo se decide en un acto de «don» insensato, prosigue Rey, siempre es posible retirar el crédito otorgado»³⁹. Y esto sin necesidad de combatir al déspota, nos dice La Boétie:

Sin embargo, si un país no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. La cuestión no reside en quitarle nada, sino tan sólo en no darle nada.⁴⁰

Conviene observar que el autor del *Discurso* no invita jamás a la revuelta. Sólo preconiza la inercia absoluta. Pero, frente a nosotros mismos, la lucha para liberarnos de nuestra servidumbre, respecto al hábito y a nuestras creencias, será terrible. ¡Estamos embrutecidos mediante tantas estratagemas!

Los pueblos embrutecidos, entregados a esos pasatiempos y distraídos por un efímero placer que les deslumbraba, se acostumbraban así a servir tan neciamente (aunque peor) como a leer aprenden los niños pequeños con las imágenes iluminadas.⁴¹

La ceguera, o la inconsciencia, son en gran parte las artífices de la creencia y del crédito consentido, no sólo a los amos, sino también a las instituciones. El acto de dar sin garantías, dice Jean-Michel Rey, da soporte a la *fe* que lo motiva, es decir, a una creencia que compromete en el presente un futuro del que nada se sabe, pero al cual se le proporciona una forma determinada⁴². De ello se deduce que la imaginación es la artesana de la creencia y del crédito. Crédito, creencia, ideas recibidas u opinión sirven de base a una fuerza invisible, inasible, que incorpora los hábitos en el cuerpo social, sin que sepamos de qué modo. Estas nociones, de las cuales Rey encuentra el rastro en Montaigne y en Pascal releendo a Montaigne o en la obra de Péguy y de Michelet, recubren la idea de que las leyes y la opinión proceden del hábito, y que el hábito, «es esa cosa, concluye Rey, donde el crédito se inscribe sin dejar rastro, y sin que se le pueda cuestionar sin riesgo de acabar con la sociedad».⁴³

Acabar con nuestra sumisión a la opinión es desde luego una de las prescripciones que recorren el *Discurso*. Pero sigue siendo indudable que la lucha más terrible es la que debemos librar contra nosotros mismos. El psicoanálisis lo verifica. ¿Cómo vencer el encanto, el deseo, que dirige nuestros pasos? Como desprenderse «del encanto del nombre de uno sólo»? Primeramente, ¿en qué consiste esto? «El encanto de un nombre» (Rey), «El nombre de Uno» (Lefort), dos títulos en consonancia. En efecto, los análisis de Claude Lefort y de Jean-Michel Rey se siguen el uno al otro. El encanto de un nombre se encuentra en el centro de la problemática de Lefort. Comienza por interrogar el carácter monolítico de la configuración amo-esclavo. (Pero, cuidado, porque esto no implica, como en Hegel, la relación de dos personas separadas, en la cual una preserva su vida con la condición de que ponga sus fuerzas al servicio del otro, ni *a fortiori* implica relación dialéctica, al término de la cual el esclavo, al transformar la naturaleza y a sí mismo mediante su trabajo, accede a la libertad.) Lefort escarba en el campo laboétiano en tanto que arqueólogo: ¿De qué forma el amo puede provenir del esclavo? ¿Cómo esta paradoja puede encontrarse en el seno del mismo sujeto? ¿De qué modo el agente puede desdoblarse, oponerse a sí mismo y constituirse suprimiéndose?⁴⁴

La servidumbre sólo puede ser voluntaria, declara, cuando el tirano represente algo que colme el deseo, algo que por muy determinado que esté en un momento concreto para aquellos que lo desean, se muestre, sin embargo, inmaterial y por tanto sin localización en la realidad. El tirano se prestigia por los fantasmas que se proyectan sobre él, comenzando, como lo hemos visto más arriba, por el fantasma del Uno llevado a efecto por un poder absoluto que, planeando sobre las masas de los súbditos, les reenvía la imagen de su sociedad reunida en una misma unidad orgánica. El fantasma del Uno procede de la relación con el imaginario.⁴⁵

El aura con el que se envuelve al amo es un fantasma común a la mayoría. Freud nos ha enseñado que nuestra inclinación a idealizar un objeto, a idolatrarlo, es uno de los efectos de la configuración del complejo de Edipo. Este deseo no satisfecho, en busca de un objeto a magnificar, este «inquietante extraño», este residente desconocido para quien lo alberga, es en última instancia la parte del inconsciente de un individuo y de un conjunto de individuos reunidos en torno a un jefe⁴⁶. Es en último análisis la parte del Otro.

Los fantasmas se solapan: al pueblo le gusta soñar; al pueblo le gusta creer. Veamos cómo se le manipula:

La Boétie: Los reyes de Asiria, y después los de Media, no aparecían en público sino al anochecer, con el fin de que el populacho creyera que en ellos había algo sobrehumano y de crear esta ilusión en aquellos que alimentaban su imaginación con cosas que jamás habían visto. O también:

Y hay que reconocer que esta es la tendencia natural del pueblo [...] desconfía de quien le ama y confía en quien lo engaña. No creáis que ningún pájaro cae con mayor facilidad en la trampa, ni pez alguno muerde tan rápidamente el anzuelo como esos pueblos que se dejan atraer con tanta facilidad y llevar a la servidumbre por un simple halago, o una pequeña golosina [...] El pueblo ha elaborado siempre de este modo engañosas fantasías para, después, creer en ellas a ciegas [...] Vespasiano, al volver de Asiria y pasar por Alejandría para dirigirse a Roma con el fin de hacerse con el imperio, realizó milagros. Enderezó a los cojos, devolvió la vista a los ciegos y así muchas cosas más que no podrían ser creídas, en mi opinión, más que por tontos aún más ciegos que aquellos a quienes se pretendía curar.⁴⁷

Por último Montaigne: Es verosímil que la fe más importante en los milagros, las visiones, los encantamientos y otros efectos extraordinarios, proviene del poder de la imaginación que actúa principalmente contra las almas vulgares y apáticas. Se han apoderado de tal modo de su fe que creen ver lo que no ven.⁴⁸

El hombre sueña con ser poderoso:

Son cuatro o cinco los que sostienen al tirano, cuatro cinco los que imponen por él la servidumbre en toda la nación. Siempre han sido cinco o seis los confidentes del tirano, los que se acercan a él por su propia voluntad [...] Estos seis tienen a seiscientos hombres bajo su poder [...] Estos seiscientos tienen bajo su poder a seis mil, a quienes sitúan en cargos de cierta importancia [...] Extensa es la serie de aquellos que siguen a éstos. El que quiera entretenerse devanando esta red, verá que no son seis mil, sino cien mil, millones los que están sujetos al tirano.⁴⁹

El secreto, el agente de la dominación, prosigue Lefort, se sustenta en el deseo de cada uno, sea cual sea la posición social que ocupe, de identificarse con el tirano haciéndose el amo de otro. La cadena de identificaciones hace que el más pequeño se vea como el más grande. «Esta verdad, concluye, esconde otra: la servidumbre de todos está ligada al deseo de traer el nombre de Uno ante el otro».

«Deseo», «fantasma», «identificación», «imaginario» son otras tantas herramientas freudianas en las manos de Lefort para desmontar la máquina psíquica que ahoga el deseo de libertad. Lefort lleva a cabo una lectura psicoanalítica de lo político y una lectura política de los efectos del inconsciente. La conexión de las tramas marxista y analítica le lleva a percibir el mecanismo fundamental de la identificación narcisista que, infiltrando poco a poco el cuerpo social, trabaja en favor de su perversión. Por ello mismo ha desvelado una de las facetas enmascaradas de la alienación _de la alienación en sus formas antiguas y actuales_. Tanto los fenómenos totalitarios como las fechorías del liberalismo toman un relieve singular bajo esta luz, porque la mundialización no podría arruinar deliberadamente a muchos sectores de la sociedad y a una parte del planeta si la alienación de los dominados no le prestara ayuda.

Me parece claro, y esta será mi conclusión, que si la traducción es una lectura, entonces la crítica es una lectura que traduce. Explicar, comentar un texto, horadar la superficie para alcanzar la verdad, siempre diferida, es inventar un léxico que emprenda la obra inicial en una óptica inaudita. La traducción, como el comentario, *hacen hablar* a un texto en una lengua inédita.

Pierre Leroux colma lo incompleto y la ambigüedad del «Contra Uno de Étienne La Boétie» mediante una promesa utópica: la Tríada. Pierre Clastres muestra que la libertad voluntaria no es una utopía y que la alienación no es necesariamente un destino. Jean-Michel Rey lleva a cabo una lectura fiduciaria, ya que ve en el crédito uno de los motores constitutivos de la servidumbre voluntaria. Y Claude Lefort coloca lo político y lo fiduciario en el crisol del imaginario.

Hacer hablar. Continuar haciendo hablar. Escuchar. Prestar oídos a las voces que surgen de los estratos del *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Ocurre, en el caso presente, lo que Benjamin reivindica para las traducciones propiamente dichas⁵⁰: al igual que una obra debe su vida a sus traducciones y retraducciones, que vienen a recubrir o a conjugarse con las versiones más antiguas, también debe su sentido y su actualidad renovada a las interpretaciones que sondan su silencio. De interpretación en interpretación, los traductores se dirigen hacia el secreto del texto.

Una obra maestra engendra su palimpsesto. Han pasado 450 años desde la revuelta de las gabelas y *El discurso de la servidumbre voluntaria* no para de hablarnos.



Notas

¹ Intervención de André May en el marco de los viernes de *Chimères*.

² Traducción de 1951: *Benito Cereno et autres contes de la Véranda* (reeditada en 1977, colección l'imaginaire, Gallimard. La traducción de 1978 apareció en *Delta*).

³ H. Melville, *Bartleby*. *Les îles enchantées*, última traducción francesa: Michèle Causse, GF Flammarion, París, 1989.

⁴ En castellano no se ha generado *_que yo sepa_* ninguna variante. Todos los traductores coinciden en «preferiría no hacerlo». Incluso en catalán se ha optado por la misma expresión: «m'estimo més no fer-ho» (NdT).

⁵ J.C. Carford, *A Linguistic Theory of Translation*, Oxford University Press, Londres, 1965, pp. 83-92.

⁶ *Ibid.* p. 20.

⁷ «Bartleby ou la formule» fue publicado de nuevo en *Critique et clinique*, Minit, París, 1993 (publicado en castellano por la editorial Pre-Textos de Valencia en 2001: *Preferiría no hacerlo. Barleby el escribiente de Herman Melville*, pp. 57-92).

⁸ Puede utilizarse con provecho el artículo de F. Durand-Bogaert, «Faire violence: à propos des traductions françaises de *Bartleby*», en *L'atelier du roman*, n° 9, París, les Belles Lettres, verano de 1997, pp. 93-104, y el de C. Vivien, «I would prefer not to», en *La Quinzaine Littéraire*, n° 248, 16-31 de enero de 1977.

⁹ Petit Bibliothèque Payot, París, 1993 (1ª éd. Collection «Critique de la politique», dirigida por M. Abensour, Payot, París, 1976). Se han incluido la presentación de M. Abensour y M. Gauchet, el manuscrito De Mesme, la traducción de Ch. Teste (1836) y los escritos de F. De La Mennais (1835), P. Leroux (1847), A. Vermorel (1863), G. Landauer (1907), Simone Weil (1937), P. Clastres (1976) y C. Lefort (1976). Las referencias las tomaré de esta obra que ya se ha convertido en un clásico (N. de la A.).

Por mi parte me atenderé a la versión castellana de esta misma obra publicada por Tusquets en 1980, aunque expurgada de algunos de los artículos incluidos en la versión francesa (NdT).

¹⁰ Montaigne, «De l'amitié», en *Oeuvres complètes*, La Pléyade, Gallimard, París, 1962, p. 182 y 1477 (n.3).

¹¹ La Boétie, *Le discours...* op. cit. pp. 106-108 (pp. 52-55 de la edición de Tusquets).

¹² J.-M. Rey, «Le charme d'un nom», en *La part de l'autre*, PUF, París, 1998, p. 199 y sgs.

¹³ «Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes». Uno de los versos pronunciados por Orestes al final de la tragedia de Racine, *Andrómaca* y que los escolares franceses repetían para mejorar sus dicción (NdT).

¹⁴ Le discours de la servitude volontaire, Avant-propos de Ch. Teste, pp. 168-169 (pp. 46-47 de la edición de Tusquets).

¹⁵ R. Jakobson, «aspects linguistiques de la traduction», en *Essais de linguistique générale*, trad. De N. Rubert, Minuit, París, 1963, p. 79; A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, París, 1984, pp. 136-137; G. Steiner, *Après Babel*, trad. Lucienne Lotringer, Albin Michel, París, 1978.

¹⁶ France 2, magazine de B. Pivot, 23 de marzo de 2001.

¹⁷ Aunque en la traducción al castellano, en la edición de Tusquets, figura hombrecillo (que es el significado de Mirmidon, palabra que era de uso corriente en el siglo XVI), he debido colocar en su lugar ésta, de otro modo resultaría incomprensible lo que sigue (NdT).

¹⁸ G. Genette, *Palimpsestes*, Seuil, París, 1982, p. 9.

¹⁹ C. Lefort, «Le nom d'Un» («El nombre de uno»), 2eme postface du *Discours...*, p. 249 (p. 137 de la edición de Tusquets)

²⁰ Se conocían como babouvistas a los partidarios de las propuestas comunistas del conocido revolucionario francés Babeuf (NdT).

²¹ M. Abensour y M. Gauchet, «Les leçons de la servitude et leur destin» («Las lecciones de la servidumbre y su destino»), preface du *Discours...* p. XII-XVIII (p. 15-25 en la edición de Tusquets).

²² Trad. de P. Leroux, «Le Contr'un d'Étienne La Boétie», en *Le discours...* pp. 47-48 (p. 62-63 en la edición de Tusquets).

²³ P. Clastres, «Liberté, Malencontre, Innommable» («Libertad, desventura innombrable»), 1ère postface du Discours... (Incluido en la ed. de Tusquets); C. Lefort, «Le nom d'Un» («El nombre de uno, *op. cit.* (Incluido en la ed. de Tusquets); J.M. Ry «Le charme d'un nom», *op. cit.*

²⁴ M. Abensour, «Pierre Leroux et l'utopie», en *Le procès des maitres rêveurs*, Sulliver, Arles, 2000.

²⁵ P. Leroux, «Le Contr'un d'Étienne La Boétie» («El `Contra Uno' de Étienne La Boétie»), en *Le Discours...* pp. 51-52 (pp. 111-112 de la edición de Tusquets).

²⁶ Véase en especial C. Lefort, *Un homme en trop*, Seuil, París, 1976 (hay traducción castellana: *Un hombre que sobra*, Barcelona, Tusquets, 1980) y *La complication*, Fayard, París, 1999, así como los numerosos artículos en *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986 y *A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, París, 1992.

²⁷ P. Leroux, «Le Contr'un d'Étienne La Boétie» («El `Contra Uno' de Étienne La Boétie»), en *Le Discours...* p. 41 (p. 105 de la edición de Tusquets).

²⁸ La autora se refiere a la partícula *de* utilizada por la nobleza y que Leroux ignora en cualquier caso (NdT).

²⁹ R. Barthes, «Proust et les noms», en *Le degré zéro de l'écriture et autres essais*, Seuil, París, 1953 y 1972.

³⁰ P. Leroux, «Le Contr'un d'Étienne La Boétie» («El `Contra Uno' de Étienne La Boétie»), en *Le Discours...* p. 56 (p. 115 de la edición de Tusquets).

³¹ Resumo la exposición de M. Abensour referente a la Tríada: «Pierre Leroux et l'utopie», en "Le procès des maitres rêveurs", Sulliver, Arles, 2000.

³² «Lettre au docteur Deville», en *Le proces des maitres rêveurs*, *op. cit.*, p. 70-71.

³³ *Ibid.*, p. 148 y 135.

³⁴ *Le discours...* p. 122 (p. 65 de la edición de Tusquets).

³⁵ P. Clastres, «Liberté, Malencontre, innommable», *op. cit.* p. 230 («Libertad, desventura, innombrable», p. 121 de la edición de Tusquets).

³⁶ P. Clastres, *ibid.*, pp. 234s. (p. 133 de la ed. de Tusquets).

La société contre l'État, Minuit, París, 1974, ch. 7 (hay traducción al castellano: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, 1978).

³⁷ P. Clastres, *ibid.*, pp. 174-175.

³⁸ «Le charme d'un nom», en *La part de l'autre*, *op. cit.*, p. 202.

³⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰ Le discours..., p. 111 (p. 57 de la edición de Tusquets).

⁴¹ Le discours..., p. 142 (p. 81 de la edición de Tusquets).

⁴² Seminario de J.-M. Rey, Universidad de París 8, 2001: *Le «crédit» (II)*.

⁴³ Pascal, «Les contrefaçons de la justice: l'opinion et la force, et leur pouvoir tyrannique», en *Œuvres complètes*, La Pleiade, Gallimard, París, 1954, pp. 1151-1155.

⁴⁴ «Le nom d'Un», *op. cit.*, pp. 247-248 (p. 135 de la edición de Tusquets).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67 y 297-299 (p. 23 y 184-186 de la edición de Tusquets).

⁴⁶ S. Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi», en *Essais de Psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, París, 1981.

⁴⁷ Le discours..., p. 141 y 145 (p. 80 y 84-85 de la edición de Tusquets).

⁴⁸ Montaigne, «De la force de l'imagination», *op. cit.*, p. 97.

⁴⁹ Le discours..., pp. 151-152 (pp. 89-90 de la edición de Tusquets).

⁵⁰ W. Benjamin, «La tâche du traducteur», en *Mythe et violence*, trad. M. De Gandillac, Denoël, París, 1971.

52



ETCETERA