

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 8, junio 2020, 133-156

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.3901341

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

El gobierno de los humanos: Foucault y La Boétie

The government of the humans: Foucault and La Boétie

Juan Pablo Valenzuela Opazo

Universidad de Santiago de Chile, Chile

Juanpablo.valenzuelao@gmail.com

Resumen: En el presente artículo analizo el problema del gobierno de los humanos específicamente en el período de inicio de la modernidad (siglo XV) hasta nuestros días. Para ello, me apoyaré en dos filósofos franceses, Michel Foucault y Etienne de La Boétie, quienes intentan, por un lado, mostrar en qué condiciones se ha llegado a establecer y ejercer efectivamente dicho gobierno sobre los otros y, por otro, reflexionar sobre las posibilidades de acción como respuesta a la tensión gobierno-libertad.

Abstract: In this article I will analyze the government of humans problem, specifically between the start of modernity age (XV century) until our days. For this, I will base in two French philosophers: Michel Foucault and Etienne de La Boétie. Both try, on one hand, to show in which conditions that government over others has been established and effectively exercised, on the other, they intend to reflect about possibilities of action as answer to the tension between government and freedom.

Palabras clave: liberalismo, obediencia, libertad, resistencia, gubernamentalización.

Keywords: liberalism, obedience, freedom, resistance, governmentality.

Fecha de recepción: 15/03/2020. Fecha de aceptación: 13/06/2020.

Juan Pablo Valenzuela Opazo es Licenciado en Educación en Filosofía y Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile con la tesis titulada Aproximaciones a los conceptos de salud y enfermedad en Georges Canguilhem y Michel Foucault. Se ha desempeñado como profesional de apoyo en el Vicedecanato de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades en la Universidad de Santiago de Chile. Ha publicado el artículo «La constante diet(ética) en las propuestas de Hipócrates, Nietzsche y Foucault» en Revista Hybris.

1. Introducción

La relación entre los ciudadanos y quienes dirigen la sociedad siempre ha supuesto uno de los campos más fructíferos para la reflexión filosófica e intelectual en general. En oriente, las indicaciones sobre el mejor proceder del gobernador y las virtudes que deben guardar ciudadanos y regentes entre sí están presentes en el pensamiento de Lao-Tse y Confucio. Del mismo modo, es conocido el análisis sobre las formas de gobierno y sus derivaciones deficientes propuestas por Platón en la *República*¹. Así como en tiempos anteriores la sociedad fue organizada dentro de la polis, el feudo, el principado y el Estado, hoy respondemos a una lógica en la cual, si bien el Estado tiene un rol no menor, el principal componente es el Mercado y su relación con el gobierno de las personas. A su vez, cada una de estas organizaciones se distinguía por una forma especial de gobernar, digamos, una teoría de gobierno que variaba dependiendo de los objetivos propuestos: según el filósofo francés, Michel Foucault, las sociedades modernas se caracterizan por gobernar según principios liberales.

Para abordar el problema del gobierno, entendido como los «mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres»² en la obra de Michel Foucault, primero 1) recorreré la formulación sobre el liberalismo que proporciona Michel Foucault, específicamente en sus cursos en el *Collège de France* durante los años 1978 y 1979: *Securité, Territoire, Population (Seguridad, Territorio, Población)* y *Naissance de la Biopolitique (Nacimiento de la Biopolítica)* y su relación con el juego.

En segundo lugar, tras la explicación del gobierno liberal como juego definido y aceptado por quienes participan de él, 2) realizaré la exposición de la correlación entre los intereses del gobierno y los intereses de los gobernados que establece el liberalismo en el marco del juego. Retomaré algunos elementos centrales sobre el gobierno de todos y cada uno, y finalizaré con el desvelamiento de la sexualidad en tanto problemática de la verdad y los intereses de cada sujeto.

En tercer lugar, 3) analizaré un texto esencial en el pensamiento político filosófico que data del siglo XVI, me refiero al escrito *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o El Contra Uno* del filósofo francés Etienne de La Boétie. En concreto, en este apartado detallaré las definiciones de algunos conceptos centrales del *Discours*, a saber; servidumbre voluntaria, naturaleza humana, libertad, Dios y Uno.

Por último, me dedicaré a 4) realizar el cruce entre ambas propuestas para encontrar puntos de contacto que puedan resultar provechosos con el fin de repensar las relaciones entre ciudadanos y gobernantes desde un marco filosófico y, ofrecer un marco conceptual y teórico para la comprensión de los fenómenos contemporáneos.

1 PLATÓN. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988, 543a y ss.

2 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 31.

La elección de trabajar ambos autores en conjunto remite a una serie de intereses propios. En primer lugar, para contraponer sus ideas. Mientras La Boétie elabora una teoría que afirma la existencia de la naturaleza humana con las consecuentes atribuciones intrínsecas que se adjudican al ser humano, Foucault será escéptico respecto a este sustrato que debemos buscar, develar o liberar. En segundo lugar, para hallar puntos comunes en sus propuestas. Por un lado, tanto Foucault como La Boétie coinciden en salvaguardar la libertad como condición previa para vivir éticamente. Ya sea como cuestión natural o práctica constante de autoconstitución, existe un espacio irreductible de libertad que permite a los sujetos retomar la determinación de sus vidas con el debido reconocimiento del otro. Por otro, el problema de la obediencia aparece como aspecto fundamental que requiere ser interrogado. ¿Qué tiene de particular el fenómeno de la obediencia para que ambos autores llamen fijen su atención en él? En tercer lugar, para preguntarnos cada uno de nosotros sobre los procesos de sublevación personales y colectivos y, la flexibilidad con la cual, conscientes o no, apoyamos el poder que se nos impone.

2. El juego del liberalismo

Para comprender el ascenso y establecimiento del liberalismo en las democracias occidentales modernas y el rol que juega en ellas, es preciso adelantar la definición que el propio Foucault nos facilita en *Securité, Territoire, Population*:

El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios.³

De lo anterior podemos desprender un par de elementos. Lo primero que debe llamarnos la atención es la cualidad de juego que Foucault atribuye al liberalismo. Un juego no es una cuestión azarosa, no hay juego donde no hay reglas claras. La noción misma de juego, aun cuando excluya un objetivo último o una dicotomía tajante entre ganadores y perdedores, no puede desprenderse de lo que la constituye como tal: reglas claras para quienes participan del juego. De lo contrario, no podría llevarse a cabo. Esto debería guiarnos hacia la pregunta sobre quién enseña a jugar este juego llamado liberalismo. Tal vez nos sea útil recordar la proposición que señala Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones Filosóficas)* sobre cómo aprenden las personas a utilizar el lenguaje. «El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento»⁴.

3 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014, 70.

4 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Altaya, Barcelona, 1999, 8.

Al referir sobre los juegos del lenguaje, Wittgenstein señala la cuestión central: no se presentan las reglas, tal como un manual, a los jugadores, antes bien se les educa en un juego específico y estos aprenden a desplazarse en él. Además, el hecho de que sea un juego, indica dos cosas: en primer lugar, que las reglas pueden variar según las disposiciones de los individuos. Dicho de otro modo, depende de la voluntad y libertad de las partes. Suponer la libertad del otro es clave para comprender el liberalismo desde la perspectiva de Foucault y, sobre esto, profundizaré luego. En segundo lugar, y como correlato del punto anterior, un juego siempre adquiere su validez en contextos determinados, es decir, responden a cuestiones históricas. Por lo tanto, libertad de los jugadores e inmanencia de las reglas son cuestiones esenciales para comprender un juego.

Comprendamos qué quiere decir la cuestión de la inmanencia del juego desde la perspectiva foucaultiana. Si un juego se determina en un más acá (por contraposición a un más allá), entonces lo importante estriba en haber cómo dichas reglas, en el plano de la sociedad y del gobierno de los humanos, se prefirieron por sobre otras, lo cual nos dirige de inmediato a la *emergencia* de su situación, es decir, a realizar todo un trabajo histórico-filosófico con el fin de hallar el punto de arranque del establecimiento del juego. Este es un punto central en el pensamiento del filósofo pues deja al descubierto el modo en que el juego con sus reglas (digamos, la verdad con sus procedimientos) está relacionado con su fuerza sobre otras posibles reglas (digamos, el poder del entramado). Así, saber y poder no son cuestiones aisladas. Foucault es muy claro al respecto cuando afirma:

...nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de los que es validado como científico [...] Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes.⁵

El soporte material que el poder suministra al saber y, el saber en tanto legitimador teórico de prácticas, se refuerzan constantemente conformando dos caras de la misma moneda. Así, el origen efectivo de un saber-poder, en este caso, el liberalismo, está amparado en una lucha entre diversos saberes-poderes. Dicho de otro modo,

el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha.⁶

5 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica». En FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid, 2006, 27-28.

6 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, 17.

El estudio detenido de las reglas del juego liberal y sus condiciones de emergencia, saber en qué consiste el gobierno de tipo liberal, cómo este último gobierna sobre las personas y la sociedad en su conjunto, mostrará entonces cómo ha llegado a imponerse sobre otros mecanismos. «*Je m'intéresse à la rationalisation de la gestion de l'individu [...] l'histoire de cette rationalisation telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens*»⁷.

Vista la inmanencia de las reglas, corresponde ahora abordar aquella concerniente a la libertad de los jugadores. Antes de abordar este aspecto, con el fin de allanar el camino, explicaré la distinción entre lo que Foucault denomina, por un lado, poder, y por otro, dominación. Mientras que las relaciones de poder son siempre reversibles, modificables y se dan en el ámbito de libertades que *juegan* entre sí, los estados de dominación se instalan en el campo social coartando las posibilidades que abren las relaciones de poder, las anulan e impiden el actuar de los sometidos⁸. Reconocer la inmanencia de las reglas y la historia en general permite que, frente al estancamiento que se produce de vez en cuando en las sociedades, los individuos reaccionen contra ella en términos independentistas o descolonizadores⁹. Sin embargo, estas prácticas de liberación [*pratiques de libération*]-según las denomina Foucault- que se tornan necesarias si se está en un estado de dominación, no son suficientes en las relaciones de poder que suponen la libertad del otro. Mucho más importante que la liberación (y el supuesto acerca de una naturaleza humana que implica), son las prácticas de libertad [*pratiques de liberté*], las cuales son «*nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique*»¹⁰. En breve, las prácticas de libertad se ejercen de manera constante, se distancian del poder entendido como dominación y evitan el terror que podría conllevar un proceso de liberación sin sus consecuentes prácticas cotidianas. Constituyen, a la vez, una forma de gobierno que, por un lado, en su aspecto político, no se identifica con el sometimiento del otro y, por otro, en su variante ética, permite la autoformación del individuo, o dicho más precisamente, el derecho a conducirse de manera autónoma.

Para nuestro autor, el liberalismo se enmarca en las relaciones de poder. Frente a las políticas y procedimientos que, por un lado, el rey imponía sobre los súbditos en tanto sujetos de derecho y, por otro, las instituciones fijaban sobre el cuerpo de cada persona como en el caso de las escuelas, hospitales, manicomios, fábricas, prisiones¹¹,

7 «Me interesa la racionalización de la gestión del individuo [...] la historia de esta racionalización tal como ella opera en las instituciones y en la conducta de las personas». (Trad. propia). FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'État». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Gallimard, París, 1994, 39.

8 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Gallimard, París, 1994, 710.

9 FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, 710.

10 «necesarias para que este pueblo, esta sociedad y aquellos individuos puedan definirse formas admisibles y aceptables de su existencia o sociedad política». (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», 710.

11 Sobre la prisión como técnica disciplinaria, véase FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012, 265-296.

etc., el liberalismo parte del supuesto de que aquel a quien se gobierna es libre. De este modo, las medidas gubernamentales liberales no pueden contradecir aquello, antes bien, debe reforzar la libertad, más aún, el liberalismo, según Foucault, «consume libertad: es decir que está obligado a producirla y está obligado a organizarla [...] se presentará entonces como administrador de la libertad»¹². Antes de mandar disciplinaria o soberanamente sobre los individuos, el Estado promoverá las acciones de los individuos dentro del campo delimitado por el gobierno. Se trata de lo que Foucault denomina «acción sobre acciones»¹³ sobre el cual volveré en el siguiente apartado. Por ahora conviene preguntarnos cómo el juego del liberalismo opera y se ha mantenido casi intacto durante tanto tiempo aun cuando los sujetos actúan libremente. Pues bien, en tanto régimen de verdad, el liberalismo se ha impuesto como un discurso verdadero. Dicta al Estado, al mercado y a los individuos qué hacer, es decir, ordena, manda, pero lo hace de modo sutil afirmando la libertad de todos. El argumento utilizado es del orden de la naturaleza. El Estado, el mercado y los individuos tienen una naturaleza propia que dicta el mejor modo de operar en una sociedad que privilegia el *laissez faire* y, en el caso del ser humano, la naturaleza se emparenta con la racionalidad y una verdad interna que debe decir o al menos manifestar en cierta forma. Si se quiere conocer al individuo, entonces hay que dejar que cada uno hable sobre sí. «En efecto, ¿cómo se podría gobernar a los hombres sin saber, sin conocer, sin informarse, sin tener algún conocimiento del orden de las cosas y la conducción de los individuos?»¹⁴. Gobernar, en términos generales, precisa de la unión entre las reglas del juego y un poder que les brinde apoyo. Ahora bien, para entender el origen de esta práctica que obliga a decir la verdad más íntima de cada uno a un otro con el fin de descifrar nuestra propia naturaleza, se debe considerar el análisis foucaultiano sobre el desarrollo del cristianismo en los monacatos durante el siglo IV de nuestra era.¹⁵ Desde una ética helenístico-romana enfocada en la moderación de los placeres con el fin de 1) mantener el dominio sobre sí, 2) demostrar que al gobernarse a sí se está capacitado para gobernar a otros y, 3) ser autárquico y vivir como hombre libre¹⁶, se pasa hacia una ética de la subyugación, la obediencia y la dependencia de uno hacia otro¹⁷. Es esta obediencia monacal-cristiana, a juicio de Foucault, la que persiste hasta el día de hoy con ciertas transformaciones que detallaré en el momento adecuado. Por lo tanto, el análisis que se ha hecho, especialmente a lo largo de la modernidad, sobre el monarca o el Estado

12 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 84.

13 FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Gallimard, París, 1994, 237.

14 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, 22.

15 Para un mayor desarrollo sobre este aspecto del cristianismo, véase la clase del 19 de marzo de 1980 en FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*, 285-323.

16 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo Veintiuno Editorial. Buenos Aires, 2014. 29.

17 FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, 321-323.

debe avanzar hacia la obediencia de los sujetos. Frédéric Gros, filósofo francés, afirma que el verdadero problema político en la obra de Foucault es el de la obediencia, y agrega que «le vrai scandale, ce n'est pas celui du pouvoir, de l'abus de pouvoir, mais celui de l'obéissance, de l'abus d'obéissance»¹⁸. La obediencia, en tanto exigencia a decir la verdad de uno mismo a un otro, es una regla (impuesta externamente) que mediante un enlace entre la noción de verdad y una forma de subjetivación que se torna útil al liberalismo en tanto gobierno político de los humanos.

3. El interés: motor del liberalismo

Llegamos así al segundo punto de la cita con la cual inicia la sección dedicada a Foucault. Ya visto el aspecto del juego, ahora consideraré aquello que versa sobre el dejar hacer. Además, en paralelo, retomaré la idea de acción sobre acciones y algunos aspectos del poder pastoral.

Laissez-faire laissez-passer: tal es la consigna liberal del siglo XVIII. El mejor gobierno no es aquel que vigila día y noche a los sujetos. Mucho menos aquél que se alza con el poder del soberano y la ley para castigar a quienes franqueen la barrera de lo permitido. Un gobierno óptimo -según el retrato que Foucault hace del liberalismo- es aquel que deja hacer y deja pasar. Deja que sus ciudadanos actúen y permite que se desplacen y comercien libremente entre ellos y, para lograr aquello, el liberalismo introduce lo que Foucault denomina mecanismos de seguridad, los cuales se diferencian de los mecanismos disciplinares y mecanismos soberanos.

Por mecanismos de soberanía, Foucault refiere a una serie de estrategias que se basan en la concepción de la sociedad dividida entre soberano-súbditos atravesada por un código jurídico establecido. Para aquél que transgreda lo permitido, el soberano no dudará en mostrar su potestad a través del castigo infligido. En el orden soberano se juega «entre lo permitido y lo vedado»¹⁹. En contraste con este procedimiento, Foucault data en el siglo XVIII el nacimiento de los procedimientos disciplinarios. Estos no se definen en la dicotomía de la ley: sin eliminar el aspecto jurídico, se incorporan una serie de tácticas del orden de la evaluación y tratamiento de aquellos que han sobrepasado los límites legales. He aquí el fundamento por el cual la medicina, la psiquiatría, la psicología comienzan a adquirir relevancia en los procedimientos legales²⁰. De este modo, en la disciplina se trata del castigo y la corrección.

Ahora bien, para conocer el modo en que opera la seguridad como noción estructurante del gobierno, avanzaré de manera indirecta desde el concepto 'medio' para una clarificación de los mecanismos de seguridad:

18 «El verdadero escándalo no es el del poder, del abuso de poder, sino el de la obediencia, del abuso de obediencia» (Trad. Propia). GROS, Frédéric. L'abus d'obéissance. En *Libération*, Francia, 19/06/2004.

19 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 21.

20 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996, 105.

Los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican, organizan, acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado. El medio será entonces el ámbito en el cual se da la circulación. Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas, y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él.²¹

El medio es la condición de existencia de la práctica gubernamental moderna, entendiendo gubernamental no solo en su sentido ligado a las instituciones estatales, sino como una «*manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes*»²² que puede darse en la familia, la relación pedagógica, la relación amorosa, entre otras. Tal como señalé anteriormente, la nueva forma de gobernar supone la libertad de los individuos y, por lo tanto, requiere aceptar el libre intercambio de bienes, de movimiento de sujetos entre Estados, de desplazamiento interno, la circulación de enfermedades, de delincuencia, etc. Aceptar estas condiciones -con la aleatoriedad que suponen- genera un desafío a quienes gobiernan: no se impondrán mediante el control del territorio o una reedificación del plano regulador. Aquí es donde entra en juego el cálculo, la probabilidad y la estadística. Toda una serie de elementos que apuntan a prevenir (antes que castigar) comportamientos peligrosos/de riesgo para los ciudadanos.

Dicho de otro modo, la primacía de la atenta vigilancia sobre cada uno es desplazada por la *acción a distancia*, es decir, una forma de conocer el actuar de la población frente a determinados fenómenos como las tasas de nacimiento, mortalidad, crimen, morbilidad, etc., de «organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre buena y mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda»²³. El gobierno asume la tarea de administración antes que la vigilancia directa. Deja actuar, deja pasar. Su rol ahora se enfoca en controlar, mediante estudios estadísticos, que los fenómenos perjudiciales como las enfermedades, la mortalidad o la delincuencia no intervengan en el bienestar de la población, «sin desconocer, por supuesto, que jamás se los suprimirá del todo»²⁴.

La población, en términos foucaultianos, debe entenderse como el conjunto de individuos condicionados a partir de variables biológicas, ambientales (datos naturales) y sociales (datos artificiales). No es la simple sumatoria de personas, ni la definición de aquellas conforme al territorio que habitan. Su formación está condicionada por el territorio, el clima, la enfermedad, la mortalidad, y grupos de riesgo según su edad y sexo, etc. Así, la idea de población remite a todo el medio que condiciona la existencia de los humanos. A través del

21 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 41.

22 «manera de dirigir la conducta de individuos o grupos» (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir», 237.

23 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 38.

24 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 39.

medio son conformados los individuos. Se rompe así con la idea de un yo ensimismado o aislado de las condiciones históricas-materiales que lo rodean y, el análisis se desplaza hacia el sujeto (aquel que por definición está sujeto; lo cual no implica en ningún caso una especie de determinismo o una naturaleza perdida).

En breve, los mecanismos de seguridad se juegan en la dicotomía entre el riesgo y el cálculo. Entre lo peligroso y lo controlable estadísticamente. Entre los fenómenos naturales y artificiales. Por último, entre la voluntad libre de los gobernados y la racionalidad calculadora de los gobernantes. Para sintetizar, la filósofa francesa, Judith Revel, los define del siguiente modo:

Junto a las técnicas de individualización, habría que dar razón de un dispositivo paralelo —no contrario a las disciplinas individualizantes ni consecutivo a ellas, sino contemporáneo y complementario— consistente en determinar “conjuntos homogéneos de vivientes humanos” y asignarles una economía de los poderes específica.²⁵

He omitido intencionalmente uno de los elementos que se encuentran en constante circulación, a saber, el interés de los sujetos. Si aquel sobre quien se gobierna es libre, pues también lo es en sus *intereses*, deseos, pasiones, afecciones sobre el mundo. Esto no significa que podría saciar todos y cada uno de sus deseos, sino -y este es el punto esencial- dentro de los márgenes que la razón gubernamental moderna señala a cada individuo. Pero ¿cómo un tercero llega a codificar, a conocer los deseos más íntimos de cada uno?

En una conferencia dada en la Universidad de Stanford el año 1979, Foucault distinguirá entre lo que llama poder pastoral y razón de Estado. El poder pastoral se caracteriza por concebir la relación gobernante-gobernados de un modo exclusivamente jerárquico y dependiente. Así como un pastor cuida, alimenta, atiende las enfermedades de sus ovejas, el gobernante debe asumir su rol de guía de la grey. Para lograr esto, los sacerdotes al interior de las órdenes monacales (y posteriormente el rey) utilizarán dos procedimientos heredados de algunas escuelas de pensamiento de la Antigua Grecia: la dirección de conciencia y el examen de conciencia. No obstante, los intelectuales del cristianismo primitivo modifican ambas actividades. El examen, que para los griegos correspondía al ejercicio de uno sobre sí mismo con el fin de controlar las pasiones, en el caso de la tecnología pastoral se torna externo: el sujeto vuelca toda su interioridad para el ulterior juicio del pastor. De modo correlativo, la dirección de conciencia, que se caracterizaba por la petición libre de consejos de conducta a otros individuos, establece una relación de dependencia y guía estricta por parte del pastor. El rebaño, por lo tanto, solo podrá mantenerse alejado del pecado y la consecuente salvación, solo si se muestra del todo transparente con el pastor y renuncia a su voluntad para vivir *obedeciendo*.

25 REVEL, Judith. *Diccionario Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, 112.

Es sabido que la salvación en la doctrina cristiana se establece de manera individual, por ello, no será suficiente que el pastor vele por las ovejas en su conjunto. Debe atender a las necesidades de cada una para lograr la tarea propuesta. Esta es la característica teleológica del poder pastoral que destaca Foucault. Luego, gracias a la dirección de conciencia y examen se pone en juego todo «un intercambio y *circulación* compleja de pecados y de méritos»²⁶. Libre tránsito de deseos, placeres, miedos, actos pecaminosos: el costo de poner en libertad la *expresión* del deseo es la confesión y su posterior codificación²⁷. No obstante, toda la teoría del poder pastoral sobre todos y cada uno (*omnes et singulatim*), recién podrá enmarcarse en una práctica gubernamental, según Foucault, con el surgimiento de la razón de Estado en el siglo XVI. La diferencia elemental de este tipo de orden estatal refiere a dos cosas: por un lado, el gobierno estatal abandonará el modelo mimético, de imitación, en donde gobernar equivalía a gobernar como lo hace Dios o como se gobierna una familia²⁸. Por otro lado, el mejor modo de regir es conociendo la naturaleza de lo gobernado. Dicho de otro modo, y en vista de la preeminencia que adquiere el Estado en este tiempo, se requiere saber la naturaleza del Estado.

Ahora bien, tal como señalé anteriormente, la forma liberal de gobierno requiere el conocimiento del medio, la libertad de los sujetos y la noción de población. ¿Cómo puede acoplarse la propuesta del *omnes et singulatim* a esta nueva tecnología? Justamente, mediante el concepto de población: la única forma de mantener e incrementar el poder estatal es apearse a sus leyes naturales: dejar hacer, dejar pasar. La fórmula de *laissez-faire laissez-passer* se da a través de la cuantificación de los fenómenos sociales-ambientales mediante cálculos probabilísticos. Por lo tanto, la administración correcta del Estado requiere atender a todos y cada uno de los sujetos que componen el medio:

Hombres y cosas son contemplados en sus relaciones: la coexistencia de los hombres sobre un territorio; sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que intercambian en el mercado. Se interesa también por la manera cómo viven, por las enfermedades y los accidentes a los que los hombres están expuestos.²⁹

Si seguimos la tesis de Foucault en la conferencia aludida, nunca en la historia de Europa occidental se había asistido a un proceso por el cual la vida biológica y lo artificial se diesen en conjunto como mecanismo de poder. El poder pastoral, en tanto conocimiento de cada individuo y la totalidad de ellos, se laiciza (si se me

26 FOUCAULT, Michel. «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política». En *La vida de los hombres infames*. Altamira, La Plata, s/f, 125. (La cursiva de la cita es mía).

27 El lector podrá encontrar un análisis detallado sobre el poder pastoral, además del texto citado en la nota anterior, en FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, 157-186 (Clase del 19 de febrero de 1975).

28 Esta diferencia entre la naturaleza del gobierno de la casa y de la polis ya había sido recalçada por Aristóteles al inicio del libro I de la Política. Véase ARISTÓTELES. *Política*. Gredos, Madrid, 2007, 1252a-1252b.

29 FOUCAULT, Michel. «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política», 132.

permite llamarlo así), para operar al interior de la razón gubernamental moderna³⁰.

La característica principal de esta forma de gobernar radica en conocer los intereses de los sujetos, cómo estos entran en el juego del interés individual y, al mismo tiempo, beneficiando el interés grupal. La regla del juego liberal señalado por Foucault es clara: su acción está dada a partir de la garantía de libertad que proporciona a los individuos. Su criterio de acción se rige por la *utilidad* de la intervención. Ahí donde puede remover los obstáculos para la libre circulación, intervendrá. Por el contrario, el gobierno cede espacio a los saberes para que estos operen desde su naturalidad (el mercado, por ejemplo).

El gobierno no sólo no debe interferir en el interés de nadie; es imposible que el soberano pueda tener sobre el mecanismo económico un punto de vista capaz de totalizar cada uno de los elementos y de combinarlos de manera artificial o voluntaria. La mano invisible que combina espontáneamente los intereses prohíbe, al mismo tiempo, todo tipo de intervención y, más aún, todo tipo de mirada desde arriba que permita totalizar el proceso económico.³¹

A su vez, los diversos saberes que actúan desde una pretendida naturalidad conforme a su objeto se refuerzan por la entrega de información que los individuos les proporcionan libremente a través de sus intercambios. Los valores en la cámara de comercio, por ejemplo, se regulan a partir de las decisiones que ciertos individuos, en base a sus *intereses*, establecen. En esta situación, a partir de las adquisiciones, ventas y contratos, los individuos ofrecen datos cuantificables al resto de los interesados.

El mismo procedimiento se da conforme al saber que hoy en día utilizamos en torno a la sexualidad³². Distanciándose de la tesis represiva freudiana, Foucault afirma que, a partir del examen y dirección de conciencia, la sexualidad vivida como arte (*ars sexualis*), es decir, una cuestión que remite antes al dominio sobre las propias pasiones más que a un código o a su utilidad, se torna una ciencia sobre la sexualidad (*scientia sexualis*). La técnica pastoral de la confesión accede a los intereses de cada uno, explota todo lo que pueda ser dicho, torna dóciles los cuerpos y, durante el siglo XIX, establece una serie de enfermedades derivables de cuestiones asociadas a la sexualidad. A partir de esta liberación del diálogo sobre lo sexual, de lo que hoy llamamos un especialista, la relación de gobierno de sí mismo ingresa en el campo de las prácticas de gobiernos sobre el otro. He aquí reflejado el consumo de la libertad que requiere la forma con que se gobierna en la actualidad.

...estudiar la genealogía del objeto “sexualidad” a través de una cantidad determinada de instituciones quería decir tratar de señalar,

30 Una descripción semejante y detallada puede encontrarse en FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir», 229-231.

31 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 323.

32 Para el análisis detallado de la sexualidad como ciencia, véase FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014, 53-74.

en cosas como las prácticas de la confesión, la dirección de conciencia, el informe médico, etc., el momento en que se produjeron el intercambio y el cruce entre determinada jurisdicción de las relaciones sexuales que definían lo permitido y lo prohibido y la veridicción del deseo, que es aquello en que se manifiesta actualmente la armazón fundamental del objeto “sexualidad”.³³

En síntesis, la atención que Foucault brinda a las técnicas que comenzaron a utilizarse en determinado momento histórico (dirección y examen de conciencia, confesión, relato médico) se encuentra fundamentada en que solo a través de la explicitación de estos podremos saber cómo llegó a constituirse lo que hoy se considera verdadero en el campo de las ciencias y su descripción del humano, como si se tratase de hallar aquella naturaleza humana que nos ha sido vedada, prohibida, enajenada. La verdad de la sexualidad adquiere su valor entonces en un *laissez-faire* de los intereses individuales codificados en la trama de lo que hoy denominamos sexología.

La cuestión del *interés* como aspecto individual y beneficioso para la sociedad administrada por la razón calculadora gubernamental, la permisión respecto del dejar hacer, los mecanismos de seguridad y la necesaria libertad y consumo de esta, indican que el problema del gobernador no pasa ahora por decir que no, por disciplinar los cuerpos, sino por volver dócil a cada uno mediante la obediencia de preceptos externos que no pretenden la autonomía, en fin, por saber decir sí a los intereses de cada uno para su posterior codificación; saber cómo, en qué medida y cuándo hacerlo³⁴.

Tanto en la sección anterior como en esta se ha planteado el problema del liberalismo como forma de gubernamentalización moderna. Se ha visto la lógica de un Estado que gobierna lo menos posible sin abandonar la atención a todos y cada uno de sus ciudadanos, sin dejar de guiar sus conductas a partir del estudio de la población. No obstante, todo el análisis sobre el gobierno de los humanos por los humanos requiere una contraparte, y es que, en definitiva, «no puede ser disociada, me parece, la cuestión de «¿cómo no ser gobernado?»³⁵.

4. Gobierno y rebelión

¿Cómo no ser gobernado? La pregunta, desde el análisis que realiza Foucault sobre la modernidad, en específico el movimiento enmarcado en la Reforma, no tiene que ver con un anarquismo político en la medida de rechazar cualquier autoridad y la idea misma de ser gobernado. Rechazar ser gobernado sugiere, así, la idea de no ser gobernado del modo en que efectivamente se está llevando a cabo³⁶.

33 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 53.

34 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, 97.

35 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 7.

36 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 7-8.

Frente a un poder que hacía prevalecer la lectura guiada de las Sagradas Escrituras y su tentativa a no cuestionar las doctrinas y la veracidad en ellas expresadas, un grupo de individuos comenzó a exigir la lectura de la Biblia como una actividad personal que solo requiere del intelecto humano. Asimismo, su veracidad deberá ser comprobada conforme a criterios objetivos. La modernidad, específicamente el siglo XVII estará plagada de autores destinados al análisis de las Escrituras. La interpretación de dicho texto llegará incluso a justificar filosóficamente posiciones políticas. Sin embargo, ya en el siglo XVI, el filósofo francés, Etienne de La Boétie, dedica un pequeño texto (lamentablemente, el original no ha llegado a nuestras manos) al análisis sobre el problema del gobierno y el consentimiento -o no- de los gobernados, en una palabra, al problema de la obediencia.

En *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* o *El Contra Uno* (*Discours de la servitude volontaire*), La Boétie se pregunta ¿qué hace que un grupo determinado de personas se someta voluntariamente a las órdenes dadas por el regente? La interrogante que plantea nuestro autor no es solo filosóficamente relevante en tanto presenta la relación problemática entre gobernantes y gobernados, -cuestión que atraviesa las diferentes corrientes filosófico-políticas que existen-, sino a la vez, por dos cuestiones centrales: la pregunta por el *origen* de aquella relación y la aceptación del yugo por parte de los gobernados.

A diferencia de las teorías contractualistas posteriores a La Boétie, cuyas propuestas realizan el recorrido desde un estado de naturaleza hacia la sociedad civil gracias a un pacto entre todos los individuos, la investigación de nuestro filósofo refiere específicamente acerca de las condiciones históricas que permiten que miles se sometan a la voluntad de una persona. Con esto no quiero decir que La Boétie atienda a una serie de elementos como la economía, la política, la diplomacia y las analice en su forma particular y el modo en que estas se conectan con otra con el fin de especificar cómo llegó tal o cual soberano a gobernar de esa forma. Aun cuando nuestro autor no haga este ejercicio -el cual sería más cercano al tratamiento que Foucault hace de la historia-, su explicación sobre las causas de la tiranía no es trascendental. Si un gran contingente de ciudadanos ha decidido seguir a un rey y ponerse bajo su poder, entonces su explicación solo puede encontrarse en la motivación de quienes lo componen. La idea que señala La Boétie para explicar esto es sencilla y tal vez en ello radica su fuerza: el poder del regente se basa en 1) quienes lo apoyan, en sus seguidores más fieles -que, según La Boétie, suelen ser un promedio de cinco personas-, 2) en las costumbres que mantiene una determinada sociedad, y 3) en el miedo que logra infundir en quienes ya están subyugados.

Son cuatro o cinco los que sostienen al tirano, cuatro o 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, o son llamados por él, para convertirse en

cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, rufianes de sus voluptuosidades y los que se reparten el botín de sus pillajes.³⁷

El débil hombre de dos ojos, una nariz y una boca, solo adquiere poder mediante la red que se teje alrededor de él a partir de estos cinco individuos quienes, antes de interesarse por el bienestar del pueblo o del rey mismo, anhelan las ganancias que pueden extraer a partir de sus servicios. La avaricia y el egoísmo constituyen los engranajes de su motor interno. Mientras mejor demuestren su desempeño y lealtad -al punto de aceptar que el rey los humille directamente-, más bienes obtendrán. Luego, se ve que incluso este pequeño grupo se subyuga libremente en esta cadena de órdenes-recompensas. La problemática es evidente: quien se inclina ante el rey a partir de su libertad, renuncia a ella en ese momento. Pero aún hay más, estos individuos movidos por la codicia tienen a su cargo a cientos de hombres, y estos cientos a miles, hasta llegar a millones. Entre gobernadores y gobernados presenciamos entonces una línea jerárquica de no reciprocidad y voluntad unilateral. La Boétie recusará de esta estructura política por presentarse como ilegítima en cuanto no reconoce la libertad de cada individuo. Más aún, al señalar este desequilibrio entre individuos, La Boétie deduce que entre ellos no podría existir la verdadera amistad. Sobre esto volveré en la siguiente sección.

Quien no conoce la libertad por nacer subyugado, dice La Boétie, difícilmente podrá desearla³⁸. Quien no ha escuchado los actos por los cuales los pueblos se han despojado de una intervención externa o el dominio impuesto por uno de su misma localidad, difícilmente podrá diferenciar entre la esclavitud y la libertad. Lo mismo puede decirse de la fuerza de la educación y de aquellos que se sienten cómodos en la servidumbre. Disculpémoslos, insiste La Boétie. Esta es precisamente la fuerza de la costumbre, la cual ciega a los humanos y los acostumbra a la obediencia sin conocer los placeres de la libertad. A pesar de esta situación, «aparecen algunos, más orgullosos y más inspirados que otros, quienes sienten el peso del yugo y no puede evitar sacudírselo, quienes jamás se dejan domesticar ante la sumisión³⁹». En ellos, radica la esperanza del resto, en aquellos que se han instruido lo suficiente en la historia de la humanidad como para ver opresión donde otros perciben una cuestión natural. La costumbre forma una segunda naturaleza.

Debido a esta recurrente y esperanzadora llama de pasión en el corazón de quienes desean la libertad, el gobernador está siempre en peligro, siempre en posición de que la relación de poder sea invertida. Por ello, utilizará, según La Boétie, una serie de herramientas para infundir el miedo en la población. «Bajo el yugo del tirano, es más fácil volverse cobarde y apocado»⁴⁰. La costumbre enceguece al observador, le impide escuchar las victorias de otros tiempos y lo torna sumiso. Empero, este mismo miedo que el rey intenta dirigir hacia los gobernados, retorna

37 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar, Buenos Aires, 2008, 67.

38 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 58.

39 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 59.

40 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 61.

hacia él en tanto vive con la amenaza constante de la pérdida de su poder: «el tirano jamás piensa que su poder está del todo seguro hasta el momento en que, por debajo de él, no haya nadie con valor»⁴¹. ¿Qué hacer para combatir el yugo que el rey y sus secuaces intentan cernir sobre la multitud? Un simple acto: negar el apoyo a quien gobierna.

La propuesta de La Boétie es, en este sentido, pacífica. La posibilidad de establecer un gobierno legítimo, es decir, uno en donde la sociedad coexista por la libertad y el apoyo mutuo antes que el miedo, solo es posible mediante la negación de los gobernados a seguir siendo sometidos. En el *Discours* no se habla de revolución. Quizás, si se pueda afirmar que el propósito del texto es una interpelación a la rebelión cuando las libertades se vean opacadas.

En el acto de rebeldía frente a quien quiera someter la propia libertad, nuestro autor establece un paralelo con los animales. Así, el pez que es sacado de su medio natural lucha incesablemente por su vida antes de ser esclavizado, pues sabe que, habiendo conocido la libertad, nada le sería peor que la servidumbre. Lo mismo aplica para el elefante que rompe sus colmillos contra el árbol cuando está siendo aprisionado con la esperanza de que los cazadores tomen el marfil que desean y lo dejen en libertad⁴².

El mejor modo de romper con la escala jerárquica en que se introducen a los humanos en un gobierno despótico es desobedecer, comenzar a pensar el problema del autogobierno. Como fue mencionado más arriba, la pregunta sobre el gobierno acarrea la del no ser gobernado. Para La Boétie, el gobierno de sí pasa por la cuestión central referente a que «para obtener la libertad, no hay más que desearla»⁴³.

A partir de lo aludido en este apartado es posible extraer cuatro nociones fundamentales para una mayor comprensión de la obra del filósofo: naturaleza humana, Dios, Uno y libertad. En primer lugar, la naturaleza humana. La naturaleza, dice La Boétie⁴⁴, es el ministro de Dios. Lo anterior equivale a decir que para cada cosa que existe es ella quien dicta su forma de ser. Así, en la naturaleza no hay nada irracional, pues ella está «llena de razón siempre» (52), y esta ha hecho a todos los humanos iguales entre sí, como hermanos (51). En esto consiste la naturaleza humana: actuar conforme a la fraternidad natural que nos debemos los unos a los otros. Sin embargo, en el caso de los seres humanos ocurre algo extraño. Los animales, como se ha visto, manifiestan su pesar cuando se ven privados de la vida que llevan. En cambio, en el análisis que el filósofo ofrece sobre la humanidad, esta es detallada en su carácter dócil y servil frente a un individuo.

41 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 62.

42 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 53. En la película *Rise of the Planet of the Apes* (El origen del planeta de los simios), hay una escena en la cual el observador puede apreciar la fuerza de la palabra 'no'. No es casualidad que la primera palabra que César expresa, el simio principal, es un no rotundo frente a aquel cuidador que maltrataba a él y sus compañeros.

43 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 48.

44 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 51.

Desde el momento en que se opta por vivir guiándose según los preceptos de otro que domina, a su vez, al resto, el humano no se animaliza, pues el reino animal siempre encuentra el modo, incluso domesticado, de mostrar discordia frente a la obligación. Más bien, asiste al olvido de su propia naturaleza y se conduce a ciegas sin deseos propios ni el uso de la razón. Aquí cobra importancia las tácticas empleadas por el monarca para mantener costumbres, omitir historia de revueltas e infundir miedo en la población, pues estas últimas parecen alejarse con mayor tenacidad al corazón humano que el estudio y razonamiento.

Pasemos ahora al concepto de libertad. El texto de La Boétie ofrece esta antropología que, si bien prescinde de un análisis detallado, señala algunos lineamientos generales tales como, la igualdad entre todos, la semilla de virtud alojada en el alma humana y la debilidad de la razón ante la intensidad de las pasiones. Visto así, La Boétie mantiene un dualismo clásico en filosofía entre cuerpo y alma en donde esta última debe prevalecer para vivir conforme a la naturaleza. La característica más importante que el filósofo atribuye al ser humano y que, en cierto sentido, adelanta las ideas que serán desarrolladas por el existencialismo, es aquella que afirma que el humano es un «ser nacido para realmente ser libre» (53). La libertad es indisoluble de la naturaleza humana y una se entiende a la luz de la otra. Más aún, «no sólo nacemos con nuestra libertad, sino también con la voluntad de defenderla» (52), y este carácter volitivo puede expresarse mediante la negativa a seguir obedeciendo. Si un pueblo ha olvidado su naturaleza, aparecerán individuos dispuestos a negar el poder, a defender la libertad propia y del resto y el anhelo por la fraternidad.

Son pocas las veces en que La Boétie alude explícitamente a Dios. Uno es el caso ya visto en que la naturaleza actúa como su ministro. Otro, es aquel que encontramos en el cierre del escrito que reproduzco a continuación:

Aprendamos pues de una vez, aprendamos a obrar bien. Miremos al cielo y, tanto por nuestra dignidad como por simple amor a la virtud, dirijámonos a Dios todopoderoso, honrado testigo de nuestros actos y justo juez de nuestras faltas. Por mi parte, pienso –y creo no equivocarme– que no hay nada más contrario a Dios, tan bondadoso y justo, que la tiranía. En lo más hondo de los abismos, Él reserva sin duda a los tiranos y a sus cómplices un terrible castigo. (74)

La primera parte de la cita hace eco de los consejos que las doctrinas filosóficas de la Antigüedad daban a quienes adherían a ellas. Un ejemplo claro es el del estoico Marco Aurelio cuando sentencia en IV.1 «Modérate de una vez»⁴⁵. En el caso de La Boétie el llamado es similar en tanto no requiere de códigos o prohibiciones legales que ligen determinada actitud con tal o cual castigo, sino únicamente de una atenta observancia a nuestra naturaleza. Todo acto tiránico se aleja del

⁴⁵ AURELIO, Marco. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 2001, 38. La referencia en números romanos (libro) y arábigos (capítulo) que señalo en el cuerpo del texto refiere a la paginación original de las *Meditaciones*.

plan que la naturaleza, ministro de Dios, ha designado a los seres humanos. Así, la organización de la sociedad, o al menos la estructura monárquica que critica La Boétie es debatida mediante un fundamento teológico. Es cierto que, en un segundo momento de la cita, podemos encontrar premisas sobre el castigo, pero este es supraterrrenal y aun así si bien se habla de los abismos, no encontramos nada semejante a una idea paradisíaca. Por ello, con el fin de evitar una sobre interpretación del texto, preferiría afirmar que el último pasaje del *Discours* es de carácter retórico con una intención definida conforme a la religiosidad imperante de la época. Si se desea mantener la coherencia del texto y la libertad natural que se postula, es preciso no contar con esperanzas *post mortem*, de lo contrario, dicho aliciente iría en desmedro de la rebelión y la negación a obedecer que nuestro autor busca avivar en cada uno de sus lectores. De lo anterior es posible concluir dos cosas. En primer lugar, la existencia de Dios se aleja del mundo político postulado por La Boétie; tanto en la tiranía como en la república, el poder se arraiga según los vínculos que establecen los humanos entre sí. La segunda conclusión, avanzando más allá de lo que ofrece explícitamente el texto, refiere a la nula necesidad de instituciones ligadas a un gobierno de tipo autoritario o religioso. ¿No es el Papa el nexa entre los humanos y Dios? ¿Y qué ocurre en el caso de una monarquía basada en un linaje o elección divina? ¿Cómo podrían los individuos negarse a dichas instituciones? La eliminación del carácter trascendente de aquellas podría constituir el primer paso para lograr el objetivo propuesto por el autor del *Discours*.

El Uno, aquel que aparece en el subtítulo del texto (aunque este no es obra de La Boétie), adquiere de este modo dos sentidos: el Uno como monarca y el Uno como Dios. Ambos son criticados. El primero debido a la transgresión que comete contra la naturaleza al no respetar la libertad de los humanos. El segundo, en tanto recurso utilizado por ciertos individuos para ligar su gobierno a cuestiones divinas. En breve, ambos sentidos son objetados a causa de su estructura jerárquica que dispone a ciertos individuos bajo los órdenes de otro. No obstante, hay un tercer sentido del Uno que podemos extraer de la pluma de La Boétie. En un pasaje, nuestro autor afirma que la libertad permite el sentimiento de comunidad que ha dispuesto la naturaleza, en la cual tiene lugar la máxima «cada uno por el bien de todos, cada uno por sí» (61). Este Uno sería superior a cada individuo, a la suma de aquellos y de un carácter diferente al monarca; en una palabra, sería el Uno que aúna lo diverso en sí. La unión de los humanos en la cual se reconoce la individualidad de cada uno y la fraternidad con la cual deben actuar. Es el nexa entre lo universal y lo particular al nivel inmanente de la política sin recurrir a estructuras jerárquicas.

La Boétie no es ingenuo, sabe que un ‘no’ masivo es casi imposible. Por ello, no pide a cada uno de los subyugados que alcen sus armas contra el gobierno tiránico del rey y sus fieles servidores. La base de la rebelión no está puesta en

la acción violenta, en el heroísmo de una persona. Esto último, por cierto, sería desmedido por ser característico de alguien temerario antes que valiente. Se trata, ante todo, de desear la libertad, de quererla. Sin esa actitud inicial, la servidumbre está pactada.

Podrías liberaros de semejantes humillaciones –que ni los animales soportarían– sin siquiera intentar hacerlo, únicamente queriendo hacerlo. Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres. No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual un gran coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomará y se romperá por sí solo.⁴⁶

En síntesis, el gobierno contra el cual se alza el *Discours* encuentra sus bases en el consentimiento libre –temeroso o acostumbrado– de los gobernados a pesar de los gritos que provienen del fondo de su alma clamando por libertad. Luego, si la servidumbre es voluntaria, entonces lo que está en juego es la libertad de todos y cada uno, mas esta es la clave. Donde hay poder, hay posibilidad de revertir dichos efectos.

5. Foucault y La Boétie: Un gobierno entre humanos libres

Comprendo que, tal vez, existen filósofos que podrían aportar mayor claridad al problema de la obediencia y la autonomía que describe Foucault. Sin embargo, uno de los puntos fuertes de trabajar a ambos autores en conjunto es la poca investigación al respecto en español y algunas alusiones que el propio Foucault dedicó directa o indirectamente a La Boétie. Una de ellas es esta cita que nos permite contrastar la teorías en juego: «*Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la «servitude volontaire» (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?)*»⁴⁷. En efecto, la servidumbre voluntaria pone el enfoque en la renuncia que el individuo hace de su libertad. En la propuesta filosófica de Foucault, la libertad nunca es eliminada del todo; subsiste en el fondo de cada uno y ante todo intento por suprimirla. Nunca es posible un poder «absolutamente absoluto»⁴⁸. Por lo tanto, se trata de una disputa por el ejercicio de la libertad, antes que por una naturaleza olvidada. Sin embargo, y a pesar del carácter intelectualista de La Boétie, en ambos casos la libertad es fundamento para la acción y encuentra su punto de arranque en la negación a seguir obedeciendo. «*c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'«histoire», justement*»⁴⁹. El

46 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 50.

47 El problema central del poder no es el de la «servidumbre voluntaria» (¿Cómo podríamos desear ser esclavos?) (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «Le sujet et le pouvoir», 238.

48 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?». En *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Gallimard, París, 1994, 791.

49 «es precisamente porque existen tales voces que el tiempo de los humanos no tiene la forma de la evolución, sino

poder, ni bueno ni malo según Foucault, se robustece si nada le sale al paso. De ahí que sea importante la sublevación que emerge a partir del 'no', del malestar que provoca el seguir obedeciendo reglas externas. En ambos casos se prima la autonomía y la no-subyugación del otro.

Una segunda alusión a la obra de La Boétie se encuentra en una conferencia dictada el 27 de mayo de 1978, donde Foucault declara: «la crítica será el arte de la *inservidumbre voluntaria*, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción [*désassujettissement*] en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad».⁵⁰ Ante todo, es necesario aclarar algunos conceptos implícitos en la cita. Iniciaré con la explicación de 'crítica' y concluiré con 'inservidumbre voluntaria' como forma esencial para establecer un gobierno entre humanos libres que reconocen dicha característica en el otro.

En palabras del pensador francés, la crítica consiste en «el arte de no ser de tal modo gobernado»⁵¹. Ya vimos al inicio del apartado anterior lo que significaba en esta situación el no querer ser gobernado de *tal* modo. Mas es preciso destacar que Foucault utiliza la palabra arte. Pareciera ser que cuando emplea este vocablo, Foucault intenta contraponer el arte a una verdad absoluta. El arte, al igual que el juego, requiere reglas, no obstante, el arte no se reduce a un juego. Si me apego al sentido griego del arte, entendido como técnica, entonces puedo definirlo, sin trastocar el pensamiento de Foucault, como un conjunto de reglas que, basadas en la práctica, permiten pensar de forma teórica. El arte de la crítica tomaría, por un lado, los elementos concretos: «¿Cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros»⁵², cómo se ha llegado a ser gobernado por tal persona y de tal modo? Por otro lado, se preguntaría sobre los aspectos teóricos del gobierno: «¿por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible?»⁵³. La crítica nos ayudaría entonces a conocer el proceso mediante el cual los humanos han llegado a conformarse como tales y, a través de ello, pensar una nueva forma de goberarnos.

En el sentido recién descrito acerca de la crítica, recordar a La Boétie podría ser de utilidad. Cuando el filósofo afirma que basta con desear la libertad y negarse a seguir sirviendo al tirano y su séquito, podemos aplicar la crítica foucaultiana. Dicho de otro modo, es la pregunta que La Boétie plantea sobre la inmanencia de la historia y el ascenso de los tiranos. Tal como lo plantean -muy creativamente- Pieters y Roose en el título de su escrito, el decir 'no' se vuelve un arte⁵⁴. Avanzando

de la historia» (Trad. Propia). FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?», 794.

50 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 11. La cursiva es mía.

51 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 8.

52 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 110.

53 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 110.

54 PIETERS, Jürgen y ROOSE, Alexander. «The Art of Saying 'No'. Premonitions of Foucault's 'Governmentality' in Étienne de La Boétie's Discours de la servitude volontaire». En DEPLOIGE, Jeroen y DENECKERE, Gita (eds.). *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, 79.

más allá de lo ofrecido por estos autores, el arte de decir ‘no’ se reflejaría, según el parecer de quien escribe, en reflexionar sobre el momento, el lugar y el modo en que se niega la orden autoritaria. Descartar la revolución (o al menos privilegiar las prácticas de libertad, la sublevación por sobre las prácticas de liberación) no impide pensar estratégicamente hacia el futuro.

La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «obedece», es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece* o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma⁵⁵.

La crítica en tanto arte ofrecería el desplazamiento necesario para la libertad, para avanzar desde la norma externa hacia la autonomía. Por ello, no es la violencia lo que debilitará el gobierno (aun cuando en la historia ha sido un componente importante)⁵⁶, sino el retirar el apoyo a un gobierno ilegítimo; se trata en resumidas cuentas de sobreponerse a la docilidad y la costumbre que nos lleva a obedecer en todo a quien gobierna. «El que creyera que son las alabardas y la vigilancia armada las que sostienen a los tiranos -afirma La Boétie-, se equivocarían bastante»⁵⁷. Sin duda alguna las armas y la seguridad son instrumentos que no se deben menospreciar, mas el liberalismo y el neoliberalismo, a través de su lógica basada en la pareja riesgo-cálculo, ha logrado situar el gobierno de unos sobre otros mediante la docilidad con que cada uno de nosotros obedecemos -sabiéndolo o no- a sus preceptos. En este punto, la servidumbre voluntaria debería ser comprendida (o reemplazada), a juicio de quien suscribe, como *obediencia voluntaria*. No *deseamos* la esclavitud, sino obedecer. Y ello, a través de una serie de mecanismos de subjetivación descritos en los apartados precedentes. Uno de los ejemplos actuales más concretos (además del hiperconsumo, la sobreproducción y la concepción de sí mismo como empresario) para reconocer la obediencia voluntaria consiste en la cantidad de datos personales, académicos, familiares y laborales que entregamos libremente en las redes sociales. El consumo de la libertad y la exigencia a decir toda nuestra verdad, encuentran aquí su punto más nítido de aplicación. La información que cada uno de nosotros suministra a diario en internet es reunida, codificada y administrada con el fin de influir en la perspectiva que tenemos de las cosas. La visión de mundo del neoliberalismo, en tanto exacerbación del *laissez-faire* en conjunto con un control del gobierno institucional para llevar a cabo

55 FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica», 13.

56 «La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen». FOUCAULT, Michel. «Frente a los gobiernos, los derechos humanos». En FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*, Altamira, La Plata, s/f., 139.

57 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 67.

sus mandatos, consiste en un «Arte de gobernar en la verdad, arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, arte de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos y, de una manera más general, arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados»⁵⁸.

La inservidumbre voluntaria, será entonces la atención a todo el proceso histórico y el entramado entre la verdad y la subjetividad, por el cual hemos devenido sujetos, con el fin de desujetarnos. Se trata de resistir a la naturalización que imponen los saberes-poderes (Foucault) y las tácticas que utiliza el gobierno para hacer creer a los ciudadanos que este es el mejor de los mundos posibles, convencéndolos de que su servidumbre es el mejor modo de vivir (La Boétie).

Sin embargo, no todo se trata de resistencias enfrentadas a poderes. De lo contrario, el querer romper con la lógica liberal que gobierna sobre los deseos y el cuerpo de los humanos siempre correría el riesgo de ser reemplazada por una nueva forma en la cual unos pocos gobiernan y muchos son gobernados (incluso, en ciertas ocasiones, tiránicamente).

Una de las críticas que La Boétie esgrime contra el rey se ampara en que, debido a su desigualdad jerárquica respecto a todo el resto de los ciudadanos, este no podría establecer un vínculo real de amistad pues, para ello, se necesita, según La Boétie, igualdad entre los humanos. Asimismo, en una forma de gobierno como el liberalismo, y especialmente en el neoliberalismo, no existe una igualdad real en términos políticos y económicos. Debido a la circulación de los bienes y deseos en el Mercado, algunos tendrán más y otros menos. Algunos podrán acceder a ciertos cargos que serán imposibles para otros. De este modo, si se quiere pensar en los aportes que Foucault y La Boétie pueden aportar a pensar el fenómeno de la gobernabilidad en la actualidad y la dualidad poder-resistencia, se debe agregar un tercer elemento para superar el círculo vicioso que genera esta última.

La amistad es algo sagrado, no se da sino entre gentes de bien que se estiman mutuamente, no se mantiene tan sólo mediante favores, sino también mediante la lealtad y una vida virtuosa. Lo que hace que un amigo esté seguro del otro es el conocimiento de su integridad.⁵⁹

Tanto La Boétie como Foucault apuntan al gobierno de sí, a no renunciar a la libertad, a construir nuevas formas de vida en que el humano puede reconocerse desde y a partir del otro, mediante el gobierno de sí mismo, mediante prácticas de libertad. La libertad, desde la posición de ambos autores aquí tratados, es una actividad que debe ejercerse de manera constante y, querer abandonar su cuidado, significa dejar de ser libre. De ahí que para quienes comparten esta impresión descrita a lo largo del texto acerca de la libertad, no puedan dejar de observar un oxímoron -aunque posible según La Boétie- en la unión de los conceptos

58 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, 358.

59 LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, 72.

servidumbre y voluntad. La inservidumbre voluntaria, luego, es la actitud que el humano debe adoptar para lograr un gobierno entre humanos libres que reconocen dicha característica en el otro. Se trata, como afirma Castro, del hecho simple que «la libertad no es una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la verdad que se nos impone».⁶⁰ Dicho de otro modo, a diferencia del supuesto antropológico presente en La Boétie, la clave está en las prácticas diarias que favorecen la subjetivación como práctica de libertad. Lo anterior también se puede leer a la luz de una frase donde Foucault afirma que «hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando»⁶¹. A lo largo de este último tiempo, incluso durante la pandemia, hemos sido testigos de una serie de demandas ciudadanas -a veces contra el neoliberalismo y otras no tanto- en diferentes países y continentes. Las personas parecen recuperar el ímpetu de libertad y exigir ahí donde habían preferido obedecer; reivindican el derecho a gobernarse en una sociedad más justa e igualitaria. Aun sin conocer los resultados de estas legítimas demandas, no hay duda alguna que este período de la historia enseña el potencial de la desobediencia para la práctica de la libertad.

60 CASTRO, Rodrigo. «Microfísica de la libertad: Foucault y lo político». En *Revista de Filosofía*, n° 15, 2006, 54.

61 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, 14.

6. Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Gredos, Madrid, 2007.
- AURELIO, Marco. *Meditaciones*. Trad. Ramón Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 2001.
- CASTRO, Rodrigo. «Microfísica de la libertad: Foucault y lo político». En *Revista de Filosofía*, n° 15, 2006, 49-78.
- FOUCAULT, Michel. «*Foucault étudie la raison d'État*». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 37-41.
- FOUCAULT, Michel. «Frente a los gobiernos, los derechos humanos». En FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*, Altamira, La Plata, s/f., 139.
- FOUCAULT, Michel. «*Inutile de se soulever?*». En *Dits et écrits, III. 1976-1979*. Gallimard, París, 1994, 790-794.
- FOUCAULT, Michel. «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 708-729.
- FOUCAULT, Michel. «*Le sujet et le pouvoir*». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel. «*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*». En *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Altamira, La Plata, s/f, 119-136.
- FOUCAULT, Michel. «Qué es la crítica». En FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Trad. Javier de La Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Tecnos, Madrid, 2006 (2da edición), 3-52.
- FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinazú. Segunda edición. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014 (2da edición).
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 1996.

- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France, 1974-1975*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012 (2da edición).
- GROS, Frédéric. *L'abus d'obéissance*. En *Libération*, Francia, 19/06/2004.
- LA BOÉTIE, ETIENNE DE. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Terramar, Buenos Aires, 2008.
- PLATÓN. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1988.
- PIETERS, Jürgen y ROOSE, Alexander. «The Art of Saying 'No'. Premonitions of Foucault's 'Governmentality' in Étienne de La Boétie's *Discours de la servitude volontaire*». En DEPLOIGE, Jeroen y DENECKERE, Gita (eds.). *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*. Amsterdam. Amsterdam University Press, 2006, 79-98.
- REVEL, Judith. *Diccionario Foucault*. Trad. Horacio Pons. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Altaya, Barcelona, 1999.