

La utopía, terra incognita

Diego Mellado

Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile; miembro de la Red de Investigación en Filosofía Francesa y del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, donde coordina “Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista”. Actualmente dirige Nadar Ediciones, editorial independiente de Chile. Contato: diego.mellado.gomez@gmail.com.

RESUMEN:

El presente escrito es un viaje que va desde la servidumbre a la libertad, y viceversa, constando en este tránsito la experiencia política de la dominación como el punto exactamente contrario de la amistad. En su itinerario se visita la pregunta fundamental de La Boétie, formulada en el siglo XVI y aún en suspensión: «¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?» A lo largo de este trayecto, las voces de Miguel Abensour, Étienne de La Boétie, Pierre Clastres y Gustav Landauer dialogan como situadas en un *lugar otro*, donde el enigma y la utopía conforman la posibilidad de una política ignota.

Palabras claves: Utopía, Política, Dominación.

ABSTRACT:

This writing is a journey from the servitude to freedom, and vice versa, comprising in this trajectory the political experience of domination as the exact opposite point of friendship. On its itinerary, we are going to visit the fundamental question of La Boétie, formulated in the sixteenth century and still in suspension: “could fit in anyone’s mind that by giving us all the same company, nature has willed that some were slaves? “. Throughout this journey, the voices of Miguel Abensour, Étienne de La Boétie, Pierre Clastres and Gustav Landauer dialogue as located in another place, where the enigma and utopia fit the possibility of a unknown politics.

Keywords: utopia, politics, domination.

MELLADO, Diego (2014). La utopía, terra incognita. *Revista Ecopolítica*, n. 10, set-dez, pp. 93-106.

Recebido em 20 de agosto de 2014. Confirmado para publicação em 20 de outubro de 2014.

I. ¿Una política ptolemaica?

Más allá de los mares australes, anotó el cartógrafo Ptolomeo, emerge un continente ignoto, que se oculta tras el horizonte de la tierra plana. Nadie lo ha recorrido, ni existen noticias de las culturas que allí habitan, no obstante, se deduce que existe una costa que atrapa las aguas del océano. Por lógica, esta tierra invisible debía ser trazada en los mapas bajo el título de *Terra Australis Ignota*. Considerado, siglos después, como fuente primera, los cartógrafos y exploradores que viajaban guiados por los mapas ptolemaicos asignaron el rótulo de *terra incognita* a las regiones no descubiertas.

El devenir del tiempo, la insistencia de los navegantes y las misiones colonizadoras de los Imperios y Estados, terminó por eliminar las tierras ignotas, iluminándolas en sus mapas según nombres y conceptos. La carrera espacial, finalmente, nos otorgó la imagen del globo achatado y celeste que es nuestro planeta dentro del Universo. No hay tierras por descubrir. El imaginario del explorador ya no será el mismo: ahora sabe adónde llegará.

¿Será una historia similar la experiencia política de la humanidad? El siglo XX, en tanto retrato del totalitarismo, anuló la posibilidad de la política: fue la máxima expresión del Estado como fuente de luz y, por ende, momento en que el régimen político se transforma en una experiencia de visibilidad, donde todo se encuentra definido, puesto en fila y limitado dentro del campo de luz, que es todo, lo Uno. Un mapa definido y una sociedad sin exploradores. No obstante, sea desde las afueras del campo de luz o entre las sombras que resisten a la *luminosa historia del Estado*, lo político retorna y, con ello, da paso a la posibilidad de la crítica, de la política ignota. Miguel Abensour lo expresa, ante la interrogante de una filosofía política después de las luces: «(...) el redescubrimiento de lo político, después que la dominación totalitaria intentó anular o borrar la dimensión política de la condición humana,

es producto de una necesidad de la humanidad» (Abensour, 2005: 24). La dominación totalitaria destruye la necesidad de la política, ¿y qué será aquello que busca destruir, específicamente?, ¿existen peligros en la experiencia de lo político? Hay una cosa política que retorna, agrega Miguel Abensour, y se trata del retorno de la cuestión política misma, «del resurgimiento de la distinción entre régimen político libre y despotismo, o bien la pregunta que Spinoza retoma de La Boétie: “¿por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación?”» (Idem). La cuestión política misma supone, por lo tanto, la existencia de una *terra incognita*, de una región fuera de toda cartografía, pero que, no obstante, se esboza según una contrapartida lógica de lo político. Es, en otros términos, el enigma transhistórico de Étienne de La Boétie que nos recuerda Miguel Abensour, formulado en una incierta fecha del siglo XVI en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* y que retorna como una interpelación necesaria: «(...) 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» (La Boétie, 2009: 45).

El enigma laboeciano instala los contrarios que persisten fuera de la cartografía del poder. Piensa la política junto a la libertad, cuyo punto exactamente opuesto es la dominación. Dentro de esta dinámica, no es la posibilidad de la política lo que está juego, pues la dominación «no tiene nada que ver con la política» en cuanto «representa el elemento destructor por excelencia» (Abensour, 2005: 60).

Reposición, entonces, y necesidad de lo político que retorna. Miguel Abensour, lector de Étienne de La Boétie, señala que en la lectura de *El discurso de la servidumbre voluntaria* se revela un territorio y, por lo tanto, «la cuestión política como una *terra incognita* aún y siempre por

descubrir» (Abensour, Gauchet, 2009: 10). Infinita *terra incognita* que se desplaza, «la restauración de La Boétie puede, singularmente, revelar zonas de sombra en la historia “luminosa” de la democracia y devolver la voz de los *enragés* de la historia: aquellos que, interpelados por el Estado democrático, rehusaron poner freno a su negatividad» (Idem: 8).

¿Cuál es la singularidad del *Discurso*? ¿Cómo ha planteado su exploración que aún escuchamos los reclamos del joven orador? Se trata de los contrarios, la negatividad de un *contra* que es movimiento impulsado por el enigma: «El enigma mismo de lo político –observa Miguel Abensour–, llevado a su más alto nivel de fascinación: ¿por qué hay servidumbre voluntaria más que amistad?; ¿por qué, traduciendo a términos de P. Clastres, existen *sociedades a favor del Estado* más que *sociedades contra el Estado*?» (Ibidem).

II. La servidumbre es un enigma

Contrapartida lógica: donde existe servidumbre, no hay amistad, y en tanto la dominación destruye la política, la amistad constituiría la experiencia política de la libertad. Étienne de La Boétie lo anota del siguiente modo en el *Discurso*: «(...) ¿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?» (La Boétie, 2009: 50). La naturaleza, en este caso, no supone un derecho natural, ni tampoco una naturaleza humana que defina el campo de lo político. Se trata, más bien, de pensar el enigma de la servidumbre en términos de *accidente* y *necesidad*. Según esto, se podrá vislumbrar si existen o no otras posibilidades.

Pierre Clastres, a quien Miguel Abensour sigue en su razonamiento, sostiene que el *Discurso* «plantea una pregunta totalmente libre porque está totalmente liberada de toda “territorialidad” social o política, y es

sin duda porque su pregunta es trans-histórica por lo que estamos en condiciones de escucharla» (Clastres, 1987: 119). En otras palabras, La Boetie se desliza fuera de la historia, imaginando como una contrapartida de la sociedad servil, «la posibilidad lógica de una sociedad que ignore la servidumbre voluntaria» (Idem: 120); y bien señala Pierre Clastres respecto a la libertad del *Discurso* al agregar que se trata de un ligero movimiento lógico solitario, que «transciende la historia conocida para decir que hay otras posibilidades» (Ibidem), es decir, que el origen de la Historia está arraigado al nacimiento del Estado y que, sin embargo, fuera del mapa histórico del poder, existen otras posibilidades, anteriores al Estado o simultáneas a él, no importa. Lo cierto es que existen.

Así, es posible pensar en la servidumbre como accidente o como necesidad. Si volvemos en nuestros pasos, apuntando a las palabras de Miguel Abensour sobre el redescubrimiento de lo político como producto de una *necesidad* de la humanidad, y a su vez, la política situada al lado de la libertad, entonces podremos pensar, siguiendo la lógica laboeciana, que la servidumbre sólo aparece como un accidente. Esto oscurece aún más los erráticos trazos del mapa político de la dominación. En este sentido, Pierre Clastres, leyendo a La Boétie, ahonda el enigma: «Su descubrimiento, gracias a un deslizamiento fuera de la historia, es que la sociedad en la que el pueblo quiere servir al tirano es histórica, que no es eterna y que no ha existido siempre, que tiene fecha de nacimiento y que algo ha debido pasar necesariamente para que los hombres perdieran la libertad y cayeran en la servidumbre» (Ibidem). El enigma: *algo ha debido pasar necesariamente*, algo que explicaría cómo se extravió la libertad. Pero quizás el enigma nunca sea resuelto y solo nos quede la posibilidad de estudiarlo desde diversos ángulos. Pese a esto, persiste una verdad dentro de esta enigmática desventura, a saber, que el paso de la servidumbre a la libertad no fue una necesidad y que la división social entre dominadores y dominados fue un accidente.

La conclusión de Pierre Clastres nos explica por qué *El Discurso* de Étienne de La Boétie no está formulado sobre la base del derecho natural o de una determinada naturaleza humana. Su pregunta «¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?» alude, más bien, a que la ruptura entre el deseo de la libertad y el amor a la servidumbre supone un acontecimiento ontológico antes que empírico, en cuanto decanta en la mutación del modo de ser humano. Marilena Chaui, comparando las especificidades de Clastres y La Boetie, observa que este paso empíricamente visible oculta una ruptura empíricamente invisible, ya que se trata de una ruptura en que la diferencia ontológica solo puede plantearse como un enigma: «Al entender de La Boetie, la libertad originaria del hombre establece la servidumbre voluntaria como enigmática; al entender de Clastres, la existencia originaria de sociedades contra el Estado marca el enigma del génesis de la separación entre sociedad y poder político. La ruptura plantea el enigma y abre el campo de la interrogación ontológica» (Chaui, 2011: 160).¹

Esta interrogación ontológica es, precisamente, la idea de *naturaleza* en La Boétie. No refiere a leyes naturales, sino a que la servidumbre no constituye, en ningún caso, la forma esencial de una sociedad: «¿cómo podríamos dudar de que somos *todos* naturalmente libres, puesto somos *todos* compañeros?» La tensión aquí propuesta es el lugar donde lo político retorna como separado de la dominación. Sobre esto mismo, no podemos olvidar dos expresiones que hemos utilizado hasta el momento: la primera, de Miguel Abensour, que la dominación busca anular la dimensión política de la condición humana, y la segunda, de Pierre Clastres, que existen otras posibilidades más allá de la historia conocida. De ambos postulados, se desprende que lo político no está inserto dentro de la historia conocida y que trasciende a ésta, por lo que

¹ La traducción es nuestra.

la condición humana, que tampoco está definida por la historia, siempre podrá retornar a lo político.

Esto, si bien asevera la *terra incognita* que es y será la política, no aleja el enigma. Pero esto no es problema. Es una condición necesaria para lo ignoto, como sostiene Gustav Landauer.

III. Revoluciones glaciales

Gustav Landauer fue un filósofo alemán y militante anarquista, muerto en 1919 durante las revueltas de Baviera. Antes, en 1909, había publicado un breve ensayo titulado *Die Revolution* ha pedido de su amigo Martín Buber. Esta obra comienza con una memorable frase, que expresa con claridad los argumentos que se entrelazan a lo largo de sus páginas: «La sociología no es una ciencia, pero aunque lo fuera, la revolución continuaría siendo, por peculiares motivos, irreductible al tratamiento científico» (Landauer, 2005: 19). Según Landauer, la ciencia exacta tiene su punto de partida en la comprensión sensorial del hombre que, al entrar en contacto con los sucesos, los convierte en construcciones del ser o, dicho de otro modo, coloca lo sensorial en concordancia con nuestra experiencia interior.

A partir de esto, Gustav Landauer pone en tensión el concepto de “ciencia de la historia”, dado que en «cuanto más sutil y elaborada se torna, a nada nos puede conducir que no sea siempre de nuevo a los primeros datos de la experiencia», reduciendo las construcciones auxiliares del ser «a la materia prima de la experiencia, esto es, a las relaciones elementales entre hombre y hombre» (Idem: 21). Esto nos remite a la interrogación ontológica respecto a la dimensión política escrita en torno a la *luminosa* historia del Estado, historia de la división que podríamos definir como un asentamiento que protege su inmovilidad evitando las variaciones que podría traer lo político. Para Landauer, estas variaciones constituyen la revolución, eslabón que uniría las dos formas en que el

imaginario social y político se desenvuelve a lo largo de los tiempos: la topías y las utopías. La topía, correspondiente al campo de la convivencia social, correspondería al estado de relativa estabilidad, a los asentamientos sociales, cuyo cambio gradual es provocado por la utopía, que pervive en la vida individual y conformada por las aspiraciones y tendencias de la voluntad. A la topía le sucede una utopía, y así sucesivamente, siendo ambas equivalentes en número. La revolución, por lo tanto, sería «el momento durante el cual ya no existe la vieja topía y todavía no se ha afirmado la nueva» (Ibidem: 27), en cuanto la próxima topía se origina en la imaginación utópica, que nunca es posible concretar.

Landauer realiza este ejercicio de interpretación histórica para señalar, justamente, el origen incierto de las topías y, por ende, de lo que consideramos como historia. No basta con decir que las topías serían *A*, *B*, *C* y las utopías *a*, *b*, *c*, y que el camino histórico de una comunidad llega a *A* a través de *a*, y a *B*, a través de *b*. Nada, por ejemplo, nos señala que *A* está al comienzo, o si una utopía se sitúa en el inicio de este derrotero. Tampoco sirve, dice Landauer, comenzar con las letras intermedias del abecedario: «¿debe colocarse en el comienzo de esta historia de la humanidad a la idea revolucionaria o a la sociedad? La respuesta es que el alfabeto empieza, tanto para los niños pequeños como para los niños grandes, con *a* o *A*, y que ningún tipo de historia tiene comienzo: en el propio concepto del suceder está que lo que puede empezar debe marchar a su fin y concluir, que carece de todo desarrollo y variabilidad ulteriores a su fin» (Ibidem: 23). Origen incierto de la historia, que nos conduce a un retroceso infinito.

Además, cada utopía tiene un doble origen: surge del recuerdo de utopías anteriores y se erige contra la topía actual. Pero en cuanto supone una nueva topía, es que la utopía nunca podrá ser exterior. La nueva topía, que surge para salvar la utopía, termina siendo su decadencia. En este sentido, la revolución sería algo más que el tránsito entre una topía y otra:

dado que la utopía no es realidad exterior, podrá pervivir subterráneamente incluso durante las topías relativamente estables y extensas, de lo que se concluye que «la revolución no es un período o un límite, sino un principio que sin cesar avanza a través de largos períodos (las topías)» (Ibidem: 32). Aquí volvemos al comienzo de *Die Revolution*: la revolución no puede ser reducida a tratamientos científicos, «pues proclama ser un principio que con unos pocos pasos ciclópeos avanza arrolladoramente desde las épocas remotas, a través de los siglos, internándose en el futuro» (Ibidem: 33). La revolución, que va hacia la utopía, está situada en una *terra incognita* y profunda, por lo que, aquello que consideramos “historia de la humanidad”, poco o nada nos habla de ella.

Este sería el punto de encuentro entre Gustav Landauer y Étienne de La Boétie. Aquí, la revolución y la naturaleza representan la interrogante ontológica que se desprende del *Discurso*. Ciertamente, dentro de las múltiples lecturas que se han hecho de esta obra, la de Landauer es una excepción, en cuanto sitúa el estado de servidumbre dentro del curso de las utopías. Al respecto, Miguel Abensour anota, junto a Marcel Gauchet, que «sólo Landauer, iluminado para ello por una escritura poética, tiene la audacia de dejar la cuestión de la servidumbre voluntaria en suspenso, de recogerla para hacer de ella la trama de la revolución, “este estado de pérdida, esta busca”» (Abensour, Gauchet, 2009: 18), o, lo que ya hemos señalado, esta *terra incognita* aun y siempre por descubrir.

Lo interesante es que la lectura de Landauer representa con claridad la interrogante ontológica tras el problema de la servidumbre y la libertad, expresada según el concepto de “naturaleza” en el *Discurso*. No cabe duda que se trata de un concepto complejo; sin embargo, tanto para La Boétie como para Landauer no tiene un significado similar a la Providencia divina o, como ya hemos señalado, a un cierto estado de naturaleza. Al contrario, es algo muy sencillo, ligero movimiento lógico, como diría Pierre Clastres: la naturaleza nos ha dado a *todos* la misma compañía. Según esto, somos

todos compañeros, no en el sentido cristiano –como han interpretado ciertos exégetas –, sino en nuestras edades y mezcla atómica. Así como la revolución proviene de épocas remotas, entonces el hombre, señala Landauer, surge de lo hondo del tiempo: «(...) lo que él encuentra [el hombre] de visible, sensorial o material en un cuerpo humano, es siempre diferente, forastero, cambiante: el hombre es intercambio de sustancias, y lo que más allá de esto lo cohesiona a él consigo mismo, o con sus antepasados (lo que es lo mismo), es una invisibilidad, un principio matriz, *conscientia et causa sui*, idea: el Arqueus, que se formó a sí mismo, a este microcosmo, a este espíritu universal» (Landauer, 2005: 37).

Palpitante invisibilidad que nos liga desde lo hondo del tiempo: ¿no es acaso este *intercambio de sustancias* lo que solemos denominar “amistad”? ¿Aquella naturaleza a la que nos remite Étienne de La Boétie en las primeras páginas del *Discurso* cuando escribe que «nuestra naturaleza es tal que los deberes cotidianos de la amistad absorben buena parte de nuestras vidas» (La Boétie, 2009: 46)? Esta invisibilidad, llamada también *espíritu universal*, *microcosmo* o, en nuestro caso, *naturaleza*, es la reunión de los antepasados, el mundo y los descendientes, los cuales *soy*. La única diferencia que existe sería “entre tú y yo”² o “entre un mundo y otro”³, pero, finalmente, «tú eres solamente mi diminuta partícula, y, sin embargo, eres, como yo, un mundo entero; y yo soy solamente tu diminuta partícula, y, sin embargo, como tú un mundo entero».⁴ Idea de la amistad como entrelazamiento de la sociedad, como experiencia política. Landauer resume señalando que «así como los

² Imposible no remitirnos acá a su amigo Martin Buber.

³ Acá recordamos las palabras de su fiel amigo Michel de Montaigne: «Si se me obligara a decir por qué yo quería a La Boétie, reconozco que no podría más que contestar más que respondiendo: porque era él y porque era yo».

⁴ Podríamos leer, al mismo tiempo, los primeros versos del *Canto a mí mismo* de Walt Whitman, a quien Gustav Landauer no solo admiraba, sino también tradujo al alemán.

astros están ligados por puentes de luz, los hombres lo están por el espíritu, que es el amor» (Landauer, 2005: 37).

Pero no solo es esto lo que se destaca de Landauer respecto a La Boétie. Miguel Abensour hace notar que Landauer inscribe a La Boétie «en una historia oculta de la libertad, historia subterránea de la oposición a la gran Revolución de Estado europeo la cual, tan pronto empezó el movimiento de edificación de ese Estado democrático, no cesó de manifestar su insatisfacción, denunciando como un medio de reemplazo transitorio lo que se hacía pasar por una encarnación acabada de la perfección política, por el fin de la utopía». Historia oculta de la libertad que acusa la falsa perfección política que supuso el denominado *Siglo de las luces*. Y lo oculto de la libertad es oculto porque se hunde en el tiempo, «historia de muchos millares de siglos, que es empero muy diferente de lo que, basados en la mísera experiencia de dos o tres milenios, ni siquiera bien conocidos, llamamos historia» (Idem: 40). Las revoluciones, quizás, se sitúan entre una glaciación y otra, invisibles ante nosotros: «¿Qué sabemos entonces de las revoluciones, como para poder hablar de ellas fría y sensatamente, detallada y analíticamente?» (Ibidem).

Frente a esto, las experiencias totalitarias del siglo XX y su intento de anulación de la condición política humana, o la destrucción utópica que el perfeccionamiento estatal formuló en las luces de la Ilustración, no bastan para pensar que el mapa de lo político está completamente trazado, iluminado, controlado. Acá, la imagen del Estado como lo Uno, desde el cual lo múltiple se subordina a él, cobra más sentido aún: cuando el *Discurso* comienza a circular clandestinamente entre los revolucionarios, éstos lo titularon *Le Contr'un*, es decir, *El Contra Uno*.

IV. El Contra Uno, experiencia política de la amistad

Lo Uno, concepto hilado en la antigua Hélade, supone la desigualdad: de allí deviene lo múltiple, subordinado al orden uniforme de lo Uno.

Es una metáfora explícita, en cuanto representa con claridad la división de lo político respecto a lo social, donde el último queda sometido a los designios de la esfera política, luz y verdad de la sociedad. En otras palabras, el entramado de la dominación y el poder.

Si seguimos a La Boétie, diremos que voluntariamente lo social queda sujeto a lo político, que define. Sin embargo, no se trataría de una pérdida del estado de naturaleza, sino más bien de un sutil veneno, llamado *costumbre*. La Boétie utiliza en su *Discurso* el ejemplo de Mitrídates, quien bebió pequeñas dosis de veneno hasta hacerse complementa inmune a éste. La libertad, en este sentido, se encuentra más bien extraviada, pero podemos optar por ella si lo deseamos, basta, simplemente, con dejar de obedecer y dar el poder al *tirano*. La costumbre, que puede aportar al enigma de la sociedad servil, estaría en el pasaje que va desde el deseo de la libertad al amor por la servidumbre, que es la interrogante de Spinoza que hemos citado al comienzo: ¿por qué los hombres luchan por su servidumbre como si se tratara de su salvación? La servidumbre supone asentamiento, nula exploración política, que dada a través de las pequeñas dosis de veneno, hace que la caída desde la libertad sea más bien una mutación: «Puesta como accidente y mal encuentro –señala Chaui–, la sociedad servil no es anti-naturaleza, sino transformación de la forma natural, no como pérdida de un estado anterior, sino como aspecto que asume la naturaleza cuando desea servir y se acostumbra a ello» (Chaui, 2010: 114).

En este sentido, en la otra orilla de lo Uno, se ubica *El Contra Uno*, descubrimiento del explorador La Boétie que sería, según Landauer, aquel «pueblo de personas que, movidas por un impulso individual soberano, retiran su adhesión al uno y con ello se liberan de la condición servil» (Landauer, 2005: 141). Esto conlleva una experiencia político-utópica distinta, que Landauer llama *le Contr'État* o el no-Estado, comunidad que, si bien existe simultáneamente al Estado, podría definirse «no como

una suma de átomos individuales, sino como una asociación orgánica que se alza como una bóveda a partir de los diversos grupos» (Idem: 142).

Es así como el retorno de lo político supone, necesariamente, una *terra incognita*. De esta forma, se reconoce en La Boétie, «como hace Landauer, a un explorador sin par, con mucho más avanzado que los que lo sucederán» (Abensour; Gauchet, 2009: 21), según anota Miguel Abensour, pues, como él mismo señala, su *Discurso* opone dos fenómenos contrastantes: «entre el *todos Uno*, situación donde la relación entre los hombres se deshace para dejar lugar a la figura del amo, y el del *todos unos*, situación donde el lazo entre los hombres, el conocimiento entre ellos, la amistad, dan nacimiento a una totalidad (el todos) de un género particular» (Abensour, 2005: 60). O el *Uno* y el *Contra Uno*, o la servidumbre y la amistad. Pierre Clastres, por ejemplo, después de estudiar a los guaraníes al tiempo que leía el *Discurso*, concluyó que ellos compartían un bien común – que en su caso es la palabra – y que esto constituía el sustento de la igualdad social: «La igualdad requiere de la amistad, la amistad no se produce más que en la igualdad» (Clastes, 1987: 132). Landauer, a este lazo, lo llama *bóveda*, Abensour la describe como «una totalidad cuya naturaleza no le impide aceptar la condición ontológica de pluralidad, y permite el florecimiento (los unos en plural) al punto de dejar advenir un lazo político específico, orientado a la libertad y constituido en el rechazo permanente de la relación dominación-servidumbre» (Abensour, 2005: 60).

La interpelación del explorador La Boétie recorre el mapa de la dominación con agudeza y expande los horizontes de lo político: «Así se percibe de dónde nos habla hoy La Boétie: allá del discurso político que se ha constituido en la historia reciente del capitalismo» (Abensour; Gauchet, 2009: 21). Problema que se vuelve a plantear, entregando otras posibilidades más allá de los milenios que conforman la historia

conocida. La utopía, jamás destruida, otorga nuevamente la capacidad de movimiento para desprenderse de lo Uno, pensar la pluralidad y salir tras la búsqueda de aquella *terra incognita* que podemos volver a trazar, una y otra vez, en un mapa donde los continente suelen cambiar de lugar.

Será menester, entonces, una sociedad de exploradores, cuyo desprendimiento de la dominación lleve consigo los versos del filósofo Jean-Marie Guyau, que Miguel Abensour también leyó con atención, como encontrando allí otras regiones ignoradas:

No, ninguna certidumbre en que el alma repose:

Los grandes cielos han conservado su silencio sagrado.

— Mas del sombrío infinito he sentido algo

Entrar en mi ebrio corazón, hiriéndole. (Guyau, 1881: 9) ⁵

Bibliografía:

- ABENSOUR, Miguel (2005). «¿Por una filosofía política crítica?». En: Miguel Abensour... [et al.], *Voces de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Colihue.
- ABENSOUR, Miguel; GAUCHET, Marcel (2009). «Presentación: Las lecciones de la servidumbre y su destino». En: Étienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
- CHAUI, Marilena (2011). «Contre l'Un, contre l'État: le contre-discours de Clastres et La Boétie». En Miguel Abensour et Anne Kupiec, *Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka.
- ____ (2010). *Amistad: rehusarse a servir*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- CLASTRES, Pierre (1987). *Investigaciones de antropología política*. México D.F.: Gedisa.
- GUYAU, Jean-Marie (1881). *Vers d'un philosophe*. Paris: Libraire Germer Baillière et Cie.
- LA BOÉTIE, Étienne (2009). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
- LANDAUER, Gustav (2005). *La revolución*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

⁵ En francés: *Non, nulle certitude où l'âme se repose: / Les grands cieux ont gardé leur silence sacré. / — Mais du sombre infini j'ai senti quelque choce / Entre en le blessant dans mon cœur enivré.*