



Bauman's closing of the hermeneutical circle opened by La Boétie

*El cierre en Bauman del círculo
hermenéutico abierto por La Boétie*

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

Catedrático Profesor emérito CEU
ladeveze@telefonica.net

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.072>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 235-254



Recibido: 30/11/2023

Aprobado: 15/09/2024

Resumen

Bauman retoma la expresión “servidumbre voluntaria” de La Boétie para examinar la aspiración de la modernidad de emancipar al hombre de relaciones serviles de dependencia. Religada al programa kantiano de salir de la “minoría de edad” se inicia la fase activa de eliminar la servidumbre invirtiendo las relaciones de dominio entre clases sociales. Revisar los frutos de esa experiencia con la Teoría Crítica, lleva a Bauman a recuperar la “servidumbre voluntaria” para describir el entorno digital de interdependencia comunicativa que caracteriza a la globalización. Es el cierre del círculo hermenéutico abierto por La Boétie.

Palabras clave: Servidumbre voluntaria, reconocimiento, modernidad, globalización, red digital.

Abstract

Bauman resumes La Boétie’s expression of “voluntary servitude” in order to examine modernity’s aspiration to emancipate man from servile relations of dependence. Relating this concept with the Kantian philosophy of emerging from “immaturity”, the active phase of eliminating servitude by reversing the relations of domination between social classes has begun. By re-examining the benefits of that experience with regard to Critical Theory, Bauman has revived the concept of “voluntary servitude” to describe the digital environment of communicative interdependence that characterises globalisation. This indicates the closing of the hermeneutical circle opened by La Boétie.

Keywords: Voluntary servitude, struggle for recognition, modernity, globalization, network.

1. Referencias de Bauman al Discurso de la servidumbre voluntaria

En sus palabras de agradecimiento por la concesión del premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2010, Zygmunt Bauman advierte que “soñamos con un mundo donde las valoraciones puedan hacerse [...] Es a esta inclinación *incapacitadora* nuestra a la que Étienne de la Boétie denominó «servidumbre voluntaria»”¹. Se refiere al *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, escrito en edad adolescente hacia 1546 por el letrado Étienne de La Boétie². Tras haber fallecido, fue publicado por su amigo fraterno Michel de Montaigne en 1563³. A enaltecer esa amistad dedica Montaigne los ensayos 28 y 29⁴. La Boétie, se sorprende de la docilidad con que sus conciudadanos aceptan la represión de quienes les obligan a prácticas religiosas que rechazan por pertenecer a una Iglesia separada. En esta época se enfrentan en Francia católicos y hugonotes. La Boétie, católico como Montaigne, actúa como jurisconsulto intermediario real en las rivalidades entre romanos y reformistas⁵. Es en su texto, no en su ecuánime actividad pública como encargado de conciliar ambos bandos, donde reprueba la tiranía⁶. Conforme al espíritu crítico y reformista, predominante en los escritores renacentistas, La Boétie se plantea la sumisión humana en términos anticipados por Pico della Mirandola⁷ y en los pasajes descriptivos de la *Utopía* de Moro, entendiendo las desigualdades sociales como una relación que institucionaliza la dominación de los privilegiados sobre los siervos. El *Discurso* y los ensayos de Montaigne han sido objeto de interpretaciones contrapuestas. No hay duda de que Montaigne retocó el texto de su amigo para darle celebridad póstuma. Bonnefon rechaza que fuera un panfleto⁸, mientras Armaingaud argumenta que “el odio del autor a la tiranía, lejos

¹ Bauman, Z., *Discurso de recepción del premio Príncipe de Asturias*, 2010.

² Bonnefon, P., *Montaigne et ses amis. La Boétie, Charron, M. de Gournay*, I y II. París, Armand Colin, 1898, I, p.144.

³ Rodríguez Genovés, Fernando. *Política y amistad en Montaigne y La Boétie*. Valencia, Alfons Magnànim, 2006, pp. 106 y ss.

⁴ Montaigne, M., *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*, París, PUF 6ª, 1965 /1595, pp., 69-81.

⁵ Bonnefon, *Id.* I, pp. 168 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁷ Mirandola, P. dell, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, México, UNAM, 2003/1486.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

de ser teórico, tiene un nombre concreto, Enrique III⁹. A su juicio, Montaigne, oculto bajo la firma de La Boétie para no ser identificado, convierte el texto en una calculada diatriba tras llegar a un acuerdo con los reformistas por la represión de San Bartolomé¹⁰.

El *Discurso* no tuvo relevancia hasta la Revolución Francesa. La crítica a la servidumbre fue constante en la filosofía política de la Modernidad. Kant había escrito que la humanidad se halla en “minoría de edad” ya que “la Ilustración es la liberación del hombre de su culpable *incapacidad*. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de la inteligencia sin la guía de otro. Esta *incapacidad* es culpable”¹¹. Puede ser coincidencia, pues Bauman utiliza el mismo término que Kant: la red nutre “esta inclinación *incapacitadora* nuestra”¹². En su obra póstuma *Retrotopía*, Bauman observa que la red permite comunicarse sin restricciones con cualquier otro y con toda fuente de conocimiento, faculta que según Kant, “nunca se permitió”, “servirse de la propia razón”¹³. Ante el futuro Felipe VI, Bauman hace valer que, cuando se dispone de un medio de transmisión igualitaria del conocimiento y de la información, cuando “las realidades ahora disueltas y fluidas, parecían estar listas para ser racionalizadas”¹⁴, la red extiende aquella servidumbre voluntaria que describió La Boétie. La mención del *Discurso* conecta así con el fracaso de la modernidad para liberarse de la servidumbre, tema transversal del examen de la modernidad en la obra de Bauman. El proyecto ilustrado encalla definitiva y paradójicamente cuando la interdependencia humana, ha pasado a ser un instrumento de integración accesible a cada individuo. Bauman vuelve a comentar el discurso de la Boétie durante el diálogo con Bordoni, aunque solo Bordoni lo cita¹⁵. En *Retrotopía* puntualiza que “quienes hacen internet ya se encargan de complacernos”¹⁶. Nuestro trabajo se cuestiona qué lleva al premio Príncipe de Asturias a recuperar esta expresiva noción de servidumbre complaciente, extrapolada de su mención en los albores de la modernidad, para describir el estado genérico del proceso de licuefacción que permite exponer, en el contexto de la posmodernidad digital, las

⁹ Armaingaud, A., *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contre Un*, Paris, Hachette: 1910, *avant-propos*, IX 1 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 187. Las interpretaciones de Bonnefon y Armaingaud son divergentes.

¹¹ Kant, I., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México: F.C.E., 1981/1794. 25-27.

¹² “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen [...] ist vorderhand unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ”. En las distintas versiones españolas del opúsculo kantiano varía la traducción del término “Unmündigkeit”, pero todas coinciden en verter “Unvermögen” y “unfähig” como “incapacidad” e “incapaz”.

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ Bauman, Z., *Modernidad líquida*, México, FCE. 2003/2001, p 153.

¹⁵ Bauman, Z., & Bordoni, C., *Estado de crisis*, Barcelona, Paidós, 2016/2014.

¹⁶ Bauman, Z., *Retrotopía*, Barcelona: Paidós, 2017, p. 146-147.

relaciones de dominación como resultas de la aceptación de una “sociedad global de consumidores”¹⁷.

Aquí nos limitamos a seguir las fases que llevan a Bauman a un abandono paulatino de las propuestas postilustradas para superar la situación de servidumbre, cómo van reemplazándose unos intentos a otros a medida que van fracasando en la pretensión de realizar el programa ilustrado.

2. La servidumbre de La Boétie¹⁸ en el análisis de la Modernidad de Bauman

El objeto de estudio es el uso de la noción de “servidumbre voluntaria” como categoría común al examen a que somete Bauman las fases que distingue en la evolución de la modernidad líquida. Las referencias al *Discours* se proponen actualizar el contexto de La Boétie. Cuando es necesario explicitar la relación de la noción originaria de servidumbre con otras de la Ilustración recurrimos a fuentes directas mencionadas por Bauman en su obra que examina la modernidad como un periodo de fases que distinguiremos en epígrafes cuyo rasgo inicial es puesta en duda de lo establecido, una novedosa radicalidad de la crítica a los valores transmitidos. Su obra puede entenderse como una revisión de etapas que en parte corresponde a la cronología de la evolución de su pensamiento.

La idea central del *Discurso* coincide según Bauman con la del opúsculo *Qué es la Ilustración*¹⁹. Para La Boétie, la docilidad del pueblo ante el tirano se debe a la tradición y la costumbre. Para Kant “la pereza y la cobardía” (“Faulheit und Feigheit”), el no atreverse a pensar por uno mismo, *sapere aude*, impiden salir de la minoría de edad²⁰. La crítica social no fue actitud novedosa, estaba en el ambiente de la época, y se había expresado rotundamente. El proceso erosivo de los valores consolidados por tradición, lo encuentra ya Bauman en el nuevo género literario de “*Utopía* [...] desde el momento en que las antiguas y, en apariencia, eternas rutinas comenzaron a desplomarse”²¹. La utopía es la primera guía para dirigirse a un futu-

¹⁷ Bauman, Z., *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona: Paidós, 2010/2008, p., 88.

¹⁸ El *Discurso* se reproduce en las obras completas de Hachette de 1846 y en la edición científica de Desgraves en William Blake, 1991. La primera edición es de 1580. Hay varias traducciones españolas solventes La de Hernández Rubio, (Tecnos, 1986) es literal, incorpora números para distinguir secuencias y puntos y aparte donde había texto corrido para facilitar la lectura. Incluye la apódoxis *él contra uno*. La de Lomba (Trotta, 2019) la excluye en la portada. El sintagma, “el contra uno”, puede proceder de una interpolación de Montaigne para que no se interpretase, por temor o por respeto, como denuncia de la jerarquía eclesiástica. Traducimos del original accesible en línea de la edición canónica de Bordeaux de 1595. Han sido cotejados con las traducciones citadas.

¹⁹ Kant, I., “¿Qué es la Ilustración?”, en de ensayos reunidos por Eugenio Imaz bajo el título de *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1981/1794, pp. 25-27.

²⁰ Kant, *Ibid.*, p. 25.

²¹ Bauman, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2007b., p. 134.

ro desmontando las máculas serviles adheridas a las tradiciones para poder construir una sociedad exenta de relaciones de dominio.

La mentalidad progresista ilustrada entendió que, si la ciencia era autónoma de toda autoridad que no sea científica, el progreso consiste en depurar a la razón para construir desde el presente un porvenir libre de servidumbres. Así lo interpreta Bauman: “el camino correcto, una vez elegido, resultará ser el mismo para todos. El sujeto de Descartes y el hombre de Kant, armados con la razón, no podían equivocarse el camino”²². Repara en que la modernidad occidental inicia con el progreso tecnológico una etapa novedosa que “no representa ninguna cualidad de la historia sino la confianza del presente en sí mismo”²³. Esta confianza no arraiga en el pasado, sino en la experiencia de que la ciencia y la técnica progresan independientemente de que sean o no autorizados por las tradiciones. Su eficacia es obvia y su verdad no depende de criterios subjetivos, sino de la comprobación de sus pronósticos. Si la crítica no fuera espoleada por la autonomía científica, el capitalismo no hubiera sido condición para que los ilustrados pensaran la industrialización como progresión que rectifica el pasado.

Entiende Bauman la “modernidad” como una continuidad que arranca del examen reflexivo de sus precedentes con el fin de reformularlos. La diferencia entre el estadio de sumisión del Viejo Régimen y el del “atrévete a pensar por ti mismo” del Nuevo, hecho posible por la globalización de la información, estriba en que, al abarcar la crítica individualizada toda la “sociedad de la modernidad líquida -una sociedad de individuos libres- ha hecho de la crítica, de la desafección de lo que es y de la exteriorización de esa desafección una parte obligatoria a la vez que inevitable”²⁴. La desafección ha mutado con la globalización en lenguaje dominante en Occidente. Criticar es ahora lo que hay. Su erosión sirve de excusa o de pretexto, no para corregir la liquidez, sino para enfrentar los viejos agentes que aseguran el dominio de unos sobre otros, a otros agentes no menos opresivos y dominantes que los precedentes que se han desvinculado de las raíces que las legitimaban por discutibles que fueran. La servidumbre deja de ser institución social a cambio de convertir la crítica occidental en individualismo sistémico para “la privatización del deber moral”²⁵.

El análisis de la modernidad de Bauman muestra la “incapacitación” de una sociedad integrada por la red donde cohabitan legitimadas en el mismo proceso de consumo tecnológico todas las tradiciones asentadas sobre los hábitos e inercias

²² *Ibid.*, p., 179.

²³ Bauman, Z., *Modernidad*, op. cit., pp. 141 y ss.

²⁴ *Ibid.*, p., 29.

²⁵ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., p. 127.

serviles que puso a prueba el *aude sapere* kantiano. Si Kant escribe que “le es difícil a cada hombre individual salir de esa *incapacidad* pues nunca se le dejó intentarlo” la tecnología digital posibilita que cada persona tenga acceso a la información disponible y comunicarse sin restricciones para servirse “de su propio entendimiento”. En la red cualquiera puede hacer lo que “nunca se le dejó intentar”, sin embargo, la servidumbre anida en ella convertida en propensión al individualismo consumista. El desenlace en la red resulta ser un círculo “retrotópico” (neologismo con el que titula su obra), una retrocesión a una situación equiparable a la que motivó a La Boétie a escribir su *Discurso* en los albores de la modernidad.

2. El doble juego de la tecnología según Bauman

Medio milenio después de La Boétie, Bauman encuentra que el motivo de la protesta inicial de la modernidad contra las instituciones que socializan la “servidumbre voluntaria”, es el rasgo transversal de la sociedad global. Este texto se propone seguir ahora el itinerario intelectual recorrido por el sociólogo a través de las categorías de “solidez” y “liquidez” con objeto de captar las fases de este desenlace circular anticipado mucho antes²⁶.

La obra de Bauman muestra el itinerario de una actitud correctiva que avanzará a partir de sus precedentes a base de ir modificando sus presupuestos hasta llegar a la regresión. “¿Acaso la modernidad no ha sido fluida desde el principio?”²⁷. Situar “ese principio” en La Boétie, significa que *El discurso* fue una primera manifestaciones de la licuefacción que conduce el proceso de la modernidad al punto de partida. El ímpetu ilustrado desenlaza en una forma de servidumbre no transmitida por tradiciones represoras, sino generada por el sistema científico-técnico que alumbró la confianza de las ilusiones progresistas. “El «progreso», en otro tiempo la manifestación más extrema del optimismo radical [...] se ha desplazado hacia el lado opuesto”²⁸. La frustración arraiga en la comprobación de que el “logro de la nueva tecnología informática, cada vez más próxima a alcanzar una accesibilidad plena y verdaderamente ecuménica” desemboca en “la actual retrotopía apocada, alicaída y derrotista”²⁹.

²⁶ Cfr. Bauman, Z., *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.

²⁷ Bauman Z., *Modernidad*, op. cit., p. 9.

²⁸ Bauman, Z., *Vida de consumo*, México, FCE, 2007^a, p. 20.

²⁹ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., pp. 100 y 121.

Bauman asume de Max Weber que “un mundo conjurado por la tecnología es un mundo «des-encantado»: sin significado propio”³⁰, expresión de la autonomía de la *razón instrumental* respecto de cualesquiera valores asentados por autoridad social. La eficacia del automatismo técnico solo depende de postulados científicos, autónomos de toda fuente doctrinal:

La ciencia moderna, a tono con el espíritu de la revolución tecnológica [...] prohibió el uso de términos relacionados con valores [...] La ciencia fomenta el progreso al revelar y criticar la naturaleza perjudicial de sus logros anteriores [...] sumamente ocupada produciendo, o alentando la producción de los objetos de su futura indignación³¹.

Bauman puntualiza el “papel de doble agente que tiene la ciencia”, ni quita ni pone rey:

la detección y la administración de riesgos son las funciones sociales indispensables y más valiosas de la ciencia y la tecnología, ambas se alimentan, perversamente, de la resistencia y vitalidad de la misma enfermedad que están destinadas a desarmar o demoler³².

Resulta, entonces, que el diagnóstico weberiano es reversible en un sentido que no ocupó la atención de Weber.. Si la ciencia es instrumental, objetiva, e independiente de los valores cimentados por tradición, resulta que la inversa también es cierta: ciencia y tecnología son compatibles con cualquier tradición y quedan a su servicio. De aquí que la tecnología de la red pueda reducirse a un instrumento de circulación para el relevo de las estructuras del dominio. Desde esta perspectiva, no debe extrañar que el *Discurso de la servidumbre* sirva de antecedente a pretensiones actuales de emancipación antitéticas como anarcocapitalistas y anarcorevolucionarias³³.

Los planes políticos aplicados para racionalizar los hábitos que asientan a la servidumbre, como la “lucha de clases” o la “revolución cultural”, confluyen en sistemas coercitivos que llevó a Bauman de la mano de la Teoría Crítica a reprobar una “modernidad preñada de una tendencia al totalitarismo”. La pretensión ilustrada de alcanzar una comunidad libre de dominio, aparece como empeño inútil ya que “los medios electrónicos son neutrales en cuanto al modo en que la lógica de la racio-

³⁰ Bauman, Z, *Ética posmoderna*. Barcelona, Siglo XXI, 2005b/1993, p. 220.

³¹ *Ibid.*, pp. 221 y 229.

³² *Ibid.*, pp. 237-238.

³³ El *Discours* figura en ediciones neoliberales, *Escuela Austriaca* (Unión Editorial), y en páginas de *Solidaridad obrera*. Son reclamadas por Wendy McElroy, *The politics of Obedience: The discourse of voluntary servitude*, Independent Institute, 2003. <https://bit.ly/2G0QhZ3> y por Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable, en Ferrer,” en Christian (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005: 32-48.

nalidad instrumental ha de ser aplicada por sus usuarios”³⁴. La “neutralidad” de la ciencia y sus aplicaciones técnicas es compatible con las costumbres doctrinales. La solidez del pasado se disuelve a cambio de obtener como ganancia la neutralidad tecnológica conductora de la licuefacción en Occidente³⁵.

3. Fase primera de la revisión de Bauman: la lucha dialéctica por el reconocimiento

“Sobrevivir en un mundo de contingencia y diversidad es posible a condición de que cada diferencia reconozca la otra diferencia como la condición necesaria para la preservación de sí misma” es el modo de Bauman de expresar la apelación kantiana a la dignidad³⁶. Es una variante condicional del imperativo categórico: se trata de que, si la experiencia de la vida lleva a “sobrevivir en la contingencia”, la condición de reconocer al otro no puede ser el fruto de un acto especulativo. Si Kant incluyó la condición de tratar al hombre dignamente, Bauman retiene de la Teoría Crítica el entorno hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo en “la lucha por el reconocimiento”. Hegel introdujo una beligerancia que no figura en la exigencia kantiana de un “trato” digno entre humanos. La condición para superar la situación de servidumbre mediante el reconocimiento del otro en un mundo contingente unificado por la red, “implica la disposición a *pelear* [...] por el bien de la diferencia del otro,

³⁴ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., p. 96.

³⁵ El concepto de liquidez de Bauman, está tomado de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México: Siglo XXI, 1988/1982/1988, quien se remonta a un párrafo del *Manifiesto comunista* cuya traducción en edición española reza: “Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás” (Marx, Karl & Engels, F. *El manifiesto comunista*, Madrid, Península, 2017/1848, 43-91, pp. 52). El original dice: “Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen” (Marx, Karl & Engels, F. “Manifest der Kommunistischen Partei”, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin. Band 4,6. Auflage 1972. Berlin: DDR. S., 459-493, p. 465). Berman transcribe libremente el pasaje que da título a su obra “*todo lo sólido se desvanece en el aire*, todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencias y sus relaciones recíprocas” (*Id.*, 83 y 90). La referencia a Berman plantea un problema al concepto de “modernidad sólida” al que Bauman alude sin citarlo (Bauman, *Modernidad, op., cit.*, pp.,8-9.) “Para aprehender la “historia de la modernidad la he dividido en tres fases. En la primera fase, que se extiende más o menos desde comienzos del siglo XVI [...] Nuestra segunda fase comienza con la gran ola revolucionaria de la década de 1790 [...] En el siglo XX, nuestra fase tercera y final, el proceso de modernización se expande para abarcar prácticamente todo el mundo” (Berman, *id.* pp. 2-3). Según Marx y Berman la fase de “modernidad líquida” comienza pues con la revolución industrial burguesa. Sin embargo, la modernidad “sólida” abarca en Bauman la cultura de masas y la modernidad “líquida” comienza con la globalización, tercera fase de Berman. En nuestro texto, damos por respondida afirmativamente la pregunta retórica de Bauman: “¿acaso la modernidad no fue desde el principio un proceso de licuefacción?” (*Id.*, p. 5).

³⁶ Bauman, Z., *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005a/1991, pp.,237.

no de la propia”³⁷. Bauman enlaza esta lucha dialéctica por el bien del otro con la propuesta de la Teoría Crítica de la “lucha por el reconocimiento”³⁸. La encuentra tan condicionada por la liquidez de las identidades en la red como para admitir que “el reconocimiento de la identidad elegida debe lograrse solo a costa de interminables esfuerzos [...] la «comunidad» de internautas en busca de reconocimiento sustituto no necesita del corazón de la socialización”³⁹.

Según Bauman, en la fase dialéctica de la Modernidad iniciada por el hegelianismo, la liberación de los “condicionamientos sociales va más allá de un desmascaramiento del Antiguo Régimen” y ofrece su propia interpretación sobre “la «gran transformación» que dio nacimiento al nuevo orden industrial”⁴⁰. Si La Boétie enuncia el carácter voluntario de la servidumbre y si Kant la concibe como una minoría de edad, Hegel la interpreta como dialéctica de lucha entre opuestos. Citando a Rorty, Bauman suscribe que, “con Hegel, los intelectuales comenzaron a cambiar sus fantasías de conectarse con la eternidad por fantasías de construir un mejor futuro”⁴¹.

La “fantasía” dialéctica del filósofo de Jena se expresa en el oxímoron de que la *lucha* sirva de acceso a un reconocimiento *pacífico*. Los capítulos IV de la *Fenomenología del Espíritu* se ocupan de describir el esquema racionalizador de esta dialéctica: la tesis (servidumbre) genera la antítesis (crítica) y de la fusión entre tesis (reacción) y antítesis (acción), procede la síntesis (emancipación). Hegel usa expresamente la palabra “servidumbre” que introdujo La Boétie para abordar la dialéctica “del amo y del esclavo”. En el apartado titulado –en la versión de Wenceslao Roces– “independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre”⁴² (1966 113 y ss.), se sirve Hegel del término “servidumbre” para declarar el carácter permanente de la dominación de uno por otro. El tema ha dado lugar a tanta literatura que un comentario con pretensiones excede nuestro marco. Hegel confronta explícitamente las “dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí; otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*”⁴³. Lo relevante para Bauman es que Hegel amplía el reconocimiento intersubjetivo como pugna para alcanzar una “situación de totalidad ética”, o sea, una relación recíproca entre

³⁷ *Ibid.*, pp. 337-338.

³⁸ Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997/1992, pp. 28 ss..

³⁹ Bauman, Z., *Vida consumo*, op. cit., p., 154.

⁴⁰ Bauman, Z., *Modernidad*, op. cit., pp. 151 ss.

⁴¹ Bauman, *Tiempos*, op. cit., p. 101.

⁴² Hegel, Georg. *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE, 1966/1807, pp. 113 y ss.

⁴³ *Ibid.* pp. 117 y ss.

“dos figuras” que *luchan* para *reconocerse* mutuamente⁴⁴ y remite a una conocida polémica entre Kojève y Strauss para mostrar la dificultad (¿imposibilidad?) de religar pensamiento con acción política⁴⁵. Es la cuestión que aborda Kojève en sus cursos sobre la *Fenomenología del espíritu*, donde glosa la problemática hegeliana de la “lucha por el reconocimiento”. Sus comentarios a estas páginas se centran en que “la *realidad* humana se ejerce en función del deseo de *reconocimiento*”. También los términos glosados por Kojève de la *Fenomenología* retoman una vez más la voz “servidumbre” de La Boétie:

La historia es una interacción del dominio y de la *Servidumbre* [...] se acabará pues en el momento en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo [...] la síntesis de lo Particular y lo Universal es también una síntesis de la Dominación y a Servidumbre⁴⁶.

Tras analizar Bauman como en este paso de la modernidad está presente la “servidumbre voluntaria en la “dialéctica del amo y del esclavo”, se irá desprendiéndose de las propuestas de construir ese “futuro mejor”, para llegar a enunciar los motivos de los “descontentos” de la posmodernidad. No se prestó a que el reparto de papeles de amo y esclavo sirviera de coartada a que los viejos esclavos pasaran a ser nuevos amos y los viejos amos pasaran a ser nuevos esclavos. Remitió sin citarla a la *Dialéctica negativa* de Adorno, quien, al comentar el totalitarismo, leninista o fascista, escribió despectivamente que el razonamiento hegeliano argüido para sojuzgar a un grupo humano, raza o clase social, es “literalmente la acomodación pura y simple”⁴⁷.

Para desprenderse de las “fantasías”, Marx había puesto la cabeza especulativa de Hegel sobre sus pies de barro⁴⁸, porque no bastaba con interpretar la historia hegelianamente, sino que había que cambiarla políticamente⁴⁹. Aceptando la Teoría Crítica, Bauman no rechaza esta crítica, “Marx insistía en que no había vuelta atrás y, al menos en este punto, la historia le dio la razón”⁵⁰, pero sitúa la servidumbre en el centro del debate de una lucha por el reconocimiento que no eliminó la

⁴⁴ Honneth, H., *Reconocimiento*, op. cit., p. 22.

⁴⁵ Baumann, *Modernidad*, op. cit., pp. 51-54.

⁴⁶ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1960, pp. 3 y ss. Las citas son del Curso del Año 1937-1938. En esta interpretación de la confrontación históricamente dialéctica de las figuras sociales de amo y esclavo se basó Fukuyama para exponer, en un discutido artículo, que la democracia liberal alcanzaba “el fin de la historia” al establecer “un reconocimiento universal”. No captó que la labor disolvente de la industrialización occidental proseguiría su proceso de licuefacción disolvente del pasado. Cfr. Fukuyama, F., “El fin de la historia”. *The national interest*, 16, 1989, pp. 3-18.

⁴⁷ Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975/1966, pp. 321-322.

⁴⁸ Marx, Karl & Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Fundación Marx-Engels, 2006/1888, pp. 39

⁴⁹ *ibid.*, pp. 57-59.

⁵⁰ Bauman, *Mundo*, op. cit., pp. 111.

servidumbre, pero invirtió la relación de dominio del sistema capitalista de producción⁵¹. Lo que le lleva con la Teoría Crítica a desvincularse de una praxis que consideró dictatorial.

4. Fase segunda, revisión de la conciencia de clase

Bauman objeta que “el entramado ilusorio del fetichismo de la mercancía”⁵² pueda servir de argumento para imponer una dictadura conjeturando, para justificarla, que una abstracción como “la lucha de clases” tuviese un valor universalmente objetivo. Lukacs (1960) trató de objetivar esta relación desligando la conciencia de clase de la subjetividad de la conciencia⁵³. Para los teóricos críticos, cuya estela sigue Bauman, es una conjetura que los hechos desmienten. Si el dinamismo económico muestra que las clases burguesa y proletaria no son compartimentos históricamente estancos, entonces también muestra que “la conciencia de clase” no redacta un texto sobre la “conciencia de clase”, por lo que esa noción no es históricamente objetiva, sino fruto de una subjetividad que pretende ser objetiva sin esperar a demostrarlo. Por tanto, no debe extrañar que, habiéndose interesado Bauman por un ensayo juvenil de Lukacs sobre el “amor”, no se detenga a comentar el tema de fondo de la “conciencia de clase” ni del “fetichismo de la mercancía” bajo el que se enmascara la “cosificación”. A su juicio, no hay puente comunicante para que una abstracción fruto de la actividad intelectual de un gran intelectual, como la hipotética “conciencia de clase”, pueda pasar sin prueba como representación objetivamente universal de la evolución histórica. Eso era lo que Lukacs exigía para hacer valer su argumento. La pretensión de dotarle de un valor históricamente objetivo resultaba empeño inútil. Superar la *razón instrumental* de la ciencia y la tecnología, como la llamaría Horkheimer, utilizando como ariete un concepto instrumentalizado por la teoría para readaptar la praxis a una dialéctica positiva, era una construcción destinada, en el mejor de los casos, a que la hipótesis quedara expuesta a su continua rectificación siempre a la espera de una confirmación futura. El intenso debate a que han dado lugar las consecuencias de este proceso no pudo evitar el fracaso de la perestroika ni el fracaso de una cultura popular. Cuando el “viejo topo”, Puck, asomó su hocico para otear su obra revolucionaria, el horizonte resultaba más empañado por las crueldades de la dominación que cuando se ocultó bajo la superficie para que su labor de zapa horadara las relaciones de servidumbre.

⁵¹ Bauman, *Modernidad*, op. cit., pp. 152.

⁵² Bauman, *Consumo*, op. cit., pp. 28.

⁵³ Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Minuit, 1960.

Tanto la doctrina marxista como la interpretación de Lukacs quedan reconocidas en Bauman como ideologías interesadas en monopolizar la supremacía representando su interés de justificar la represión de una dictadura como expresión de una conciencia objetiva y universal. Para Bauman era inasumible una teoría liberadora tan paradójica que requiriera como método de emancipación una praxis dictatorial desenfrenada. Compartiendo las reservas contra las desigualdades generadas por el capitalismo, pero disintiendo del método, la Teoría Crítica arrojó lastre y rechazó la praxis marxista, aunque la enlazase a ella la tarea crítica. Bauman mantuvo la dialéctica de la crítica negativa. La servidumbre quedaba oculta bajo la apariencia de la igualdad jurídica. La función de la crítica evidenciaba “la inestabilidad de los deseos, la insaciabilidad de las necesidades, y la resultante tendencia al consumismo instantáneo”, para concluir que el “moderno entorno líquido resiste toda planificación”⁵⁴.

5. Fase tercera, revisión de la Teoría Crítica

Pero la Teoría Crítica no puede valerse del privilegio de quedar fuera de la crítica y necesita actualizarse. Bauman al revisar la *Dialéctica de la Ilustración* comenta que

Había un sesgo anarquista en toda teorización crítica: todo poder era sospechoso, el enemigo era espiado en cuanto poderoso, y el mismo enemigo era culpado de todas las desventajas y frustraciones que se sufrían por la libertad (incluso por la falta de coraje en las tropas que debían entablar valerosamente sus guerras de liberación, como en el caso del debate acerca de la “cultura de masas”⁵⁵.

Se refería a que la industria cultural fuera un “engaño de masas” para nutrir la servidumbre voluntaria. Las masas entretenidas de la sociedad capitalista “qui finit par s’habituer au poison”⁵⁶ degustan el “veneno” suministrado por medios de comunicación masivos y se adormecen. Según los críticos, los propietarios de la industria impiden que la relación entre emisor y destinatario sea reversible. Según Bauman, la asimetría entre empresariado y proletariado, que justificó la lucha de clases, según “la teoría Crítica clásica”⁵⁷ es sustituida por la asimetría entre pocos emisores que controlan la producción e innumerables destinatarios. “El terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económi-

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 51.

⁵⁵ Bauman, *Modernidad*, op. cit., pp. 56.

⁵⁶ La Boétie, *Discours*, p. 8.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 30 y ss.

camente más fuertes”⁵⁸. El “diseño” del sistema impone la irreversibilidad comunicativa y desperdicia su potencial liberador para servir al capital:

el contraste técnico entre pocos centros de producción y una dispersa recepción condicionaría la organización y la planificación por parte de los detentores... Las masas tienen lo que quieren y reclaman obstinadamente la ideología mediante la cual se las esclaviza [...] Cine, radio y revistas constituyen *un sistema* [...] La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología [...] La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo⁵⁹.

Los consumidores atentos al medio resultaban ser cómplices inocentes de escasos dueños emisores que alimentan su complacencia transmitiéndoles un adormecedor elixir pseudocultural: “nous apprendre à avaler le venin de la servitude sans le trouver amer”, escribió La Boétie. La ponzoña cultural afianza los beneficios que blindan la supremacía de los propietarios de medios comunicativos. Los reproches críticos se condensan en la implícita vinculación de Marcuse a las categorías de la dialéctica del amo y el esclavo: “La superestructura productiva...impregna a los «mas-media» que constituyen la mediación entre los amos y sus servidores”⁶⁰. Tras distinguir necesidades “verdaderas” y “falsas” sostiene que “toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre”⁶¹. No prueba qué tipo de superflua necesidad conscientemente asumida resulta ser una servidumbre de la que no se es consciente; ni aclara cómo distinguir la necesidad verdadera de la falsa, pues ambas son apremiantes y aceptadas. La asimetría se muestra en que el capital en manos de pocos emisores controla la producción en serie que reciben innumerables destinatarios, audiencias que no ejercen ningún papel en la producción.

Los críticos explicaron la propagación de una cultura de masas como un diseño del sistema para dejar al destinatario “sin réplica”. Esta relación consiste en que el ciudadano, consumidor cultural, es cómplice del procedimiento que lo cosifica. “Las masas dominadas se identifican solícitas con las fuerzas represivas”⁶². En la síntesis de Habermas, “la forma mercancía se adueña también de la cultura ocupando tendencialmente con ello todas las funciones del hombre”⁶³. Para Marcuse “la razón tecnológica se ha hecho razón política”⁶⁴, la política, una variante de la racionalidad instrumental.

⁵⁸ Adorno, T. & Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta, 1998/1947, p.166.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 165-213.

⁶⁰ Marcuse, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1969/1954, pp. 115.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 34 y 37.

⁶² Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 126-135.

⁶³ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid, Taurus, 1999/1987, I, p. 469.

⁶⁴ Marcuse, *ibid.*, pp. 34.

6. Fase cuarta, revisión de la teoría de la acción comunicativa

Habermas advirtió que la asimetría podía ser un estadio transitorio del capitalismo industrial. Previendo que la reversibilidad entre las funciones emisora y receptora era más cuestión de tiempo que de diseño del sistema, como aseguraba *La dialéctica de la Ilustración*, Habermas matizó en la edición revisada de 1987 que “la formidable ampliación del potencial de la comunicación está, *por ahora*, neutralizada por formas de organización que aseguran los flujos de comunicación en una sola dirección, y no flujos de comunicación reversible”⁶⁵. Comprendiendo que el capitalismo sería más un estímulo que un obstáculo, percibió que la intercambiabilidad funcional estaba al alcance de la industria. El camino transitado por la crítica carecía de recorrido, por lo que se dispuso a arrojar lastre y seguir otra vía de encuentro con un mundo carente de instituciones de dominio. La dialéctica francfortiana mutó en “teoría de la acción comunicativa” y la acción comunicativa dio paso a la ética del reconocimiento. No se equivocó Habermas. En 1972, un profesor canadiense aseguró que, en la “aldea global” creada por los medios de comunicación masiva, el consumidor actuaría como productor, pues “la tecnología electrónica permitiría al consumidor asumir simultáneamente los roles de productor y consumidor de contenidos” (McLuhan & Nevitt 1972 35). Desprestigiada la conciencia de clase, sobrepasada la *Dialéctica de la Ilustración*, los postulados de la acción comunicativa y de la ética del reconocimiento para afianzar una comunicación exenta de dominio y un reconocimiento social entre iguales, debían validarse en el nuevo escenario. Bauman concluyó que

retirarse de la globalización de la dependencia humana, del alcance global de la tecnología y las actividades económicas humanas, ha dejado de ser, una opción viable [...] La única respuesta eficaz posible a la globalización es global. Y la suerte de esa respuesta global depende del surgimiento y el afianzamiento de un espacio político igualmente global [...] que hoy se echa más notoriamente en falta⁶⁶.

Bauman da la razón a Marx de que el capitalismo degeneró en “licuefacción”, pero se despoja del marxismo al comprobar que la ciencia y la capacidad técnica no quedan supeditados al impulso capitalista. El colonialismo aportó a las tradiciones coloniales el conocimiento científico y los instrumentos técnicos ideados en Europa. Marx no vio lo que para Bauman ya queda al alcance de la vista: la ciencia y el engranaje tecnológico que depende de ella son tan independientes del capita-

⁶⁵ Habermas, *ibid.*, I p. 473.

⁶⁶ Bauman, Z., *Consumo*, op. cit., pp. 111-113.

lismo y de los adoctrinamientos culturales del pasado como compatibles con ellos. De hecho, los mundos que fueron colonizados se han desprendido de la historia colonial, pero no de la técnica que la ciencia europea objetivó como instrumento de colonización. La “conciencia de clase” no pudo mostrar que fuera un impulso históricamente objetivo, pero la ciencia y la técnica resultaron compatibles con cualquier tradición a la que fueron transferidos.

Confiando en la internacionalidad de la conciencia de clase –“proletarios del mundo, uníos”– ni marxistas ni críticos advirtieron que las culturas colonizadas adoptaban los instrumentos científico-técnicos “imperialistas” transmitidos para despojarse de esa supeditación. Europa irradiaba su poder mientras lo cedía sin notarlo⁶⁷. Legaba un saber y una organización que alteraría, sin comprometerlas, las relaciones de dependencia, pero compensaría progresivamente las diferencias de producción y armamento entre países industrializados y colonizados. Mientras el criticismo erosionaba la conciencia europea proponiendo pautas ideales de convivencia para depurar la servidumbre, los colonizados asimilaban el conocimiento científico-técnico, incluso las formas democráticas, posiblemente por ser formales, sin necesidad de poner a prueba sus raíces e instituciones.

El capitalismo crea condiciones que renuevan la sociedad industrial, pero la erosión del mundo occidental no procede del capitalismo. El “descontento” de que habla Bauman arraiga en las ilusiones excesivas puestas en la crítica como medio de transformación. Está por comprobar hasta qué punto la ciencia y la técnica propagadas por la revolución industrial en Europa, ahora global, conviven con tradiciones inmunes al entorno tecnológico. Lo patente es que, mientras las raíces occidentales se erosionan por postulados idealizados, otras tradiciones y los movimientos migratorios, asimilan la ciencia y usan la técnicas in alterar sus sustratos vitales. Al cambiar la tecnología de mano pasa a ser un instrumento para debilitamiento del proveedor.

7. Cierre del círculo de la servidumbre global

Ante la interdependencia global, Bauman reencuentra una forma de servidumbre que permea el conjunto: “la cooperación es el principal recurso empleado por los sistemas sinópticos de marketing...para convertir la servidumbre en voluntaria y hacer que la sumisión pueda ser vivida como un progreso de la libertad”⁶⁸. Coincide con Habermas en que “los medios electrónicos son *neutrales*” y la posmoderni-

⁶⁷ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas* en *Obras Completas*, IV, 2005, 359-530.

⁶⁸ Bauman & Lyon, D., *Vigilancia líquida*. Barcelona: Planeta-Espasa, 2014, pp. 140-141.

dad es ambivalente “Las ganancias de la posmodernidad constituyen sus pérdidas. Lo que da su poder y su atractivo es también la fuente de su debilidad”⁶⁹. Como la globalización tecnológica se ha hecho planetaria, tiene un alcance sistémico. “Justo porque el sistema capitalista se produce y se reproduce sin cesar económicamente a un nivel más elevado [...] en su esfuerzo por dominar la totalidad del mundo como autoproducción”⁷⁰, justo por eso, la tecnología, primero europea, luego occidental, ahora global, es lo que progresa como civilización común al entorno de participación interconectado que promueve. Más allá de la ideología, la interrelación hace que “cuanto más racional, productiva, total [...] más inimaginables los medios mediante los que los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación”⁷¹. Desplazada la servidumbre a una condición de funcionamiento global, gana en extensión lo que pierde en concreción. Objetivación anticipada por Marx que recuerda Adorno:

como dice *El Capital*: “agente fanático de la acumulación, obliga a los hombres sin piedad ni tregua a producir por producir”. Esto se vuelve inmediatamente contra el fetichismo del proceso productivo en la sociedad de canje; pero además vulnera la tabuización hoy universal, de toda duda de la producción como fin en sí misma”⁷².

Bauman concluye que la servidumbre permea la red en forma de supeditación consciente a una tecnología global que la requiere como condición para mantener su ritmo reproductivo. La servidumbre voluntaria ya no es adaptación a circunstancias compensadas por la estabilidad de quien la acepta o por la diseminación del agravio comparativo. Lo que se detecta es una dependencia voluntaria inherente a un proceso de renovación tecnológica desenfrenado que necesita retroalimentarse para mantenerse. En el presente globalizado conviven los rescoldos históricos de un pasado que coexiste con las postulaciones utópicas. El sistema hace suyas, enfrentándolas en la interconexión todas las motivaciones por incompatible que aparezcan. Donde todo comparece, todo es comunicable. Es la hora en que la rebelión de las masas convive con la sumisión al sistema

El hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo [...] el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil⁷³.

⁶⁹ Bauman, Z., *ambivalencia*, op. cit., pp. 336.

⁷⁰ Bauman, Z., *Retrotopía*, op. cit., pp. 122-155.

⁷¹ Bauman Z., *Crisis*, op. cit., pp., 37.

⁷² Adorno, T., *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 304.

⁷³ Ortega y Gasset, Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo en Obras completas*, III. Madrid: Fundación Ortega Marañón, 2005, 559.-654, p., 640.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975/1966.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 3ª ed. 1998/1947.
- Armaingaud, Arthur. *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contre Un*, Paris, Hachette, 1910.
- Bauman, Zygmunt. *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, México, FCE. 2003/2001.
- Bauman Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005a/1991.
- Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*, Barcelona, Siglo XXI, 2005b/1993.
- Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, México, FCE 2007a.
- Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en época de incertidumbre*. Barcelona, Tusquets, 2007b.
- Bauman, Zygmunt, *Discurso de recepción del premio Príncipe de Asturias*, 2010. <https://bit.ly/34yD97w>
- Bauman, Zygmunt, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona, Paidós, 2010/2008.
- Bauman, Zygmunt, *La globalización, consecuencias humanas*. México: FCE, 2017a/1998
- Bauman, Zygmunt, *Retrotopía*, Barcelona, Paidós, 2017b.
- Bauman, Z. & Lyon, David, *Vigilancia líquida*, Barcelona, Planeta-Espasa, 2014.
- Bauman, Z. & Bordonni, Carlo, *Estado de crisis*, Barcelona:,Paidós, 2016/2014.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1988/1982.
- Bonnefon, Paul, *Montaigne et ses amis. La Boétie, Charron, M. de Gournay*, París, Armand Colin, 1898. <https://bit.ly/3uEXwPG>
- Charles, Sebastian. "La Boétie, le Peuple et les «Gens de Bien»", *Nouvelle Revue Du XVIe Siècle* (1999) 17, 2: 269–285. *JSTOR*,www.jstor.org/stable/25598902.

- Clastres, Pierre, “Libertad, desventura, innombrable, en Ferrer,” en Christian (comp.), *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, La Plata, Terramar, 2005: 32-48.
- Fukuyama, Francis, “El fin de la historia”. *The national interest*, 16,1989. 3-18. <https://bit.ly/2FpCyKD>
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Madrid, Planeta, 1992.
- Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999a/1973.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, (Vols. 1 y 2), Madrid, Santillana, 1999b/1987.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993/1985.
- Hegel, Geor, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966/1807.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997/1992.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973.
- Kant, Inmanuel. “¿Qué es la Ilustración?”, en Eugenio Ímaz, *Filosofía de la historia*, México, F.C.E, 1981/1794. 25-27.
- Kant, Inmanuel, “Si el género humano se halla en un progreso constante hacia lo mejor” en Eugenio Ímaz, *Filosofía de la Historia*, México: FCE 1981/1798. 95-123.
- Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1960.
- Kojève, Alexander & Queneau, Raymond. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2016/ 1947.
- La Boétie, Étienne de, *Oeuvres Complètes*, vol. ii, Desgraves (ed.), Burdeos. Blake and Co., 1991.
- La Boétie, Étienne de, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos, 1986/1573.
- La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, 2010, <https://bit.ly/33AIo3A>
- La Boétie, Étienne de, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta, 2019/1573.

- Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1969/1954.
- Marx, Karl & Engels, Federico. *El manifiesto comunista*, Madrid, Península, 2017/1848, pp. 43-91.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. “Manifest der Kommunistischen Partein”, *Werke*, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 4,6. Auflage 1972. Berlin: DDR. S., 459-493.
- Marx, Karl & Engels, Federico. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Marx-Engels, 2006/1888, <https://bit.ly/2MqnX42>
- McElroy, Wendy. *The politics of Obedience: The discourse of voluntary servitude*. Independent Institute, 2003. <https://bit.ly/2G0QhZ3>
- McLuhan, Marshall & Nevitt, B., *Take Today: The executive as Dropout*, Nueva York, Harcourt, 1972.
- Mirandola, Pico dell. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: UNAM, 2003/1486.
- Montaigne, Miguel de. *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*. Édition de Bordeaux Texte établi par Villey, P et Saulnier], L. Paris: PUF. 6^aed. 1965, /1595. <https://bit.ly/2MZnRQq>
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo. Obras completas*, III. Madrid: Fundación Ortega Marañón, 2005, 559-654.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas en Obras Completas*, tomo IV. Madrid: Fundación Ortega Marañón 2005. 359-530.
- Rodríguez Genovés, Fernando. *Política y amistad en Montaigne y La Boétie*. Valencia: Fundación Alfons el Magnànim, 2006.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2024.37.072>
Bajo Palabra. II Época. N° 37. Pgs: 235-254