

**Discurso de la servidumbre voluntaria de La Boétie y Desobediencia civil de Thoreau.  
Miradas cruzadas**

**Por Hourya Bentouhami**

Filosofía, Universidad Paris VII / Columbia University

*Traducción de José Andrés Murillo*

*Resumen. La desobediencia civil es una forma de indisciplina que tiene por objetivo inmediato demostrar públicamente la injusticia de una ley, y por objetivo indirecto, presionar al legislador a transformarla. Además, considerando que la teoría política se puede dividir en dos según un eje que separa teorías de la obediencia y teorías de la resistencia, es grande la tentación de inscribir a La Boétie del lado de la teorías de la resistencia, e incluso transformar al autor del Sarlat en el precursor de la desobediencia civil, cuya conceptualización fue reactivada en el siglo XIX por Henry David Thoreau. ¿En qué medida el Discurso de la servidumbre voluntaria de La Boétie (que data de 1546 o 1548) participa de esta modernidad, que busca pensar el ejercicio de una no-participación en el poder?*

Toda la teoría del pensamiento político puede ser dividida en dos según dónde se acentúe: ya sea en el deber de *obediencia* o en el de *resistencia* (Bobbio 1999, p. 199). La desobediencia civil en su significado restringido de no-cooperación o de no-consentimiento con la ley, puede ser considerada como una forma intermediaria en el campo de la resistencia, el cual se extiende desde la desobediencia pasiva hasta la resistencia activa. La desobediencia civil, en efecto, es una forma particular de indisciplina (*insoumission*) en la medida en que tiene por objetivo inmediato demostrar públicamente la injusticia de una ley, y por objetivo indirecto, presionar al legislador a transformarla. Consideradas de esta manera, las orientaciones de la teoría política dividida en teoría de la obediencia y en teoría de la resistencia, es grande la tentación de inscribir a La Boétie del lado de la resistencia, e incluso transformar al autor del Sarlat\* en el precursor de la desobediencia civil, concepto moderno nacido en el siglo XIX. ¿En qué medida el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de La Boétie (que data de 1546 o 1548) participa de esta modernidad, que busca pensar el ejercicio de una no-participación en el poder? Primero, tenemos que precisar que si la expresión “desobediencia civil”, a la que nos referimos, puede ser llamada “moderna”, esto es porque hace su entrada en el lenguaje corriente a través de los escritos políticos anglosajones, comenzando por el ensayo de Henry David Thoreau, *Civil Disobedience* que data de 1849. En este ensayo el autor cuenta cómo eligió ser enviado a prisión por haber rechazado pagar el impuesto que consideraba ser la fuente del financiamiento de la guerra injusta que su gobierno llevaba contra México.

---

\* Etienne de La Boétie nace en Sarlat, Francia, el 1 de noviembre de 1530, y muere el 18 de agosto de 1563 en Germignan [N. del T.]

De esta manera, incluso si el problema de saber “si es o no lícito desobedecer las leyes”, “en qué caso”, “dentro de qué límites” y “por parte de quién”, se trata de un problema tradicional, que ha sido objeto de infinitas reflexiones y discusiones entre filósofos, moralistas, juristas, teólogos, etc. En un principio, la desobediencia civil estuvo fuertemente ligada al liberalismo político encarnado en la figura de Thoreau, que preconizaba un retiro de la sociedad, para vivir una vida ordinaria y apacible en los bosques. Entre los más grandes teóricos de la desobediencia civil podemos distinguir dos categorías esenciales: los actores o protagonistas, que reflexionan sobre su propia práctica (Thoreau, Gandhi, Russel, Luther King, etc.), y los filósofos (Rawls, Dworkin, Walzer, Arendt, Habermas, Bobbio, etc.). Pero para saber en qué medida el autor de Sarlat puede ser tenido como uno de los pensadores de la desobediencia civil, privilegiaremos como autor de referencia a Thoreau, primero, porque la teorización que hace de la desobediencia civil, está calcada sobre la objeción de conciencia que parece ser uno de los únicos puntos positivos del desarrollo argumentativo de La Boétie que nos inclina a dejar de creer, luego porque todas las otras teorizaciones ulteriores de la desobediencia civil son tributarias del pensamiento de un constitucionalismo que no existe en el siglo XIX.

Para llevar a cabo la comparación entre estos dos autores, hemos privilegiado tres ejes de aproximación: el primero se refiere a la estructuración problemática de la invocación a una ley superior para definir la desobediencia civil; el segundo, a la explicitación de una “emigración interior”, como metáfora de la defección política, llevada por los ciudadanos comunes para protestar contra el poder o una de sus leyes. El último eje estará concentrado en las premisas llamadas utópicas del discurso de La Boétie y de Thoreau, el uno apuntando a la “compañía”, el otro sobre la temática ambientalista. Veremos así que el discurso de La Boétie, lejos de ser utópica, participa, al contrario, de una teoría de la emancipación que Thoreau ignora completamente, reduciendo la resistencia a la simple preservación de la conciencia.

### **¿Invocación a la ley superior o invocación a la mayoría silenciosa?**

La teoría de la resistencia en el siglo XIX, tal como se deja ver en Henry David Thoreau, no se sitúa en el marco del iusnaturalismo: todo lo contrario, el esfuerzo e incluso el deber de pensar la infracción legítima a la ley, no se hace prioritariamente en referencia a una ley superior, la supuesta ley natural en el sentido de Dios en nosotros. La infracción así considerada, pero sobre todo su justificación, obedece prioritariamente a una lógica intramundana, como lo prueba la invocación al sentido de la justicia de la mayoría, que acompaña siempre a las ilegalidades con finalidad política. Esta invocación, entonces, es enviada a los contemporáneos que constituyen la comunidad moral de referencia, o incluso a los “compañeros”, como diría La Boétie, y que forman la mayoría silenciosa, en cuyo nombre se efectúa la toma de la palabra.

### ***La indignación***

Tanto en La Boétie como en Thoreau, hay que notar de partida, que esta invocación está enteramente estructurada por la estupefacción ante un escándalo, aquel de la

obediencia injustificada. Sin hacer de La Boétie un spinozista precoz y de Thoreau uno tardío, pareciera que la indignación fuera propiamente la emoción que constituye la estructura de nuestros dos textos. La presencia de este aspecto afectivo es de importancia capital, pues remite al contenido motivacional de la acción política por parte de los dominados: es la capacidad de indignación, más que la capacidad jurídica o el reconocimiento de derechos, lo que devuelve al pueblo su dignidad cívica, es decir, su derecho a implicarse en los asuntos que conciernen la Res Publica (la cosa pública). Una de las manifestaciones del escándalo, tanto para La Boétie como para Thoreau, concierne, en efecto, el funcionamiento discrecional del poder, que consiste, a través del ejercicio monopólico de una minoría, en tomar las decisiones contrarias al bien de la mayoría silenciosa, y esto en el mayor secreto, contradiciendo así, las reglas de civilidad de todo buen gobierno: “Es difícil creer que haya nada de público en este gobierno donde todo es de uno” nos dice La Boétie (La Boétie 2007, p. 6).

Ciertamente La Boétie tanto como Thoreau, rechazan la temática tradicional en teoría política referente a la tipología de las mejores formas de gobierno, pero hay que notar también, que ambos autores buscan un criterio a partir del cual sea posible hablar de violencia de Estado. Estaríamos tentados a decir, entonces, que nuestros dos autores critican la razón de Estado (es decir el Estado que sólo actúa por interés de su propia conservación), en nombre de otra racionalidad, aquella que surge de la Cité\* y que podríamos llamar “razón de Cité”, en el sentido en que son los ciudadanos que deberían decidir el contenido que hay que dar al bien común y la urgencia para decretar los estados de excepción que buscan preservar la libertad. Estos son, en efecto, los derivados del gobierno, que llevan el nombre de razón de Estado, y que deberían suscitar la indignación. Sobre este punto insisten ambos, La Boétie y Thoreau tratan, no tanto del deber de sublevación, sino el deber de consciencia, en el sentido en que la indignación debe surgir de una toma de consciencia de la realidad de la cooperación con la propia servidumbre:

Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común – y por esta razón hay que dolerse más y sorprenderse menos – es ver un millón de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen encantados y prendados por el solo nombre de UNO, del cual no deben ni respetar el poder, puesto que está solo, ni amar las cualidades, puesto que es, en su opinión, inhumano y salvaje. (La Boétie 2007, p. 7)

Una consecuencia natural y muy frecuente del respeto indebido a la ley es que uno puede ver una fila de soldados: coronel, capitán, cabo, soldados rasos, artilleros, todos marchando con un orden admirable por colinas y valles hacia el frente en contra de su voluntad, ¡sí! Contra su consciencia y su sentido común, lo que hace que la marcha sea más dura t se les sobrecoja el corazón. (...) Entonces, ¿Qué son: hombres, o por el contrario,

---

\* La palabra *Cité*, en francés, se refiere a una comunidad política independiente, cuyos orígenes se remontan a la ciudad griega, *Polis* y la *cité* medieval. No existe el equivalente en castellano, por lo que la dejaremos sin traducción [N. del T.]

pequeños fuertes y polvorines móviles al servicio de cualquier mando militar sin escrúpulos? (Thoreau 2006, p. 32)

Sin embargo, esta idea, que tanto La Boétie como Thoreau compartirían, de la elaboración de una razón de *Cité* contra los discursos sobre la razón de Estado, debe ser fuertemente matizada: inscribir a La Boétie en este esquema de teorización de la desobediencia como conformada en relación a la teoría del Estado e incluso más, con la de la razón de Estado, es audaz, incluso muy arriesgada, pues precisamente La Boétie no es un pensador del Estado en sentido estricto, y seguramente tampoco de las buenas formas de gobierno. Es contemporáneo, claro, de la formación del Estado moderno, pero su humanismo cívico, a partir del cual uno podría pensar que lo incorpora también en la tradición de los comentaristas del derecho común, como Ulpiano, que participó en el redescubrimiento del derecho público, no debe hacer olvidar que el Estado no es propiamente un concepto disponible en el siglo XVI, ya que es un término que esa época aún sufre de una cierta inestabilidad semántica<sup>108</sup>. La Boétie prefiere, además, la palabra república, entendida como cosa pública, exactamente como la utiliza Erasmo, es decir, como las reglas de la civilidad del hombre honesto, y de la amistad entre compañeros. Además, hablar de razón de *Cité* supondría considerarla como una capacidad jurídica del pueblo, el cual La Boétie no reconoce como tal, dadas las circunstancias, por una parte, lo ajurídico de su pensamiento, y por otra, la desconfianza frente a lo que no duda en calificar a veces como “populacho” (*gros populas*). En lo que se refiere a Thoreau, se puede constatar la misma incomodidad en cuanto a la discusión acerca de las buenas formas de gobierno. Así, ambos autores prefieren no perder tiempo en esta problemática de las mejores formas de gobierno, como lo atestiguan los *incipits* de sus respectivos textos, cuya simetría es particularmente remarcable. El texto de La Boétie comienza así:

“En tener varios señores no veo ningún bien; que uno, sin más, sea el amo, y que uno solo sea el rey”, dice Ulises en Homero, hablando en público. Si no hubiera dicho más que “en tener varios señores no veo ningún bien”, estaría bien dicho que más no cabría. (La Boétie 2007, p. 5)

Y La Boétie añade:

Si no quiero discutir en esta ocasión la cuestión tan debatida de “si la formas de gobierno son mejores que la monarquía”, a lo que sí quiero llegar, y aún más, quisiera saber – antes de discutir qué rango debe tener la monarquía entre los gobiernos- es si debe tener alguno; porque es difícil creer que haya nada público en este gobierno donde todo es de uno. Pero esta cuestión está reservada a otro momento, y bien exigía su tratado aparte, o, más bien, arrastraría consigo todas las discusiones políticas. (*Ibid.*, p. 6)

---

<sup>108</sup> La autoridad en materia de genealogía del término Estado es Meyer 1950 retomado en Gierke 1953. Un resumen de estas investigaciones es proporcionado por el artículo « Des « estats » à l'État : évolution d'un mot » de Brancourt 1976), pero también en Dowdall 1923 y de Post 1964.

El comienzo de *Desobediencia civil* de Thoreau parece hacer eco con el *incipit* del *Discours de la servitude volontaire*:

Acepto de todo corazón la máxima: “El mejor gobierno es el que gobierna menos”, y me gustaría verlo puesto en práctica de un modo más rápido y sistemático. Para cumplirla resulta, y así también lo creo, que “el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto”, y cuando los hombres estén preparados para él, ése será el tipo de gobierno que tendrán. Un gobierno es, en el mejor de los casos, un mal recurso, pero la mayoría de los gobiernos son, a menudo, y todos, en cierta medida un inconveniente. (Thoreau 2006, p. 29)

Esta ruptura epistemológica en la teoría política no hace más que reforzar las dificultades para determinar el marco teórico en el que se sitúan La Boétie y Thoreau. Claro que la invocación en torno a la cual ambos discursos se constituyen descansa en una estrategia argumentativa, cuyos puntos fuertes se posan en el “derecho”, pero en ambos casos, tanto en La Boétie como en Thoreau, no nos encontramos frente ningún tipo de discurso jurídico. Así, lo más remarcable en los dos textos, es que la formulación de un derecho de resistencia se hace más bien como una objeción de conciencia, que se desentiende tanto del marco jurídico en el que la literatura política y legal ha tendido a encasillarlos a partir del siglo XVI (Zancarini 2000). De este modo, Thoreau denuncia las derivaciones del gobierno en los términos *aparentemente* tradicionales de la definición de opresión, puesto que la considera como la reducción a la esclavitud. Y sin embargo, no nos encontramos ante teorías tradicionales del derecho de resistencia, de tipo contractualista, incluso si Thoreau invoca a esta regla fundamental del “derecho a la revolución”. En efecto, Thoreau exporta esta fórmula fuera del marco jurídico de su elaboración, para darle una efectividad que surge de la inmediatez de las conminaciones de la conciencia; de ahí el universalismo de su fórmula que, lejos de ser una máxima prescriptiva, sacada de un código jurídico con fuerza de ley, parte más bien de una constatación que surge del saber común:

Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesurados e insoportables. (Thoreau 2006, p. 34)

Tradicionalmente, el “derecho a la revolución” ha tomado dos formas principales: el tiranicidio, teorizado en la Edad Media, especialmente por Jean de Salisbury y por Santo Tomás de Aquino, cuyos criterios estaban doblemente definidos a partir del abuso de poder y de la usurpación. Luego, el derecho de rebelión, a partir de los Monarcómacos ha tomado la forma del contrato, que terminará siendo verdaderamente teorizado por Locke, luego retomado por Condorcet, incluso si los revolucionarios franceses, como Robespierre, fueron reacios a la idea de reconocer un *derecho* de resistencia a la opresión en la Constitución de 1793. Es claro, entonces que, de una cierta manera, Thoreau se incorpora a esta tradición, pues así como ésta lo reconcilia con los criterios históricos de determinación de la tiranía, a

saber, su carácter “notorio” e “intolerable”, y hasta su terminología parece ser heredera de esta tradición de pensamiento (“servidumbre”, “tiranía”, etc.). Pero esto se explica por el hecho de que el vocabulario teórico, y sobre todo el vocabulario político, tiende esencialmente a deshacerse de las condiciones científicas de su elaboración, para recobrar un uso propio de la acción. Es por eso que, aunque se encuentre el mismo vocabulario, no se encuentra en sentido estricto, las características de la resistencia ante la opresión, tal como fue elaborada por el constitucionalismo resultante, ya sea del contractualismo de los Monarcómadas, o del liberalismo político a partir de Locke. En efecto, la tradición de pensamiento de Thoreau, como ya dijimos, no es el de la filosofía del derecho, sino del trascendentalismo emersoniano<sup>109</sup> que, lejos de todas las sofisticaciones jurídicas, buscan más bien a dar con el aspecto ordinario de la resistencia. Como prueba de esto, Thoreau no evoca jamás los derechos constitucionales de los ciudadanos, sus argumentos vienen más bien, y como bien lo dijo Sandra Laugier, de una “política de lo ordinario”(Laugier 2004), y no tanto del marco contractualista del derecho de resistencia. Es por esto que no cesa de criticar la petición, y todos los otros medios de este tipo:

En cuanto a adoptar los medios que el Estado aporta para remediar el mal, yo no conozco tales medios. Requieren demasiado tiempo y se invertiría toda la vida. Tengo otros asuntos que atender. No vine al mundo para hacer de él un buen lugar para vivir, sino a vivir en él, sea bueno o malo. (...) No es asunto mío interpelar al gobierno o a la Asamblea legislativa, como tampoco el de ellos interpelarme a mí, y si no quieren escuchar, ¿qué debo hacer yo? Para esta situación el Estado no ha previsto ninguna salida, su Constitución es la culpable. (Thoreau 2006, p. 41)

La Boétie, en tanto, está doblemente lejos de este tipo de reflexión sobre el derecho de resistencia, pues el retiro del que habla, no se concibe en un sistema de legitimidad previamente definido como en el marco del iusnaturalismo. En efecto, el autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, a pesar de las tentativas de dirigirlo al discurso de los Monarcómadas (Goyard-Fabre 1982), ignora la juricidad de este último, pues la legitimidad a la que se refiere La Boétie, remite a una forma de naturaleza completamente diferente de la teorizada por las concepciones del derecho natural disponible en esa época<sup>110</sup>. Claro que este a-juridismo hay que remitirlo al historicismo del humanismo cívico, según el cual las virtudes políticas y la excelencia de los hombres, se ejercen en función del azar y la fortuna. Esto es lo que quisiéramos intentar demostrar en lo que sigue: la manera en la que el a-juridismo de La Boétie y de Thoreau obtiene sus justificaciones cognitivas y afectivas, en el marco de una rehabilitación de lo ordinario como recurso político.

---

<sup>109</sup> El trascendentalismo, cuyo representante es Ralph EMERSON, en realidad es una forma de empirismo que consiste en apartarse de las categorías demasiado cognitivas de la percepción de lo real para poder restablecer una forma de aprehensión sensible de la naturaleza.

<sup>110</sup> Para este tema, ver en este mismo volumen de *Erytheis*, el artículo de Terrel, Jean, « République et droit naturel dans le discours de la servitude volontaire : une rencontre aporétique ».

## ***Mayoría silenciosa y “política de lo ordinario”***

En ambos textos lo ordinario es prioridad, y surge ya sea de una simple descripción de las costumbres o formas de vida, o de una valorización de éstas, a través de un cierto perfeccionismo moral:

No merece la pena acumular bienes; con toda la seguridad se los volverán a llevar; es mejor emplearse o establecerse en alguna granja y cultivar una pequeña cosecha y consumirla cuanto antes. Se debe vivir independientemente sin depender más que de uno mismo, siempre dispuesto y preparado para volver a empezar y sin implicarse en muchos negocios. (Thoreau 2006, p. 46)

En este caso, es la realización de sí mismo la que es plebiscitada en el marco del discurso crítico sobre lo político. La lectura de la desobediencia considerada como muda por la voluntad de promover ciertas formas de vida, y una cierta realización de sí, es pertinente para dar cuentas de la gramática de compromisos, que parten del diagnóstico, por decirlo con Montesquieu, de que las costumbres son “usos que las leyes no han establecido, no han podido, o no han querido establecer” (Montesquieu 1995, p. 468). ¿Regulación por las costumbres, o regulación por las leyes? El problema es clásico, pero está en el corazón de la desobediencia civil, que para sus acciones intenta mostrar que la calificación jurídica no es necesariamente superior al juicio de las costumbres. Sin embargo, no hay que confundir totalmente el juicio de las costumbres con la política de lo ordinario: es sólo a este último que uno puede incorporar el humanismo cívico de La Boétie y el trascendentalismo de Thoreau. Lo ordinario es comprendido de dos formas por La Boétie y Thoreau: hay un modelo de lo ordinario que le hace de repulsivo contraste, aquel del conformismo en la adopción de la norma grupal:

El americano ha degenerado en un “Odd Fellow”, un ser que se reconoce por el desarrollo de su sentido gregario y una ausencia manifiesta de inteligencia y una alegre confianza en sí mismo. (Thoreau 2006, p. 38)

Y es un ordinario codiciado, el del cuidado de sí mismo a través del cual el individuo se da la prioridad. Así, la lucha contra el poder consistiría, finalmente, tanto para La Boétie como para Thoreau, en una lucha por la dignidad y las condiciones reales de existencia. Las costumbres y las formas de vida así evocadas, de manera positiva, constituyen la mayoría silenciosa en nombre de la cual los actores de la desobediencia civil toman la palabra. Y una de las razones, al menos en teoría, por las que un ciudadano ordinario desobedece la ley, es esta búsqueda de la integridad personal en lo ordinario de una vida constitutiva de toda dignidad y autoestima. Cuando precisamente los hombres ya no se estiman, cuando se dejan desapropiar de sí mismos y de su dignidad, es cuando participan en su propia desgracia, entonces ahí comienza su indignación de espectadores respecto de la situación así aceptada:

¡Pobres y miserables gentes, pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro mal y ciegas para vuestro bien! ¡Os dejáis quitar ante vuestros propios ojos lo más bello y más querido de vuestro pasado: saquear vuestros campos, robar vuestras casas y despojarlas de antiguos y patriarcales muebles! Vivís de tal manera que podéis que nada es vuestro. (La Boétie 2007, p. 14)

Hay Indignación porque esta humillación y desapropiación de sí mismos, debería casi mecánicamente impulsar a los individuos a sublevarse. Así mismo, la desobediencia civil presupone siempre una descripción personal de su situación vivida, como insoportable, seguida de una producción normativa independiente de una referencia deductiva de normas exteriores, como sucede en el caso de la invocación a una ley superior. La protesta ya no consistiría, entonces, en una comprobación de constitucionalidad, como lo propone Dworkin en su definición de la desobediencia civil, según la cual los individuos son portadores de derechos y buscan verificar la constitucionalidad de las leyes (Dworkin 1995). Esta definición supone una forma de competencia jurídica mínima, que no es evidente en el ciudadano ordinario. La protesta es más bien motivada por la necesidad de probar el propio valor, tanto como la no-protesta y la aceptación de una situación insoportable, como la descrita por La Boétie, revela ante todo, una falta de respeto a sí mismo. Es lo que Thoreau demuestra también poniendo el acento en la idea de autenticidad de su compromiso, del que son doblemente testigos el rechazo a participar de la ejecución de una injusticia, y el rechazo a ser “cabeza de turco” del poder. Con esto, Thoreau no quiere probar que somos subsumibles bajo una categoría de derechos. Desobedeciendo, no se trata tanto de reivindicar derechos, sino más bien de probar que tenemos una dignidad que se verifica cotidianamente a través de las decisiones que tomamos. Así, en Thoreau, el hombre común está atado tanto a las posibilidades de reproducción de las condiciones de existencia (responder a las necesidades materiales y espirituales), como a la confirmación del respeto y estima de sí mismo (seguir sus principios). Se trata, de alguna manera, de recordar *ordinariamente* que uno debe respetarse, y que uno tiene sus principios. Hay que hacer una aclaración, sin embargo, en lo que se refiere a la promoción de lo ordinario en Thoreau. Ésta parece revelar una especificidad propiamente americana, que trata acerca de un cierto perfeccionismo moral individualista del trascendentalismo americano, y que presenta ya los rasgos del pragmatismo que lo va a prologar. A través de esta familiaridad con aquello en que se transformará el pragmatismo, se perfila la tentativa de afirmación de un mundo en proceso, que surge de la definición de la democracia que se dejaría ver en la justificación de la desobediencia civil, como un proyecto inacabado, que hay que mejorar sin cesar. Pero, incorporar la desobediencia civil al trascendentalismo, es más bien, según la definición de Emerson, promover una forma de perfeccionismo moral. Ahora bien, este perfeccionismo nos pone bastantes dificultades, especialmente porque la desobediencia civil a menudo es comprendida como el arma de las minorías, y que los valores de la realización de sí mismo, parecen favorecer un separatismo social en cuanto sus valores son determinados en función de un grupo de pertenencia cerrado. En efecto, la mayoría silenciosa, en realidad el conjunto de ciudadanos que no ejercen el poder, lejos de formar un todo uniforme, estaría compuesto por grupos

dispersos, formando minorías que reivindican, cada una, una identidad y principios de conciencia moral, que surgen de una tradición propia. Entonces, la desobediencia civil, reavivando la guerra de los dioses, donde cada grupo identitario lucha por sus propios principios, correría el riesgo de ser el vehículo del comunitarismo.

¿Quiere esto decir que hay que considerar a Thoreau y a La Boétie como pensadores de la resistencia, en la tradición comunitarista? En cuanto a La Boétie, que sea un pensador de la minoría no es evidente, pues precisamente la minoría está, según él, del lado del tirano que está, literal y numéricamente, solo, solitario y sin amigos, mientras que el pueblo es una multiplicidad que ignora su fuerza. En cuanto a Thoreau, se puede decir que hay un malentendido en cuanto a su comprensión de la desobediencia civil. Thoreau no hace de la desobediencia civil una potencia de la minoría en sentido estricto, a menos que uno suponga que la minoría comienza con un solo individuo. Él busca, más bien, mostrar las posibilidades ordinarias de resistencia, al alcance de todos. Es por esto que comprender el retiro fuera de la ciudad, que él preconiza, es decir, el fenómeno de la emigración política, como una secesión, surge de una mala interpretación, pues precisamente la defección de la que la desobediencia civil forma parte, es la de una “emigración del interior”, donde, para decirlo en términos de Hirshman (Hirschman 1995), se trata de una salida temporal acompañada de una toma de palabra, lejos, entonces, de la tentación secesionista a la que puede aspirar la lógica comunitarista.

### **“La emigración interior” o la defección como estrategia de oposición al poder**

La Boétie, aunque no proporcione un discurso positivo sobre las modalidades de la destrucción del poder tiránico, elabora, eso sí, toda una trama conceptual en torno a la idea de la invocación y de la defección. De la misma manera, Thoreau activa una suerte de derecho de retiro fuera de la ciudad, que publicó a través de sus escritos y conferencias que dio en tanto “scolar” (intelectual)<sup>111</sup>.

#### **La acción omitiva**

Veamos por ahora la definición de poder propuesto por La Boétie y Thoreau. Ambos autores la relacionan con la capacidad de los individuos a reconocer el *lugar* del poder, es decir, a su capacidad para describir correctamente los hechos sociales. En efecto, uno de los problemas de la servidumbre, en lo que tiene de más común, tiene que ver, según La Boétie, con la retraducción que opera en los sujetos sometidos: éstos consideran como una fuerza lo que en realidad es una debilidad, y consideran como un bien lo que en realidad es un mal. No se trata tanto del problema tradicional de la *akrasia*, la debilidad de la voluntad, sino del mentirse a sí mismo, lo que se conoce en la teoría clásica de las pasiones como la ilusión que

---

<sup>111</sup> Hide, Lewis, 2002, *The essays of Henry David Thoreau*, North Point Press, 2002: selección que cuenta con los célebres *Walking, A plea for Captain John Brown, Life without Principle*. Están, entre otros, traducidos al francés : *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, 1990 ; *De la marche, De l'esclavage, y La vie sans principes*, están disponibles en ediciones Milles et une Nuits.

nos hace tomar un bien aparente por un bien real, o incluso, que nos hace hacer de la necesidad, una virtud. El resultado de esto es que hacemos exactamente lo contrario de lo que nos es benéfico:

¿Qué os podría hacer si vosotros no fuerais encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos? Sembráis vuestros frutos a fin de que él en vuestra presencia los devaste; amuebláis y ocupáis vuestras casas para proveer a sus expediciones de robo; criáis a vuestras hijas a fin de que tenga en qué saciar su lujuria. (La Boétie 2007, p. 15)

Podríamos relacionar hoy en día este fenómeno del mentirse a sí mismo y la participación activa a la propia desgracia, a lo que la psicología social llama la disonancia cognitiva, esta forma de racionalización a posteriori, que consiste en una utilización estratégica de la voluntad: así para no reconocer que hago algo mal, o que va contra mis valores, prefiero retraducir a posteriori mi acto, como un bien y como el resultado de mi voluntad libre y no como algo que me constriñe y que yo no habría tenido el coraje de rechazar. Esta desconfianza frente a la voluntad y el consentimiento, es evidente en el texto de La Boétie, quien no cesa de proponer cuestionar las condiciones sociales y políticas de la producción de esta voluntad y de este consentimiento, y de considerarlos como el reflejo exacto de las preferencias de los individuos.

De manera parecida, la teorización de la desobediencia civil consiste en subrayar la fuerza de un simple no-querer, que surge de la categoría de los actos omitivos, que consisten en no hacer lo que nos es ordenado a hacer, es decir, que ahí donde se nos pide querer, adherir, consentir al poder, es propuesto por nuestro propio bien, no obedecer:

¿Cómo le corresponde actuar a un hombre ante este gobierno americano hoy, Cómo le corresponde actuar a un hombre ante este gobierno americano hoy? Yo respondo que no nos podemos asociar con él y mantener nuestra propia dignidad. No puedo reconocer ni por un instante que esa organización política sea *mi* gobierno y al mismo tiempo el gobierno *de los esclavos*. (Thoreau 2006, p. 33)

Además, como complemento del acto omitivo, la desobediencia civil es acompañada de un discurso justificador estructurado como una interpelación o una invocación. El dirigirse ocupa un momento específico en la justificación pues, precisamente para *actuar*, basta, paradójicamente, no *hacer* nada. La desobediencia civil como acción omitiva descansa sobre la distinción entre *acción*, ya sea la producción de actos libres, y del *hacer*, o sea la ejecución de lo que nos ha sido pedido. Uno de los principios que guían la defección, es que ella consiste simplemente en retirar el apoyo, es, entonces, omitiva más que comitente [*commissive*] (hacer lo que está prohibido). Corta de un golpe así, todas las incertidumbres motivacionales ligadas a la *akrasia*, la debilidad de voluntad: no se les pide querer, sino sólo no querer, aquella acción omitiva consiste en dejar de cooperar y consentir. Así, paralelamente al minimalismo teórico del que se habla en la introducción, uno puede considerar

que los actos mismos de desobediencia civil, surgen de un compromiso mínimo, ahorrativo en el plano emocional, y de este modo son movilizantes y se hacen rápidamente imitar, contrariamente a los actos que exigen muchos más sacrificios. Pero surge inmediatamente la pregunta acerca del estatus de las omisiones y de su eficacia real. La acción de no hacer ¿es verdaderamente una acción? En realidad, uno podría pensar que esta decisión de la acción de omisión es táctica: habría, entonces, acción desde que alcanza los objetivos que se ha fijado. Por ejemplo, la idea de Gandhi sobre el boicot, atenuada en su justificación moral y religiosa, a propósito del *satyagraha* (adhesión a la verdad) y del *ahimsa* (verdad, no-violencia), parte de una reflexión táctica muy simple, como la de La Boétie: si dejamos de colaborar, el poder se desmorona desde sí mismo; es cierto que no tenemos sus armas, pero éstas obtienen su fuerza de nuestro apoyo y, sobre todo, de nuestra creencia en su potencia:

No deseo que lo forcéis, ni le hagáis descender de su puesto; sino únicamente no sostenerlo más; y le veréis como un gran coloso al que se ha quitado la base, y por su mismo peso no viene abajo y se rompe. (La Boétie 2007, p. 15)

Yo no me enfrento con enemigos lejanos sino con los que cerca de casa cooperan con ellos y les apoyan, y sin las cuales estos últimos serían inofensivos. (Thoreau 2006, p. 36)

No son tanto las escopetas británicas que son responsables de nuestra sujeción sino nuestra cooperación voluntaria. (Gandhi 1979, p. 247)

La no-acción surge de la misma conceptualización en Gandhi que la no violencia, cuyos modos de expresión son el boicot, la huelga, la huelga de hambre, etc., que parecen más bien frugales en medios y eficaces que por ejemplo el sabotaje. Pero, precisamente porque consiste en un acto omitivo, rechazando el cumplimiento de lo que ha sido ordenado, la desobediencia civil necesita de un discurso de justificación dirigido doblemente a aquellos que emiten la orden como a todos los que siguen sometiéndose a ella. Convencer a estos últimos destinatarios es de una gran importancia para evitar toda descalificación a menudo llevada a cabo por las autoridades públicas.

Sin embargo, es necesario hacer aquí una distinción entre objeción de conciencia y desobediencia civil. El problema es que Thoreau busca más la objeción de conciencia, siguiendo la formulación socrática bien conocida, según la cual es mejor sufrir una injusticia que cometerla, de ahí la idea de que es mejor estar en prisión que contribuir a la realización de una iniquidad (“Bajo un gobierno que encarcela a quien sea, de manera injusta, el verdadero lugar de un hombre justo está en prisión”). Ahora bien, en sociedades cuyo pluralismo de creencia es un hecho constitutivo de la democracia, el modelo de desobediencia civil ya no puede descansar simplemente en el valor de la obligación dada a su convicción personal, como en Thoreau, para quien: “todo hombre que tiene razón contra los otros, constituye ya una mayoría de una voz”. Hoy, la desobediencia civil se practica a nivel colectivo, invocando una multiplicidad de valores, cuyo carácter político y fuerza de obligación, se verifican precisamente por su capacidad de demostrar públicamente el carácter razonable de ciertas orientaciones axiológicas: en este

sentido no se expresa por la postura categórica según la cual un solo tendría razón contra todos y no se avergonzará demostrando el valor universalizable de su compromiso. En este sentido, la objeción de conciencia como la piensa Thoreau, no es verdaderamente política, en el sentido de poner a prueba su convicción personal ante una pluralidad de conciudadanos, sino que es más bien una forma de retiro fuera de la comunidad, juzgada definitivamente injusta, para hallar una forma de pertenencia apolítica de unión, aquella de la naturaleza. La convicción se revela como una cuestión de principio que no se comparte, aunque lo que aparecía al comienzo como lo aquello que desencadena un compromiso, la denuncia de la guerra de México, termina por marcar, al contrario, un descompromiso político, caracterizado por un solipsismo ético.

Pero entonces, “la in-servidumbre” voluntaria a la que llama La Boétie, sin nombrarla, ¿surge de la objeción de conciencia como la entiende Thoreau, o de la desobediencia civil como acción concertada como la piensa Arendt (Arendt 1972)? Parece evidente que hay, en La Boétie, una forma de objeción de conciencia, no porque precisamente active este principio de distinción entre individuos iluminados y el “gran populacho”:

Siempre quedan algunos mejor nacidos que los otros que sienten el peso del yugo y no pueden abstenerse de sacudirlo; no se acostumbran jamás a la sujeción, y jamás saben desprenderse de sus naturales privilegios ni dejan de acordarse de sus predecesores, ni de su primer ser, lo mismo que Ulises (...). Entonces, son, desde luego, los que, teniendo el entendimiento claro y el espíritu clarividente, (...) aun cuando la libertad estuviera enteramente perdida y totalmente fuera del mundo, ellos, imaginándola y sintiéndola en su espíritu y saboreándola aún, consideran que la servidumbre no es nunca digna de su aprecio, por bien que se la adorne. (La Boétie 2007, pp. 29-30)

Así mismo, haciendo un llamado a los sujetos a estar “resueltos” a no ser ya esclavos, La Boétie parece situar su discurso en el marco de una objeción de conciencia. Sin embargo, no estamos seguros de que La Boétie llame así a esta vanguardista idea, ejerciendo un profetismo que Walter expone en *Critique et sens commun* (Walzer 1990), diciendo que, históricamente, sería la fuente de la innovación normativa de las sociedades. La Boétie, en efecto, llama en negativo a una forma de comunalización de esta capacidad de distinción: la libertad, como don natural, presupone para su efectuar que todos estén “unidos” más que sean “uno”. Porque la lógica de la división del pueblo es idéntica a la de la promoción de un cierto individualismo egoísta, que busca fomentar el poder para reinar mejor, la invocación a la resolución es, entonces, un llamado dirigido a una multitud que actúa de concierto, y no a individuos esparcidos que tienen por único escudo su conciencia. En realidad, lo que acepta La Boétie de la fuerza numérica de la soledad en la crítica social, es precisamente el desencantamiento (en el sentido de des-hechizar) que produce: basta que uno solo pare de creer y se retire, para que la pirámide del poder se desmorone. Lo que seduce, entonces, en el individualismo es el minimalismo que ofrece, pero en realidad el profeta jamás está verdaderamente solo, salvo si está loco, pues dispone, para confirmar el valor de su acción, de una comunidad de referencia, aunque sea ideal. La Boétie opone, entonces, de alguna

manera, dos soledades numéricas, una soledad absoluta e irreversible: aquella del tirano aislado, sin amigos (mientras la impresión inmediata es que está bien acompañado) y una soledad relativa y reversible, aquella del individuo común, sin cualidad precisa, a parte de la que le confiere el deseo contrario, el deseo de no estar sometido.

### **¿Parar de querer?**

¿Pero cómo se puede dejar de querer? Para La Boétie es suficiente con dejar de dar:

Aun, a este tirano solo, no es menester combatirlo, no hay necesidad de defenderse de él; por sí mismo se anula ya que el país no consiente en la servidumbre, no hace nada por hacerlo desaparecer, pero no le da nada tampoco. (La Boétie 2007, p. 11)

De la misma manera, Thoreau pone el acento en la debilidad del poder que sólo existe porque yo he dado mi consentimiento. De ahí la idea de que para combatir la propia servidumbre basta sustraerse al deber de reconocimiento:

Tan sólo una vez al año me enfrento directamente cara a cara con este gobierno americano o su representante, el gobierno del Estado en la persona del recaudador de impuestos. Es la única situación en que un hombre de mi posición inevitablemente se encuentra con él, y él entonces dice claramente: "Reconóceme". Y el modo más simple y efectivo y hasta el único posible de tratarlo en el actual estado de las cosas, de expresar mi poca satisfacción y mi poco amor por él, es rechazarlo. (Thoreau 2006, p. 42)

Es, entonces, en realidad un poder que exhorta al reconocimiento sin pasar necesariamente por la fuerza, pues reposa sobre la captación de los consentimientos, a través de los juegos y los entretenimientos en La Boétie, a través del voto en Thoreau. De aquí se puede concluir sin duda, que el anti-voluntarismo de La Boétie y de Thoreau, surgen, ambos, de un anti-contractualismo neto: ambos autores afirman, en efecto, que no basta con querer para estar en presencia de un buen gobierno, y esta idea puede ser calificada de anti-contractualista en la medida en que la voluntad está en el fondo de todo contrato.

Las votaciones son una especie de juego, como las damas o el backgammon que incluyesen un suave tinte moral; un jugar con lo justo y lo injusto, con cuestiones morales; y desde luego incluye apuestas. No se apuesta sobre el carácter de los votantes. Quizás deposito el voto que creo más acertado, pero no estoy realmente convencido de que eso debe prevalecer. Estoy dispuesto a dejarlo en manos de la mayoría. Su obligación por tanto, nunca excede el nivel de lo conveniente. Incluso votar por lo justo es no hacer nada por ello. (Thoreau 2006, p. 37)

Hay que subrayar, sin embargo, que para La Boétie existen una buena y una mala voluntad: la buena es aquella que surge de la resolución (“Estén resueltos de no servir más, y he ahí que serán libres”), mientras que la otra es la que surge de la actividad de producir la propia desgracia, es decir, en este caso, del consentimiento, que no es otra cosa, según La Boétie, que el resultado de la devoción y del exceso de amor al propio verdugo. Es importante notar también que ambas formas de voluntad, surgen de una cierta forma de actividad: actividad en la emancipación o actividad en la propia humillación.

Entonces, ¿se trata sólo de dejar de querer? Y sobre todo el no-querer y la resolución a ser libre, ¿consisten simplemente en rehusarse a dar, como lo piensa La Boétie? No. El problema no es tan simple, porque precisamente en las teorías de la desobediencia civil, el obstáculo a toda forma de retiro o de rechazo a obedecer, reside en el hecho no tanto de que debemos dejar de dar, sino más bien en el hecho de que debemos dejar de recibir. ¿Qué quiere decir esto? El fundamento del poder no está tanto en la debilidad de la voluntad de los hombres que no pueden no querer (*akrasia*), sino la creencia compartida por los sujetos, a propósito de la ventaja que nace de la cooperación. Es lo que La Boétie ha notado también, pero con menor intensidad. La Boétie ha subestimado el beneficio que los individuos obtienen de esta cooperación, ironizando sobre la manera en la que estos mismos individuos se dejan comprar por el poder, que busca únicamente divertirlos, dándoles regularmente festines que los disuaden de su interés verdadero. Ulteriormente, las teorías de la obligación política buscarán rendir cuentas del apego, más fuerte aún que el nacido del hecho de haber dado el consentimiento, expreso, que Locke entenderá como el consentimiento tácito: no son tantos los favores que se dan como los que se reciben los que explican nuestro deber de cumplir los mandatos de la ley. Es, entonces, finalmente mi intención la que me impide tomar partido en esta denuncia del poder, porque de una cierta manera hallo ahí una ventaja. En realidad, esta lógica de interés está ya presente en el siglo XVI, y La Boétie es sensible a este argumento, pues no se trata de otra cosa que de la explicación racional (pero insatisfactoria) de la servidumbre: es porque los hombres tienen un interés, aunque no sea inmediatamente visible, que obedecerían. Así, como lo subrayamos, parecería que lo aparentemente irresistible del poder tendría que ver no tanto con esta dificultad de parar de querer sino con la dificultad de dejar de recibir. Es, en todo caso, lo que deja entender el texto de Thoreau. En efecto, Thoreau evoca el argumento del filósofo William Paley, acerca de las razones por la que obedecer, y no hace más que dar a la regla de la oportunidad otro nombre para evocar los famosos “favores recibidos” del gobierno. Thoreau va más allá, precisando incluso que no existe otra razón por la cual obedecer al gobierno que la utilidad que aporta en nosotros dispensando algunos bienes. Pero esta idea presupone que el Estado, el gobierno, el poder da *efectivamente* alguna cosa. En esta perspectiva, el don así formulado llevaría a pensar que la lealtad ciudadana está emparentada con una forma de gratitud, como la que los niños deben a sus padres. Ahora bien, Thoreau se inscribe en esta tradición que precisamente ha buscado romper con las huellas paternalistas del poder y del respeto de la filiación. Pero en lo que concierne a La Boétie, el problema es más difícil a cernir: ¿cómo dar razón de esta insistencia que desarrolla el autor de Sarlat, mientras considera la resistencia como un rechazo del don, sabiendo que

precisamente no lo entiende como el rechazo de un contra-don, o de un reembolso de una deuda frente a un poder proveedor de bienes? Ésta se refiere más bien a la definición del poder que da La Boétie para evaluar su aparente irresistibilidad. Para La Boétie, y es lo que hace que su texto sea sin duda más rico que aquel de Thoreau, la servidumbre no puede explicarse en los términos de la racionalidad, del interés bien comprendido. La servidumbre es en sí incomprensible, justamente porque reposa sobre el deseo ciertamente escandaloso, pero impenetrable, de admiración al poder:

Un tirano solo que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquéllos han de querer sufrirle; y que no sabría hacerles mal alguno, sino en tanto en cuanto prefieren mejor sufrirle que contradecirle. (La Boétie 2007, p. 6)

Así, el poder en La Boétie no es otra cosa que la suma de voluntades que le son exteriores; por eso la contradicción del poder, en el sentido objetivo del genitivo, surge de un no querer *relativo*. Este no-querer es relativo en la medida en que corresponde al reestablecimiento de otro verdadero querer, aquel de la obediencia a la naturaleza (“si para tener libertad no hay más que desearlo, no hace falta más que de un simple querer (...).”). Ahora bien, una crítica profunda fragiliza los discursos de justificación de la resistencia en La Boétie y de la desobediencia civil en general: esta misma, que lleva en sí la posibilidad de una defección o de la habilitación de un espacio de retiro en un sistema que, cuando no está saturado de vigilancia, tiende también a recuperar los espacios alternativos para los favores de su propia reproducción ideológica. La desobediencia civil, queriendo minimizar el mal inflingido no haría más que aplicarse, de manera igualmente mínima, a los principios de legitimidad del sistema que critica. En adelante se tratará, entonces, de evaluar esta tentativa de reducción de la *Desobediencia civil* y del *Discurso de la servidumbre voluntaria* a la categoría de discurso utópico.

### **Un discurso utópico**

La noción de utopía nos interesa aquí para comprender “la emigración del interior” que proponen conjuntamente La Boétie y Thoreau. Ambos discursos trazan una cierta topología que podríamos llamar, parafraseando a Foucault, heterotopía o espacio-otro. Pero es precisamente la realidad de este espacio-otro el que pone el problema: ¿en qué medida la existencia de un espacio como tal es posible?

Si la desobediencia civil es tildada de utópica es por dos razones esenciales. Por una parte, como acabamos de señalar, a causa de la creencia que ella perpetúa, acerca de las posibilidades de transformaciones reales de la sociedad y el poder, y segundo, por los medios tácticos y la no-violencia que proponen. En términos tácticos, la desobediencia civil es designada como utópica porque muestra de manera ilusoria condiciones objetivas de la transformación social que ella espera: la calificación de utópica toma en cuenta la distancia entre la finalidad que se busca y los medios que contribuyen a realizar este fin. ¿Cómo se puede cambiar un Estado, una ley, o incluso una institución, sólo negándose a obedecerla no usando más que medios inofensivos? ¿Cuál es la eficacia de un *sit-in*?, ¿de un bloqueo de ruta?, ¿de

una huelga parcial de impuestos? ¿No se corre el riesgo, más bien al contrario, de la reproducción institucional sin jamás cuestionar sus principios de justificación, o sea, su fundamento ideológico?

### ***La no-violencia***

La no-violencia forma parte de los criterios típicos de definición de la desobediencia civil, pero, para aquellos que denuncian su carácter utópico, constituye también su talón de Aquiles. ¿Qué es verdaderamente? Los discursos que justifican la desobediencia civil exponen más o menos los mismos requisitos: la infracción de la ley o el rechazo a obedecer un mandato deben estar motivados por el carácter manifiestamente intolerable o injusto de la ley o del orden, deben ser el último recurso una vez agotados todos los medios oficiales, y deben ser ejecutados sólo si la totalidad de los efectos de la desobediencia, bajo ciertas circunstancias, son preferibles al conjunto de los efectos producidos por la ley<sup>112</sup>. Es este último criterio, aquel del cálculo de costos, y la oportunidad del recurso a la desobediencia, el que justifica la promoción de la no-violencia como el medio preferible para evitar toda forma de injusticia: como lo precisa también La Boétie, a este poder que nos somete no hay nada que sustraer, ni siquiera hay que agredirla, basta no darle nada: es el sentimiento de injusticia el que permite comprender lo que es considerado como una forma de violencia en Thoreau o La Boétie. Para ambos autores, la violencia consiste, ciertamente, en la destrucción física de los bienes (la guerra en ambos autores), en la violencia psicológica y física, alcanzando la integridad de la persona (la reducción a la esclavitud), pero aún existe todavía otra forma de violencia social, que consiste en la naturalización de hechos sociales: la que consiste en hacer creer que lo que surge de una construcción histórica e ideológica es un hecho natural, lo que impide, de este modo, el cuestionamiento del orden. Como lo dijimos en el comienzo de este artículo, la indignación es sobre todo provocada por la manera en que el poder constituye una segunda naturaleza, impidiendo toda forma de oposición: esta producción de hechos sociales, como si fueran naturales, actúa como un efecto opaco, impidiendo leer su condición como surgida de la servidumbre. Ahora bien, ese es precisamente el problema: ¿en qué medida la desobediencia civil puede proponer una crítica consecuente al poder, si la ideología establecida impide esta lectura de la realidad, como surgida de una producción alienante? ¿Cómo la desobediencia civil puede responder a la naturalización de los hechos sociales? ¿Cuál es la potencia crítica de la desobediencia civil frente a la ideología? La crítica que busca, ya sea alabando la no-violencia, o presentándose como el último recurso luego de haber agotado todos los medios de persuasión para invalidar la ley, ¿no forma parte del juego mismo de la reproducción del poder?

Se podría replicar esto diciendo que esta crítica de la ineficacia táctica de la resistencia no-violenta, no ve la realidad de la victoria de ciertas luchas, habiendo tomado la vía de la desobediencia civil, como el movimiento de liberación en India

---

<sup>112</sup> A parte de Howard Zinn (Zinn 1968), para quien la definición de la violencia es el objeto mismo de las luchas sociales y políticas, los otros discursos sobre la desobediencia civil preconizan la no-violencia. Ver a este respecto, la selección de referencia de Hugo A. Bedau (Bedau 1969) y Eliot Zashin (Zashin 1972).

llevado por Gandhi, que fue propiamente revolucionario. La movilización colectiva a la que da lugar el llamado a la no-cooperación, manifestación clave de la no-violencia, ha revelado la eficacia, al contrario, de la “civilidad” de la desobediencia. Según Gandhi, la no-violencia no busca tanto ser inofensiva – puesto que reconoce que se trata de provocar costos insostenibles en el adversario – sino de hacer inofensivo un poder agresivo. Y su doctrina del *satyagraha* (Gandhi 1997) o “adhesión a la verdad” es, por esto, sintomática de la problematización moderna de la resistencia a la opresión. El *satyagraha* significa literalmente “adherir a la verdad”, es el esfuerzo que hace el individuo por alcanzar al adversario, intentando convertirlo en aliado o en un amigo. No se trata de reconocer a la política como acción colectiva sino de abandonar la violencia como medio de actuar de la política, en el sentido de una relación amigos/enemigos. Se ve, el *satyagraha* no podría reducirse a una simple estrategia que busca una economía de medios para hacer presión sobre el gobierno o las autoridades públicas. Busca, al contrario, el advenimiento de una sociedad no-violenta. De la misma manera, la doctrina no-violenta ya presente en La Boétie, sostiene que la destrucción de la sociedad violenta, no puede llegar más que por la renuncia a la violencia. Así, tanto en La Boétie como en Gandhi, la renuncia a agredir el poder, surge de una misma orientación en la que se trata de sobrepasar la cesura amigo-enemigo, convirtiendo al adversario. ¿Pero en qué medida esta reconciliación con el adversario es deseable? ¿En qué medida la erradicación del conflicto es algo deseable? Una sociedad de amigos, ¿es una sociedad donde el conflicto está ausente?

Un axioma de sentido común diría que la desobediencia pueda ser llamada civil, si es una forma de resistencia al interior de estructuras políticas aceptadas, y si contribuye, así, al mantenimiento del orden global. Esta concepción considera que la civilidad, es decir la decisión de la no-violencia, es una opción teórica fuerte en cuanto a la aceptación del Estado: habría una forma de pragmatismo en la idea de que el Estado es, en adelante, necesario, y que la revolución es simplemente imposible. Las teorías sociológicas de la oportunidad de los recursos abundan en este sentido, interpretando la renuncia a las armas, tanto como una táctica estratégica, y una renuncia substancial a la transformación del poder<sup>113</sup>. Se trataría simplemente, en este último caso, de interpretar la lealtad para con la institución como el resultado de una evaluación de los recursos disponibles, y como la toma en cuenta de una relación de fuerzas desventajosa: entonces, la desobediencia civil sería el arma de las minorías que habrían tomado partido por su desventaja económica o cultural, en cuanto a la visibilidad sobre el mercado de la atención pública. La resistencia sin armas sería así un último recurso mientras no se dispone de medios para constituir un capital armado. Esta lectura de la desobediencia civil, en términos estratégicos de economía de medios, remite a una línea de pensamiento que aplica la economía a la ciencia política, especialmente a través del esquema provisto por Hirshmann (Barry 1974; Birch 1975). Se trataría de pensar las reivindicaciones políticas y los momentos de aparición de protestas políticas, como surgidas de una evaluación estratégica de los medios ofrecidos, para

---

<sup>113</sup> Sobre este tema, ver Bentouhami 2007.

hacerse escuchar y para obtener beneficios. Así comprendido el esquema de las luchas políticas, la desobediencia civil sería una forma oportuna de hacer visible estas reivindicaciones, puesto que permitiría hacerse escuchar recurriendo a pocos gastos. Pero, reduciendo la desobediencia civil a una simple opción táctica, el riesgo de confusión entre pragmatismo y reformismo aparece. Ahora bien, la desobediencia civil, tal como la concibe Thoreau no tiene nada de reformismo, aunque pueda ser considerada como pragmatismo: el pragmatismo consiste en una reflexión moral y política empírica sobre los deberes de cada uno a partir de sus condiciones de existencia, mientras que el reformismo remite a una renovación de sus principios, lo que Thoreau no podría aceptar. Es lo que revela su desconfianza, por ejemplo, frente al voto y la petición, o incluso al cálculo de los costos del compromiso; esta última idea hace muchas veces de una forma de disuasión de la desobediencia. Para Thoreau, el hecho de “discutir”, que es la prerrogativa parlamentaria, demanda un tiempo demasiado largo, mientras que la movilización contra la injusticia se hace muchas veces de manera urgente: “la reforma mantiene, para su servicio, cantidades de diarios, pero a ningún solo hombre”. Es por eso que la desobediencia civil no es, en ningún caso, una acción de último recurso:

En cuanto a adoptar los medios que el Estado aporta para remediar el mal, yo no conozco tales medios. Requieren demasiado tiempo y se invertiría toda la vida. Tengo otros asuntos que atender. No vine al mundo para hacer de él un buen lugar para vivir, sino a vivir en él, sea bueno o malo. (Thoreau 2006, p. 41)

Así, Thoreau ratifica la idea según la cual la desobediencia civil, definitivamente no puede ser un derecho, entendido en el sentido positivo del término, es decir, garantizado por un código, pues el advenimiento de una sociedad de amigos no necesita, en sentido estricto, de un derecho que venga a regular las relaciones entre los hombres. Sólo basta la “franqueza”, la libertad y el “afecto fraterno” para La Boétie, y el “self-reliance” para Thoreau, que puede ser traducido como la autonomía que descansa en la confianza en sí mismo.

### ***Una sociedad de amigos***

La característica de una sociedad voluntaria consiste en que, cuando un sujeto no está de acuerdo con su funcionamiento, puede libremente abandonarla. Así, la posibilidad de una emigración es el trato propio que permite reconocer una sociedad voluntaria, mientras que una sociedad violenta nos obliga a quedarnos, incluso si no estamos de acuerdo. Thoreau sueña, de este modo, con un Estado que aceptaría regularmente que los individuos establezcan espacios en lo que puedan refugiarse. Eso es, en todo caso, lo que dicen explícitamente las últimas frases de su discurso:

Me complazco imaginándome un Estado que por fin sea justo con todos los hombres y trate a cada individuo con el respeto de un amigo. Que no juzgue contrario a su propia estabilidad el que haya personas que vivan fuera de él, sin interferir con él ni acogerse a él, tan solo cumpliendo con sus deberes

de vecino y amigo. Un Estado que diera este fruto y permitiera a sus ciudadanos desligarse de él al lograr la madurez, prepararía el camino para otro Estado más perfecto y glorioso aún, el cual también imagino a veces, pero todavía no he vislumbrado por ninguna parte Thoreau 2006, p. 57)

Ya sea La Boétie o Thoreau, ambos autores rompen con la idea de caridad: el Estado, las instituciones, la organización económica, sólo distribuyen desigualdades, y la caridad no hace más que mantener esta relación desigual. Esta crítica de la caridad corresponde, en La Boétie, a una ruptura frente a toda jerarquía de dignidades, relaciones entre los hombres, propia de la teología medieval. Así también, el deber de caridad consistía en una “nobleza obliga” mientras que aquí se trata simplemente de la humanidad, en el sentido de una “comunidad de voluntades”, que obliga a la solidaridad. Lo que muestran, entonces, los dos textos, el de La Boétie y el de Thoreau, es que la libertad es tanto, o aun más, importante que la justicia. En realidad, la justicia no consiste más que en el hecho de preservar la libertad. Pero en el Estado actual, para poder ser mirado como un amigo, es decir, para reintegrar la definición de lo que es un verdadero hombre, entonces, hay que desistir. Es lo que deja ver Thoreau cuando dice que, para poder tener pensamientos amistosos hacia al perceptor de impuestos, o todo funcionario que sirve al Estado, sería necesario que aquel dimita, para poder reapropiarse y reencontrar la confianza en sí mismo. Pero no basta con retirarse para vivir como un hombre: sólo la solidaridad puede constituir una sociedad de amigos, desde entonces, la relación con lo político debe comprenderse en los términos de una in-tranquilidad, que tiene que alcanzar justamente, las preocupaciones de los demás. Sin embargo, el pragmatismo de Thoreau pone límites a la construcción de la “compañía” tal como la entiende La Boétie. Dos limitaciones pueden, en efecto, ser puestas en evidencia. La primera se refiere a la idea de que cada hombre sólo debe hacer lo que puede:

Por supuesto, no es un deber del hombre dedicarse a la erradicación del mal, por monstruoso que sea. Puede tener, como le es lícito, otros asuntos en manos; pero sí es su deber al menos, lavarse las manos de él. Y si no se va a preocupar más de él, que, por lo menos, en la práctica, no le dé su apoyo. Si me entrego a otros fines y consideraciones, antes de dedicarme a ellos, debo, como mínimo, asegurarme de que no estoy pisando a otros hombres. (Thoreau 2006, p. 38)

Y la segunda limitación se refiere a la idea procesal de la justicia, que surge del pragmatismo que considera que la democracia está en construcción:

¿Una democracia, tal como la entendemos, es el último logro posible en materia de gobierno? ¿No es posible dar un paso adelante tendente a reconocer y organizar los derechos del hombre? Jamás habrá un Estado realmente libre y culto hasta que no reconozca al individuo como un poder superior e independiente, del que se deriven su propio poder y autoridad y le trate en consecuencia. (Thoreau 2006, p. 57)

En realidad, lejos de ser un límite, esta última idea remite, al contrario, al carácter necesariamente siempre continuo de la producción de la democracia, en su ideal de hacer coincidir el respeto de sí mismo y de los otros, por una parte, y vida en sociedad, por otra. Se encuentra en La Boétie esta idea igual de solidaridad que descansa sobre los derechos humanos, igualmente aprehendida de manera no jurídica, y reposando sobre la idea de naturaleza compartida:

Así pues, si esta buena madre nos ha dado a todos toda la tierra por morada, nos ha alojado, en cierto modo, en una misma casa, nos ha configurado a todos de la misma masa, a fin de que cada uno se pueda mirar y reconocer en el otro; si nos ha dado a todos en común este gran don de la voz y de la palabra para unirnos íntimamente y fraternizar más, y hacer, por la habitual y mutua declaración de nuestros pensamientos, una comunión de nuestras voluntades; (...)no hay dudas que somos todos libres, porque todos somos compañeros, y no puede caber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad. (La Boétie 2007, p. 17)

Pero – y quisiéramos en adelante insistir en la gran diferencia que separa a ambos autores – en Thoreau, el cuidado por los otros no es más que un cuidado de sí mismo, nacido de la necesidad socrática de no cometer una injusticia, y no podría, entonces, ir acompañada del deseo de transformar el mundo. Se trata de transformar el hombre y no el mundo, lo que es muy problemático cuando esta intención se transforma en una finalidad política institucionalizada. Además, es en razón de esta falta de deseo de transformar el mundo que la desobediencia civil, copiada sobre el modelo de la objeción de conciencia, es criticada, como surgida no esta vez de un simple reformismo, sino al contrario, de una negación de lo político que preconiza el retiro fuera de la esfera pública, “fuera del mundo”. En este sentido, el texto de Thoreau tiene una carga teórica menos intensa para pensar lo político que La Boétie: para esquematizar, nos atreveríamos a decir que La Boétie se inscribe en una tradición de la emancipación, mientras que Thoreau se inscribe en una tradición de anticonformismo. Un de los indicadores de esta diferencia se refiere a la suerte que ambos autores reservan a la idea de “franqueza”: La Boétie busca restablecer una fraternidad olvidada, acaparada por la mera entretención y el deseo de servir, mientras que Thoreau lucha por el esfuerzo introspectivo de una evaluación que, sin cesar reiterada a propósito del valor de la propia vida, sin tomar en cuenta el deseo antropológico que tiene el hombre de responder, por la obediencia a la gloria del poder. Pareciera, entonces, que la sociedad sin Estado del que Thoreau es el autor por excelencia por sus premisa ultra-individualistas, dejan de lado la resistencia del deseo de los hombres de servir que no reposa simplemente en el interés que encuentra en la cooperación, sino en un deseo mucho más primario, aquel de renunciar, precisamente, a todo esfuerzo de reflexión sobre su condición.

La singularidad de los textos de La Boétie y Thoreau, verdaderas anomalías en su tiempo, alcanzan tanto su explicitación excepcional de uno de los fundamentos teóricos del pensamiento político, a saber, la obediencia, como su oportunidad

práctica. Ambos textos reflexionan, no tanto sobre una contradicción conceptual, un vicio de la razón, sino acerca de una aberración de la existencia, aquella del sufrimiento aceptado, que es consecuencia de la sumisión voluntaria. Este anclaje teórico en lo ordinario de una vida plenamente vivida reposa, sin embargo, en Thoreau reposa mucho más sobre un perfeccionismo moral. Este camino impide, entonces, transformar la familiaridad de las descripciones de La Boétie en real connivencia conceptual con el hombre de Walden. En el centro de la indignación la boétiana se encuentra, en efecto, el problema de la división entre gobernantes y gobernados, y la sumisión supuestamente legítima que surge de ahí. La crítica de esta división y del gobierno, va acompañada de un momento positivo, aquel de la invocación a una forma de sociabilidad distinta de aquella que reposa en esta separación, mientras que para Thoreau, la idea no es recordar a los “gobernados” que son más numerosos que los gobernantes, y de hacer de esta multitud que se ignora a sí misma, hombres constituidos en “uno” como lo propone La Boétie. Pareciera, entonces, que lo que distingue fundamentalmente a ambos autores está en esta noción de autonomía, que aflora en Thoreau a grandes alientos, a través de sus escritos y que clama que la única sumisión aceptable, es aquella de la sumisión a la ley que uno mismo se da, ignorando así los recursos de la fraternidad como liberación. La Boétie, porque enfrenta la espinosa dificultad de un vivir en común no puede, entonces, ser acusado de utopista. En relación a Thoreau, que encuentra la solución de la sumisión, en el retiro y la partida fuera de la ciudad, anulando de este modo el problema del deber de pensar el vivir en común, La Boétie, en una perspectiva que no puede ser más realista, ofrece los medios para restablecer la política en un sentido propiamente arendtiano, a través de la tentativa de construcción de un “mundo común”, habitado por una pluralidad de hombres.

## **Bibliografía**

- Arendt, Hannah, 1972, “La désobéissance civile”, en *Du mensonge à la violence*, París, Pocket, pp. 53-104 [en castellano: Arendt, Hannah, 1999, “Desobediencia civil”, en *La crisis de la República*, Madrid, Taurus]
- Barry, Brian, 1974, « Exit, Voice, and Loyalty », in *British Journal of Political Science*, n°4, 1974, p. 79-104
- Bedau, Hugo A. (dir.), 1969, *Civil Disobedience : Theory and Practice*, New York, Macmillan
- Bentouhami, Hourya, 2007, “La désobéissance civile comme objet théorique disputé: au croisement de la sociologie et de la philosophie”, en *Klesis, Revue Philosophique de l'Université Paul Valéry, Montpellier III*, n° 4
- Birch, A. H., 1975, “Economics models in Political Science: the Case of Exit, Voice and Loyalty”, en *British Journal of Political Science*, n°5, p. 69-82
- Bobbio, Norberto, 1999, “La resistenza all'oppressione, oggi”, en *Teoria generale della politica*, Roma, Einaudi
- Brancourt, Jean-Pierre, 1976, “Des « estats » à l'État : évolution d'un mot”, en “Genèse et déclin de l'État”, *Archives de philosophie du droit*, tomo 21, pp. 39-54)
- Dowdall, Harold C., 1923, “the Word State”, *Law Quarterly Review*, volumen 39, n°153, 1923, pp. 98-125

- Dworkin, Ronald, 1995 [1977], "La désobéissance civile", en *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF
- Gandhi, Mohandas K., 1979, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard
- , 1997, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet-Chastel
- Gierke, Otto, 1953, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.
- Goyard-Fabre, Simone, 1982, « Au tournant de l'idée de démocratie : l'influence des Monarchomaques », en *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, numéro 1, pp. 29-48
- Hirschman, Albert O., 1995, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard
- La Boétie, Étienne (de), 2007, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos
- Laugier, Sandra, 2004, *Une autre politique américaine : la démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Éditeur Michel Houdiard
- Meyer, Arnold. O., 1950, "Zur Geschichte des Wortes Staat", en *Die Welt als Geschichte*, n°10, pp. 21-42
- Montesquieu, 1995, *Esprit des lois*, XIX, XVI, Paris, Garnier-Flammarion, volumen 1
- Post, Gaines, 1964, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton University Press
- Thoreau, Henry D., 2006, *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, Tecnos
- Walzer, Michael, 1990, *Critique et sens commun, essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La découverte
- Zancarini, Jean-Claude (dir.), 2000, *Le droit de résistance, XIIIe- XXe siècle*, Fontenay Saint Cloud, Ens Editions
- Zashin, Eliot, 1972, *Civil Disobedience and democracy*, New York, Free Press
- Zinn, Howard, 1968, *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*, New York, Random House, Vintage