

La Boétie contra el poder: un antropólogo salvaje

Bernard GRACIANNETTE

Universidad Michel de Montaigne-Bordeaux III

Traducción de José Murillo

Resumen. La denuncia radical de la dominación política y la distancia crítica que La Boétie impone a su lector ante la realidad del sometimiento al Estado parecen más bien bordear la reflexión de antropólogos sobre la naturaleza equívoca y sobre los verdaderos artificios de la autoridad. De hecho, por la distanciada mirada que echa sobre su propia sociedad y, a través de ella, sobre la nuestra, La Boétie, anticipándose a su tiempo, es un etnólogo. Pero, por el vigor irrespetuoso de las preguntas que le inspiran las alienaciones que engendra la vida en el seno del Estado, este etnólogo es también un salvaje. A la denuncia de la dominación, opone la imagen de la libertad salvaje y original de un individuo que estaría más cerca de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza. Esto significa que para él, la barbarie no está al comienzo, sino al término de la historia y que, como todo salvaje, casi no da crédito a la idea de progreso.

En el *Discurso sobre la Servidumbre voluntaria (Discurso)* no hay una alusión clara a los indígenas de América, descubiertos cincuenta años antes, sino tal vez sólo esta evocación fugaz: “gente nueva que, ni acostumbrados a la sumisión ni ávidos de libertad, ignoran incluso los nombres de la una como de la otra” (Abensour 1976, p. 124)⁹³. Todas las referencias las encuentra el joven La Boétie⁹⁴ en el horizonte de su cultura humanista. Sin embargo, su denuncia radical de la dominación política y la distancia crítica que impone a su lector ante la realidad del sometimiento al Estado parece más bien bordear la reflexión de antropólogos sobre la naturaleza equívoca y sobre los verdaderos artificios de la autoridad. De hecho, por la distanciada mirada que echa sobre su propia sociedad y, a través de ella, sobre la nuestra, La Boétie, anticipándose a su tiempo, es un etnólogo. Pero, por el vigor irrespetuoso de las preguntas que le inspiran las alienaciones que engendra la vida en el seno del Estado, este etnólogo es también un salvaje. A la denuncia de la dominación, opone la imagen de la libertad salvaje y original de un individuo que estaría más cerca de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza. Esto significa que para él, la barbarie no está al comienzo, sino al término de la historia y que, como todo salvaje, casi no da crédito a la idea de progreso.

Situado en su tiempo (aquel de la Reforma y de las revueltas campesinas, el del nuevo universalismo humanista y de las guerras de Francisco I), La Boétie es

⁹³ Las referencias remiten a la edición del *Discurso* publicada por Miguel Abensour con numerosos documentos y ensayos de Pierre Clastres y Claude Lefort, en Éditions Payot en 1976. [Para la traducción tomamos la misma edición, aunque se pueden encontrar varias traducciones al castellano, como la de Angel Capelletti, Ed. Libros de la Araucaria, Argentina, 2006, NdT.]

⁹⁴ El *Discurso* fue escrito, según Montaigne (*Essais*, I, XXVIII), cuando La Boétie “no había cumplido los diez y ocho años de su edad”, es decir, a más tardar en 1548. Los especialistas piensan que fue ligeramente retocado hacia 1551-1552.

testigo del crecimiento del Estado-nación en vías de centralización, del momento en el que el modo de obediencia heredado de la feudalidad (el vasallaje, el juramento de fe, la protección del débil por el fuerte) llega a un sometimiento progresivo y obligatorio ante una autoridad unificada a escala más grande, y por lo tanto, más lejana. La Boétie revela la servidumbre al Estado como un enigma y, con ella también la deformación, la desfiguración que sufren las relaciones feudales en cuanto son traspasadas a escala del Estado: ¿por qué y cómo obedecer a un señor que uno no conoce más que como imagen o leyenda?, pero también, ¿cómo evitar esta obediencia que se impone como la nueva – y la única – referencia de la vida común? El *Discurso* debe ser leído, en primer lugar, como un intento por rendir cuentas de una transición, describir sus efectos, descubrir las vías por las que ésta se lleva a cabo.

Para este fin, superando ampliamente el contexto de una actualidad que jamás es evocada sino a medias, él elabora un mito: el mito de la voluntad de servidumbre. Se aplica a mostrar que la realidad de la dominación brutal, remite en realidad a la aceptación de ésta por los hombres mismos. Si el Estado se afirma como potencia autoritaria, expoliadora y destructora, es porque todos – o al menos la gran mayoría – un día lo quisieron. La servidumbre voluntaria es una realidad observable en el pasado y el presente. Pero esta realidad depende en sí de un hecho, para cual la historia no proporciona ningún principio de explicación, un hecho escandaloso, a penas imaginable, ante el cual La Boétie, en las primeras páginas del *Discurso*, proclama con vehemencia su estupefacción: la voluntad de servidumbre, el hecho de que los individuos acepten sufrir por servir. Este hecho es inasible y porta un halo mítico. Aunque se pueda comprender, se pierde en la realidad. De hecho, a partir de este mito de origen, de la aceptación de lo inaceptable, La Boétie lleva a cabo una reflexión sobre las condiciones de existencia política y, más allá, sobre la idea misma de naturaleza humana, y sobre la articulación de esta naturaleza en la cultura y la historia.

La Boétie elabora el mito de la voluntad de servidumbre, basándose en materiales que le provee su cultura: la imagen tradicional de la tiranía, del poder de uno solo erigido como señor absoluto, a la que corresponde la imagen, no menos tradicional, de la virtud republicana de rebelión contra el despotismo. La Antigüedad ofrece ejemplos y contra-ejemplos que permiten esclarecer y juzgar el presente: ya ha habido opresores y esclavos (la situación de hoy remite, entonces, a una constante de la historia), pero ha habido también, ciudades e individuos celosos de su libertad (la situación de hoy no es la única posibilidad que se ofrece a los hombres, y evoca sobre ésta una mirada crítica).

Lo que muestra la historia, además, es que la aceptación de la tiranía siempre se hace posible por la existencia misma del tirano, por los artificios que éste utiliza para asegurar su propia perpetuación, y legitimación y sobre todo, por el aparato militar y policial que establece – o más bien que se establece espontáneamente – en torno a él. El *Discurso* abre con la denuncia de los peligros inherentes a la monocracia – “la potencia de uno solo desde que toma el título de señor es dura y no razonable” (Abensour 1976, p.103) – y acaba con una descripción de la pirámide de los poderes (seis cortesanos dirigen a seiscientos obligados que ellos mismos controlan a seis mil subordinados...) que constituye “la energía y el secreto de la dominación” (*Ibid.*, p. 150). Además, enumera con gran precisión los instrumentos

por los que la tiranía garantiza su existencia: desde la demagogia del placer que se otorga para atontar a los pueblos que “se lanzan rápidamente a la servidumbre ante una pequeña pluma que se les pasa, como se diría, delante de la boca” (*Ibid.*, pp. 141, 162, 222), hasta la sacralización de sí mismos, a la que siempre han recurrido los que tienen el poder, desde los emperadores de Asiria, hasta los reyes de Francia. La voluntad de servidumbre se enmarca dentro de lo que determinan la voluntad y sustentos del tirano. Ciertamente no es el esclavo el que fabrica su señor con todas sus piezas, pero es él quien le da y perfecciona constantemente los instrumentos de su potencia. El escándalo consiste en que la obediencia política no es exigida desde el exterior; ni siquiera es obediencia propiamente dicha, ejecución razonada de una orden que se acepta, adhesión deliberada a una autoridad, sino solicitud de dominación por aquellos sobre los que va a ejercerse, abandono de sí (de sus bienes, de su familia, de su vida misma) al poder injustificado e injustificable de aquel que gobierna. Esta actitud, dice La Boétie, no tiene nombre; rehúye toda calificación por las palabras de la moral tradicional; no es un vicio, sino un “monstruo de vicio” (*Ibid.*, p. 108). Ni siquiera es guiada por el temor o un deseo de seguridad. Sin embargo, existe, y es masiva: “tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades aguantan a veces a un solo tirano” (*Ibid.*, p. 104). A esta calamidad nadie escapa y cada uno da una mano.

El relato mítico, entonces, consiste aquí en trasladar a la sola voluntad de los sujetos el origen de la servidumbre. Consiste en la afirmación de esta transferencia que subvierte todo pensamiento conocido sobre el origen y la perpetuación del poder. Sería suficiente, dice La Boétie, no desearlo para no servir. Volveremos a este punto. Lo que importa destacar por ahora es que si la servidumbre es voluntaria, la voluntad misma de servir, no es libre. Está amarrada por deseo que se fija en el que posee el poder, el príncipe, o más bien su imagen, como imagen de la unidad. No es un individuo en cuanto tal el que es objeto de la dominación; para tiranizar, no es necesario ser un legislador genial, héroe o padre del pueblo, y es “por lo general el más cobarde y afeminado de la nación” el que ocupa su lugar (*Ibid.*, p. 107). Es a una imagen, a un nombre “el nombre de uno solo” (*Ibid.*, p. 105), a la que se dirige la adhesión popular. Este nombre, es aquel que cada uno amaría poder darse. En él se cristalizan tres cosas: la unidad del cuerpo social vivido como realidad imaginaria de un ser transindividual, en el que los individuos podrían encontrar la justificación de su existencia; la unidad de la persona del tirano como príncipe de la unidad del cuerpo social; y finalmente, la unidad que cada uno querría para sí mismo, y que cree reconocer en la unidad de la persona del tirano.

La sumisión al otro no es, entonces, otra cosa que la contrapartida de una búsqueda de sí mismo, pero fuera de sí⁹⁵. Esta búsqueda toma la forma de una expectativa, la expectativa de la repetición de un placer fugaz e ilusorio (la “pluma” evocada más arriba). La voluntad que sirve es, entonces, primero una voluntad del mínimo esfuerzo sobre sí. Pero también sucede que hay esfuerzos y sacrificios que son exigidos. Entonces, la voluntad en cuestión tiene la ocasión de mostrar su mala calidad. Por voluntaria que sea, la servidumbre es, en todo caso, extraña a toda

⁹⁵ Bernard Edelman, releendo La Boétie a la luz de Freud, escribe: « la servidumbre voluntaria es un narcisismo que necesita de un jefe para existir » (Edelman 1981, p. 142).

forma de valor y heroísmo, y no puede ser comparada con el patriotismo de los ciudadanos libres. “Con la libertad se pierde de un golpe el valor” (*Ibid.*, p. 138). Así es, entonces, el mito: en el principio de la servidumbre hay un encanto, cuyo origen histórico no puede ser precisado, y que es tan potente que es capaz de hacer soportar el sufrimiento que conlleva inevitablemente la dominación. Cediendo a este encanto, los hombres aceptaron la servidumbre; cayeron en una trampa que un día se les tendió y, desde entonces, no han cesado de contribuir a reforzar su eficacia. El precio de este encanto es la renuncia a la iniciativa (si no a la acción). Servir es actuar sin querer por sí mismo. Liberarse de la servidumbre sería querer por sí mismo y, en virtud de esta voluntad, renunciar a actuar. “Ustedes pueden liberarse si lo intentan, no ejecutando una acción, sino sólo deseándolo [Vous pouvez vous en delivrer si vous l’essaiés, non pas de vous en delivrer, mais seulement de le vouloir faire]” (*Ibid.*, p. 116). Entonces, el tirano se desmoronará como un coloso de pies de barro. Pero veremos cómo esta hipótesis para La Boétie es poco probable. Admitamos que la tiranía es un caso excepcional y aberrante de la vida de las ciudades. La Boétie es discreto al hablar de la naturaleza y la realidad de otros tipos de regímenes políticos, regímenes en los que los individuos podrían conformarse de “obedecer” sin “servir”. Él quiere “dejar para otro tiempo” (*Ibid.*) la cuestión de la confrontación entre la monarquía y otras formas de repúblicas, pero el hecho es que él abandona desde el principio los problemas tradicionales de la filosofía política, y su preocupación no es, manifiestamente, reflexionar sobre la clasificación de regímenes y los medios de llegar a la mejor forma de gobierno. Además, en cuanto él mismo acaba de intentar hacer una clasificación, se limita a distinguir “tres tipos de tiranos” (los que obtienen el reino por elección, lo que lo obtienen por la conquista y los que lo obtienen por derecho de sucesión), y de inmediato añade que sus propias distinciones no tienen tantas consecuencias, pues “siendo diversos los medios de llegar al reino, la manera de reinar es casi la misma” (*Ibid.*, p. 123). Pareciera que con el hecho de la tiranía (cuya noción comprende las otras formas de monarquía) fuera posible alimentar una interrogante que excede la particularidad de su caso. Como si a través de la cuestión de la tiranía estuviera formulada la pregunta por la naturaleza del poder del Estado, de sus motivaciones y sus efectos sobre las condiciones de la vida de los hombres. Enfrentado así, el *Discurso* toma la dimensión de una empresa extraordinaria de desacralización de lo político. Para La Boétie, la vida política, tal como se presenta a través del caso paradigmático de la tiranía, es un artefacto. Fabrica un tipo particular de relaciones entre los hombres, relaciones deseadas, creadas y mantenidas por ellos. No procede ni de una institución divina – lo Judíos mismos, pueblo elegido, se dan reyes “sin obligación ni necesidad” (*Ibid.*, p. 124) – ni de una necesidad natural – la supervivencia que sólo el Estado podría asegurar –, e incluso menos un trámite de la razón jurídica. Entre gobernantes y gobernados no se instaura ningún interés común, ninguna relación jurídica, ninguna reciprocidad de obligaciones y servicios. La unidad política de la sociedad no surge del derecho⁹⁶. Más aún, lo que anuncia

⁹⁶ En la historia de las teorías del poder, La Boétie se sitúa en el cruce de muchos caminos. De la tradición republicana de la Antigüedad, honrando al siglo XVI (especialmente por el Maquiavelo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*), hereda la referencia a una resistencia a la tiranía, posible gracias individuos dotados de una fuerte consciencia de su pertenencia a una ciudad, a una unidad política cuya integridad hay que defender a cualquier precio. Pero incluso si, según Montaigne “él hubiera preferido haber nacido en Venecia que en Sarlat”,

la tiranía, es una práctica resueltamente antijurídica de la política: es “incómodo creer que haya algo público en este gobierno [la tiranía] donde todo pertenece a uno” (*Ibid.*, p. 104). En este régimen (y todos los que siguen su modelo), la demarcación entre público y privado se borra; la movilización y la auto-movilización de las conciencias se substituyen a la deliberación colectiva y a la definición de derechos y deberes.

En realidad, la política parece comenzar en el momento en que el imaginario colabora con la fuerza, en el momento en que los que practican la violencia (el tirano y sus cómplices) descubren que pueden sacar proyecto del deseo de los sujetos para asentar la dominación⁹⁷. Disponen, además, de múltiples medios para mantener este deseo, proporcionando ocasiones de placer barato (siempre la “pluma”). “Teatros, juegos, comedias, espectáculos, gladiadores, animales extraños, medallas, cuadros, etc., fueron para pueblos antiguos incentivos de la esclavitud, el precio de su libertad, las herramientas de la tiranía” (*Ibid.*, pp. 141-142).

Desde entonces, el fundamento de la legitimidad encuentra su verdadero lugar: el imaginario. La afirmación de la autoridad política y su reconocimiento se efectúan a través de un intercambio de imágenes, de símbolos, de creencias. A la imagen de sí mismo, que acredita al príncipe para hacer aceptar su potencia, responde la credulidad siempre disponible del pueblo que, en cambio, proyecta sobre la persona de aquél, sus propias producciones mitológicas.

Es así como la colusión entre lo político y lo sagrado es un instrumento común a los gobernantes y a los gobernados. Pone en marcha una suerte de dinámica interna de la vida social, que no cesa de reconstruir lo político en el imaginario. Esta dinámica consiste en aquello que los sujetos aceptan y sobre todo, en que retoman como por cuenta propia las maniobras ideológicas del poder. Si obedecen y se someten contentos, es porque no piden más que proyectar la fuente de la autoridad, más allá de la sociedad real. Es como si no pudiesen concebir las relaciones de obediencia como relaciones simplemente humanas, como si sólo pudiesen concebir su aglomeración a partir de un punto exterior al mundo en el que ellos viven. La Boétie sugiere con bastante claridad que este trabajo del imaginario y las artimañas que engendra, están lejos de ser un hecho sólo de las tiranías. Su mirada crítica – esa mirada que hay que llamar etnológica – se encuentra con la monarquía francesa: más vale, dice él, no examinar muy de cerca las “historias” por las que nuestros reyes – que, sin embargo, precisa seguramente con cierta ironía, parecen “no ser

la idea de ciudadanía republicana no recibe en el *Discurso* un contenido preciso. Debe seguramente a su época, en ruptura progresiva con la tradición cristiana, una concepción laica y naturalista de las relaciones políticas – la vida política como artefacto – ligada a una afirmación potente de los derechos del individuo. Pero no alcanza a ver aún la solución jurídica del contrato como la clave de la legitimidad que elaboran, en el siglo XVII y XVIII, los teóricos del derecho natural.

⁹⁷ Es importante subrayar que el tirano mismo y sus cómplices – es decir todos aquellos que participan de la pirámide del aparato estatal – ocupan lugares muy diferentes en la economía del deseo de los sujetos, y que esta diferencia es un elemento esencial de la servidumbre voluntaria. En efecto, la inversión del deseo en la persona del tirano es tanto más fuerte y duradero cuanto el descontento y las protestas que suscitan las exacciones del poder se dirigen siempre a sus representantes, sin jamás alcanzarlo personalmente. En otras palabras, mientras más brutal es la violencia estatal, más se concentra el odio hacia los miembros del aparato del Estado, pero también, más refuerza la fantasía el carácter sobrenatural del tirano. “Fácilmente el pueblo acusa del mal que sufre, no al tirano, sino a aquellos que lo influyen. Los pueblos, las naciones, todo el mundo, hasta los campesinos y los labradores, publican sus nombres, detallan sus vicios, multiplican sus ultrajes, bellaquerías y maldiciones...” (Abensour, 1976, p. 163).

hechas, como las otras, por naturaleza” – dan a su autoridad un aura legendaria (*Ibid.*, pp. 148-149).

La Boétie habla del artefacto que constituye la vida política como el efecto de una “desnaturalización”. Las relaciones de complicidad que se anudan entre príncipes y sujetos tienen, en realidad, una larga historia. Sobreañadidas a una naturaleza del hombre, sobre la que tendremos que volver, surgen de la “costumbre”, de ese “alimento” que los poderes han dado siempre a los ciudadanos, alimento que éstos no han dejado de probar. “La costumbre que tiene un gran poder sobre nosotros, en ningún lugar ha puesto tanto empeño como aquí, para enseñarnos a servir” (*Ibid.*, p. 126). En la costumbre están inscritos los códigos que ordenan las relaciones de los hombres hacia el poder. La costumbre, como acabamos de decir, evoca la idea de una larga historia, y el hecho es que los hombres que han nacido en un pueblo ya sometido no pueden tener idea de otro tipo de relaciones políticas. No se puede reprochar a los individuos de no tener el poder de abstenerse de aquello: “yo soy de la idea que hay que tener compasión de aquellos que, naciendo, se encontraron con el yugo al cuello, o bien se les puede excusar, o bien perdonarlos, si no han visto más que la sombra de la libertad y, no siendo advertidos, no percibieron el mal que significa ser esclavos” (*Ibid.*, p. 132).

Pero el poder de la costumbre no se refiere sólo a la historia inmemorial que lleva en sí. Consiste también en el hecho de que, lejos de gastarse con el tiempo, su vigor es proporcional a la pasividad de los sujetos; que aquellos sobre los que ella pesa son capaces en todo momento de reforzar su eficacia. El tiempo de la esclavitud es un tiempo sin memoria y recrea sin cesar sus propias condiciones⁹⁸. Los hombres están siempre listos a lanzarse, o al menos a dejarse llevar, en los brazos de aquel que se ofrece a su devoción: “el pueblo, desde que está sometido, cae de pronto en un tan profundo olvido de la libertad [...] que uno podría decir al verlo que no ha perdido su libertad, sino que ha ganado su esclavitud” (*Ibid.*, p. 125). La costumbre, en este sentido, no es otra que cosa el poder que tienen los hombres de transformar constantemente su propio sufrimiento en algo familiar.

¿Es incurable este mal? La Boétie parece pensarlo así. En todo caso, no llama de ninguna manera a la sublevación y se invita a sí mismo a seguir el consejo que los médicos recomiendan “de no meter la mano en heridas incurables”, en cuanto “pareciera que ahora el amor a la libertad no es natural” (*Ibid.*, p. 117); (este “ahora” merece ser subrayado). El tiempo de los tiranidas ha pasado; los amigos de la libertad son poco numerosos, aislados, reducidos a la impotencia, y la disidencia corre el riesgo, en adelante, de pasar por locura: “el buen celo y la afición de aquellos que han guardado, a pesar del tiempo, devoción a la libertad [...] ha quedado sin efecto para poder conocerse [...] aislándose en su fantasía” (*Ibid.*, p. 135). La libertad es, para la gran mayoría, un recuerdo perdido.

⁹⁸ Montaigne comprendió muy bien la lección de La Boétie – incluso si saca la conclusión resueltamente conservadora de dejar, mientras sea posible, las cosas en su estado: “Los pueblos, alimentados en la libertad y en el autonomía, estiman toda otra forma de organización pública [police] como monstruosa y antinatural. Aquellos que han sido formados [duits] en la monarquía, ellos mismos la reproducen. Y cualquier facilidad que la fortuna les otorgue para cambiar, incluso habiéndose desembarazado de la importunidad de su señor, corren a reemplazarlo con uno nuevo, con dificultades parecidas, por no poder decidirse a odiar a su señor” (Montaigne [a] 1988, p. 116).

El recuerdo es tanto más lejano en cuanto que la distancia se hace más grande entre gobernantes y gobernados. La tiranía viene de las ciudades y es a partir de ellas que teje sus redes⁹⁹. El Estado moderno fue, para La Boétie, muy probablemente, el operador de este proceso irreversible por el que la naturaleza humana se vio transformada. Porque es una transformación, una “desnaturalización” de lo que se trata, y hay una aporía de lo político, que consiste en que lo intolerable se he hecho con el tiempo, irreversible. La pregunta, pregunta crítica por excelencia, sigue siendo saber si lo intolerable era inevitable.

La Boétie habla de la desnaturalización que engendra lo político como de una “mala contrariedad” (*Ibid.*, 122), un evento nefasto, una mala suerte – aquel momento original, incomprensible, imposible de establecer en el tiempo, del cual el mito de la voluntad de servidumbre intenta dar cuentas, y cuyas circunstancias no han cesado de actualizarse. Esto significa que el nacimiento de la esclavitud y su perpetuación, se sitúan bajo el signo de una contingencia radical que justifica el asombro, la indignación y la denuncia. Es sabio pensar que todo habría podido suceder de otra manera.

En y por la servidumbre, con la politización de las existencias, un vínculo ha sido roto, el vínculo con la naturaleza y, especialmente, con la parte que el hombre había recibido de ella. Sin embargo, la pregunta para la Boétie, no es saber si el hombre hubiese podido dispensarse de la institución de lo político, sino más bien señalar lo que, en lo que constituye su humanidad, evoca la idea de un camino diferente de aquel que le sustrajo la vida política. No se trata de deshacer lo que la historia ha hecho, incluso si lo ha hecho mal. (La Boétie no es un revolucionario). No se trata de restaurar un estado de la humanidad, anterior a la institución del Estado (La Boétie no es el pensador de las sociedades sin Estado). Se trata solamente, desacralizando lo político, relativizándolo, mostrar que otro universo, otro sistema de relaciones, es al menos pensable. La empresa es con certeza, meramente teórica. No es la búsqueda de una solución al problema de la coexistencia. Se limita a sugerir la idea de una pluralidad de soluciones posibles a este problema (y en éste, evidentemente, incorpora las cuestiones fundamentales de la antropología). Sin pretender oponerse a la realidad, sin pretender decir lo posible ni siquiera lo deseable, la reflexión de La Boétie sobre la naturaleza original del hombre funda, sin embargo, la dimensión crítica de su propósito.

La idea de la naturaleza humana en nombre de la cual es denunciada la dominación es, de alguna manera, una idea mínima. No ser refiere a ninguna legislación natural que se impondría universalmente a la humanidad¹⁰⁰. No implica

⁹⁹ El provinciano La Boétie opone al servilismo de las masas urbanas, siempre listas a morder el anzuelo que se les lanza el tirano, para darle lo que él espera de ellos, y aún más, la relativa indiferencia de aquellos que, en los campos y pueblos, soportan la dominación profiriendo “maldiciones” contra los secuaces del poder, pero sin hacer más que lo que se les pide, obedeciendo las órdenes sin celo inútil: “El labrador y el artesano, en tanto que estén sometidos, están tranquilos mientras hagan lo que se les dice; pero el tirano ve a los otros que están cerca de él, buscando y mendigando su favor; para ellos no basta que hagan lo que se les dice, sino que piensen lo que él quiere, y muchas veces incluso que prevean sus pensamientos” (Abensour 1976, p. 155).

¹⁰⁰ La reserva respecto de la idea de ley natural se encuentra en Montaigne : “*Pero no dejan de ser graciosos cuando, por dar alguna certeza a la ley, dicen que las hay firmes, perpetuas e inmutables, y las llaman naturales, que están impresas en el género humano en condición de su propia esencia. Y, de éstas, hay quienes dicen que son*

ninguna hipótesis sobre el origen y la finalidad de la especie. Consiste sólo en la enunciación de los caracteres propios del hombre, tal como todavía se dejan ver a través de la enunciación de las deformaciones que lo político les impone. Bajo la servidumbre se deja entrever la sociabilidad; el imperio del imaginario no anula el uso posible de la razón; la sumisión no puede ser confundida con la obediencia deliberada.

Nacemos “naturalmente obedientes a los padres, sometidos a la razón, siervos de nadie” (*Ibid.*, p. 117). Estos caracteres, hay que subrayarlo, remiten a un estado de hecho, a un dato inicial, a partir del cual los hombres definirán, para bien y para mal (y, lo sabemos, más a menudo para mal que para bien), la vías y los medios de su vida en común. Porque este dato puede ser (y generalmente ha sido) olvidado, perdido. Hay, de hecho, una plasticidad del hombre que impide atribuirle a su naturaleza cualquier estabilidad. Más exactamente, esta naturaleza es de tal modo, que hay que atribuirle también la negación del dato original que la constituye: “la naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo, pero también su naturaleza es tal que tiende aquello a lo que lo somete su alimento” (*Ibid.*, p. 133). La cultura (la “costumbre”, el “alimento”), para La Boétie como para Rousseau, crea los artificios que hace cada vez más difícil – e incluso, para la gran mayoría prácticamente imposible – toda reminiscencia del uso originario de las facultades. Sólo queda la libertad nativa que, disimulada por la historia y la política, nos es común a los animales: “las bestias que son hechas incluso para el servicio del hombre no pueden acostumbrarse a servir sino con la protesta de un deseo contrario” (*Ibid.*, p. 122). El deseo de libertad marca la pertenencia del hombre a la gran cadena de seres de la naturaleza.

Si el hombre, en tanto ser natural, en tanto animal, tiene la vocación de refunfunar ante todas las cadenas, esto no significa que sus caracteres propios – la sociabilidad, la razón, el lenguaje – lo predisponen para la desnaturalización. La Boétie quiere mostrar, al contrario, que la libertad del hombre – esa libertad salvaje y original de la que hablábamos al comienzo y que queda, para la humanidad, como una posibilidad de razón – implica en realidad, el mejor uso de sus caracteres. Es en ese estado, en el que está más cerca de sus raíces animales, en el que el hombre utiliza mejor sus recursos de la razón y la moral. El “estado de naturaleza” (expresión que La Boétie no utiliza) es aquel en el que se abren las más altas posibilidades para la cultura de los individuos.

La sociabilidad que se descubre en el seno de la familia, no es otra cosa que la posibilidad dada a los individuos de anudar entre ellos relaciones fraternales. Esta posibilidad está inscrita en nuestra pertenencia a una misma especie: “la naturaleza [...] nos ha hecho a todos de la misma forma y, como parece, con el mismo molde, a fin de reconocernos todos como compañeros o más bien, como hermanos” (*Ibid.*, p. 118). Esta identidad de naturaleza, no excluye las diferencias accidentales entre los individuos. Algunos son “*más fuertes*” o “*más listos*” que otros. Pero estas diferencias no justifican en ningún caso el uso del derecho del más fuerte, sino al contrario, posibilitan la instauración entre nosotros, de relaciones de ayuda mutua. Además, es para favorecer relaciones de este tipo, que disponemos

tres, cuatro, o más, algunos más otros menos, lo que prueba que son tan dudosas como el resto” (Montaigne [b] 1988, pp. 579-580 [515]).

del don máspreciado que nos ha dado la naturaleza: “aquel gran regalo de la voz y la palabra” (*Ibid.*, p. 119). Es por su poder de comunicar, de conocerse y reconocerse los unos a los otros que los individuos son hermanos, y que son iguales. La relación social auténtica es una relación cara a cara. Hay que agregar que este cara a cara es la condición de coherencia personal de cada uno de los compañeros. Cada uno puede comunicar y cooperar con sus semejantes sólo en la medida en que sea plenamente él mismo. La sociabilidad para la que la naturaleza nos da los medios, no nos destina a una unidad de género humano, en que las individualidades se borrarían, sino a una “alianza y sociedad”, que a la vez, supondría y perfeccionaría la libre edificación de las personalidades: “ella [la naturaleza] no desea tanto que estemos unidos sino que seamos todos uno” (*Ibid.*). Libertad y sociabilidad entonces, no son incompatibles, pues sólo hay verdadera vida social a precio de la libertad de cada uno.

El verdadero modelo de la sociabilidad es, en realidad, la amistad. “La amistad es un nombre sagrado, es algo santo [...] lo que compromete a un amigo a otro, es el conocimiento que tiene de su integridad; la correspondencia de su bondad natural, la fe y la constancia” (*Ibid.*, p. 160). Con ella se instaura entre los individuos, relaciones que representan una alternativa a aquellas que mantienen la tiranía. Mientras que bajo la tiranía, todas las miradas están vueltas hacia la imagen del Uno y no pueden encontrarse, los amigos, al contrario, se miran, se hablan y se conocen. Mientras que el tirano y sus secuaces sólo mantienen relaciones de desconfianza recíproca, el combate por la libertad siempre ha sido un hecho de verdaderos amigos, cuya firme voluntad se alimenta del conocimiento que tienen unos de otros. Los amigos eligen el intercambio de palabras contra el intercambio de imágenes. En esto consiste su fuerza.

Claro que este elogio de la amistad seguramente no es suficiente para aclarar cómo debe organizarse la política. La sociedad de amigos no designa ninguno de sus miembros para ocupar el trono del poder¹⁰¹. Además, la política de la amistad, virtuosa y peligrosa sólo es y ha sido siempre posible gracias a unos pocos. Para la gran mayoría, la aporía de lo político sigue siendo: lo intolerable se ha hecho efectivamente irreversible. El “gran populacho” (*Ibid.*, p. 134) está condenado a esta vida en la que los individuos yuxtapuestos, indiferentes los unos a los otros, huyen de sí mismos en la contemplación de la unidad soñada, sin querer ni poder enfrentar la mirada del otro.

Bibliografía

Edelman, Bernard, 1981, *L'homme des foules*, París, Payot

La Boétie, Etienne (de), 1976, *Discours de la servitude volontaire*, Édition dirigée par Miguel Abensour, París, Payot

¹⁰¹ Comentando las primeras líneas del *Discurso* (la arenga de Ulises a favor de la monarquía), Jean-Michel Delacomptée propone una sugerente hipótesis sobre la manera en que La Boétie podría concebir el ejercicio de una autoridad no tiránica: “Este lugar desocupado es la supremacía del jefe que Ulises, enfrentado a la armada griega sublevada, alba, y que La Boétie quería dejar vacante en provecho tal vez de un primus inter pares sobre el modelo de los presidentes de cámara en los Parlamentos, sistema horizontal de compañeros iguales y libres” (*Et qu'un seul soit l'ami : La Boetie*, Gallimard, 1995, p. 176).

Montaigne, Michel (de), 1988 (a), *Essais*, I, xxiii, *De la coustume et de ne changer aisément aucune loi receüe*, París, Éditions Villey ; (b) *Essais*, II, xii, *Apologie de Raymond Sebond*, París, Éditions Villey. [Versión castellana traducida por Constantino Román Y Salamero, Ed. Garnier Hermanos, 2 vol, 1912].