

**Republicanism y derecho natural en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*:  
un encuentro aporético**

**Jean TERREL,**

Catedrático de filosofía, Universidad Michel De Montaigne

*Resumen. Para La Boétie, la frecuencia de los regímenes tiránicos se convirtió en un escándalo del que es imposible dar cuenta a partir de la naturaleza. La aporía inicial se ve suscitada por el encuentro problemático de dos discursos aparentemente incompatibles: el discurso republicano, que postula frecuentemente la desigualdad entre quienes están hechos para la libertad y quienes lo están para la servidumbre, y el discurso del derecho natural, para el que cada hombre es naturalmente libre. Antes de proseguir en el análisis de esta aporía inicial y en las tentativas para solucionarla, debemos examinar primero la consistencia de nuestro punto de partida. ¿Resulta fundado hablar en esta época de un tal encuentro entre republicanism y derecho natural, y si así es, de qué republicanism se trata?*

Ya sea para defenderla o criticarla, las historias de la idea de democracia liberal han privilegiado durante mucho tiempo los discursos del derecho natural moderno y la idea de contrato social; compartiendo, pese a las diferencias entre aquellas historias que integran en su modelo el principio de soberanía (Hobbes, Pufendorf, Rousseau leído desde cierto ángulo) y aquellas que no lo hacen (Locke), la idea que: hombres libres y iguales en derechos instituyen por contrato un Estado, dotándose de un soberano o un gobierno civil. En este modelo, lo esencial es la protección de las libertades individuales. En este sentido, si el Estado es una democracia, se trata de una democracia que es liberal antes de ser democrática, siendo la participación de los ciudadanos en las decisiones de los asuntos comunes tan sólo un medio para proteger *lo propio de cada uno*: su persona, su libertad, sus derechos y sus bienes, todo aquello que es, en el sentido amplio del término en el siglo XVII, su propiedad. Desde hace treinta años, John Pocock, y de diferente manera Quentin Skinner, han propuesto una visión alternativa: el régimen democrático tendría sus raíces en otra corriente, totalmente distinta, aquella que, desde el Renacimiento, se inspira en la experiencia republicana romana y la experiencia griega de la polis: según se privilegie Roma o Grecia – el ciudadano romano o el animal político de Aristóteles que cumple su humanidad en la polis –, se hablará de republicanism (Skinner, quien propone también el término “teoría neo-romana” para indicar que este ideal puede realizarse también en una monarquía constitucional) o de humanism cívico (Pocock).

Este vuelco ha llevado a hacer derivar la idea de democracia liberal de dos corrientes que, de lo contrario, hubieran seguido siendo completamente independientes; nos preguntamos entonces por qué milagro han podido finalmente encontrarse! Si bien, desde el principio se han sucedido ciertos encuentros entre ambas corrientes, en la mayoría de ocasiones se ha tratado de encuentros fallidos. Adoptemos provisionalmente la descripción de Pocock: el humanism cívico no habla en principio el lenguaje del derecho; es un historicism ya que la libertad

cívica se realiza de manera contingente en situaciones peculiares donde las inteligencias y el coraje de los ciudadanos consiguen controlar los avatares del destino; es decir implica en fin un ideal de excelencia ética y cívica. El contraste con el derecho natural es aquí relevante: es un discurso que enuncia derechos, que se refiere a la universalidad de una naturaleza humana extranjera a los avatares de la historia y que, a partir de Grocio, se limita a fines mínimos, cuidadosamente distinguidos de los fines morales y políticos más elevados. Esas tres oposiciones entre los dos discursos han convertido sus encuentros en problemáticos, sin haber mencionado aún la dificultad quizás más importante y en todo caso decisiva en *El Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, la cuestión de la libertad natural: ¿qué pasa entonces con el discurso republicano, cuando “ no hay duda de que todos somos libres<sup>29</sup>?” (La Boétie 2007, p. 17).

Contrariamente a la idea firmemente extendida, este principio de “igual libertad para todos” no estaba completamente ausente en la Antigüedad. Platón comprendió bien, aunque fuera para denunciarla, la dinámica presente en los demócratas más radicales. Si deseamos un régimen de libertad para los ciudadanos, ¿por qué detenerse en el camino? La libertad debe instaurarse en las familias y destruir la autoridad del marido sobre su esposa, y del padre sobre sus hijos; debiendo asimismo destruir la autoridad del amo sobre el esclavo y la de los hombres sobre perros y burros<sup>30</sup>. Se trata sin duda de una caricatura, una suerte de exceso, pero sabemos por Aristóteles de la existencia de pensadores que llegaron a afirmar que la esclavitud era algo contra-natura<sup>31</sup>. Por tanto, podemos afirmar que la idea de igual libertad natural no es un descubrimiento moderno. Sin embargo, los autores y textos que sirven de referencia al humanismo cívico del Renacimiento (Platón, Aristóteles, Cicerón, Polibio) ignoran esta idea y suponen la desigualdad natural de los hombres. Esto permite dar cuenta de la frecuencia de los regímenes despóticos y de lo exiguo de la polis o la república. En lenguaje aristotélico, todos los hombres (incluso los ‘esclavos por naturaleza’ si son seres humanos) son animales políticos, que sin embargo realizan su humanidad en diferentes grados: aunque todos somos hombres, algunos lo son más que otros y son capaces, si las circunstancias así lo favorecen, de instituir regímenes no despóticos.

Para La Boétie, la frecuencia de los regímenes tiránicos se convirtió en un escándalo del que es imposible dar cuenta a partir de la naturaleza. La aporía inicial<sup>32</sup> se ve suscitada por el encuentro problemático de dos discursos aparentemente incompatibles: el discurso republicano, que postula frecuentemente la desigualdad entre *quienes están hechos para la libertad* y *quienes lo están para la servidumbre*, y el discurso del derecho natural, para el que cada hombre es naturalmente libre. Antes de proseguir en el análisis de esta aporía inicial y en las tentativas para solucionarla, debemos examinar primero la consistencia de nuestro

---

<sup>29</sup> La Boétie, 1992, p. 53.

<sup>30</sup> Platón 1999, VIII, 562d-563d.

<sup>31</sup> « Porque, dicen que es por convención que uno es esclavo y otro libre, pero por naturaleza no existe diferencia alguna entre ellos» (*Politique*, I, chap. 3, 1253 b 20). Aristóteles piensa probablemente en el fragmento siguiente de Alcidas, un alumno de Gorgias citado por un escoliasta de Aristóteles en el margen de *La Rétorica* (1373b): « Dios ha hecho a todos los hombres libres; la naturaleza no ha hecho de nadie un esclavo », (Guthrie 1988, p. 167). NdT: Traducción directa de la versión francesa de las obras

<sup>32</sup> La Boétie 2007, pp. 6-15 (« Por ahora, no deseo sino comprender...y por su mismo peso se viene abajo y se rompe »).

punto de partida. ¿Resulta fundado hablar en esta época de un tal encuentro entre republicanismo y derecho natural, y si así es, de qué republicanismo se trata?

### **El Discurso como encuentro entre el republicanismo y el derecho natural**

Encontramos un signo de la precocidad de este encuentro en un texto donde Bodino compara, en sus formas legítimas<sup>33</sup>, el estado popular, el aristocrático y el estado real, y expone asimismo “las ventajas” y “desventajas” del estado popular. En lo que respecta a « sus ventajas»:

En primer lugar, se puede afirmar que el estado popular es el más estimable, en la medida que persigue la igualdad y rectitud en todas las leyes, sin favor ni consideración de las personas, y reduce las constituciones civiles a las leyes naturales; *porque de la misma manera que la naturaleza no ha distribuido las riquezas, los estados, ni los honores a unos más que a otros*, el estado popular se propone la igualdad de todos los hombres, lo que no puede lograrse sin una distribución igual de los bienes, los honores y la justicia entre todos, sin privilegios ni prerrogativas. [...] Si es cierto que la sociedad humana sólo se nutre de la amistad y el sustento de ésta es la igualdad, y si es cierto que sólo en el estado popular hay igualdad, debe reconocerse que éste constituye la forma de república más hermosa que puede elegirse, *en tanto que de esta manera, la libertad natural y la justicia igualitaria son para todos, sin miedo a la tiranía, la crueldad o la coerción, y la pacificación de la vida social para todos parece llevar a los hombres al estado de felicidad que la naturaleza nos muestra*. Otro argumento de consideración para demostrar que el estado popular es el más hermoso, digno y perfecto de todos, consiste en mostrar cómo en las democracias ha habido siempre mayor número de ciudadanos que han sobresalido en las armas y las leyes y mejores oradores, jurisconsultos y artesanos que en las otras república; en éstas, la facción de unos pocos señores y la celosa actitud del monarca, impiden que los súbditos se propongan grandes metas. Además los verdaderos atributos de la república sólo parecen encontrarse en el estado popular, ya que todo el pueblo goza del bien público y todos participan de los bienes comunes, los botines, los premios y las conquistas, *en lugar que unos pocos señores como en la Aristocracia, o uno sólo como en la Monarquía, acaparen todo los bienes comunes transformándolos en particulares*<sup>34</sup>. (Bodino 1985, pp.280-281)<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Cada uno de los tres tipos de república puede ser gobernado ya sea violando las leyes naturales, o por el contrario de manera loable. La comparación trata de discernir la forma mejor y más legítima entre cada una de esas formas de república.

<sup>34</sup> Recordemos que este texto aparece en 1576, en un momento en que Bodino pudo leer el Discurso, al menos el manuscrito a partir de 1570 o en la primeras ediciones parciales (1574). La primera edición completa es de 1576 (ver Bayard 1992, p. 17-22).

<sup>35</sup> La cita corresponde a la traducción castellana de la obra de Bodino, *Los seis Libros de la República*, realizada por Pedro Bravo Gala. Dado que hemos observado que en esta traducción se eliden algunos pasajes de la versión francesa, presentes en el artículo de J.Terrel, hemos incluido estos pasajes realizando una traducción propia. Estos pasajes están marcados en el texto en letras cursivas. NdT

Los dos primeros argumentos son significativos de la tradición republicana. Mejor que los otros regímenes, el estado popular incita a los ciudadanos a la grandeza en todos los campos; por otra parte, corresponde a la verdadera república ya que es el único que guarda su impronta. Al principio del *Discurso*, La Boétie duda en situar la monarquía en el mismo rango que las repúblicas, “porque es difícil creer que haya nada de público en este gobierno donde todo es de uno” (La Boétie 2007, p. 6); el mismo comentario vale en un nuestro texto para la aristocracia y la monarquía, regímenes donde algunos o sólo uno parece “acaparen todos los bienes comunes, transformándolos en particulares”. El elogio no se contenta en asociar, como suele ocurrir en la Antigüedad, democracia e igualdad, sino que propone que el estado popular, al tratar de preservar la libertad natural y la igualdad que la naturaleza respeta en la distribución de bienes, “reduce las constituciones civiles a las leyes naturales”. Sin expresar su opinión personal, Bodino reconstituye, a favor de la democracia, una argumentación que asocia republicanismo y derecho natural. Aunque desconozco si Bodino leyó el *Discurso* -si bien las referencias a la amistad, la tiranía y el sentido etimológico de res pública (“la cosa pública”) pueden aludir a La Boétie-, éste no supone en ningún caso un elogio al estado popular. Este texto de Bodino muestra simplemente que los discursos del humanismo cívico y del derecho natural se cruzaron en esa época, induciendo a una versión democrática del republicanismo, no por razones pragmáticas, como en el caso de Maquiavelo (quien aduce que una república deberá contar con el apoyo de su pueblo para poder mantener su solidez frente a sus vecinos), sino en nombre de la “igual libertad de todos los hombres”.

Ahora podemos volver al *Discurso*. Antes de entrar propiamente en su análisis, debemos precisar la forma que éste otorga a las dos corrientes de pensamiento que se cruzan en su seno: el humanismo cívico y el derecho natural.

La abundancia de las referencias republicanas es indudable. ¿Pero debemos acaso tomarlas en serio? ¿Era La Boétie realmente un republicano? En reacción a las lecturas militantes que, desde las primeras publicaciones del *Discurso*, lo convirtieron en una arma de lucha contra los poderes del momento, muchos comentaristas trataron, a partir del Siglo XIX y hasta la actualidad, de reducir el *Discurso* a un ejercicio retórico de juventud, lo que conlleva también refutar, o minimizar, todos los vínculos posibles con la actualidad, se trate ya de la represión de las revueltas de la gabela, ya de las alusiones textuales a la monarquía francesa. De esta manera, nos equivocamos respecto al sentido y la importancia de la cultura retórica y humanista en el Renacimiento, comprendiéndola retrospectivamente, a la luz de aquello en lo que tiende a convertirse a partir del siglo XIX y primera parte del XX: un fenómeno académico y libresco sin vínculo alguno con la vida social.

Curiosamente, hay una segunda manera, más reciente, contemporánea de la crisis del marxismo y recelosa hacia las lecturas militantes, de no tomar en serio el republicanismo del *Discurso* (Clastres 1976, pp. 229-246; Lefort 1976, pp. 247-307). Si la cuestión decisiva es, como apunta Pierre Clastres, la del enigmático “desencuentro” que introduce en la sociedad, con el Estado, la división entre gobernantes y gobernados, la servidumbre voluntaria es, tras este desgraciado evento, “el núcleo invariante común a todas las sociedades [...] (con la excepción, tal vez retórica, de la Antigüedad romana)” (Clastres 1976, p. 230) y, habría que añadir

-si quisiéramos leer el *Discurso* de esta manera-, de Atenas, Esparta, y Venecia. Para Claude Lefort, La Boétie quiere “interrogar, en todos los regímenes, la dominación” (Lefort 1976, p. 258); “así elogia de pasada Roma, Atenas, Esparta y Venecia, pero sin hablar nunca de la naturaliza de sus instituciones. De esta manera, oculta al lector, la distinción entre buen y malo gobierno” (Lefort 1976, p. 257). Es verdad que La Boétie, cuando introduce el *Discurso*, pospone la disputa clásica sobre el buen régimen y nunca precisa lo que las instituciones republicanas eran o son. ¿Puede resultar adecuado trascender la letra escrita y sugerir que el autor apunta, más allá de las palabras empleadas, un núcleo invariante de la servidumbre y de la dominación? El dilema en el que se sitúan estos comentaristas se evidencia cuando el texto se les resiste: la excepción romana *pueda ser* retórica, declara Clastres; es “de pasada”, escribe Lefort, sorteando los elogios del autor a los regímenes republicanos, como si algo que ocupa tanto espacio en el *Discurso* ¡fuera tan sólo del orden de la digresión!

Deberíamos apostar por el método inverso: la letra del texto, su retórica, su forma literaria, no son meros ropajes de los que habría que despojarle para alcanzar lo esencial. Quienes denunciaron los peligros políticos de la cultura humanista<sup>36</sup> sabían muy bien que no se trataba de una ropa de segunda mano o de un tiempo adoptado por una juventud encerrada en sus libros y escritos académicos, sino que por el contrario, fue una auténtica manera de pensar y vivir. La cultura republicana no aparece solamente de manera indirecta, a través de las referencias explícitas a autores, eventos o personajes de la Antigüedad, sino que forma parte del cuerpo con de *El Discurso*; pudiendo rastrear hasta el infinito, casi en cada frase, las reminiscencias de Platón, Aristóteles, Plutarco, etc. (Barrère 1981). Aunque esto no significa, como supone Joseph Barrère, que estemos tratando con un mosaico de pastiches tan brillantes y bien ensamblados que los modelos y las conjunciones han devenido invisibles, sino que la cultura humanista resta tan viva que la distancia temporal puede abolirse: las batallas de los Griegos por su libertad devienen así un ejemplo de la lucha por la libertad del mundo (de Maratón, las Termopilas y Salamina):

que han tenido lugar dos mil años y viven hoy todavía tan frescas en la memoria de los libros y de los hombres, como si fuese anteayer cuando tuvieron lugar (...). (La Boétie 2007, p. 10)

En general, se ha reconocido mejor la referencia al derecho natural. Sin embargo, la podemos minimizar y neutralizar, a partir de cierta interpretación de la tesis según la cual la servidumbre voluntaria es algo contra-natura:

E aquí una obra que [...] arranca radicalmente el pensamiento del hecho social para llevarlo a la idea de un fundamento natural; que, situando la servidumbre en el corazón del enigma de lo social, la convierte en un monstruo que escapa a toda ley natural: la sociedad como servidumbre [...]” (Abensour y Gauchet 1976)<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Sobre este punto, ver por ejemplo Hobbes, *Leviatán*, cap. 29, § 14 (según los números de párrafos introducidos por comodidad por Gaskin, ver Hobbes 1996); o *Behemoth*, primer dialogo (Hobbes 1979, p. 3).

<sup>37</sup> Traducción directa de la versión francesa de la obra de Abensour y Gauchet 1976. NdT.

“La servidumbre en el corazón del enigma social”, “la sociedad como servidumbre”: esas fórmulas muestran que Miguel Abensour y Marcel Gauchet se mantienen cercanos a Pierre Clastres y Claude Lefort quienes, según ellos, “se esfuerzan [...] en sacar a La Boétie de las garras del mal-conocimiento” (*Ibid.*, tapa del libro). En su presentación, La Boétie se convierte en un vigía que anuncia un nuevo tipo de experiencia social, que no es aquella que según Clastres nació en el momento en que las sociedades primitivas renunciaron a urdir la división política y estatal, sino la que apareció en el Renacimiento con el Estado moderno – un Estado que renuncia a todo tipo de determinación exterior, divina o natural, para producir y transformar a su antojo la totalidad social- y que, como se sugiere, hace posible el totalitarismo, aún cuando no sea en sí mismo totalitario.

Es verdad que La Boétie opone la naturaleza y la tiranía y, aun más, la naturaleza y la servidumbre voluntaria. ¿Sin embargo, debe eso llevarnos a oponer sin matices el *Discurso* a todo pensamiento ulterior del derecho natural, dejando entender que la evocación del derecho natural en el centro del *Discurso*, tiene la función de hacer emerger la figura de una sociedad y un estado liberados definitivamente de Dios y la naturaleza? ¿Debemos además pasar tan rápido por encima del vocabulario sobre la monstruosidad y la ambivalencia de la relación entre el monstruo y la naturaleza?

Antes de convertirse en el objeto de un desarrollo posterior en el seno del *Discurso*, el derecho natural aparece vinculado a la idea de servidumbre voluntaria. Si esta última es contra-natura, presupone a su vez el derecho natural:

Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello, ya que, teniendo en sus manos el elegir estar sujeto o ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en su mal o, más bien, lo persigue. Si le cuesta algún trabajo recobrar su libertad, yo no le presionaría a ello, aunque esto sea lo que el hombre debe tener como más querido, *el restablecerse en su derecho natural* y, podríamos decir, de bestia volver a ser hombre. (La Boétie 2007, p. 12)<sup>38</sup>

La libertad natural es la condición de posibilidad de la servidumbre voluntaria, que es monstruosa en la medida en que destruye la condición que la hace posible. La exposición sobre el derecho natural (La Boétie 2007, pp. 15-19) empieza cuando el autor renuncia a dirigirse directamente a los pueblos que consienten la servidumbre y empieza a rastrear cómo se arraigó la obstinada voluntad de servir; la evocación del derecho natural es la condición previa de la investigación; no es solamente lo que convierte la servidumbre voluntaria en algo enigmático, sino aquello que se precisa dejar de lado para descubrir cómo pudo ésta (la servidumbre) arraigarse tanto hasta volverse incurable.

La investigación trata de “los derechos que la naturaleza nos ha dado y las enseñanzas que nos comunica” (*Ibid.*, p. 16). Hay un curioso vaivén entre lo que está “fuera de nuestra duda” – si viviéramos con esos derechos y esas enseñanzas “seríamos naturalmente obedientes a los padres, sujetos a la razón, y no seríamos

---

<sup>38</sup> Las cursivas son mías.

siervos de nadie” (*Ibid.*), la cuestión “discutida a fondo por lo académicos” – ¿la razón nace con nosotros o no?-, a la cual La Boétie contesta con cautela, avanzando una opinión a caballo entre ambos extremos (“hay en nuestra alma algún semen de razón, que sostenido por buen consejo y hábito, florece en virtud, y, al contrario, a menudo, no pudiendo subsistir contra los vicios sobrevenidos, es sofocado y aborta”), y lo que, de nuevo, más que todo el resto, está claro y aparente en la naturaleza<sup>39</sup>, la existencia en todos de la misma forma que, sin excluir desigualdades de fuerza y inteligencia, nos destina a que “nos reconozcamos mutuamente todos como compañeros, o más bien como hermanos”. Aquí también “no hay duda de que somos todos libres, porque todos somos compañeros” (*Ibid.*, p. 17). Al contrario de lo que ocurre cuando Bodino se refiere a la “ley natural” como una evidencia, se trata aquí de derechos y enseñanzas de la naturaleza, puestos a prueba por argumentos escépticos o más bien académicos que pirronianos, a menos a tenor de lo que se expone en el texto y de lo que sabemos sobre la influencia de ambas tradiciones escépticas de la primera mitad del siglo XVI (Popkin 1983, cap. 2). Sin embargo, estos derechos y enseñanzas no se encuentran contrastados en su totalidad. Existe una disputa legítima en torno al innatismo de la razón a la que La Boétie contesta avanzando una creencia razonable, aunque lo esencial, la existencia de un compañerismo (*compagnonnage*) natural excluyendo toda relación de dominación, escapa a toda puesta a prueba. En este sentido, nos encontramos muy alejados del “derecho natural” reconstruido por Grocio para responder a las objeciones escépticas. Por una parte, la libertad natural, entendida como ausencia de servidumbre, es el inverso negativo de las relaciones positivas de reconocimiento, ayuda mutua y amistad, que exceden ampliamente la primera definición del derecho propuesta por Grocio es la primera definición del derecho: lo que no es injusto, “lo que no repugna a una sociedad de seres que usan la razón” (Grocio 1625, I, cap. 1, §3). Por otra parte, el derecho natural es en el *Discurso* una realidad tan instintiva y afectiva como racional: “no hemos nacido tan sólo en posesión de nuestra libertad, sino también con el deseo de defenderla” (La Boétie 2007, p. 18). Como ya proclamaba el *Digeste*, la naturaleza, bajo la forma de instintos y afectos, nos ha enseñado el derecho natural a todos los animales<sup>40</sup>: al encumbrar a las bestias a la palestra para aleccionar a los hombres sobre su naturaleza y su condición, La Boétie utiliza, al contrario de Grocio quien la rechaza explícitamente (Grocio 1625, cap. 1, § 11), esta tradición que extiende el derecho natural a los animales. Y lo hace en el momento en que la evidencia, sin embargo indudable, de la libertad natural está amenazada por el arraigamiento de la servidumbre:

Luego, si por ventura se nos presenta alguna duda sobre esto, y somos tan degenerados que no podemos reconocer nuestros bienes ni tampoco nuestros afectos naturales, será necesario que yo os haga el honor que os pertenece, y que eleve, por así decirlo, a las bestias brutas, para enseñaros vuestra naturaleza y condición. (La Boétie 2007, p. 18)

---

<sup>39</sup> « Pero, sin duda, no hay nada tan claro y aparente en la naturaleza, y ante lo cual no está permitido hacerse el ciego, como esto... » (La Boétie 2007, p. 16).

<sup>40</sup> Ver Ulpiano [NdT]: « Ius naturale est, natura omnia animalia docuit », *Digesto*, I, título I, Leg. I, §3

Si nos hallamos hasta tal punto envilecidos que ponemos en duda lo que la naturaleza nos enseña, merecemos recibir esta enseñanza de las bestias, aunque en principio estas se encuentren destinadas a servirnos (*Ibid.*, p. 19). El planteamiento de La Boétie sobre el derecho natural es significativo desde el momento en que la crisis de la reforma y la subsiguiente confianza en una exégesis racional de la Escritura incitan a algunos, en el campo católico, a utilizar los argumentos del escepticismo académico<sup>41</sup> para limitar el poder de la razón a favor de la fe en la Iglesia y donde, sin embargo, la ola de argumentos escépticos todavía no ha puesto en crisis el derecho natural.

El planteamiento de La Boétie sobre el derecho natural debe ser relacionado también con un segundo contexto, sobre el cual Pierre Clastres (Clastres 1976, pp. 241-245) y Bernard Graciannette (Graciannette 2009) insistieron, el del descubrimiento de América. En efecto, nuestra atención se dirige a este descubrimiento (al igual que sin duda le ocurría a Montaigne al emplazar el capítulo sobre los caníbales muy cerca del capítulo donde había previsto publicar el *Discurso*<sup>42</sup>) cuando el autor describe a algunas personas del momento, naciendo “totalmente nuevas, no acostumbradas a la sujeción, ni tampoco a la libertad” (La Boétie 2007, p. 21). Por su parte, Montaigne, a partir de un testimonio necesariamente posterior a 1557<sup>43</sup>, apunta que se trata de una nación en la que no hay “ningún nombre de magistrado, ni de cargo político” (Montaigne 1995, p.269). Si esas gentes no están ni acostumbradas al servilismo, ni educadas en la libertad republicana, no basta con decir que la dominación contradice la naturaleza, sino que se debe señalar la distancia entre esas nuevas gentes, desprovistas de toda educación cívica y de toda cultura de las simientes naturales de la razón, y los ciudadanos de Esparta o Venecia cuyas vidas trata la obra y cuya educación torna ávidos de libertad. Si la dominación es algo contra-natura, existe un largo camino a recorrer para ir desde la inocencia natural hasta el régimen republicano.

### **La aporía y los dos intentos de solución**

El escándalo inicial es el hecho masivo de la servidumbre voluntaria. Lo que es nuevo, no es la constatación de una servidumbre consentida, la cual es bastante frecuente en los textos latinos o griegos de la Antigüedad. Pausanias, en el *Banquete* de Platón, distingue entre dos formas de esclavitud voluntaria, una vergonzosa, incluso inaceptable para un verdadero esclavo, cuando se trata de obtener de alguien dinero o una magistratura; la otra, no sujeta a reprobación, remite al mérito, y se trata de servir a alguien para devenir mejor<sup>44</sup>. Tal vez La

---

<sup>41</sup> Este es según Popkin el caso de Erasmo a quien La Boétie leyó detenidamente, y según el cual: “Los Académicos son los menos impertinentes de todos los filósofos” (Elogia de la locura, citado en Popkin 1983, p. 37).

<sup>42</sup> En el libro I de los *Ensayos*, el capítulo 29 (“Veintinueve sonetos de Étienne de La Boétie”) esta precedido del capítulo que trata “De la amistad” y casi inmediatamente seguido por él que trata “De los caníbales” (*Ensayos*, I, cap. 31).

<sup>43</sup> Montaigne habla de un hombre que ha vivido diez o doce años en la costa brasileña donde Villegagnon atraca en 1557. Recordemos las fechas extremas consideradas para la o las redacciones del *Discurso*: 1546 (a los dieciséis años del autor según el ejemplar de los *Ensayos* de 1588) -1561.

<sup>44</sup> *El Banquete*, 183 a-184 c. El término griego es *ejqelodouleia*, traducido en la época de La Boétie por el término *voluntaria servitus* (trad. E. Estienne) y por servidumbre voluntaria (Louis le Roy, dicho Regius, 1558). En la página precedente (182 b-182 c), encontramos un texto en que La Boétie pudo inspirarse: “Es que para los Bárbaros, la existencia de un poder tiránico conlleva a hacer de esto [ceder a la seducción de un amante] algo en todo caso

Boétie piensa en esta distinción cuando admite – con mucha mayor reticencia que Pausanias-, que podemos aceptar “aumentar la dignidad y las prerrogativas de aquel que se ama y lo merece” (La Boétie 2007, p. 7): actitud imprudente según el *Discurso*, pero claramente distinguida de la servidumbre voluntaria que es monstruosa. De la misma manera, el análisis aristotélico de la servidumbre voluntaria implica la existencia de una servidumbre consentida: él que está hecho para servir puede entender que la servidumbre le será ventajosa y consentirla, si al menos sirve a alguien que merece ser naturalmente su maestro<sup>45</sup>. De la misma manera, la idea, sino el término, de servidumbre consentida está presente en el discurso transmitido por Plutarco (Plutarco 2007), “los habitantes de Asia que sólo servían solo a uno, por no saber pronunciar una sola silaba, el no” (Montaigne 1995, p.210), y que, según Montaigne, “diole materia y ocasión à La Boétie para su ‘Servidumbre voluntaria’” (Montaigne 1995, p.210). Pero en la Antigüedad, la servidumbre voluntaria es frecuentemente explicada, e incluso justificada, por una naturaleza servil, o en el caso no reprobado por Pausanias, por una excelencia incontestable. En este sentido, es precisamente el postulado de la libertad natural aquello que dota a la servidumbre voluntaria de un sentido radicalmente nuevo: una cosa es la servidumbre no natural que deriva de la victoria o de la conquista y que es por definición sufrida y que La Boétie entiende sin justificarla (La Boétie 2007, p.7); y otra es la servidumbre voluntaria que a partir de ahora, al contrario de lo que pasaba en la Antigüedad, tiene por condición la libertad natural de elegir. El hecho, es aún más monstruoso desde el momento en que “ocurre en todos los países, en todos los hombres, todos los días” (*Ibid.*, p. 11). El argumento parece ser el siguiente: si los regímenes compatibles con la libertad natural (republicanos en el sentido largo del término) son muy escasos y si todos nacemos libres, la servidumbre no puede explicarse solamente por la coerción física y el miedo que entraña, tiene que, de una u otra manera, estar deseada por sí misma. El primer gesto de La Boétie consiste entonces en desplazar la aporía: si la frecuencia de la tiranía remite a la servidumbre voluntaria, es esta última la que suscita el escándalo ético y requiere nuestra curiosidad.

La indagación supone por lo tanto que volvamos a los derechos y enseñanzas de la naturaleza y que convirtamos, de alguna manera, el olvido de su libertad natural por parte los hombres en un escándalo, el efecto de un mal azar, de un “malencuentro”<sup>46</sup> inexplicable. “Hay tres clases de tiranos (hablo de los príncipes ruines): unos poseen su reino por elección de su pueblo; otros por la fuerza de las armas, y otros por su sucesión de su estirpe” (*Ibid.*, p. 20).

---

vergonzoso, exactamente como el amor es con respecto al saber (*filosofiva*) y al ejercicio físico. En efecto, quienes detentan el poder no obtienen ventaja alguna, me imagino, de dejar nacer, entre quienes están sometidos a este poder, altos pensamientos, o incluso sólidas amistades y fuertes solidaridades. Nuestros tiranos lo experimentaron también, ya que fue el amor de Aristogiton y la amistad fortalecida de Harmadios quienes rompieron su dominación.” [NdT: Traducción a partir de la versión modificada por el autor]. Ver en el *Discours* (p. 62-63) la táctica similar del Gran Turco y la mención (un poco más abajo) de Aristogiton y de Harmadios quienes asesinaron al tirano Pisistrate.

<sup>45</sup> “(...) Por eso también hay un interés común y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza”, (Aristóteles 1999, p. 62). En adelante, Aristóteles habla de los hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello (Aristóteles 1999, p. 67): es decir que se supone la existencia de ciertos “esclavos por naturaleza” que consienten su servidumbre.

<sup>46</sup> NdT: en la edición en castellano utilizada, la *malencontre* se traduce por “fatalidad” (La Boétie 2007, p. 19). Dado que consideramos que este término no cubre exactamente el sentido en francés del neologismo “malencontre”; hemos optado por reproducir miméticamente la construcción semántica inédita de esta palabra.

Así empieza la búsqueda, sin que el autor haya preparado ni justificado este punto de partida. Quizás para entender mejor el nacimiento de la servidumbre, se precisa regresar al momento en que cada tiranía se establece: en efecto los dos primeros orígenes citados, la fuerza de las armas y la elección, intervienen un poco lejos, cuando el autor propone la hipótesis de que “algunas personas totalmente nuevas, no acostumbradas a la sujeción, ni tampoco a la libertad” (*Ibid.*, p. 21). En tal situación, elegirían la libertad. Los hombres se dejan entonces someter cuando están forzados o engañados: forzados por la fuerza de las armas o engañados (por otra persona, pero más a menudo por ellos mismos) cuando escogen o eligen un jefe, por ejemplo, un capitán, que después se convierte en un tirano. El engaño o el error pueden ser ocasionados por la urgencia (la presión de las guerras), salvo en el sorprendente caso de Israel “que sin coacción y sin ninguna necesidad se fabricaron un tirano [Se trata de Saül]” (*Ibid.*). Siguiendo al autor quien presenta este caso como una excepción, y dejando de lado provisionalmente este extraño caso donde parece que exista realmente un deseo de servir: ya nazca la tiranía de la coacción o del error (el pueblo abusa o es abusado), no existe estrictamente hablando deseo de servir, y el hecho de que nos dejemos someter es explicable, como lo era al principio del Discurso cuando el autor distingue cuidadosamente entre lo normal (la obediencia por coacción, miedo o admiración a la virtud) y lo monstruoso, el verdadero deseo de servir. Lo sorprendente y lo increíble surgen luego de golpe, sin transición en el texto, a continuación del ejemplo del pueblo de Siracusa el cual se entregó imprudentemente a un capitán que se hizo rey y luego tirano:

No es explicable cómo el pueblo, desde el momento que no es posible que se despierte para volverla a recuperar, sirviendo tan franca y tan voluntariamente que se diría, al verle, que no ha perdido su libertad sino su esclavitud. (*Ibid.*, p. 22)

En este pasaje se trata sin duda de la servidumbre voluntaria: extrañamente se invierte la libertad natural al mismo tiempo que la simula ya que esta manera voluntaria y franca de servir puede hacer creer incluso a gente que ¡había perdido ya sus cadenas! Resulta increíble, la profundidad y el carácter súbito de la caída que se está produciendo: ¿qué lector no prevenido podría imaginar que el autor va a encadenar aquí el análisis del lento trabajo de la costumbre?

Ahora bien, la costumbre es la primera versión de la servidumbre (*Ibid.*, pp. 28-34), fortalecida primero por el efecto directo de una condición servil, la cobardía en el combate (*Ibid.*, p. 33), acentuada luego por la acción de los tiranos (*Ibid.*, p. 34-35), que tratan así de adormecer a sus sujetos usando juegos (*Ibid.*, p. 35), placeres de la boca (*Ibid.*, p. 36) y de la superstición (*Ibid.*, p. 39). La costumbre conlleva en efecto dos efectos distintos: 1/ los sujetos se vuelven cobardes, blandos y afeminados; 2/ los tiranos se dan cuenta y se empeñan en acentuar esta costumbre. Aquello que el autor llama dos veces<sup>47</sup> la primera razón de la servidumbre voluntaria no es la causa más importante, sino la que aparece primero, la más visible, claramente distinguible desde el momento que es “el secreto

---

<sup>47</sup> “Por tanto, causa primera de la servidumbre voluntaria es la costumbre” (La Boétie 2007, p. 28); “la primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales” (*Ibid.*, p. 32)

y el procedimiento oculto de dominación, el sostén y fundamento de la tiranía” (*Ibid.*, pp. 43-44). El contraste entre el dispositivo más visible (la costumbre y sus dos efectos) y el fundamento o resorte oculto conforma la clave de todo el *Discurso*.

### ***El dispositivo más visible: el pueblo bajo (gros populas) y los mejor-nacidos***

Hemos mencionado anteriormente la costumbre, cuando analizábamos la confrontación del origen de la razón (¿nace con nosotros o no?) con los argumentos escépticos: para florecer en virtud, “por buen consejo y hábito” (*Ibid.*, p. 16). De lo contrario, la semilla se ve sofocada por los vicios. “La semillas de bien que la naturaleza pone en nosotros son tan pequeñas y delicadas que aguantan el menor choque de una nutrición contraria” (*Ibid.*, p. 22). En suma, la acción de la costumbre, aunque ésta resulte desnaturalizada, es posibilitada por la propia naturaleza ya que “al hombre le son naturales todas las cosas que le nutren” (*Ibid.*, p. 28)<sup>48</sup>. En el caso que nos ocupa ahora, la mala costumbre consiste primero, para los que nacieron y crecieron en la servidumbre, en considerar “como natural la situación de su nacimiento” (*Ibid.*, p. 23). La segunda naturaleza disimula la verdadera naturaleza; consiste luego en volverse cobarde y afeminado, costumbre que el poder vigente percibe y se esfuerza de acentuar.

Este dispositivo tiene sin embargo un límite. Si funciona con el “pueblo bajo” (*Ibid.*, p. 29), “estas pobres gentes miserables” de las ciudades (*Ibid.*, p. 35), “los torpes” p. 36 (*les lourdautz*), “siempre quedan algunos mejor nacidos que los otros que (...) no se acostumbran jamás a la sujeción” (*Ibid.*, p. 29). Esta distinción entre « estas pobres gentes miserables » (*Ibid.*, p. 35) y la naturaleza de quienes tienen la cabeza bien puesta parece reconducirnos, como lo habíamos remarcado anteriormente, hacia un humanismo cívico aristocrático, hacia una idea de desigualdad natural que explicaría que la costumbre esclavizadora haya calado sobre unos y no sobre otros. En el pasaje anterior que trata de los derechos y las enseñanzas de la naturaleza, el autor indicaba cuidadosamente que “la comunidad de naturaleza” y “la igual libertad” eran compatibles con una distribución natural desigual, en particular en lo concerniente a los talentos de espíritu (*Ibid.*, p. 17).

En dos ocasiones, el autor interrumpe su extensa reflexión sobre la costumbre y sus efectos con una digresión. A lo largo de la primera, se trata de “las gentes bien-nacidas”: de los tiranos que les impiden “conocerse mutuamente”, y de cómo se protegen por su resistencia virtuosa, y también de la fuerza de su amistad, cuando ésta se realiza, para acabar con los tiranos y restaurar la libertad. La segunda digresión remite a la delicada cuestión de la monarquía francesa, que divide a los pensadores del momento. Recojamos los indicios diseminados por el autor a lo largo de su *Discurso*. Es difícil, declara primero, incluir dentro de la categoría “república”, un tipo de gobierno (la monarquía) donde todo pertenece a uno; sin embargo a continuación La Boétie excusa a Ulises por haber hecho un elogio engañoso de la monarquía con el fin de apaciguar la rebelión del ejército<sup>49</sup>. Mas lejos, el mismo

---

<sup>48</sup> La costumbre puede ser favorable al servilismo o a la libertad, así que Montaigne, pensando sin duda en el *Discurso*, compara “los pueblos educados en libertad y que se dirigen por sí mismos” y los que “están hechos a la monarquía”: “en cuanto se han librado con grandes dificultades de la molestia de un señor”, “corren a implantar uno nuevo, con parejas dificultades, al no poder decidirse a odiar la dependencia” (Montaigne 1995, p.164-165)

<sup>49</sup> En la *Iliade*, (II, v. 204-205), no se trata exactamente de una rebelión del ejército. Agamenón anuncia ante un consejo restringido que un sueño le había aconsejado lanzarse a la batalla, y que va a sondear el estado moral de

Ulises, quien trataba de avistar el humo de su hogar por mar y tierra, es comparado con quienes, *mejor nacidos* que el *gros populas*, nunca renuncian a su libertad natural (*Ibid.*, p. 17). Al hablar de la rebelión del ejército, a diferencia de Homero, ¿Quiere acaso sugerir La Boétie que un espíritu prudente, que recuerda la libertad, debe, en ciertas situaciones donde la revuelta sólo conduciría a cambiar de amo, realizar un elogio engañoso de la monarquía? El segundo indicio está situado al principio de la investigación: “Hay tres clases de tiranos (hablo de los príncipes ruines)” (*Ibid.*, p. 20)<sup>50</sup>. Parece entonces que todos los monarcas no sean tiranos. No obstante, uno se puede convertir en tirano por elección o sucesión hereditaria. En la discusión clásica para saber si el término “tirano” designa a quien ha usurpado la soberanía sin tener derecho a hacerlo, o a quien gobierna de manera tiránica, La Boétie elige la segunda solución, ya que la manera de acceder al poder es, finalmente, un tema secundario. Como hemos observado, posteriormente el autor utiliza los casos de la elección y la fuerza de las armas, reservando el de la sucesión hereditaria. Un tercer indicio es la diferencia entre “los reyes malvados” que se “sirven de extranjeros en las guerras y les dan sueldos, no fiándose de poner a súbditos (...) las armas en mano” (*Ibid.*, p. 34) y los “reyes buenos” que en Francia lo hicieron pero con la intención de salvar a los suyos (*Ibid.*, p. 34). Un último indicio es la referencia a un “buen propósito de bien común o alivio publico” (*Ibid.*, p. 38), alusión probable a las fórmulas de las ordenanzas y edictos reales que pueden servir en Francia para ocultar, generalmente con sutileza, una mala política. Esto significa sugerir que la dominación puede ser descarada, como en la antigua Asiria, o fina y disimulada, como a veces en Francia. Manteniendo en la memoria lo que decía la digresión precedente sobre el Gran Turco –ejemplo moderno de la dominación abierta e impudente, que ataca al saber y los libros, y confina “las buenas cabezas” al aislamiento y al silencio –, estamos preparados a tratar la segunda digresión dedicada a la monarquía francesa.

En este caso, el autor cultiva de nuevo, la ambigüedad: ¿si nuestros reyes, aunque nazcan reyes [en clara alusión a los tiranos por sucesión de las estirpes que tratan a sus sujetos como esclavos naturales (*Ibid.*, p. 20)], han sido siempre “tan buenos en la paz como valientes en la guerra” que parecen “escogidos por Dios omnipotente antes de nacer para el gobierno y salvaguarda de este reino” (*Ibid.*, p. 42), por qué las formas francesas de superstición se acercan a las que en otro lugar acompañan la servidumbre y la tiranía? Asimismo, ¿el elogio de Ronsard y de su devoción por el poder no es acaso en parte irónico? Finalmente la toma en consideración de todos esos indicios –por un lado, las alusiones críticas y el elogio de nuestros buenos reyes, y por el otro, la reincidencia de la distinción entre buenos y príncipes y el rechazo a clasificar la monarquía dentro de la categoría de las repúblicas – sugiere la hipótesis siguiente: la monarquía francesa, sin ser ajena a la dominación y la

---

todo el ejército proponiendo astutamente un paro de guerra; pero, durante la asamblea plenaria, esto desencadena, antes de toda discusión, la precipitación de los presentes hacia las naves. Para retenerlos, Ulises debe dirigirse a la vez hacia la masa y los jefes, con argumentos anti-democráticos (“¡no podemos [...] hacernos todos reyes!”), y anti-aristocráticos (son los versos que La Boétie cita, después de muchos otros [ver Barrère, p. 58-61]). Es este punto el que hace dudar a Aristóteles (*Política*, IV, cap. 4, 1292 a 10-15) sobre el objetivo de Ulises, que podría ser tanto la democracia radical, como un régimen aristocrático. En la versión de La Boétie, el texto tiene un sentido anti-aristocrático), mientras que Ulises se dirige en prioridad al ejército. A la luz del final del *Discurso*, entendemos que la dominación de uno sólo y la de varios no pueden disociarse, aunque por imperativos circunstanciales, sea posible afirmar engañosamente que la monarquía es mejor.

<sup>50</sup> Las cursivas son mías.

tiranía, representa quizás, en condiciones que convierten en imposible la restauración de un régimen liberal, un mal menor en relación con otros regímenes donde las “buenas cabezas” están aisladas y reducidas a sus extravagancias particulares. Más vale el rey de Francia que el *Gran Turco*, más vale la monarquía que una revuelta popular que no llevaría a ningún sitio sino a la anarquía violenta o a una tipo de tiranía impudente. Como ocurría con Ulises el ejemplo del principio del Discurso, habría que excusar a La Boétie por pronunciar, por buenas razones, un elogio engañoso de la monarquía.

Si nos quedáramos con el dispositivo más visible –el juego de la coerción, la obcecación, la costumbre y la política de los tiranos- la servidumbre podría finalmente ser explicada a partir de la naturaleza: a partir de la diferencia natural de las cabezas (más o menos brillantes) y de nuestra tendencia natural a plegarnos, en un sentido u otro, a la costumbre. Además, el autor del *Discurso* haría un uso muy economicista del postulado de la “igual libertad”. La concepción dominante en la Antigüedad estaría tan sólo organizada por una suerte de naturalización de lo que al principio aparecía como una desnaturalización escandalosa. Subsistiría sin embargo una diferencia entre la Antigüedad y la época moderna: en las ciudades o repúblicas antiguas donde los hombres no estaban acostumbrados a la tiranía, las acciones de “los hombres bien nacidos para matar los tiranos y restaurar la libertad” estuvieron en general coronados de éxito, con la excepción notable del asesinato de César, digno de elogios, pero incapaz de restaurar durablemente la libertad en Roma (*Ibíd.*, p. 30). En el mundo moderno, parece que el mal se haya vuelto incurable: se menciona a un solo régimen libre, el de Venecia.

### ***El resorte oculto***

Tengamos piedad y excusemos, declara el autor, a quienes nacen “con el yugo al cuello”, “no se dan cuenta del mal que significa ser esclavos” (*Ibíd.*, p. 28). Deberíamos extendernos en la aprehensión de este comentario: aquellos que sirven según el dispositivo más visible (la costumbre y sus efectos acentuados por los tiranos) consienten en servir sin que podamos hablar, en el pleno sentido del término, de servidumbre voluntaria. Por otro lado, si nos detenemos en el dispositivo visible, la figura inicial de una servidumbre querida y deseada desaparece, o más bien excede el efecto descrito y explicado, y ese exceso aparece como un artificio retórico destinado a exagerar la importancia del tema, y a suscitar el interés del lector. Llegados a este punto, el autor anuncia, repentinamente, un curso nuevo:

“Por consiguiente, lo que he dicho hasta aquí, lo que enseña a las gentes a servir voluntariamente, no sirve apenas a los tiranos más que para el pueblo bajo y grosero. Pero ahora llego a un punto en que, en mi concepto, se encuentran el secreto y procedimiento oculto de dominación, el sostén y fundamento de la tiranía” (*Ibíd.*, pp. 43-44).

Esta entrada en materia señala claramente que la distinción precedente entre “el pueblo” y “los bien-nacidos” es insuficiente: así la servidumbre voluntaria excede la sumisión del “pueblo bajo y grosero”, y concierne también a una parte de la élite (sin que sepamos si el autor se refiere a la élite social o comprende a quienes, aunque bien dotados por naturaleza, no usan sus talentos para la amistad, la

cultura y el “entre-conocimiento”, sino para convertirse en los más fuertes y astutos, y, contrariamente al mandato de la naturaleza, se conciben en este mundo “como en un campo cercado”, “como a los salteadores armados en un bosque”, enviados “para devorar a los más débiles” (*Ibid.*, p. 16-17).

Partiendo de la figura del tirano, el autor estira el hilo de las relaciones de poder: hilo más que cuerda o cadena, ya que nos lleva a una serie de ramificaciones o de nudos (cuatro, cinco o seis; seis cientos; seis miles, cien mil) que nos conducen a su vez a millones de pequeños tiranos, en tan gran número (o casi) como aquellos “para quienes la libertad sería agradable” (*Ibid.*, p.45). Nos encontramos ahora muy alejados de quienes sirven voluntariamente porque toman su servidumbre por algo natural, sujetos por el *panem et circenses* al olvido de su libertad natural. El deseo de servir aparece así como el inverso del deseo de dominación.

¿Cómo pensar a la vez el dispositivo visible y el resorte oculto, teniendo en cuenta que el nuevo argumento viene a completar, y no a anular, el análisis que lo precede? ¿Debemos detenernos en la idea de dos distinciones sucesivas, la primera entre la masa y “los más astutos por naturaleza”; y la segunda distinguiendo en el seno de esa “élite natural”, entre quienes utilizan su talento al servicio de la libertad, la cultura y la amistad y quienes se alían con el tirano? Ciertamente un número de indicios nos llevan en esa dirección: primero, el hecho de que Bruto y Casio, cuando asesinaron al César para liberar a Roma “no quisieron que Cicerón, este gran adalid del bien público (...), se fuera de la partida” (*Ibid.*, p. 30). Cicerón peca aquí, tan sólo, de falta de corazón y coraje; aunque más adelante aprendemos a propósito de las ordenanzas reales reclamándose del bien público, que alguien puede manifestar ese celo para disimular en realidad una política de dominación (*Ibid.*, p. 35). Más adelante en el texto, se habla del “trío de gentes de bien” (*Ibid.*, p. 50), Séneca, Burro y Thraceas, quienes aunque no pueden ser situados entre quienes sirven para dominar, tuvieron la inocencia de servir a Nerón con la esperanza de dar un vuelco, o cuanto menos de moderar, su política tiránica.

Sin embargo parece imposible detenerse ante la idea de que La Boétie distingue entre el pueblo y la élite, dividiéndose esta última a su vez entre quienes anhelan la libertad y quienes se decantan por la dominación servil. Analizando el *resorte oculto* de la dominación, el autor opera una distinción entre quienes participan, de cerca o de lejos, en la red de la tiranía y quienes no hacen más que padecerla: aldeanos, campesinos, labradores y artesanos, quienes, “en tanto son esclavizados están en paz, haciendo lo que se les diga” (*Ibid.*, p. 47). Los primeros, al acercarse al tirano, no hacen más que “escaparse (mas allá) de la libertad” (*Ibid.*), mientras que los segundos son “a costa de ellos afortunados y en cierto modo libres” (*Ibid.*). Notemos una diferencia significativa de vocabulario: se había tratado del “pueblo bajo”, de los “torpes”, de “estas pobres gentes miserables” “muy corriente siempre en las ciudades” (*Ibid.*, p. 35); términos que ahora dejan paso al de aldeanos, campesinos, labradores y artesanos, todos ellos en cierta manera libres. Remarquemos asimismo que existen millones de pequeños tiranos; es decir, la red de la dominación excede largamente la fracción de los “bien-nacidos que hacen mal uso de sus talentos naturales” y comprende probablemente una parte importante de la masa popular de las ciudades, más cercana al juego de poder que los aldeanos, campesinos y artesanos: “se encuentran casi tantas gentes para las cuales la tiranía parece ser

útil, como tantas otras para quienes la libertad sería agradable” (*Ibíd.*, p. 45). De esta manera, junto a eruditos y gentes de “cabeza bien puesta” que imaginan, sienten y saborean la libertad (aún cuando ésta resta perdida en el mundo) (*Ibíd.*, p. 28), aparecen millones de personas (quienes, pese a estar sometidos, son en cierta medida libres, ya que se sitúan fuera de la red de los pequeños tiranos) no corrompidos totalmente por la servidumbre, a quienes la libertad les resultaría agradable si la rencontraran.

El tirano, señala el autor al principio del *Discurso*, no extrae su fuerza en primer término de los soldados y sus armas, sino de quienes desean servirle, quienes le ceden las manos, los ojos, los pies, todo lo que constituye su cuerpo monstruoso (*Ibíd.*, p. 14). Todos esos elementos exceden la capacidad de explicación del *dispositivo más visible*, y toman sentido una vez que hemos descubierto la verdadera voluntad de servir, aquella que se encuentra a lo largo del hilo que, partiendo del tirano, recubre con su malla a toda la sociedad. Aquello que nos permite pasar del hilo a la cuerda o la cadena son las palabras de Homero sobre Zeus, el rey de los dioses: “Júpiter se vanagloria, si controla la cadena, de traer hacia él todos los dioses”<sup>51</sup> (aunque la *Iliada* añade que esos últimos se unen para tirar en el sentido contrario). En este sentido, notaremos el distanciamiento respecto a Homero: el tirano no es Júpiter - omnipotente por su mayor fortaleza respecto al resto de Dioses- ; la potencia del tirano reside absolutamente en la de sus favoritos quienes a su vez extraen su fuerza de quienes les sirven y así hasta el infinito, llegando hasta las últimas mallas de la red.

La parte final del *Discurso* nos ofrece una nueva razón para descartar las lecturas que aislando las fórmulas que distinguen los buenos reyes y los malos príncipes, afirman que la crítica de la dominación no concierne a la monarquía francesa. Como ha sido frecuentemente subrayado, el *Discurso* es contemporáneo del desarrollo de un aparato administrativo en Francia que establece una nueva manera de gobernar, un arte de la servidumbre voluntaria a la cual Michel Foucault pensaba sin duda cuando definía la actitud crítica como “el arte de la inservidumbre voluntaria” (Foucault 1990, p. 39): el hecho de que la cadena de la dominación crece con “el establecimiento de nuevos estados, la elección de cargos; y no, por cierto, si se mira bien, reforma de la justicia, sino nuevos apoyos de la tiranía” puede remitir a este proceso; si tenemos en cuenta, por ejemplo, la creación y la venta de 550 nuevos oficios judiciales en 1552, y si, al menos este pasaje del *Discurso*, es posterior a esa fecha. Jaques-Auguste de Thou reflexiona precisamente en torno a este vínculo entre el crecimiento del poder real y la parte final del *Discurso*:

En ninguna parte, después de una tal confusión de espíritus, hubo una tranquilidad más grande, casi una calma total, pese a la grandeza que llegó a alcanzar el temor del castigo; en ninguna parte, después de una monstruosa rebelión, hubo un acuerdo más grande de todos para obedecer. Así este ejemplo ha demostrado nuevamente esa gran verdad: las manos de los príncipes son largas y una serie de poderes, como si se tratase de varias cadenas atadas sucesivamente, traban a la sociedad en su conjunto por un

---

<sup>51</sup> *Iliada*, VIII, V. 5-27.

vínculo secreto de necesidad. Y esto es precisamente aquello que Etienne de la Boétie -originario de Sarlat y que llegará con gran pompa al Parlamento de Burdeos, un hombre joven, de apenas diecinueve años, pero que destacaba por un juicio superior a lo esperado a su edad- *captó la oportunidad* de desarrollar [*sumpta hinc occasione...persecutus est*] con suma elegancia muy grande en una obra titulada *el Contra-Uno* o de *La servidumbre voluntaria*. Sin embargo, tras la matanza de París, 24 años más tarde y la muerte de La Boétie, fue sacado a la luz en aras de confundir al espíritu del vulgo, desviándolo para su uso en un sentido completamente ajeno a las intenciones del autor. (Thou, 1733, p. 187)<sup>52</sup>

Generalmente se alude a este texto cuando se examina si la redacción del Discurso estuvo inspirada por el motín de Guyenne contra la gabela y su consiguiente represión. Detengámonos a continuación en la situación y contenido literal de este pasaje. Los magistrados bordeleses consiguen implantar de nuevo la calma, y el primer oficial del Rey, De Montmorency, llega a Burdeos, rechazando brutalmente, en nombre de la soberanía real, cualquier tipo de negociación de su entrada en la ciudad: los habitantes de la ciudad le habían demandado que volviese sin los soldados alemanes! En este punto De Thou interrumpe su relato y añade el texto que acabamos de traducir. La acción de los magistrados y notables bordeleses, quienes aunque sensibles a las razones de la revuelta, a su vez permiten a los príncipes tener “las manos largas”, lleva momentáneamente la calma a la ciudad antes de que se desate la represión. Aunque el temor al castigo fuera fuerte, el historiador defiende que esto no basta para explicar el consenso absoluto que lleva a todas esas gentes a obedecer, consenso que excede en sí mismo el horizonte abierto por la amenaza de punición, o más bien, que se manifiesta *a pesar del* miedo suscitado por una tal amenaza. Este grado extremo de docilidad, proviene según el autor, de un conjunto de cadenas entrelazadas, de una serie de poderes que, en el *Discurso*, conforman el resorte oculto de la dominación. En primer lugar, estos eventos, ofrecen para el historiador la ocasión de averiguar que la tesis de La Boétie es relevante. De esta manera, y desde una *lectura al pie de letra*, el texto no afirma que la redacción del *Discurso* tuviera como origen la rebelión popular o la emoción e indignación sentida por el autor al enterarse del rigor de la represión. Se trata simplemente de un aspecto de los acontecimientos, el acuerdo general para obedecer a un poder muy represivo, que supone la oportunidad escogida por La Boétie para poner de relieve los vínculos secretos que explican la obediencia.

## **Conclusión**

A lo largo del Discurso La Boétie responde explorado sucesivamente dos soluciones que pretenden dar respuesta a la aporía de la servidumbre voluntaria, naciente del problemático encuentro entre el elitismo republicano y el postulado de la “igual libertad natural de todos los seres humanos”. La primera de estas soluciones, consiste en explicar la distinción entre la masa que sirve de manera consentida y las minorías que desean y aprecian la libertad, a partir de dos hechos naturales

---

<sup>52</sup> NdT: traducción a partir de la versión modificada por el autor.

fundamentales: 1) el poder de la costumbre es natural, aun cuando sus efectos no lo sean; y 2): la naturaleza reparte de manera desigual los talentos del espíritu entre los seres humanos. Así de una manera no muy distinta a otros dispositivos dominantes en la Antigüedad, el servilismo de la masa, aún sin ser justificado o legitimado, se vuelve comprensible.

Esta solución nos parece, cuanto menos, insuficiente, ya que sigue sin explicar ese núcleo enigmático que abre el *Discurso*: el hecho que la servidumbre sea realmente objeto de voluntad y deseo. En las partes finales del *Discurso*, la servidumbre aparece como verdaderamente voluntaria, impregnando cada malla de la red que se extiende, partiendo del tirano, sobre la sociedad en su totalidad. Tal como lo describe La Boétie, este dispositivo está presente en todas las formas de tiranía; aunque se presente como un resorte oculto, y reste escasamente visibilizado. Esta constante se presenta para el autor bajo una forma nueva en la que *las manos* (o brazos) *de los reyes son cada vez más largos*. Correlacionada con este fundamento (a menudo inadvertido) y con ese nuevo contexto, la dominación divide la sociedad en dos partes simétricas: por un lado, todos aquellos que desde cualquier punto de la red sirven para dominar – una parte de la élite natural, pero también quienes, en las ciudades, tratan de sacar provecho propio de la red de dominación-; por el otro lado, quienes sufren y aceptan la tiranía sin verdaderamente desearla, junto con una parte de la “élite por naturaleza” que rechaza los juegos de poder que se le proponen. En esta nueva división, el papel de la naturaleza (el hecho de que una costumbre desnaturalizadora posea más dominio sobre los espíritus vulgares, menos favorecidos por la naturaleza) no es determinante. Por el contrario, las relaciones de poder adquieren un lugar decisivo, instigando o no en cada sujeto el deseo de ser el amo; aunque la libertad pueda negarse por sí misma y convertirse en deseo de servir. La Boétie rechaza *a priori* (como lo hará después Rousseau) lo que Grocio, y tras él muchos otros, consideraba una legitimación posible de la servidumbre: la enajenación voluntaria de la libertad<sup>53</sup>. De esta manera, el *Discurso*, lejos de oponerse en bloque a la historia del pensamiento del derecho natural, plantea una cuestión largamente debatida en su seno.

¿Entonces, en la parte final del *Discurso*, La Boétie aparece a la postre como republicano? Considerada a la luz de la primera solución (la costumbre y sus efectos), la referencia republicana resta elitista e implica una ética aristocrática de la excelencia y la gloria, puesta en práctica cuando aceptamos sacrificar nuestra vida por la libertad, ya sea combatiendo contra el propio tirano o contra un enemigo exterior<sup>54</sup>. Esta ética reaparece en la última parte del *Discurso*, oponiéndose a la minoría de favoritos que conforman la cumbre de la pirámide de la dominación: el honor y la gloria que reciben, ¡es el de ser un objeto general de odio y desprecio! (La Boétie 2007, p. 55). Quienes afinan y cultivan sus talentos naturales deben así escoger entre el honor verdadero y la ambición que conduce a servir al tirano o a matarle para ocupar su lugar<sup>55</sup>. Sin embargo, tal opción no tiene pertinencia alguna

---

<sup>53</sup> Ver Grocio 1625, I, cap. 3, § 8, 1; Rousseau 1762, I, cap. 4.

<sup>54</sup> Ver las referencias a la grandeza de los actos de tiranicidio (La Boétie 2007, p. 31) y al “ardor de la independencia, que hace despreciar el peligro y da el deseo de conquistar –por una bella muerte entre sus compañeros- el honor de la gloria” (*Ibid.*, p. 33).

<sup>55</sup> A la gloria del tiranicidio, el *Discurso* opone “las conjuraciones de gentes ambiciosas”, “pretendiendo echar violentamente al tirano, pero mantener la tiranía” (*Ibid.*, p. 31).

para el conjunto de los campesinos y labradores quienes, al mismo tiempo que sufren la dominación, restan en cierta medida libres, y que por ello, no anhelan tanto el honor de participar en el gobierno del reino, como el hecho de preservar su libertad<sup>56</sup>. Mudo ante una propuesta sobre como deberían ser las instituciones de una república moderna, el *Discurso* dibuja implícitamente una de sus condiciones: una ética democrática de la libertad y no simplemente una ética aristocrática del honor y la gloria.

## **Bibliografía**

- Abensour, Miguel y Gauchet, Marcel, 1976, "Présentation", in La Boétie, Etienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, París, Payot.
- Aristóteles 1999 [1988], *Política* (I). *Introducción, Traducción y Notas de Manuela García Valdés*, Madrid, Gredos.
- Barrère, Joseph, 1981, *L'humanisme et la politique dans le 'Discours de la servitude volontaire'*, Geneva-París, Slatkine (1ª impresión 1923, París, Librería antigua Édouard Champion)
- Bayard, Françoise, 1992, « Présentation », *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Imprimerie nationale Editions
- Bodin, Jean, 1997 [1985] *Los seis libros de la República*. Libro VI, cap. IV, pp.280-281 Selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos S.A.
- Clastres, Pierre, 1976, « Liberté, malencontre, innommable », in La Boétie, Etienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot
- Foucault, Michel, 1990, "Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*", Bulletin de la société française de philosophie, 84º año, número 2, abril-junio (comunicación ante la sociedad francesa de filosofía, sesión del 27 de mayo 1976)
- Graciannette, Bernard, 2009, « La Boétie contra el poder: un antropólogo salvaje », in B. Ogilvie (dir.), *Los múltiples de La Boétie*, Barcelona, *Revista Erytheis*.
- Grocius, Hugo, 1625, *De iure belli ac pacis libri tres*.
- Guthrie, W. C. K., 1988, *Les Sophistes*, Payot, Paris
- Hobbes, Thomas, 1996, *Leviathan*, editado por Gaskin, John Charles Adison, Oxford, Oxford University Press
- , 1969, *Behemoth, or the Long Parliament*, London, Frank Cass and Co LTD
- Lefort, Claude, 1976, « Le nom d'Un », in La Boétie, Etienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot.
- Maquiavelo, Nicolás, 1987, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio. Introducción, Traducción y notas de Ana Martínez Arancón*, Madrid, Alianza Editorial.
- Montaigne, Michel de, 1995 [1992], *Ensayos* (I), Traducción de Mª Dolores Picazo y Almudena Montojo, Barcelona, Altaya.

---

<sup>56</sup> Al comparar esos dos habitus en Maquiavelo. Si examinamos cuidadosamente las causas que hacen que un pueblo acostumbrado a la república desee ardientemente ser libre, "encontrará que una pequeña parte quiere ser libre para mandar; pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros" (Maquiavelo 1987, p.80). El primer propósito es el de los Nobles, el segundo es la del pueblo que desea tan sólo no ser dominado y, por consiguiente mayor voluntad de vivir libres (Maquiavelo 1987, p.41).

Platón, 1999, *La República*, Madrid, Alianza Editorial.  
Plutarco, 2007, *Sobre la mala vergüenza*, Cáceres, La Biblioteca de Barcarrota n°7  
Popkin, Richard H., 1983, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica  
Rousseau, Jean-Jacques, 1762, *Contracto social* [NdT: varias ediciones disponibles en castellano]  
Thour, Jacques-Auguste (de), 1733, *Historiarum sui temporis*, Londini Excudi curavit Samuel Beckley, tomo 1