

Etienne de La Boétie: la servidumbre política

Diego Tatián

“Decidme qué os llevó a leer a Spinoza. ¿Fue porque era judío?”, le preguntaron al hombre de Kiev. “-No, Vuestra Merced, ni siquiera sabía que lo fuese cuando di con su libro -respondió- (...) Encontré el volumen en un chamarilero de la ciudad vecina; le pagué un kopek, avergonzándome en un principio por derrochar un dinero tan duro de ganar. Más tarde leí unas páginas, y después he continuado como si una ráfaga de viento me empujase por la espalda. No lo he comprendido enteramente, ya os lo he dicho, pero, cuando se abordan ideas como éstas es como si se cabalgara sobre la escoba de una bruja. Ya no era el mismo hombre...”¹.

Esta misma “ráfaga de viento por la espalda” es lo primero que nos ocurre al leer el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boétie. Acaso es la comunicación de ese vértigo lo que hace que un texto nos llegue incommovido a través del tiempo; pero el encantamiento es aún mayor por tratarse de una pieza de filosofía política, que nada aporta positivamente sino sólo el desencadenamiento en fuga de todos los interrogantes que concentra su título, que pudo ser escrita en pleno siglo XVI por un muchacho de dieciocho años y salvada por azar a merced su gran amigo Michel de Montaigne, quien tradujo el manuscrito latino al francés antiguo.

Desde la primera publicación del *Discurso*, realizada por partidarios calvinistas en 1574 en una edición pirata, parcial y sin el nombre del autor, su circulación ha sido generalmente subterránea y ha tenido siempre lugar en medios partisanos y libertinos, para caer después en el olvido por largo tiempo. Así, a la inversa del hallazgo casual del hombre de Kiev, Richelieu quiso conocer la obra de La Boétie y, ante el desconocimiento de los libreros, habría pagado

una fuerte suma de dinero a un bibliófilo de la época para que consentiera en desprenderse de ella.

Lo que Miguel Abensour y Marcel Gauchet llaman “las interpretaciones militantes” del *Discurso*, se extiende desde la temprana apropiación calvinista -para horror de Montaigne- hasta la revolución francesa. Paralelamente, toda una línea de interpretaciones “problemáticas”, que dan un paso atrás respecto al uso militante del texto, se hacen sensibles al pez del escepticismo que asoma su cabeza ya antes de la entrada en escena de la “cuestión social” y todas las sucesivas mitificaciones que desde entonces han sonado bajo la palabra “pueblo”.

Este hiato entre lo militante y lo problemático no califica sólo la recepción del texto, sino que remite también al interior mismo del *Discurso*. “La palabra de La Boétie -escribe Claude Lefort- se deja oír primero como palabra política. Después pierde aparentemente este carácter cuando el autor, al alejarse del pueblo, decide entregarse tan sólo a la investigación; (...) el discurso político cede ante un discurso sobre lo político”². En realidad la expresión “servidumbre voluntaria” encierra ya un escándalo en el interior de nuestra semántica política; escapa, en todo caso, a cualquier representación de lo político en cuanto invierte una evidencia, aquella según la cual la servidumbre es instituida por los señores, la esclavitud por el amo, la dominación por la clase dominante. Ahora bien, “¿cómo entender, sigue Lefort, que el amo proviene del esclavo?”. La radicalidad de la expresión “servidumbre voluntaria” trasciende pues por anticipado la rica historia de declamaciones contra la monarquía, para recolocar la indagación en un inefable que ciega la comprensión de los que se detienen allí por demasiado tiempo; un “innombrable” que acompaña toda nuestra modernidad política como su sombra irónica: ¿por qué los hombres *quieren* la servidumbre; por qué construyen su esclavitud? El *Discurso* se desencadena como palabra alucinada, variaciones estremecidas y emocionadas de este interrogante único, subordinándolo todo a una voluntad de saber, a un tenor filosófico que busca su respuesta “más allá del bien y del mal”, y que reaparecerá casi intacto en el *Tratado teológico-político*, donde Spinoza se asombra de que los hombres “luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma por el orgullo de un solo hombre”³.

Si el problema de fondo que anima la reflexión sobre lo político durante los siglos XVII y XVIII es el de la obediencia, esto es, ¿por qué los hombres obedecen? -y es aquí donde la teoría política moderna en general, desde Hobbes hasta el anarquismo, encuentra su inspiración fundamental-, el cuestionamiento de La Boétie es sutilmente distinto: ¿por qué, pregunta, los hombres *desean* obedecer? ¿Porque dónde si no a nivel del deseo ocurre “ese monstruoso vicio que no merece siquiera el nombre de cobardía, que carece de toda expresión hablada o escrita, del que reniega la naturaleza y que la lengua se niega a nombrar?”⁴. Sólo la contradicción en los términos, el oxímoron (servidumbre voluntaria), alude de lejos a ese innombrable. Ahora bien, esto nos coloca no sólo frente a lo político mismo sino también frente a lo no-político que interviene en el texto como su bajo continuo. Si la pertinencia del pensamiento político -decía Hannah Arendt- se extiende hasta donde se extienden las expresiones articuladas de los fenómenos políticos y se limita a todo aquello que para manifestarse plenamente necesita de la palabra y la articulación⁵, entonces todo lo que “la lengua se niega a nombrar” no sería del todo -por inversión- algo político, sino más bien su límite. El desplazamiento hacia lo no-político opera una visibilidad de lo político que permite aprehender, no digamos su esencia, pero sí el secreto que atraviesa su espacio de punta a punta. El secreto de lo político, de lo que puede decirse, es algo no-político: “que carece de toda expresión hablada o escrita”.

De todos modos, no es de una sublevación de lo que se trata (las sublevaciones no han hecho sino reinstaurar servidumbres), sino de una denegación, de una *pasividad*: no alienar nuestro poder en el tirano; no concederle eso que le proporciona su materialidad: el consentimiento de los dominados a serlo. Incansablemente repite La Boétie a lo largo del libelo que el tirano “no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar”, que siempre “está *solo*”, que “la cuestión no reside en quitarle nada sino tan sólo en no darle nada”. Pero aunque un cierto tono de irritación no puede ser ocultado del todo, la investigación se mantiene en un plano problemático, el desarrollo de una evidencia que nombrada como tal nos coloca de un golpe ante el hecho que califica a la sociedad que piensa La Boétie, a la nuestra, tal vez a todas las sociedades: “De momento quisiera tan sólo entender cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un

sólo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga...”(p. 52). De momento, tan sólo entender. No hay aquí fingimiento, ni ardid retórico alguno.

¿Qué significa que la servidumbre es un deseo? ¿Qué significa que la libertad es un deseo? ¿Qué media entre el deseo de servidumbre y el deseo de libertad? No un recorrido histórico, no una implementación política, no una “hazaña de la libertad”. El tránsito de la servidumbre a la libertad no tiene la forma de un “calvario”, ni su desenvolvimiento en la historia; se trata más bien de un acto, un deslizamiento que de darse sería completo, absoluto: una *toma de deseo*, podríamos decir, en el sentido en que Marx hablaba de “toma de conciencia”. La Boétie parece anticipar aquí la comprensión de algo que desde Hobbes en adelante acompañará paradójicamente la gran ventura del racionalismo: la impotencia de la razón ante las pasiones. Esto es, una pasión sólo puede ser destruida por otra pasión más fuerte; un deseo sólo neutralizado por otro mayor. El combate fundamental no es nunca contra el tirano, que tan sólo es añadidura, derivación, consecuencia, como también lo es su desmoronamiento. A la servidumbre sólo y únicamente cabe oponer el deseo de libertad. “Hay -dice La Boétie-, no obstante, una cosa, una sola cosa, que los hombres, no se porqué, no tienen siquiera la fuerza de desear: la libertad... Los hombres sólo desdennan, al parecer, la libertad, porque, de lo contrario, si la desearan realmente, la tendrían. Actúan como si se negaran a conquistar tan precioso bien únicamente porque se trata de una empresa demasiado fácil”(p. 58). Queda así planteada toda una dinámica generativa del deseo según la cual el deseo y su realización son una sola cosa: querer la libertad es ya ser libre. “¿Pero es que no está claro? Si para obtener la libertad no hay más que desearla; si para ello basta con quererla”.

Paralelamente al momento “político” del texto -la cuestión que tiene por objeto el pasaje de la servidumbre a la libertad-, La Boétie nos presenta un registro “especulativo” en el que se pregunta por la libertad perdida, por el surgimiento del estado-de-servidumbre. “Queda, pues, por decir que la libertad es natural...”(p. 63). ¿Cómo entender entonces su abandono? ¿Cómo pensar la caída en la sumisión? “¿...qué desventura pudo desnaturalizar al hombre, único ser nacido realmente para vivir libre, hasta el punto de hacerle perder el recuerdo de su estado original y el deseo de vivir en él?”(p. 65), pasaje al que Pierre Clastres se hace particularmente sensible⁶. “Desventura”: es decir *accidente*,

no-necesidad, contingencia, desvío. Desventura de desnaturalización y desmemoria. Imposible no pensar aquí en otro *Discurso*, el de Jean-Jacques Rousseau sobre “el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, sólo que la desventura del hombre rousseauiano es la sociedad misma, la pérdida de un estado de naturaleza que no remite a realidad histórica alguna sino que más bien funciona como idea regulativa, como ángulo de crítica de lo dado; ardid, invento, ficción que tiene por objeto la desactivación de la máquina social. La Boétie, en cambio, parece estamos hablando en términos históricos: por una desgracia imprevista y extraña los hombres abandonaron la libertad y *eligieron* la servidumbre. Es aquí donde se establece, en el texto laboeciano, la solidaridad entre deseo y memoria para la ruptura con la esclavitud, a la vez que como recuperación de una naturaleza dada pero siempre frágil, vulnerada por las malas pasiones. Este recurso a una libertad natural y preestablecida será más tarde abandonado por Spinoza, para quien la libertad es más bien una conquista, el resultado de un constructivismo de las pasiones según el cual se invierte la primacía *dada* de la tristeza sobre la alegría y de la ignorancia sobre el saber. La dominación política se asienta siempre sobre la tristeza, sobre las pasiones tristes y se ejerce como superstición. En Spinoza, la liberación política (colectiva) parece tener por condición la liberación ética (individual); en cualquier caso, resultaría imposible pensar en hombres que, sometidos a la esclavitud de las pasiones tristes, *desearan* la libertad política.

En un primer momento, La Boétie opone a la libertad natural el poder de la costumbre. A la pregunta ¿por qué los hombres perseveran en la servidumbre?, habría que responder, además de por desmemoria y deseo, por costumbre. “Así pues, la primera razón de la *servidumbre voluntaria* es la costumbre” (p. 73); inicio de una sospecha respecto a la afirmación aristotélica de la costumbre como una de las fuentes principales de la filosofía práctica; denuncia de la costumbre que en Spinoza alcanzará uno de sus significados más altos como contraposición de una ética de la moral. No obstante, conforme avanza, el discurso opera un desplazamiento de ese primer momento en el que atribuye a la costumbre el origen de la servidumbre voluntaria. El deseo de servidumbre no es más que el sonido persistente y como degradado que deriva de otro más profundo, el *deseo de tiranía*, que recorre secretamente todo el espacio social hasta configurarlo según la fórmula de la servidumbre como tiranía deseada. “Llego ahora a un punto que, creo, es el resorte y el secreto de la dominación,

el sostén y el fundamento de la tiranía”. La tiranía no es una sustancia sino flujo, potencia, descarga; una condensación tal vez, pero eventual y sin dueño. La dominación como maquinaria que se pone en funcionamiento en cada lugar del tejido social y de la que el tirano es sólo el punto de fuga: “Así es como el tirano somete a sus súbditos, a unos por medio de otros. Está a salvo gracias a aquellos de quienes debería guardarse...”(p. 91). Se diría que el secreto de la tiranía es circular: el origen del tirano en tanto que *uno* es la servidumbre voluntaria de miles de hombres, cuyo origen es a su vez la aspiración de los que obedecen a la tiranía. Podría decirse de la tiranía lo mismo que Etienne dice de la libertad: basta desealarla para tenerla.

Si bien esto desentraña la ecuación (obediencia = deseo-de-ser-tirano) por la cual la servidumbre, forma inevitable de las sociedades que Clastres llama “divididas”, se reproduce a perpetuidad, el texto deja a la vez sin respuesta las dos preguntas cardinales que lo animan, esto es: ¿por qué ocurre la desventura de las “sociedades divididas”? y ¿cómo no tener amo? Al respecto, escribía Pierre Leroux en 1847: “En vano argumenta La Boétie: *El hombre no debería tener amos: ¿por qué querer a un rey?* Para razonar con acierto y sensatez habría tenido que indicar la manera de *no tener amos*; pues, si no la indica, el prudente Ulises podrá siempre responderle que prefiere la monarquía a la anarquía”. Pero acaso -después de haber aprendido de la historia lo que pasa cuando alguien “indica la manera de no tener amos”- en esto consiste precisamente la vigencia del *Discurso*: la ausencia total de cualquier pretensión programática o propositiva; sólo la aprehensión de lo político como enigma y la explicitación de su presencia, ante la cual cada hombre tocado por la pasión de la libertad se ve llevado a preguntar: *¿qué hacer con esto?*

Por lo demás, La Boétie deja entrever formas de corrosión de las sociedades en tanto máquinas-de-reproducir-servidumbre, que trascienden cualquier territorialidad geográfica e histórica. Para la pregunta *¿cómo no tener amo?*, vale esta primera respuesta: *no querer serlo*, lo que opera una sustitución según la cual la aspiración plebeya a la tiranía por parte de los que obedecen deja su lugar a lo que podríamos llamar *principio de amistad*, que remite a la aspiración de libertad. “Quien haya visto en su casa a los venecianos -leemos-, esas gentes que viven con tanta libertad que el más infeliz se negaría a ser rey y que, nacidos y educados todos de esta forma, no conocen otra ambición que la de conservar y fomentar la libertad; así...”(p. 69). Tal vez la renuncia al poder, aludida aquí por

La Boétie, se vincula en más de un sentido a la posibilidad de la amistad, así como a la negativa de dar una respuesta, que tanto incomodaba a Leroux. No hay “viejo topo”, sino innumerables gusanos cuya actividad -o más bien cuya existencia- impide que el deseo de sumisión alcance una dimensión absoluta; existencias en las que la costumbre pierde pie; en las que se desmorona, cuando parecía a punto de realizarse, la “servidumbre total”; que oponen a la sumisión de muchos y a la tiranía efectiva de pocos, la libertad de algunos. Hay en el *Discurso* algo de modernidad derrotada en sentido benjamiano. Pasión sin certeza que no invoca futuro, ni desenlace, ni realización; que no subordina en ningún momento la transformación de la existencia al mito del progreso, que más bien reconoce la eventualidad de las aventuras y desventuras que designan los asuntos humanos. No hay relato sobre el pasado del que extraer leyes, sino estudio de la historia y de los libros antiguos para estar atentos, desacostumbrarnos y abandonar la voluntad de servir. La denominación de un eterno presente desquiciado, que no promueve la esperanza sino la transformación de sí y el “entre-conocimiento”, la amistad, de quienes se reconocen en el deseo de libertad.

Notas

¹ Bernard Malamud, *El hombre de Kiev*, citado por Gilles Deleuze en *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.

² Lefort, Claude, “El nombre de uno”, en *La Boétie y la cuestión de lo político*, Tusquets, Barcelona, 1980, p. 140.

³ Spinoza *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 84-85.

⁴ La Boétie, Etienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets, Barcelona, 1980, p. 55.

⁵ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 19.

⁶ Clastres, Pierre, “Libertad, desventura, Innombrable”, en *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981.