

REVISTA DE HUMANIDADES Y ECONOMÍA

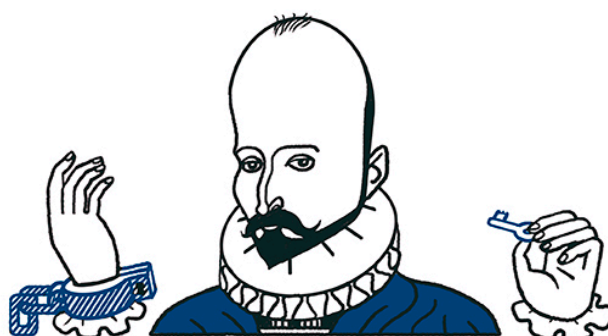
LA MALETA

DE PORTBOU

[La Maleta](#) **QUÉNESOMOS**[AUTORES](#)[LA TIENDA DE LA MALETA](#)[NOTICIAS](#)[CONTACTO](#) [cuenta](#)**#33 / ENERO - FEBRERO****LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA**

DE LA AUTOEMANCIPACIÓN

MANUEL CERVERA-MARZAL

© Arnal Ballester, www.arnalballester.com

El Discurso de la servidumbre voluntaria fue escrito hacia el año 1549 por Étienne de la Boétie, un estudiante de Derecho de la Universidad de Orleans. Entonces tan sólo tenía dieciséis o dieciocho años. Con un espíritu tan joven, el exégeta se aprestaría a buscar las influencias de su época; sin embargo, su amigo íntimo, Montaigne, en sus *Essais* (libro I, capítulo XXVII), declara que «tenía el espíritu moldeado por patrones de otros siglos diferentes al suyo». Pierre Clastres,

mucho más tarde, en su texto «Liberté, Malencontre, Innommable», insistiría en la autonomía del pensamiento de La Boétie: presentaba un enfoque riguroso, que sólo obedecía a su propio movimiento y a su propia lógica, que escapaba a la historia. No obstante, no puede arrancarse a nadie de su contexto histórico por completo: en tres puntos como mínimo, el *Discurso* es el reflejo de su época. La Boétie fue el joven cadete de una nueva escuela de demócratas especialistas en derecho público (Hubert Languet, François Hotman) que ya anunciaban el derecho del pueblo a deponer a un rey o la doctrina de la soberanía popular y la de la insurrección legítima. Además, De Thou, un gran historiador del siglo xvi, considera el *Discurso* como una «valiente protesta» ante la cruel represión de Enrique II contra la rebelión rural del impuesto de la sal en la Guyena. El *Discurso* se habría redactado bajo el influjo de esta amplia protesta popular sofocada por el poder del Estado, en 1548. Finalmente, la profunda proximidad de las ideas de Maquiavelo y de La Boétie deja suponer que estos dos espíritus, aunque fueran innegablemente innovadores, fueron también los reflejos de una misma época: la de la laicización del pensamiento político.

La historia de la obra ya nos informa de su contenido. Al leer este texto, escrito «en honor a la libertad contra los tiranos», Montaigne sintió nacer en él «el irrefrenable deseo de conocer a su autor.»¹ La Boétie murió antes de poder publicar el *Discurso*, de modo que lo confió en herencia a su amigo girondino. Durante quince años, Montaigne, temeroso de la censura real, se negó a publicar el texto, de modo que el *Discurso* circuló clandestinamente y en un círculo restringido. Finalmente fue publicado en 1574, en una

edición pirata y sin el nombre del autor, por parte de partidarios hugonotes. Ese fue un primer malentendido, que resultó fatal para la historia del texto, puesto que a partir de entonces fue conocido por el público como un escrito de propaganda «con fines exclusivamente políticos» (Abensour y Gauchet). Más tarde, al cabo de más de dos siglos de olvido, el *Discurso* reapareció durante la Revolución francesa, ampliamente plagiado en un texto de Marat. A partir de entonces, la curva de publicación del *Discurso* corresponde a la de las agitaciones revolucionarias. De un *discurso sobre la política*, distanciado de su objeto de análisis y que persigue un ideal de verdad, muchos lo han convertido en un *discurso político*, encorsetado dentro de la política cotidiana y que persigue una eficacia sectaria. Hubo que esperar a su edición comentada en ediciones Payot, en 1976, para que el *Discurso* fuera recuperado para la ciencia política.

El dominio visto desde abajo

El *Discurso* parte de una sorpresa filosófica: el estado de *servidumbre*; «cómo pueden tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones soportar a veces a un solo tirano, que no dispone de más poder que el que se le otorga, que no tiene más poder para causar perjuicios que el que se quiera soportar y que no podría hacer daño alguno de no ser que se prefiera sufrir a contradecirlo». El único poder del tirano lo obtiene de sus súbditos. Y esta fuente de preguntas se desdobra cuando nos percatamos de que la *naturaleza humana es la libertad*: «la libertad es natural». Así pues, existe una contradicción sorprendente entre la condición humana, que está en estado de servidumbre, y la naturaleza humana, que es el estado de libertad. Precisamente a

desvelar este misterio de *la dominación* es a lo que se aplica La Boétie, y lo hace desde un punto de vista revolucionario. La perspectiva clásica explica la dominación centrándose en los amos activos, que manipulan a sus esclavos pasivos mediante una batería de instrumentos: el aislamiento de los individuos, el silencio, la corrupción y el aturdimiento, una falsa idea del deber religioso y, en caso de última necesidad, la fuerza armada (Lamennais). La revolución de La Boétie, según Abensour y Gauchet, consiste en desplazar sensiblemente estos dos polos: los esclavos pasan a ser activos y participan en dicha dominación. Ante la estafa de los poderosos que engañan a los esclavos, La Boétie sustituye el autoengaño de los esclavos: «es el pueblo el que se avasalla a sí mismo, el que se rebana el cuello».

En esta contradicción entre naturaleza humana/estado de libertad y condición humana/estado de servidumbre, el *Discurso* plantea dos preguntas: 1. ¿Cómo hemos pasado de la libertad a la servidumbre, del primer estadio al segundo? 2. ¿Cómo se perpetúa la servidumbre, cómo permanecen los hombres en este segundo estadio? Pierre Clastres² reformuló esta *doble interrogación* en términos modernos: 1. ¿Por qué la división entre dominantes y dominados se ha instalado en la sociedad? 2. ¿Cómo se perpetúa esta división hasta el punto de parecer eterna? O incluso: 1. El *origen* de la división social, de la dominación, del Estado. 2. La *perpetuación* de la división social, de la dominación del Estado. La Boétie responde a la segunda pregunta. En primer lugar, el amo mantiene su dominación gracias a los cuatro instrumentos que hemos citado. En segundo lugar, como «jamás añoramos algo que no hemos tenido nunca», el pueblo no quiere reconquistar su libertad original y se

complace en su sometimiento. Efectivamente, la primera causa de la servidumbre es el hábito, la «costumbre». El enigma del *Discurso* también reside en la primera de esas dos preguntas: el paso del estado de libertad (correspondiente a la naturaleza humana) al estado de servidumbre (empíricamente constatado). «¿Qué *desventura* ha sido esta que tanto haya podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido de verdad para vivir libre, y le haya hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?». Desventura: instante de cambio, que hace pasar una sociedad de la libertad a la servidumbre. Hoy diríamos «origen del Estado».

Deben realizarse dos precisiones. En primer lugar, la desventura es un suceso histórico que es *fortuito*, «sin necesidad», «accidental» (Clastres en «Liberté, Malencontre, Innommable»). Se trata de pura contingencia, y ninguna ciencia del hombre no podrá, en definitiva, explicar con claridad las razones del advenimiento de la desventura. Este punto es un nudo gordiano del enigma del *Discurso*. Por lo tanto, la desventura es un cambio *repentino*. Instauro la servidumbre, la introduce por primera vez en la sociedad humana. Sólo en un segundo término la costumbre y el hábito intervendrán: son los que la hacen perdurar.

La servidumbre y la desnaturalización

La Boétie rechaza discutir el «tema tantas veces controvertido» de la tipología de los regímenes políticos. Ser el súbdito de un único amo ya es una «desgracia extrema». «Tener varios amos» es ser mucho más desgraciado. La cuestión no es la organización del poder, sino la inmanencia social del *poder político*. La Boétie define la política como

Aristóteles: la relación *específica* de los gobernantes con los gobernados,³ con una necesidad de alternancia de los individuos con ambos estatus. El quid del *Discurso* gira alrededor de la *desventura*: el momento en el que se pasa de una sociedad con un poder político inmanente a una sociedad dividida, donde el poder a partir de entonces es el monopolio de uno solo. El pensamiento de La Boétie se centra en: 1. una transición entre dos *regímenes políticos*; 2. el paso de un *estado social* a otro, y 3. una desnaturalización del *principio* fundamental y de la *pasión humana* que sostienen el régimen político y el estado social. Así pues, el *Discurso* se articula en dos tiempos: uno antes de la *desventura* y otro después. El primer momento se caracteriza por la siguiente tríada: el *Todos unos* (régimen político de libertad y pluralidad) que se basa en el deseo y la pasión de *libertad* y que sostiene la estructura social de la *amistad*. Después de la *desventura*, una segunda tríada sustituye a la primera: *Todos uno* (un régimen político de totalidad unitaria) que se basa en la *servidumbre voluntaria* y que sólo autoriza la existencia de una estructura social de opresión generalizada, a la que La Boétie llama *tiranía*.

La transición entre estos dos modos de organización social y política se efectúa en paralelo a la *desnaturalización* del hombre. El cambio de la naturaleza humana va de la mano del de la estructura político-social.

La *naturaleza humana* se articula alrededor de tres caracteres:⁴ la obediencia a los padres, la naturaleza razonable del hombre y la libertad natural del hombre. Todos empezamos obedeciendo a los padres, puesto que el niño no es un ser acabado. Después, «en nuestra alma existe una

semilla natural de razón». Dicha razón es universal, puesto que la naturaleza nos ha hecho a todos con el mismo molde, y es productora de virtud. Al conceder la palabra a los hombres, la naturaleza razonable les permite declararse mutuamente su pensamiento y comunicar su voluntad, de modo que se crea un «afecto fraternal». El lenguaje tiene una función de sociabilización primordial. En tercer lugar, «no hay que tener ninguna duda de que todos somos naturalmente libres». La historia es testigo de ello a través del heroísmo de griegos y romanos, y puede constatarse este hecho en la pasión cotidiana que los demás animales dedican a defender su libertad. Para La Boétie, igual que para los neoestoicos, razón y libertad van de la mano.

¿Esta antropología política es una apuesta filosófica sobre la naturaleza del hombre o es el resultado de un estudio etnológico de las culturas humanas y las sociedades primitivas? Dicho de otro modo, la naturaleza humana, para La Boétie, ¿es un postulado basado en unos valores (en el sentido de que los derechos del hombre describen una naturaleza humana que se desprende, de hecho, de los valores de igualdad y libertad) o más bien es una síntesis que resulta de observaciones empíricas? ¿Esta naturaleza humana es una categoría puramente lógica o una realidad histórica? Disponemos de demasiados pocos elementos para responder. Pero debemos precisar que el *Discurso* fue escrito en el siglo del descubrimiento del Nuevo Mundo y que es probable que un espíritu tan curioso como La Boétie hubiera tenido acceso a los textos de los viajes de Cristóbal Colón o Américo Vespucio relativos a las civilizaciones y las tribus locales.⁵

Entonces se produce este acontecimiento increíble y funesto: la *desnaturalización* del hombre, la pérdida de su libertad. Su cambio de naturaleza es una regresión. Adopta la forma de una caída de la humanidad hacia la animalidad. El hombre desnaturalizado ha perdido su libertad e incluso el propio deseo de recuperarla. Así pues, este estado está destinado a perdurar. De ahí la necesidad «de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología».⁶ La Boétie anticipa tres siglos antes la antropología del hombre moderno: el hombre en un estado de alienación (según Marx), de degradación (según Nietzsche) y de servidumbre. Esta transformación de una naturaleza humana a otra la encontraremos más adelante en otra esfera: la de los regímenes políticos. Se trata de una *desventura*: la entrada del hombre en el estado de *servidumbre* por la única acción de su propia *voluntad*. Desventura y desnaturalización son dos nombres de un mismo fenómeno que se despliega en dos dimensiones paralelas: la político-social, por un lado, y las pasiones humanas fundamentales, por el otro.

Laicización del pensamiento político

En el *Discurso*, la palabra «dios» se utiliza cuatro veces en referencia a los «dioses» de la Grecia antigua, tres veces en invocaciones del tipo «Oh, Dios mío» y «Dios quiera que [...]», y dos veces como sinónimo de «naturaleza». La Boétie inaugura así un pensamiento del poder apartado de la trascendencia divina. Maquiavelo y él inician la desacralización de lo político. La legitimidad del poder no se sitúa por encima de la sociedad. La Boétie no es ateo hasta el punto de intentar demostrar con ahínco que Dios no existe. Más bien declara, como Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, «incluso si Dios existiera, eso no cambiaría

nada, este es nuestro punto de vista». Los hombres son los únicos dueños de su condición política. La ciudad es el lugar de relación entre los hombres, en un plano horizontal y laico. «En materia política, Dios está mudo» (S. Goyard-Fabre).

La Boétie desacraliza, pues, el pensamiento político. Sin embargo, es erróneo creer, como piensa S. Goyard-Fabre, que La Boétie sea el padre de la teoría del contrato social. La autora ve en nuestro autor «la intuición deslumbrante» de «la idea de contrato» y del «papel que, mediante su consentimiento, el pueblo está destinado a desempeñar en el Estado moderno». Pero el contrato social supone un consentimiento del tipo «racional y utilitario». Para Rousseau y Hobbes, los individuos se reúnen por cálculo y por interés. En cambio, para La Boétie, el consentimiento del pueblo ante el poder es de un tipo radicalmente opuesto: «el poder no es el resultado de un acuerdo *razonado* de las voluntades, de un pacto de asociación y de subordinación» (A. Garoux). Viene de un «impulso del deseo» ante el cual ceden los hombres, de una desventura sorprendente. El contrato social proviene de una voluntad racional y de un deseo de seguridad. Al contrario: para La Boétie, el poder procede de una voluntad «seducida y encantada» y de un deseo de servidumbre. Las consecuencias políticas son radicalmente diferentes.

El pueblo: actor de su emancipación

La Boétie supone una revolución política. Después de él, será imposible considerar al «pueblo»⁷ como sujeto pasivo de un dueño activo, astuto y manipulador. La causa de la servidumbre es interna al pueblo. El tirano no tiene otro poder que el que le otorgan sus súbditos. Al amo, «no hay

que quitarle nada, sino no darle nada». La situación política depende del pueblo, el único que es capaz de someterse o emanciparse.

Dado que la condición del pueblo sólo depende de su elección, el *Discurso* «¿no sería una llamada a la autoemancipación del pueblo?» (Abensour). La servidumbre voluntaria es una idea escandalosa de por sí. Pero la intención de La Boétie es contraria a ello. El joven girondino concibe la servidumbre voluntaria a partir de la libertad: como el pueblo se somete, es el pueblo el que podrá liberarse, emanciparse.

Así pues, hay que leer el *Discurso* como una obra eminentemente política. A nosotros nos corresponde la tarea de liberarnos, y no a los agentes externos que, bajo el pretexto de luchar contra la opresión, sustituirán a los antiguos opresores por otros. La Boétie, igual que Marx, erige un diagnóstico formidable de las causas de la opresión. Pero nos deja huérfanos de una teoría de la organización. Después de eso, el principal problema no será saber lo que ocurre y lo que queremos obtener (en eso nos ha ayudado mucho), sino saber lo que debemos hacer para obtenerlo (en este terreno, nuestra ignorancia es considerable).

Notas

1. M. Abensour y M. Gauchet, en *Le discours de la servitude volontaire*, París, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 12.
2. Pierre Clastres, «Le retour des Lumières», en *Revue française de science politique*, 1977, vol. 27, n.º 1, pp. 22-29.
3. S. Goyard-Fabre, introducción a *Le discours de la servitude volontaire*, París, Flammarion, 1993, p. 86.

4. A partir de lo que nos enseña la naturaleza, todos «obedecemos de un modo natural a los padres, estamos sujetos a la razón y no somos siervos de nadie».

5. Pierre Clastres piensa que en La Boétie existe una «deducción *a priori* de la sociedad sin Estado, de la sociedad primitiva».

6. P. Clastres, «Liberté, Malencontre, Innommable», en *Le discours de la servitude volontaire*, París, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 255.

7. El «pueblo» se cita diecinueve veces en el *Discurso*. Y en varias ocasiones La Boétie se dirige directamente a él, mediante el uso del tuteo (Claude Lefort).

Traducción del francés de **Núria Artigas i Bellolell**.

[VOLVER AL SUMARIO](#)

CONTACTO

Avinguda Diagonal,
361, 2n 1a

08037 Barcelona

Tel: (+34) 93 207 58

81

info@lamaletadeportbou.com

© La Maleta de Portbou 2016