

Gros populus. La Boétie como malentendido sintomático

Guido Cappelli*

de te fabula narratur

Recibido: 26 de enero de 2018 / Aceptado: 14 de diciembre de 2018

Resumen. Con su ímpetu retórico, con su aroma a canto por la libertad, el brillante y exitoso *Discours de la servitude volontaire* de Étienne de la Boétie (s. XVI) ha fascinado a varias generaciones de intelectuales, hasta convertirse, *bon gré mal gré*, en la coartada perfecta para justificar un sistema como el liberalismo político de nuestra época –no importa si “progresista” o reaccionario–, que se presenta como “democrático”, pero que en realidad reposa en el dominio de unas elites políticas y económicas que controlan a una indistinta y difusa “clase media” que cada vez se parece más al peligroso “populacho” evocado en el panfleto. Este ensayo busca revisar la literatura crítica sobre la obra proponiendo una lectura que la vincula a la doctrina política anterior y, al mismo tiempo, al clima histórico de la Monarquía francesa contemporánea. Por ahí, aparecen las contradicciones de un texto que, mientras parece defender las instancias de la libertad individual y la igualdad política, oculta razones, de honda raigambre oligárquica, que apuntan a la defensa de clase y a la desconfianza hacia el naciente Estado moderno, basado en el consenso popular y en la burocracia centralizada, y representado, gramscianamente, por la Monarquía francesa en vías de definitiva consolidación y afirmación.

Palabras clave: La Boétie; pensamiento político; pueblo; Francia; siglo XVI.

[en] *Gros populus.* La Boétie as symptomatic misunderstanding

Abstract. With its rhetorical impetus, with its allure of singing for freedom, the brilliant and successful *Discours de la servitude volontaire* by Étienne de la Boétie (XVIth century) has fascinated several generations of intellectuals, to the point of becoming, *bon gré mal gré*, the perfect alibi for justifying a system such as the political liberalism of our time—it doesn’t matter if “progressive” or reactionary–, which is presented as “democratic”, whereas, as a matter of fact, it is grounded on the prevailance of political and economic elites that control an indistinct and diffuse ‘middle class’ that increasingly resembles the dangerous “populace” evoked in the pamphlet. This essay seeks to review the critical literature on De la Boétie’s work by proposing an interpretation that links it to the previous political doctrine and, at the same time, to the historical climate of the contemporary French Monarchy. The contradictions of the text are thus highlighted: while it seems to defend the ideas of individual freedom and political equality, it conceals reasons –of deep oligarchic roots– that point to the defence of class and distrust towards the nascent modern State, based on popular consensus and centralized bureaucracy, and represented, using Gramsci’s terms, by the French Monarchy in the process of definitive consolidation and affirmation.

Keywords: La Boétie; Political thought; People; France; XVIth Century.

Cómo citar: Cappelli, G. (2019). *Gros populus.* La Boétie como malentendido sintomático, en *Res Publica* 22.1, 31-40.

* Università di Napoli L’Orientale, Italia
gcappelli@unior.it

Preámbulo

Desde hace siglos, el *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie pasa por uno de los grandes estandartes del deseo de libertad individual y por azote de toda forma de tiranía y de poder absoluto. Su ritmo trepidante, su denuncia de los abusos del poder, sus apelaciones directas al lector-ciudadano, sus llamamientos reiterados a la libertad y a la posibilidad de alcanzarla con un simple acto de voluntad individual; la ironía, la brillantez de las referencias clásicas... son todos elementos que han contribuido a hacer de esta obrita un manifiesto de la liberación del ser humano del yugo de la dominación.

Y es verdad que, hoy en día, en plena crisis de la representatividad, en el corazón mismo del mundo occidental, van apareciendo liderazgos políticos que las elites liberales, escandalizadas, tachan, con mucha razón sin duda, de “populistas”: entonces, ante tamaña desviación de los principios y las prácticas de un sana “democracia representativa”, el alegado de La Boétie parece cumplirse ante nuestros ojos, y es fuerte, amén de justificada, la tentación de apelar al nefasto sometimiento voluntario de los pueblos a los nuevos populistas y demagogos que van ganando elecciones en muchos de nuestros países: y probablemente no estaríamos lejos de la verdad.

Sin embargo, si nos alejamos del corral del *mainstream* teórico y nos acercamos al *Discours de la servitude volontaire* con un ánimo y una mentalidad distintos, digamos que más libres de *idées reçues*, sin ceder al fácil y hoy tan rentable ardor “libertario”, alimentado por el fetichismo republicano, la “religión” de los “derechos humanos” y el equívoco del “fundamentalismo democrático”, puede que nos demos cuenta de que... algo no cuadra, y que sus planteamientos consolatorios esconden más de una trampa.

Antes que nada, la *Servitude Volontaire* –escrita cuando su autor era poco más que un adolescente– es un texto que, a lo largo de los siglos, se ha prestado abundantemente a lecturas ideológicas. Ya desde el último tercio del siglo XVI, fue objeto de apropiación por parte de los reformados, “como un arma, como un panfleto contra la represión religiosa” –a pesar de que su autor era católico. A posiciones antimonárquicas corresponde también su (relativo) auge en la Francia revolucionaria, mientras que, ya en el siglo XX, la obra –convertida en algo así como un texto clásico de la teoría política– funciona como reflexión sobre las relaciones entre el sujeto y el poder, como defensa de libertad individual, pero también como texto reivindicativo, denuncia de una “tiranía” identificable la mayoría de las veces con el objetivo polémico político de turno, símbolo, icono de la protesta, aunque sin dejar de encontrar en él una propia autonomía ideológica¹.

En esta interpretación dominante del *Discours* de La Boétie se han unido un “progresismo” algo dogmático, deseoso de encontrar nobles antecedentes libertarios, y un liberalismo igualmente dogmático, que identifica el actual sistema oligárqui-

¹ Una historia del texto, en P. Lomba (ed. y trad.), Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 14-20, aquí, p. 14. A esta traducción, basada sustancialmente en el manuscrito de Henri de Mesmes, copia directa del original, haré referencia en este artículo, por parecerme la más fidedigna; solo he quitado los corchetes que a veces (con exceso de celo) el traductor utiliza para insertar palabras necesarias a la comprensión del texto castellano; para algunas interpretaciones clave de los siglos XIX-XX, cf. la intervención de A. May, “La Servidumbre voluntaria. Un estudio sobre las interpretaciones del Discurso de La Boétie”, publicado en castellano en *Etcetera*, 52 (<http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/51LaBoetie.pdf>).

co-capitalista con una supuesta democracia representativa. Una mezcla francamente explosiva.

1. La *trouvaille*, y la paradoja, del *Discours*, estriba en un axioma indemostrado: cómo es posible que “tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan”². Este es, por así decir, el núcleo significativo del *Discours*, la proposición, sin duda retóricamente brillante, a partir de la cual se cierra cualquier posibilidad de razonar sobre el poder político desde un punto de vista que no sea el de la dominación de “uno” sobre todos, con todas las consecuencias y las implicaciones que no solo La Boétie, sino casi toda la tradición exegética posterior, han extraído de ello³.

Ahora bien, sin entrar al trazo de este axioma, conviene preguntarse por la intencionalidad política y el contexto, proyectándolo sobre el fondo auténtico de la tradición política de su época⁴. Podría emerger, de esta forma, alguna sugerencia inesperada acerca de qué clase de operación se quiere llevar a cabo. En efecto, como pronto veremos, este equívoco se sustenta en otro, posible a partir de una larga tradición doctrinal que identifica toda monarquía con la tiranía y, simétricamente, “república” con el *único* régimen libre –lo que en la época contemporánea se ha traducido en la identificación de los sistemas oligárquicos liberales con la “verdadera democracia”. De manera bastante ingenua, La Boétie lo confiesa ya en el principio de su libelo:

Aunque en esta ocasión no quiero debatir la cuestión tan disputada de si las otras formas de república son mejores que la monarquía, sí quisiera, antes que discutir del rango que debe poseer la monarquía entre las repúblicas, saber si debe poseer alguno [...] Pero esta cuestión será reservada para otro momento, y *bien exigiría un tratado aparte, o, más bien, traería consigo todas las disputas políticas*⁵.

Excluida, pues, toda discusión sobre las instituciones políticas, queda, todo lo más, la posibilidad –pero ello no sería más que la prueba del nueve de nuestra postura– de una interpretación antropológica, psicológica del fenómeno tiránico en sus

² É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 26; pero todo el principio vuelve a esta misma idea: véase, por ejemplo, en la p. 26: “es gran cosa [...] ver a un millón de hombres servir miserablemente, con el cuello bajo el yugo, no forzados por una fuerza mayor, sino de algún modo (eso parece) como encantados y fascinados por el solo nombre de uno”; p. 29: “es el pueblo mismo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o libre, abandona su independencia”, etc.

³ De hecho, en el ensayo que sigue a la edición Lomba (que reproduce el original francés publicado en 2002), Claude Lefort, en una operación sutilmente ideológica, observa esta ausencia de alusión alguna “a las instituciones de un régimen libre; no ya al gobierno y a las leyes, sino a las costumbres de un pueblo libre” (expresión que por otra parte, hace notar el propio Lefort, La Boétie nunca pronuncia); y es muy significativo que el crítico francés tache a quienes encuentran en ello un “límite a la teoría política” del *Discours* como víctimas ellos mismos de un “deseo de servidumbre, siempre prendado de nuevos encantos” (*op. cit.*, pp. 11-12): así las cosas, el que se atreva a poner en cuestión la interpretación “oficial” es, sin más, un “siervo voluntario”: creo que esta postura es asaz representativa de la distorsión ideológica actual a la que me estoy refiriendo (cf. también p. 60: “sólo la escuchan [*scil.* la voz del *Discours*] aquellos que no están sordos, aquí y ahora, a la opresión”: con lo que, cualquiera que proponga una interpretación distinta a la de Lefort pasa automáticamente en el campo de los tiranos).

⁴ En el fondo, se trata del método “contextualista” de Quentin Skinner (para una exposición sintética del método, cf. M. Viroli, “Introduzione”, a Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, trad. italiana, Bologna, Il Mulino, 1989, I, pp. 9-31).

⁵ É. de la Boétie, *op. cit.*, pp. 25-26 (cuando aparece una cursiva dentro de una cita, se entiende que es mía).

efectos sobre el sujeto: una lectura que pondría en luz los caracteres, por así decirlo, atemporales de la dominación: pero, en este caso, ya no se trataría de tiranía política, sino, justamente, de dominación, y la lectura del texto de La Boétie se difuminaría en una descripción actualizante de ésta: es lo que hace, por ejemplo, Florent Lillo, al soslayar, sustancialmente, el carácter *político* del texto, para llevarlo a los territorios de lo social y, en cierto sentido, de lo psicológico: “du social a l’individuel”, donde habita el hombre “alienado” de la tradición marxista y psicoanalítica⁶. Este fenómeno de apropiación, lejos de aclarar la intención y el significado de la obra, indica que el uso y el abuso de la *Servitude volontaire* han acabado imponiéndose sobre su auténtico sentido político. Es lo que intentaremos apuntar aquí, aún a riesgo de estropear algo el hermoso relato de libertad, redimensionando el mensaje, el alcance y los objetivos del célebre y, en mi opinión, sobrevalorado *Discours*.

Sin duda, la obra es en cierta medida heterodoxa –ni “clásica” ni especialmente representativa de las corrientes de su tiempo–; su estrategia discursiva de corte marcadamente retórico se cruza con un uso sesgado de elementos conceptuales de la tradición política clásica⁷: juntos, estos dos aspectos del texto concurren a potenciar su carácter *elocuente*, persuasivo, y a extender un velo sobre sus objetivos reales e inmediatos. Su finalidad esencialmente persuasiva oculta su debilidad teórica: no iba desencaminado el general y estadista Henri de Mesmes (poseedor, como hemos visto, de un manuscrito del *Discours*), cuando hablaba de “discours legers et vains de resveurs sogecreus qui n’entendent l’Estat” (“discursos ligeros y vanos de soñadores idealistas que no entienden el Estado”)⁸.

Con todo, aun si se le considera por lo que a todas luces quiere ser, es decir, un texto de agitación política, parece extraño que pueda soportar tanto peso “libertario” una obra escrita por un sincero conservador como La Boétie, “hombre de orden”, “enemigo –como lo define su amigo Montaigne– de las agitaciones y novedades de su tiempo”, bien situado en la oligarquía, la “clase dirigente” de su época. Y quizá el famoso pasaje de Montaigne ofrece la mejor caracterización del talante político de La Boétie:

tenía otra máxima soberana cuya impronta llevaba en el alma: obedecer escrupulosamente y someterse con plena conciencia a las leyes bajo cuyo amparo había nacido. Nunca hubo mejor ciudadano, ni con mayor afecto por la paz de su país, ni más enemigo de los disturbios y novedades de su tiempo. Habría empleado todos sus recursos para apagarlos⁹.

⁶ Cf. F. Lillo, “Actualité de La Boétie?”, en É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, ed. de A. et L. Tournon, seguido por VV. AA., *Les paradoxes de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 2002, pp. 166 y ss.; en el título mismo de esta interesante miscelánea, la referencia a las *paradojas* –ese concepto-comodín– revela (sin duda involuntariamente) un malestar exegético: a menudo, en efecto, el crítico perplejo o desorientado ante un texto hace referencia a un carácter presuntamente paradójico de éste.

⁷ Sobre el *Discours* como ejercitación retórica, idea que se remonta a Saint-Beuve, cf. ahora M. D. Schachter, *Voluntary servitude and the Erotics of Friendship*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2008, p. 12 n. 23; sobre las fuentes clásicas de la obra, J. Barrère, *L’Humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Champion, 1923 (ed. facsímil Genève-Paris, Slatkine, 1981).

⁸ Cf. M. Smith, “Introduction”, en É. de la Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr’un*, Genève, Droz, 1987, p. 22.

⁹ M. Montaigne, *Ensayos*, I, xxviii; cito de la traducción de M.-J. Lemarchand, Madrid, Gredos, 2005, p. 303; poco antes, Montaigne ha hablado de la obra de su amigo como de una “exercitation” (“él abordó este tema en su niñez, como un puro ejercicio de estilo sobre algo que ha sido un tópico escarbadado ya en mil libros”).

2. Un conservador con el bidón de gasolina en la mano. La posición social de La Boétie es, a este propósito, harto reveladora y, con pocas excepciones, no suele ser tenida suficientemente en cuenta en el análisis de su obra: efectos nefastos de la “muerte del autor” apresuradamente declarada en un pasado reciente. La Boétie –que compra su oficio– es “el portavoz de un clan”, pertenece a esta “oligarquía judicial” de carácter ya hereditario, acostumbrada a controlar el Estado; él es “le type même de ces hommes nouveaux, parvenus aux plus hauts offices par l’argent et les relations, qui entendent réorganiser l’Etat aux mieux de leurs intérêts, et d’abord échapper a toute nouvelle ponction fiscale”¹⁰. En definitiva, una oligarquía en posición defensiva ante la política regia de ampliación y reforzamiento del poder estatal, situada ya en la senda de la construcción del Estado moderno, que aspiraba a abrir el abanico de las posibilidades de ascenso social a través de “la multiplicación de los oficios” y la creación de esa clase de funcionarios civiles¹¹, primer núcleo de una burocracia europea, que tan bien describió en su momento Henri Pirenne. Más allá de matices y detalles historiográficos, es un dato comúnmente aceptado que, en la mitad del siglo XVI, la dialéctica política se movía entre los intentos de centralización e inclusión de los monarcas y las resistencias de los Parlamentos –órganos jurisprudenciales encargados de velar por la compatibilidad de las leyes tradicionales con las medidas regias –, *in primis*, como es sabido, el poderoso Parlamento de París. El intento de reorganizar las finanzas por parte de la monarquía chocaba con los intereses de los grandes agentes financieros, como se vio con el arresto y la condena a muerte del señor de Samblançay; mientras las provincias reaccionan con agresividad ante la extensión de las prerrogativas regias¹².

Esta intensa conflictividad, incluida la famosa revuelta de Burdeos contra la tasa sobre la sal (1548) –precedente inmediato del *Discours de la servitude volontaire*–, constituye el trasfondo material sobre el que se proyecta –hábilmente disimulado– la obra de La Boétie. La oligarquía es celosa de sus privilegios: la entrada en los parlamentos es difícil para los “intrusos”, el corporativismo de clase es extremo¹³. Así que tampoco es casualidad que el *Discours* esté dedicado al predecesor de La Boétie en el parlamento de Burdeos: Lur Longa, alto oficial que pasará al Parlamento de

¹⁰ Las citas proceden de J. L. Bourgeon, “La Boetie pamphletaire”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, LI/2 (1989), p. 294 (“El tipo mismo del hombre nuevo, llegado a los cargos más altos gracias al dinero y a las influencias, que quiere reorganizar el Estado en función de sus propios intereses, y de entrada huir de cualquier reforma fiscal”); este importante artículo es quizá el único que plantea una crítica de la obra situándola en el ambiente ideológico del “fanatismo parlamentario” antimonárquico de la época; sobre el carácter hereditario y la compra del cargo, en el contexto de las luchas de poder entre oligarquía parlamentaria y monarquía, véase A.-M. Cocula, “Le Parlement de Bordeaux au milieu du XVI siècle”, en M. Tetel (ed.), *Étienne de la Boétie, sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque international (Duke University, 26-28 mars 1999), Paris, Champion, 2004, p. 426; sobre el *Discours* en el contexto de la historia y doctrina del s. XVI, cf. también D. Quaglioni, *La Boétie: servitù volontaria e guerra civile* (1997), ahora en su *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 129-42.

¹¹ Cocula, “Le Parlement”, p. 427.

¹² Sobre este conjunto de cuestiones, basten VV.AA., *La nascita del mondo moderno: il Cinquecento*, Torino, UTET, 2004, pp. 547-60 (esp. 552-57, sobre las reformas administrativas y fiscales y los conflictos que de ellas se derivaron, incluida la revuelta de la sal y el arresto de Samblançay); H. G. Koenigsberger et al., *Europe in the Sixteenth Century*, London, Longman Group, 1989 (cito de la trad. italiana, *L’Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 317ss.); Bourgeon, “La Boetie pamphletaire”, pp. 294-95; una síntesis eficaz, especialmente de la política de Enrique II y de la postura de La Boétie, ofrece Smith, *Introduction* a É. de la Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr’un*, op. cit., pp. 7-15.

¹³ Cocula, “Le Parlement”, pp. 427-29.

París. Se configura un entramado cerrado de “gens d’entendement” –por decirlo con palabras de Montaigne.

El contexto histórico-social indica, pues, que la lectura *vulgata* del *Discours* como reacción de la ‘sociedad civil’ contra el Estado debería ser matizada, atendiendo a la naturaleza de esta sociedad: no se trata de “sociedad civil” *tout court*, sino de “sociedad oligárquica”, un bloque de clases acomodadas a la defensiva y al mismo tiempo en busca de reforzar sus privilegios. (Por lo demás, la confusión, más o menos inconsciente, entre clases pudientes y sociedad en su conjunto –especular a la de *pueblo*, como sujeto soberano y clases bajas– es un rasgo típico de las oligarquías también en nuestro tiempo).

No es casual, por ejemplo, que entre los textos clave en la estrategia del *Discurso* se encuentre el libelo anti tiránico *Hieron* de Jenofonte, citado de forma explícita¹⁴: aquí se trata de un *topos* de la propaganda “republicana” desde los tiempos en que Leonardo Bruni traducía la obra al latín y la recolocaba en el circuito de la cultura europea. Pero es significativo que tanto el sentido la obrita de Jenofonte como el de su traducción bruniana no remiten en absoluto a un ideal “democrático”: quien aconseja al tirano Dionisio no es un individuo cualquiera, sino un poeta, un intelectual, un miembro, en definitiva, de la elite, mientras que la operación de Bruni tiene más bien una finalidad de propaganda patriótica en el ámbito de la lucha de principio del siglo XV entre Florencia y la “tiránica” Milán: esta es la marca originaria moderna del *topos* jenofonteo. Asimismo, la mención inmediatamente subsiguiente a Escipión el Africano remite no ya a ninguna forma de gobierno *popularis*, sino al principado “ilustrado” exaltado por Cicerón, y no es casualidad el que Escipión fuera el ambiguo icono del “*principato civile*” de ascendencia maquiaveliana, con el que los Medici encubrían y justificaban su dominio en la Florencia de los siglos XV-XVI¹⁵.

Así las cosas, estamos ante un texto conservador, alejado de las líneas directrices de la modernidad política y que, en la medida en que apela, como alternativa social, a la “amistad” entre “los mejores”, adquiere tintes (aunque parezca extraño) impolíticos, mientras al tiempo remite a una sociedad oligárquica de modelo veneciano. La relación del texto con el entramado teórico antiguo que subyace al *Discours* confirma esta tendencia, toda vez que de la tradición recoge, manipulándolos, los elementos que mejor se prestan a sustentar las líneas directrices –ocultas pero bien presentes– de su tesis de fondo.

3. La primera y más evidente alteración doctrinal, de claro sesgo ideológico, es la equiparación, y la confusión consciente, entre monarquía y tiranía, que en cambio, como es conocido, la doctrina, desde Platón en adelante, distingue cuidadosamente. Se trata de un rasgo típico de cierta propaganda “republicana” del humanismo florentino, fraguada en la época (primeras décadas del siglo XV) en que los teóricos humanistas sentían la necesidad de apuntalar el naciente sistema de gobierno oligárquico, que desembocará en el régimen de los Medici, frente a otras soluciones institucionales de carácter centralizador y “monárquico”¹⁶. Trasplantada al contexto

¹⁴ *Ibidem*, pp. 43-44; como es sabido, La Boétie fue traductor de Jenofonte.

¹⁵ Cf. M. Martelli, “Umanesimo e vita politica: il caso di Giannozzo Manetti”, en VV.AA., *Conciliarismo, Stati nazionali, inizi dell’Umanesimo*, Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1990, pp. 272-82 (273, 277-79).

¹⁶ Sobre esta afinidad, cf. G. Barbutto, *Il pensiero politico del Rinascimento*, Roma, Carocci, 2008, pp. 32-38; M. D’Addio, “Il tirannicidio”, en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, III, Torino, UTET,

francés de la segunda mitad del siglo XVI, esta operación, que agudamente ha sido tachada de “tendenciosa”, funciona como “una condena categórica y sin apelación de la monarquía francesa tal como funcionaba a mitad del siglo XVI”¹⁷.

Así, como punto de partida, La Boétie utiliza un famoso pasaje bíblico (I Samuel, 8-17), que de alguna manera instituye dicha equiparación¹⁸. En el *Discours* su eco, resumido y amplificado al mismo tiempo, suena como sigue:

¿qué puede ser esto, cómo diremos que se llama, qué desgracia es ésta? ¿Qué vicio, o más bien qué aciago vicio, ver a un número infinito de personas, no obedecer, sino servir[...] sin tener bienes, ni padres, ni mujeres, ni hijos, ni su vida misma que les pertenezcan, sufrir los saqueos, los desenfrenos, la crueldades, no de un ejército [...] sino de uno solo!¹⁹.

Y más adelante: “Sembráis vuestras cosechas para que él las estrague; amuebláis y remozáis vuestras casa para proveer sus saqueos; criáis a vuestras hijas para que tengas con qué saciar su lujuria; criáis a vuestros hijos para que lo mejor que pueda hacerles sea llevarlos a sus guerras, conducirlos a la carnicería”²⁰.

Por tanto, el “tirano” de La Boétie es el rey o, hilando más fino, cualquier forma de poder político centralizado basado en el consenso de las masas populares: y es precisamente por ello –por la presencia del elemento crucial de consenso– que el tirano laboétiano no se corresponde con el tirano de la tradición: su poder no se

1987, p. 570; sobre el carácter ideológico del pensamiento político florentino de esta época, véanse, entre otros, R. Fubini, *Italia Quattrocentesca. Política e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1992; M. Hörnqvist, *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, 2004, pp. 40-44.

¹⁷ Cf. Bourgeon, “La Boetie pamphletaire”, pp. 290-91; para una interpretación, en clave moderna republicana, de esta confusión, cf. Ph. Audegean, “Morale et politique de la Servitude Volontaire”, en Tournon (eds.), *Le paradoxe de la servitude volontaire*, pp. 88-89; sobre la relación entre el *Discours* y la doctrina de la tiranía de Bartolo da Sassoferrato, *ibidem*, pp. 94-95, donde aparece cómo La Boétie altera el concepto clásico de tiranía como coerción de la voluntad del súbdito.

¹⁸ “[11] Hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis: filios vestros tollet et ponet in curribus suis facietque sibi equites et praecursores quadrigarum suarum [12] et constituet sibi tribunos et centuriones et aratores agrorum suorum et messorum segetum et fabros armorum et curruum suorum [13] filias quoque vestras faciet sibi unguentarias et focarias et panificas [14] agros quoque vestros et vineas et oliveta optima tollet et dabit servis suis [15] sed et segetes vestras et vinearum redditus addecimabit ut det eunuchis et famulis suis [16] servos etiam vestros et ancillas et iuvenes optimos et asinos auferet et ponet in opere suo [17] greges vestros addecimabit vosque eritis ei servi [18] et clamabitis in die illa a facie regis vestri quem elegistis vobis et non exaudiet vos Dominus in die illa” (“11. He aquí el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos y tendrán que correr delante de su carro. 12. Los empleará como jefes de mil y jefes de cincuenta; les hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arrees de sus carros. 13. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. 14. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. 15. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y a sus servidores. 16. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros mejores bueyes y asnos y les hará trabajar para él. 17. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus esclavos. 18. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahveh no os responderá”; *I Samuel*, 8, 11-18; trad. de Biblia de Jerusalén, en <https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/genesis/1/>). Advierte de esta confusión entre tiranía y monarquía M. Turchetti, “Savonarola: la tirannide secondo un profeta”, en G. Garfagnini (ed.), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze, Sismel, 1998, p. 32; D. Quagliani, “L’iniquo diritto. “Regimen regis” e “ius regis” nell’esegesi di *I Sam.* 8, 11-17 e negli “specula principum” del tardo Medioevo”, en A. De Benedictis (ed.), *Specula principum*, Francfort, V. Klostermann, 1999, pp. 209-42; sobre la utilización de este pasaje en La Boétie, filtrado a través de Erasmo, vid. Barrère, *L’Humanisme*, pp. 79-80.

¹⁹ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 27.

²⁰ *Ibidem*, p. 31.

basa en el miedo y la fuerza, sino en una extraña forma de “autoconvencimiento”, que para La Boétie es una suerte de hechizo, mediante el cual los pueblos se someten voluntariamente: esto constituye el meollo argumental de la obra. Mi propuesta exegética sugiere que se considere este “hechizo” como la sensación de extrañeza, de asombro irritado, que experimenta el oligarca la Boétie ante el factor clave de un consenso popular desvinculado de la hegemonía de los “mejores”²¹.

4. El concepto de *voluntaria servitus* –al que, en efecto, debe buena parte de su fortuna el opúsculo de La Boétie– sufre en el texto una cierta, significativa, alteración. Ligada, en parte de la doctrina, a la noción de *obedientia*, que en el umbral de la era moderna comenzaba a incorporarse a la teoría de la soberanía estatal mediante una actualización funcional de determinados *loci classici*, la “servidumbre voluntaria” del joven francés se empeña, al contrario, en ignorar los fundamentos político-legales del consenso jurídico tal como los había codificado la doctrina. Es célebre, en este sentido, el pasaje de Cicerón: “legum servi sumus ut liberi esse possimus”, afirmación que funciona como eje de la nueva doctrina de la soberanía humanística²². Por otra parte, en *Pol.*, V, 1313a, Aristóteles instituye una aceptación voluntaria de poder como forma virtuosa de consenso, al definir el “gobierno regio” (basileían) como “poder aceptado espontáneamente” (‘ekoúision...arxén): al negar esta “aceptación voluntaria”, vaciándola de contenido teórico y llenándola de carga retórica, La Boétie niega la posibilidad misma de una monarquía constitucional y vuelve a la confusión ideológica entre tiranía y monarquía o, más bien, entre tiranía y Estado.

Hay, por supuesto, otras sugerencias clásicas que contienen el nexo o sus afines, menos candentes, pero más aptas a la finalidad persuasiva de La Boétie y que de alguna manera justifican este suerte de vaciado de sentido del concepto, toda vez que o bien pertenecen a la esfera moral, o bien funcionan como elementos de la polémica política: en el primer supuesto, es ilustrativa la afirmación de Séneca, quien, en *Ad Lucil.* xlvii, 17 (la famosa carta sobre la esclavitud), relaciona la servidumbre voluntaria con el sometimiento a las pasiones: “Te señalaré a uno que fue cónsul y que acabó de esclavo de una vieja; a un rico, esclavo de una criada; te mostraré a unos jóvenes de la nobleza, a merced de unos mimos: pero ninguna esclavitud es peor que la voluntaria”²³. En cuanto al segundo supuesto –el uso del nexo a fines de

²¹ Es evidente que mi planteamiento se ciñe a la idea gramsciana de monarquía absoluta como forma originaria de Estado y factor de progreso, contrapuesta a la rigidez feudal: Cf., A. Gramsci, *Quaderno* 13, §13, p. 1572.

²² Cf. M. T. Cicerón, *Pro Cluentio*, 146, donde se funda la obediencia legal como base de la libertad y de la equidad: “Necesse est multo esse indignus in ea civitate quae legibus contineatur discedi ab legibus. Hoc enim vinculum est huius dignitatis qua fruimur in re publica, hoc fundamentum libertatis, hic fons aequitatis: mens et animus et consilium et sententia civitatis posita est in legibus. Ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine lege suis partibus, ut nervis et sanguine et membris, uti non potest. Legum ministri magistratus, legum interpretes iudices, *legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus*”. Puesto que el sometimiento a la voluntad estatal coincide, en un Estado legal, con el acatamiento voluntario de la ley, la propuesta laboétiana abocaría a una suerte de “anarquía oligárquica”; sobre la reelaboración de la doctrina ciceroniana (entre otras) por parte del humanismo político cuatrocentista, cf. G. Cappelli, “Prolegomeni al *De obedientia* di Pontano”, *Rinascimento meridionale*, I (2010), pp. 47-70.

²³ “Dabo consularem ancillae servientem, dabo ancillae divitem, ostendam nobilissimos iuvenes mancipia pantomimorum: *nulla servitus turpior est quam voluntaria*” (trad. mía); no he visto que esta fuente haya sido señalada por la crítica; en general, cf. Barrère, *L’Humanisme*, pp. 12-19; otras fuentes en Schachter, *Voluntary servitude*, pp. 23-27; se señalan Platón, *Simposio*, 184c, *Rep.*, 562c-e; Plutarco (ya indicado por Montaigne), Luciano, Séneca (*De brevitate vitae*), Dión Casio y sobre todo, Tucídides, en Barrère, *op. cit.*, pp. 15-16; ambos autores

lucha política inmediata—, especialmente relevante, por la afinidad ideológica y por el tono retóricamente sostenido, un pasaje de las *Filípicas* de Cicerón (I, 14): “Acaso el pueblo Romano nos hizo cónsules para que, una vez puestos en el grado más alto, despreciáramos la República? ¿Ni una sola voz de apoyo al ex cónsul L. Pisón, ni una mueca de la cara! ¿Qué clase de servidumbre voluntaria es esta?”²⁴.

Un pasaje de Petrarca, que no me resulta que haya sido tomado en consideración hasta ahora, contribuye, por su parte, a deslindar el fondo doctrinal del concepto. En su *De remediis utriusque fortune* —obra de corte esencialmente moral y de inspiración estoica, muy leída en la Europa del s. XVI— el primer humanista describe el sometimiento al tirano (ahora sí, en el sentido propio de la doctrina), atribuyéndolo a una “culpa” del pueblo, enfatizada por el carácter voluntario o acomodaticio de la *servitus* como una “segunda naturaleza” adquirida a base de costumbre:

Quis aut veteres aut novos numeret tyrannos? Qui tam multi hodie, tamque alte, hinc suis opibus ac potentia populorum, illinc moribus atque dementia, radicati sunt, ut nec numerari iam valeant, nec convelli, neque minus apud vos quam apud Egyptios aut Medos libertate pessumdata ac sepulta, versa servitus in naturam sit, sic ut pars maior populorum tyrannum si non habeat, quesitura precario seu pretio emptura videatur, usque adeo patres vestros esse quod nati erant puduit: vos enim pene omnes in servitio nati atque educati, ut doloris antiquam, sic novam querele materiam non habetis [...] Raro equidem tyrannus absque culpa civium surrexit in populo. Vetus est autem verbum: Ede quod nutriti²⁵.

Volviendo al terreno de la doctrina propiamente política, Cusano habla de *voluntaria subiectio* (*De concordantia cath.*, III, *proem.*); pero también sería quizá útil tener presente al jurista Baldo degli Ubaldi, quien se refiere a *quaedam obedientiaria servitus* para criticar una relación que no es propiamente política, sino feudal²⁶.

recuerdan varias traducciones, desde Ficino hasta Estienne, del griego *ethelodouleia* con *voluntaria servitus* o su equivalente francés e italiano.

²⁴ “Idcircone nos populus Romanus consules fecit, ut in altissimo gradu dignitatis locati rem publicam pro nihilo haberemus? Non modo voce nemo L. Pisoni consularis, sed ne vultu quidem assensus est. Quae, malum!, est *ista voluntaria servitus?*” (trad. de quien suscribe); Schachter *Voluntary servitude*, p. 27, nota la afinidad (“striking similar”) entre los dos textos.

²⁵ *De remediis utriusque fortune*, II, 39, 12-14 (cito de Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes*, Texte établi et traduit par C. Carraud, Paris, Millon, 2002; trad. mía: “¿Quién podría enumerar a los tiranos, antiguos y modernos? Son tan numerosos hoy en día, y se han afianzado tan profundamente, gracias a su poder y a la potencia de sus pueblos (además de a sus comportamientos dementes), que ya no se pueden contar ni extirpar. Entre vosotros la libertad ha sido vendida y sepultada no menos que entre los Egipcios o los Medos; la servitud se ha vuelto una segunda naturaleza, de manera que si la mayoría no tiene su tirano, parece que lo va a implorar o a comprarlo a precio de oro. Hasta tal punto a vuestros padre les dio vergüenza ser libres como habían nacido: así, vosotros habéis nacido y habéis sido educados casi todos en la servitud, de manera que no tenéis razón alguna para quejaros ni de antes ni de ahora [...] Rara vez, en efecto, un tirano ha surgido del pueblo sin culpa de los ciudadanos. Un viejo proverbio dice: ‘come lo que has cultivado’”; cf. también I, 84; y I, 105: “pacífica servitus”); por otra parte, el canciller florentino Coluccio Salutati, entre los siglos XIV y XV, había espoleado a los italianos en estos términos: “Quid facietis? Vosne soli, Italia tota ad libertatem [...] aspirante, sub servitutis tenebris dormitis? Universo generi humano naturale est appetere libertatem” (“¿Qué hacéis?: ¿Solo vosotros dormís bajo la servitud, mientras toda Italia anhela a la libertad? Para todo el género humano es natural buscar la libertad”); véase E. Coturri, “L’idea della ‘libertas Italiae’ e quella della ‘civitatis libertas’ in Coluccio Salutati ed in alcuni suoi contemporanei toscani”, en G. Tarugi (ed.), *Homo sapiens homo humanus*, I: *La cultura italiana tra il passato e il presente in un disegno di pace universale*, Florencia, Olschki, 1990, p. 19.

²⁶ Cf. M. Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milán, Giuffrè, 1974, p. 121.

En definitiva, al tomar los aspectos más retóricos y menos doctrinalmente comprometidos del nexa “servidumbre voluntaria”, La Boétie acaba por soslayar los aspectos positivos y políticamente relevantes de la *obediencia política*, a su vez relacionados con la idea moral (de hondísima raigambre clásica) del *vincere seipsum*, “forma di sacrificio di se stessi, della propria volontà e dei propri interessi”²⁷, en aras del *bonum commune* –uno de los grandes ausentes del *Discours*.

También la mención a la libertad natural es lo suficientemente vaga y tradicional como para prestarse a un uso ideológico: de hecho, y siguiendo el *Codex*, el concepto se refiere a la condición de igualdad de partida, pero no a las relaciones sociales, que, como pronto veremos, para La Boétie son claramente desiguales. La igualdad de partida de todos los seres humanos es en realidad un elemento tópico en la tradición jurídico-política, cuya generalidad se presta, por eso mismo, a cualquier uso político. Al margen de las numerosas referencias clásicas, se puede hacer referencia al texto jurídico por excelencia, *Cod. I, tit. ii*:

Ius autem gentium omni humano generi commune est. Nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt: bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae (iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur); ex hoc iure gentium et omnes paene contractus introducti sunt, ut emptio venditio, locatio conductio, societates, depositum, mutuum, et alii innumerabiles²⁸.

Por otra parte, la servitus ya es indicada como condición no natural (I, tit. iii): “Et libertas quidem est, ex qua etiam liberi vocantur, naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid aut vi aut iure prohibetur. Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur”²⁹.

Se trata de conceptos que atraviesan la doctrina medieval y llegan al menos hasta Las Casas: de hecho, hay un pasaje de este último – a propósito de la disponibilidad de bienes privados por parte del poder regio – que ayuda bastante a entender los intereses subyacentes de La Boétie, que no son otros que la defensa de las prerrogativas de su clase, y muy en especial del derecho de propiedad, apelando justamente al manido concepto de *libertas*³⁰.

²⁷ *Ibidem*, pp. 122-25.

²⁸ “El derecho de gentes es común a todo el género humano, porque todos los pueblos se dieron ciertas normas por exigencia del uso y de las necesidades de la vida. Surgieron guerras y hubo prisioneros y situaciones de servitud, cosas contrarias al derecho natural (ya que por derecho natural en un principio los hombres nacían libres); de este derecho de gentes siguieron casi todas las formas de contrato, compra, venta, locación, conducción, sociedad, depósito, hipoteca e muchas otras” (trad. mía).

²⁹ “La libertad, por la cual se les llama *liberi*, es la facultad natural de hacer lo que se quiera mientras no esté prohibido por la fuerza o el derecho. La servitud, en cambio, es una disposición del derecho de gentes, por la cual alguien es sometido, contra natura, a la dominación ajena” (trad. mía); este punto, junto con otros pasajes de las *Institutiones* y de otros juristas, fue señalado por Barrère, *L’Humanisme*, pp. 52-56; La Boétie parece retomar de ahí especialmente la idea de la libertad como prerrogativa también de los animales, lo que acentúa el carácter natural y no social, y menos aún político, del concepto tal como él lo emplea.

³⁰ El texto lascasiano (*De regia potestate*, 3.6) reza: “Etsi iurisdictio regi vel altero pertineret, non minus diceretur francum vel liberum dominium possessori pertinens quoad liberam dispositionem. Quia sicut libera rerum proprietates iurisditionem (ut dictum est), ita nec iurisdictio includit proprietatem”. Sobre las definiciones de *libertas* según el *Digesto*, cf. *ibidem*, 11.1-4; para las referencias antiguas y la relación con el llamado “humanismo cívico”, véase el importante artículo de J. Terrel, “Republicanism and derecho natural en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*: un encuentro aporético”, en *Erytheis. Revue électronique d’études en science de*

En definitiva, puesto que, tal como indica la tradición jurídica, “es libre el que tiene libre albedrío”, La Boétie llega al extremo de negar el libre albedrío, es decir la principal cualidad racional del ser humano, a los que otorgan su consenso a una monarquía, puesto que lo harían precisamente por un extraña “voluntad de servir” que se escapa a su capacidad decisoria más íntima. No es este el lugar para profundizar en lo peligroso de una posición semejante, en sus evidentes nexos con el actual “imperialismo de los derechos humanos” en nombre del cual se justifica toda la acción política de Occidente: pero es necesario apuntarlo, porque aquí está sin duda una explicación del actual éxito del *Discours*.

5. En el cruce de historia de las ideas e historia social (y política), la virulencia de esta posición se explica, a mi entender, con los objetivos estamentales inmediatos de La Boétie, representante de una clase cuyas prerrogativas se ven amenazadas por la consolidación del proceso de centralización estatal; si esto es así, el término-concepto “libertad”, en el contexto histórico e ideológico de la Francia de mitad del siglo XVI, remite más bien a los privilegios de la clase política parlamentaria, opuesta “a la fuerza unificadora e igualadora” del Estado³¹, y se aprecia, como pronto veremos, en la catastrófica visión del pueblo que tiene La Boétie.

Asimismo, hay indicios de animadversión hacia el proceso de centralización del Estado: por poner un ejemplo textual, la mención a “los ojos” del rey³², un elemento tópico que indica la formación-necesidad de una burocracia estatal, cuyo origen se remonta nada menos que a Jenofonte, en el *Discours* no tiene otra función que la de atacar justamente la formación de tal burocracia centralizada. En suma, el “tirano” de La Boétie es el Estado, es decir, el organismo que ofrece posibilidades de ascenso social: La Boétie lo admite involuntariamente en un pasaje crucial de la obra, justamente allí donde trata de argumentar la estructura del nexo poder-servidumbre: “aquellos poseídos por una ardiente ambición”.³³ El problema que plantean esos “ambiciosos” –aquellos que se ven favorecidos por las posibilidades de ascenso dentro de una administración organizada con criterios no de censo– es la nueva forma de relaciones sociales, que se hacen posibles en una monarquía basada en una nascente opinión pública y en el consenso social. Tal como (con un propósito diametralmente opuesto al de este ensayo) lo expresa un crítico moderno: “tous son égaux en servitude”³⁴, frase en la que se cifra (involuntariamente) la paradoja de la interpretación “libertaria” del *Discours*.

El consenso popular es entonces el auténtico objetivo polémico de La Boétie, y en esto se desvela su mentalidad profundamente oligárquica o, como se diría hoy, *elitista*: para él, el *populus* –esa entidad escurridiza y bifronte que La Boétie supues-

l'homme et de la société, 4 (marzo de 2009), en la dirección http://idt.uab.es/erytheis/numero4/terrel_es.html (versión española): “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, etc.”; este texto, que pone de relieve la “aporía” laboétiana entre el elitismo republicano y la igualdad intrínseca en el derecho natural, a pesar de llegar a conclusiones en cierto modo opuestas a las del presente ensayo, contiene muchas sugerencias originales.

³¹ J-L. Bourgeon, “La Boetie pamphletaire”, p. 295.

³² É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 31.

³³ *Ibidem*, p. 52.

³⁴ F. Lillo, “Actualité de La Boétie?”, p. 172.

tamente quiere defender de los abusos del poder político³⁵— es *multitudo*, populacho, *plebs* servil, en estado casi animal, cuya voluntad de sostener a la monarquía no puede ser auténtica y solo puede concebirse, precisamente, como “servidumbre voluntaria”, ya que sería imposible que tal chusma pudiera otorgar un consenso racional. El pueblo de La Boétie, en efecto, es un caso perdido, un enfermo incurable:

Mas ciertamente, así como los médicos aconsejan no tocar las llagas incurables, yo no obro sabiamente pretendiendo predicar sobre esto al pueblo, que ha perdido desde hace mucho tiempo todo su conocimiento. Lo cual, puesto que ya no siente su mal, demuestra suficientemente que su enfermedad es mortal³⁶.

Aquí, La Boétie adopta indudablemente una postura de superioridad, subrayada por la metáfora platónica del médico y resaltada, de alguna manera, por el mismo verbo utilizado, “predicar” (*prescher*).

De hecho, justo después se encuentra una auténtica teoría de la desigualdad natural, totalmente pre-moderna, de cariz hondamente organicista, capaz de justificar, en nombre de la “protección” de los más débiles, un paternalismo, este sí, despótico, por “ilustrado” que sea:

Y si al repartir los presentes que la naturaleza nos ha dado, ésta ha dado la mejor parte de su bien a unos que otros, sea al cuerpo o al espíritu, no obstante, no ha pretendido ponernos en este mundo como en un palenque, y no ha enviado aquí abajo a los más fuertes ni a los más avisados como a salteadores armados en un bosque para devorar a los más débiles, sino que debemos creer más bien que al hacer así a unos los miembros más grandes, a otros más pequeños, ha querido hacer sitio al afecto fraternal, a fin de que tuviera donde emplearse, teniendo unos el poder de prestar su ayuda y otros la necesidad de recibirla³⁷.

Estamos, evidentemente, en el ámbito conceptual del organicismo antiguo y medieval: bastaría con reparar en el pasaje en el que Juan de Salisbury (*Policraticus* V, 2) justifica su metáfora del cuerpo político en el deber por parte de la cabeza (el rey) de proteger a los “pies” (los campesinos)³⁸. La “naturaleza” de La Boétie es, en efecto, bastante ambigua: por un lado, en la doctrina medieval, sirve precisamente para argumentar la necesidad del dominio de uno solo —por ejemplo en las célebres páginas iniciales del *De regno* de Tomás de Aquino; por otro, propone una “comunidad de voluntades”, una ‘amistad’ que no conoce ni el conflicto ni los intereses contrapuestos, según una idea de *concordia civium* de raíz ciceroniana, es decir, una vez más, oligárquica:

³⁵ Sobre la ambigüedad “estructural” del concepto de *pueblo*, cf. las importantes páginas de G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 198-201; el pueblo del escritor francés recuerda al “populacho” descrito por H. Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

³⁶ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 31.

³⁷ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 32.

³⁸ “Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tantum magis necessaria est, quo plura inveniunt offencicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem. Pedum adminicula robustissimo corpori tolle, suis viribus non procedet [...]” (ed. C. I. Webb, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1909; rist. an. New York, Arno Press, 1979).

Puesto que [la naturaleza] nos ha hecho a todos este gran presente que sin la voz y la palabra para intimar y fraternizar más y forjar [...] una comunión de nuestras voluntades, y ha procurado por todos los medios estrechar y apretar tan fuerte el lazo de nuestra alianza y sociedad; puesto que ha mostrado que no ha querido tanto unirnos a todos cuanto hacer de todos uno [...], no cabe duda entonces de que todos seamos naturalmente libres³⁹.

A la luz del paralelismo ciceroniano, cabe resaltar la incongruencia laboétiana, pues queda la duda de que, detrás de esta “unión de todos” se esconda una precisa división entre el pueblo, necesitado de protección, y los “mejores”, llamados a ofrecerla.

Efectivamente, el deseo de libertad parece ser una característica exclusiva de “algunos, mejor nacidos que los demás”⁴⁰: esta elite se opone explícitamente al “grueso populacho” (*gros populas*; *ibidem*)⁴¹, y se distingue por su *prudencia*: “rememoran aún las cosas del pasado para juzgar de aquellas del porvenir y medir las presentes” (*ibidem*), y *sapientia*: “teniendo su propia cabeza bien hecha. Todavía la han pulido mediante el estudio y el saber” (*ibidem*) –virtudes ambas propias de la clase dirigente, llamada por la “naturaleza”, sí, a proteger, pero también a gobernar. Por lo demás, la inferioridad del pueblo viene desde lejos: para “los pueblos antiguos”, con Juvenal, “los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores” etc. representaron “el precio de su libertad, los instrumentos de la tiranía”⁴²; “esta canalla” (*canaille*) busca ser engañada, “se deja conducir [...] por el placer del estómago”, que incluso antepone a una “libertad” muy peculiar (y para La Boétie, evidentemente, ejemplar): la de “la República de Platón” (*ibidem*). Tácito, el historiador de la clase senatorial romana, revela las inclinaciones políticas de nuestro escritor, porque este mismo populacho (que La Boétie llama irónicamente, “noble pueblo romano”), al acordarse de “sus juegos y sus festines [...] a punto estuvo de llevar duelo”⁴³. El populacho nunca cambia y siempre garantiza soporte al tirano-monarca, condenado históricamente a servir: “Da lástima hablar de cuántas cosas se aprovecharon los

³⁹ *Discurso*, p. 33 (el que el original rece *tous uns*, con el pronombre en plural, es detalle irrelevante hasta la pedantería; cf., más en serio, Cicerón, *De off.* I, 56: “Et quamquam omnis virtus nos ad se allicit facitque, ut eos diligamus, in quibus ipsa inesse videatur, tamen iustitia et liberalitas id maxime efficit. Nihil autem est amabilius nec copulativius, quam morum similitudo bonorum; in quibus enim eadem studia sunt, eadem voluntates, in iis fit, ut aequè quisque altero delectetur ac se ipso, efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, *ut unus fiat ex pluribus*. Magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro et citro datis acceptis, quae et mutua et grata dum sunt, inter quos ea sunt firma devinciuntur societate”, donde significativamente aparece la alusión a la amistad que, como es sabido, La Boétie hace suya.

⁴⁰ É. de la Boétie, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁴¹ Cf. *infra*, nota 42, en referencia a los antiguos pueblos de Asiria y Media, ayer y hoy tradicionales “siervos voluntarios”, y recuérdese el pasaje citado arriba de Petrarca, con la referencia a Egipcios y Medos.

⁴² É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 45.

⁴³ *Ibidem*, p. 46; el pasaje es un eco de Tácito, *Historiae*. I, 4: la utilización de Tácito, y en particular la del exordio de las *Historiae*, también es un hallazgo de la propaganda del humanismo florentino: sobre su uso “tendencioso” (aunque en este caso se trata de *Historiae*. I, 1), cf. G. Tanturli, “Continuità dell’umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni”, en *Gli umanesimi medievali*, Atti del II Congresso della “Internationale Mittellateinerkomitee” (Firenze, 11-15 sett. 1993), a cura di C. Leonardi, Firenze, Sismel, 1998, pp. 776-777; H. C. Mansfield, “Bruni and Machiavelli on Civic Humanism”, en *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, ed. de J. Hankins, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 231 y 238; G. Cappelli, “Aristotele veneziano. Il ‘De Republica’ di Lauro Quirini e la tradizione politica classica”, *Parole rubate*, 1/1 (2010).

tiranos del pasado para fundar su tiranía, de cuántos pequeños medios se sirvieron, habiendo encontrado *en todo tiempo* a este populacho (*ce populas*) hecho a su medida...”⁴⁴.

No es ajena a este imagen del “populacho” la caracterización del *salvaje*, el indio que, según Sepúlveda, también es, de algún modo, siervo voluntario, incapaz de gobernarse a si mismo y, justamente por ello, legítimamente sometido al hombre blanco, puesto que

Su *res publica* está ordenada de tal forma que nada es de nadie, ni la casa, ni la tierra, que no se pueden ni vender ni legar, porque todo está en poder de esos señores que, con nombre ajeno, se llaman reyes. El que vivan no ya siguiendo su propio criterio, sino el de los reyes, y que les interese el placer y no la libertad, y que además todo ello lo hagan no ya obligados por la violencia de las armas, sino voluntaria y espontáneamente, pues todo esto es un signo inequívoco de ánimo envilecido y servil⁴⁵.

La semejanza con las palabras del *Discours* es palmaria e indica con claridad el ámbito ideológico y doctrinal de la reflexión de La Boétie. Con paradoja solo aparente, entonces, así como el indio sepulvedano debe ser sometido por su propio bien, el pueblo “envilecido” de La Boétie *debe* dejarse “proteger” por la aristocracia civilizada. En otros términos, es el siervo verdadero, siervo por naturaleza, constitucionalmente destinado a la inferioridad respecto de ‘los mejores’, a los que pertenece, naturalmente, el propio La Boétie y su clase.

6. La conexión del poder político con el pueblo parece ser la obsesión de La Boétie (como lo es de todos los biempensantes de todos los tiempos): el *bonum commune*, ese pilar del pensamiento político occidental, le provoca desconfianza: son “fórmulas” utilizadas por “aquellos que apenas hacen mal alguno en particular, sobre todo de importancia, sin justificarlo antes con algún bonito discurso sobre le bien público y la mejora de la situación general”⁴⁶. Si Aristóteles, en la *Política*, enumeraba las estrategias a desplegar para mantenerse en el poder fomentando el consenso (las famosas *cautelae tyrannicae* de *Pol.* V., 11, 1314a y ss.), La Boétie las descalifica como tretas solo eficaces para engañar al “pueblo bajo y grosero”:

Jamás ha sucedido que los tiranos, para asegurarse, no se hayan esforzado por hacer que el pueblo se les acostumbre; y no solamente a la obediencia y a la servidumbre, sino incluso a la devoción. Así pues, lo que hasta aquí he dicho de los

⁴⁴ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 47; cf. D’Addio, “Il tirannicidio”, p. 570.

⁴⁵ *Demócrates alter sive de iustis belli causis apud Indos*, ed. de M. Menéndez Pelayo, “Boletín de la Real Academia de la Historia”, 21 (1892), p. 312 (trad. de quien suscribe); “Quod vero sic habent institutam Rempublicam, ut nihil cuiquam suum sit, non domus, non ager, quem vel distrahere possit, vel cui velit ex testamento relinquere, cuncta enim sunt in potestate dominorum qui alieno nomine reges appellantur; quod non tam suo quam Regum arbitrio vivant, horum voluntati, ac libidini, non suae libertati studeant, et *cuncta haec faciant non vi et armis oppressi, sed volentes ac sponte sua*, certissima signa sunt barbari, demissi ac servilis animi” (se trata de un texto prácticamente contemporáneo del *Discurso*); sobre la idea de “esclavitud natural” y sus causas, vid. D. Taranto, “Introduzione”, en J. Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero delle giuste cause di guerra*, ed. bilingüe de D. Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, pp. XXXIII-XLII.

⁴⁶ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 46.

medios que incitan a los pueblos a servir de mejor gana, apenas sirve a los tiranos para el pueblo bajo y grosero⁴⁷.

Aquí se puede apreciar todo el alcance, y las consecuencias teóricas, de la alteración intencionada del concepto de tiranía mediante su confusión con el de monarquía, que por otra parte va parejo con la superposición abusiva de obediencia y servidumbre –lo que por sí solo bastaría para redimensionar el panfleto de La Boétie en sus justos términos. En todo caso, y por lo que respecta a la *cautelae tyrannicae*, Aristóteles no dice en absoluto que esta técnica de adquisición del consenso sea habitual (“jamás ha sucedido...”), sino, al contrario, se refiere a las *cautelae* como a uno de los medios para establecer un régimen autocrático capaz de evitar del rechazo de la población. Se trata, precisamente, de “acercar la tiranía al reino” (1314a), haciéndolo aceptable mediante la práctica del buen gobierno. No es una casualidad, en efecto, que este pasaje aristotélico haya sido uno de los ejes conceptuales de la justificación de los regímenes centralizadores que comienzan a forjarse en la baja Edad Media: ya no *comuni* medievales, dominados por oligarquías en lucha perenne, pero tampoco poderes despóticos basados en el empobrecimiento de la población; sino regímenes centralizados que gozan de un cierto grado de consenso, en la limitación de las aristocracias, que en Italia tomaron el nombre de *señorías*, y en Europa fueron las monarquías de la primera Edad moderna⁴⁸.

En efecto, la pirámide social que a continuación dibuja La Boétie es indudablemente la de un poder político que reposa en el consenso de la base popular y en la que todos parecen salir beneficiados. Se trata de un pasaje crucial en tanto pone en evidencia con la máxima claridad el absurdo lógico que subyace al *Discours*. Al principio, parece que es solo una exigua camarilla la que –“sin tropas de caballería, sin armas”– sostiene al “tirano”:

Es verdad que siempre son cinco o seis los que mantienen al tirano, cuatro o cinco los que para él mantienen a todo el país en servidumbre [...] Estos seis dirigen tan bien a su jefe que a éste le es necesario, para fortalecer su sociedad, ser malvado no solo por sus propias maldades, sino también por las de aquéllos⁴⁹.

Pero pronto nos damos cuenta de que la pirámide se alarga y se ensancha:

Estos seis tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección, y hacen a esos seiscientos lo que ellos hacen con el tirano. Y estos seiscientos tienen bajo ellos

⁴⁷ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ Compárese el uso que hace Petrarca de la página aristotélica para describir una estructura política que parece reflejar las *signorie* de su tiempo, en un texto, por lo demás, de gran difusión en la Europa protomoderna: “Si vero eligere meliora consuetudo, veri hostis, et opinionum perversitas non permittit, illud est proximum, Aristotelici dogmatis meminisse, ut scilicet non tyrannum quis se prebeat, sed Reipublice curatorem: “Introitus –inquit– et oblationes oportet videri colligere dispensationis gratia et, si quando opportunum fuerit, uti ad bellicas opportunitates; universaliter autem exhibere seipsum custodem et camerarium, tanquam communium non tanquam propriorum”. Et iterum: “Preparare –inquit– oportet et ornare civitatem tanquam procuratorem existentem, non tyrannum” [*Pol.*, 1314b]. Et rursus: “oportet non tyrannum, sed economum et regalem videri esse subditis, et non suimet curantem, sed procuratorem” [1315b]. His quidem horumque similibus, ut Aristoteli placet et michi, fit durabilior principatus” (*De remediis utriusque fortune* II, 81, 18).

⁴⁹ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 50.

a seis mil, a los que han otorgado privilegios y a los que hacen que se les dé o el gobierno de las provincias o el manejo de estas últimas.

Aquí aparece descrito, ni más ni menos, el mecanismo del organigrama del Estado. Pero, finalmente, la pirámide se extiende hasta coincidir con la totalidad del cuerpo político y social: “Grande es el cortejo que viene detrás de todo esto, y quien quiera entretenerse en tirar de este hilo, verá que no son aquellos seis mil, sino cien mil, sino *millones los que se atan al tirano con él*”⁵⁰.

En definitiva, lo que parece escandalizar a La Boétie es el proceso de ampliación y consolidación de la maquinaria del Estado: “De ahí vino el aumento del número de senadores bajo Julio César, el establecimiento de nuevos estados, la creación de oficios”⁵¹. La crítica de La Boétie a la *avaritia*, si se pone en relación con los móviles reales, históricos, del descontento del autor y de su estamento, evidencia en realidad precisamente la oposición a esta forma de generar consenso social: el *Discours* rechaza el tipo de cohesión social que permite que el Estado se haga redistribuidor de la riqueza: la *avaritia*, concebida en términos ciceronianos, es, según La Boétie, el factor que disuelve la *propiedad*: no es difícil, aquí, entrever el malestar de la oligarquía para con las medidas políticas y fiscales centralizadoras de la monarquía francesa.

No sorprenderá, entonces, constatar la debilidad teórica extrema de las observaciones sobre la vida curial y los “consejeros del rey” (que él llama “favoritos”), es decir, los altos cargos del Estado. Se trata, en efecto, de viejos tópicos de la *miseria curialium*, al menos en parte directamente remontables a la homónima obra de Enea Silvio Piccolomini (s. XV): “Estos miserables ven relucir los tesoros del tirano y contemplan boquiabiertos los brillos de su esplendor, y engolosinados por este fulgor, se aproximan y no ven que se meten en el fuego, el cual no puede dejar de consumirlos”⁵². Igualmente tópica es la idea según la cual el “favorito” está eternamente destinado a la servidumbre: “nunca escapan de las manos de aquel al que sirven: nunca se salvan del rey que le sucede. Si es bueno, hay que rendir cuentas y reconocer al menos su razón. Si es malo e igual que su predecesor, no dejará de tener también él sus favoritos...”⁵³, lugar que tiene su paralelo en el *De miseris curialium* de Piccolomini: “Alios vero vix unquam vidimus in curia successoris tales esse quales apud antecessores fuere, sed praecipitari complurimos ex gradu cernimus ita ut quanto prius honoratiores et potentiores censabantur tanto exinde debiliores et inhonoratiores fiant”⁵⁴. Así, se viene a cubrir bajo el manto de la retórica el malestar del oligarca de provincias por el ascenso social de los funcionarios estatales.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 50-51.

⁵¹ *Ibidem*. La concomitancia entre el *Discours* y el “desarrollo del aparato administrativo” en la Francia de la época ha sido observada con frecuencia: véase ahora, Terrel, “Republicanism and derecho natural en el *Discurso de la servidumbre voluntaria*: un encuentro aporético”, *cit.*, quien, hipotizando una redacción, al menos de este pasaje, posterior a 1552, recuerda que de este año es “la creación y la venta de 550 nuevos oficios judiciales”.

⁵² É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 57; cf. E. S. Piccolomini, *De miseris curialium*, ed. W. P. Mustard, Baltimore, The John Hopkins Press, 1928, p. 33: “Nunc divitias prosequamur, quas minime dubium est complures mortales in curiales carceres attraxisse, etc.”: nótese la afinidad con el razonamiento de La Boétie, subrayada por el verbo *attraxisse* (“engolosinados... se aproximan”).

⁵³ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁴ *Ibidem*; también los pasajes siguientes, sobre los temores del cortesano y el odio del pueblo hacia él, están en relación con sendas páginas del *De miseris* (cf. *op. cit.*, pp. 29, 35, 39).

7. La *vis* polémica de La Boétie deja en la sombra el lado *construens* de sus posiciones, más bien escaso. Pero no es baladí preguntarse –como lo ha hecho, por ejemplo, Malcom Smith⁵⁵– sobre qué forma de gobierno prefiere el escritor. Porque, a pesar de que este no argumenta explícitamente a favor de ninguna⁵⁶, sí da a entender sus preferencias por el régimen aristocrático. En primer lugar, hay que recordar que, en la línea del humanismo político, La Boétie parece interesarse más por la calidad humana de la clase dirigente que por las instituciones en sí mismas⁵⁷. Ello indica que su interés no se dirige hacia la preservación de unas instituciones “virtuosas”, ni mucho menos hacia la preeminencia de la ley, sino hacia la idea de “hombre fuerte”, el aristocrático *magnanimus* que, dentro de una relación de *amistad* con sus pares, dirigiría a toda la sociedad –al parecer sin necesidad, o al menos sin mención, de reglas ni de instituciones legales.

Así pues, si en sentido negativo la naturaleza oligárquica del pensamiento laboétiano se manifiesta en el desprecio hacia la *plebs* (es decir, insisto, hacia una naciente opinión pública que genera consenso), en sentido ‘positivo’ su intencionalidad real se revela en al menos dos aspectos: su concepción organicista de la sociedad (“todo uno”), que ya hemos analizado, y la exaltación de la República de Venecia, un estado aristocrático regido por una oligarquía “ilustrada” y basado en la *unanimitas*⁵⁸. Es, pues, a la oligarquía de sus pares a la que se dirige La Boétie, desde luego no al pueblo⁵⁹.

El desprecio hacia la *plebs* no es óbice para que asome otro aspecto *destruens* del *Discours*. En efecto, es posible que detrás del texto haya también un intento, más o menos consciente, de incitación a la revuelta –no ya para instaurar un hipotético gobierno “popular”, sino, por el contrario, para servirse de las masas al fin de consolidar el poder oligárquico: en esta dirección parecería apuntar la circunstancia posible de composición del *Discours*, es decir, como hemos visto, las revueltas contra la implantación de la tasa sobre la sal que habían sacudido la región de La Boétie en los años anteriores⁶⁰. Pero incluso si el texto es posterior⁶¹, puede enmarcarse en “la ofensiva de gran envergadura lanzada contra el poder personal por los Parlamentos a partir de los años 60”⁶².

8. Detrás de la propuesta de La Boétie podría ocultarse la teoría, bastante difundida en el siglo XVI, de la posibilidad de deposición del “tirano” por parte de lo que Cal-

⁵⁵ En la “Introduction” a su edición de *La servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁶ Cf., v.g., T. Dagron, “Amitié, avarice et lien social chez La Boétie”, en Tournon (ed.), *Les paradoxes de la Servitude volontaire*, *cit.*, p. 65; cf. É. de la Boétie, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁵⁷ Se trata de un ‘universal’ da la historia de la doctrina política renacentista; con referencia a La Boétie, lo nota Smith, “Introduction”, *cit.*, p. 19.

⁵⁸ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 37; la posición filoveneciana es confirmada en un conocido pasaje de Montaigne, *De l’amitié*; sobre la naturaleza histórica e ideológica del Estado veneciano, de entre la amplísima bibliografía, véase M. L. King, *Venetian humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton, Princeton University Press, 1986; y véase lo que entiende por ‘libertad’ un teórico veneciano cuatrocentista como Lauro Quirini: una oligarquía sancionada por la aprobación (pero no la participación) popular; en la misma línea, el quinientista, también veneciano, Contarini, autor muy conocido en Francia, que La Boétie “no podía no conocer”: cf. Barrière, *L’Humanisme*, *cit.*, pp. 15 y 104-107 (donde se ilustra también la mediación de Maquiavelo).

⁵⁹ Así lo entiende también J-L. Bourgeon, “La Boetie pamphletaire”, p. 291.

⁶⁰ Cocula, “Le Parlement”, p. 422 nota 3.

⁶¹ Como defiende, por ejemplo, J-L. Bourgeon, “La Boetie pamphletaire”, n. 8 y *passim*.

⁶² *Ibidem*.

vino llama “los cuerpos intermedios”, es decir, las oligarquías que están por encima del pueblo y por debajo del rey, justamente la colocación social del propio La Boétie: en este caso, está admitida la “resistencia *de officio*”, que por otra parte encontrará eco en Francia en las teorías de los monarcómacos⁶³.

Solo en este contexto general es posible, en mi opinión, situar con claridad el significado de la apelación del *Discurso* a la “amistad” –que es lo más parecido a una propuesta política concreta. Sus raíces clásicas, aristotélicas y, sobre todo, ciceronianas, no hacen sino poner aún más en evidencia la dimensión en sentido amplio oligárquica de la propuesta laboétiana⁶⁴. Los precedentes apuntan, en efecto, a una idea de *concordia civium* que trasciende la justicia en sentido estricto y hace hincapié más en la *liberalitas*⁶⁵, fundamentada en la idea oligárquica de “beneficencia”, mediante la cual “reequilibrar las desigualdades”⁶⁶: el “superior” sigue siendo superior, y el inferior, inferior, como datos de la naturaleza. Es la “amistad de los buenos” ciceroniana, que bien puede traducirse, en términos quinientistas, como “amistad de los poderosos”, superior a la justicia, *igualdad* sólo en sentido oligárquico.

Y la tradición doctrinal aparece también, al mismo propósito, para estigmatizar, en nombre de esta “amistad de los mejores”, al eterno polo negativo: “Ciertamente, ello es así [*scil.* que los tiranos sean matados por sus allegados] porque el tirano no es nunca amado, ni ama nunca”⁶⁷. Es la oposición, ya clásica, y retomada en el pensamiento político desde la Edad Media, entre *amor* y *timor* en la relación entre soberano y los súbditos⁶⁸. Es importante subrayar que se trata de una noción cuya viabilidad conceptual es posible fundamentalmente en un ámbito paternalista y organicista, y ello es significativo del ámbito ideológico en el que se mueve la reflexión de La Boétie. En el plano histórico, todo esto se corresponde con el intento de fundar una oligarquía nobiliaria de los *parlaments*, con el objetivo de contrarrestar el desorden social derivado de la nueva movilidad estamental y de las guerras religiosas: sería algo así como una propuesta pacificadora en nombre de una “oligarquía de la amistad” entre elites, capaz de frenar la conflictividad social.⁶⁹ La “amistad” laboétiana, en definitiva, instituye esa “desigualdad natural” que hemos ilustrado antes: “unos [tienen] el poder de prestar su ayuda y otros la necesidad de recibirla”⁷⁰.

⁶³ G. Preterossi, *Autorità*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 47-48 (trad. esp. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003); S. Visentin, en R. Esposito-C. Galli, *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, s.u. “Calvino”; G. Abbattista (ed.), *Storia moderna*, Roma, Donzelli, 20012, pp. 67-68.

⁶⁴ Básicamente, se trata de Cic., *Laelius de amicitia*, y *De off.* I, 56 (cit. arriba); *De inv.* II, 54, 166; Arist., *Eth.* VIII, 1; *Pol.* II, 1262b. No hay que olvidar que –tal como observa acertadamente Barrère, *L’Humanisme*, p. 2– la amistad –un cierto tipo de amistad política– está también en la raíz de la servidumbre: “una de las causas de la sumisión a «uno solo»”.

⁶⁵ Cf. Dagron, “Amitié, avarice et lien social chez La Boétie”, pp. 72-75, que habla de “primat de la liberté sur la justice”.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁷ É. de la Boétie, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁸ La referencia principal es, una vez más, Cicerón y, sobre todo, Séneca, cuya máxima “si vis amari, ama” (*Ad Lucil.* I, 9, 6), de nuevo con un sentido esencialmente moral y “psicológico”; pero la idea aparece también en el *De clementia*, es decir, en un “manual” *ad usum principis*; para la recepción y reutilización de este concepto en edad medieval y protomoderna, me permito remitir a G. Cappelli, “Petarca e l’Umanesimo politico del Quattrocento”, *Verbum. Analecta Neolatina*, VII/1 (2005), pp. 170-175.

⁶⁹ Sobre el papel del Parlamento de Bordeaux en ello, cf. Cocula, *Le Parlement de Bordeaux*, pp. 421ss.

⁷⁰ Decir que este planteamiento tiene una “fonction inédite” –como lo hace Dagron, p. 77– es ignorar el significado del organicismo al menos desde Juan de Salisbury; cf. también Dagron, *op. cit.*, pp. 83-84.

Conclusión

Si se asume que la verdadera equivalencia que subyace al *Discours* es “libertad = privilegios de la oligarquía”, y “servidumbre = consenso social del pueblo llano”, queda demostrado que su objetivo consiste en atacar la consolidación de la monarquía basada en el consenso popular y en la movilidad social, que pondría en jaque el predominio de la nobleza y de la burguesía tradicionales (la de los *Parlamentos*), buscando directamente la relación con las clases populares y “puenteando” a los “mejores”, es decir, la clase social del autor, con todos los correspondientes privilegios, que a un noble refinado como La Boétie debían parecerle algo dado por naturaleza, algo que ni se discute, algo que queda más allá de cualquier reflexión política y más acá de la libertad natural de todos los hombres.

En este sentido, se explica también por qué el texto ha tenido y sigue teniendo tanto éxito en nuestra época: con su ímpetu retórico, con su aroma a canto por la libertad, el *Discours* es la coartada perfecta para justificar un sistema político como el actual liberalismo –no importa si “progresista” o reaccionario–, que se presenta como “democrático”, pero que en realidad reposa en el dominio de unas elites políticas y económicas que controlan a una indistinta y difusa “clase media” que cada vez se parece más al peligroso “populacho” laboétiano⁷¹. Así, la *Servitude volontaire* –hermosa cortina de humo que, como atestigua la sospechosa unanimidad de la crítica contemporánea, contribuye a impedir que pensemos más allá de nuestro recinto político, institucional y mental– pone de relieve, para quien sepa leerla, la aporía estructural de los actuales regímenes de democracia “electoral” cada vez más oligárquica, y de sus bases ideológicas y doctrinales. Una forma de dominio ejercida por unas elites sustancialmente incontrolables, pero sustentada en la ficción del consenso popular: un *populus* cada vez más difuso, más descreído, más escéptico, más amenazante, más rabioso contra sus propias elites. Que justamente por eso se agarran a libros como el *Discours de la servitude volontaire*.

⁷¹ Sobre el que podríamos calificar de ‘equivoco democrático’, y que se ha llamado “fundamentalismo democrático”, cuya falsa conciencia está de hecho destruyendo la posibilidad de pensar la política, la bibliografía ya es muy amplia: compárese, por ejemplo, L. Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.