



DE LA AMISTAD EXTREMA

MONTAIGNE & LA BOÉTIE

JEAN-LUC HENNIG

Ariel

Jean-Luc Hennig

De la amistad extrema

Montaigne & La Boétie

Traducción de Ana Herrera Ferrer

Ariel

Título original: *De l'extrême amitié. Montaigne & La Boétie*

Publicado originalmente por Gallimard, París

1.ª edición: mayo de 2016

© 2015: Éditions Gallimard, 2015

© 2016 de la traducción: Ana Herrera Ferrer

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo
y propiedad de la traducción:

© 2016: Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
www.ariel.es

ISBN 978-84-344-2370-1

Depósito legal: B. 6.418 - 2016

Impreso en España por Liberdúplex

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Índice

Prólogo.....	11
1. De la servidumbre voluntaria	23
2. ¿Es esto vivir?.....	41
3. La sombra de Marguerite	63
4. Un encuentro fulminante	81
5. El nombre de Dordogne	101
6. Un cautivo enamorado	121
7. La estrategia de la virtud	143
8. Sócrates y Alcibíades	171
9. Lejos de él	193
10. 18 de agosto de 1563, muerte de La Boétie	217
11. Monstruos y quimeras	239
12. De la amistad extrema	259
Epílogo	281
Libros consultados para la traducción de esta obra ..	287

De la servidumbre voluntaria

Todo lo que sabemos (lo poco que sabemos) de La Boétie nos lo ha dado Montaigne, dice Philippe Desan. Sí, pero aparte del La Boétie visible, está el La Boétie enmascarado (travestido), aquel que vemos insinuarse detrás de la figura de Sócrates con Alcibíades, en particular. Está también aquel cuyas huellas aparecen y desaparecen a medida que aparecen las distintas ediciones de los *Ensayos*, y que mal que bien hay que relacionar entre ellas y traducir a nuestra vez. La versión que ha dado últimamente de esa amistad Philippe Desan (*Montaigne, une biographie politique*) me parece bastante poco creíble. ¿Cómo podría resumirse una aventura tan excepcional en la vida de un hombre únicamente con cálculos, estrategias, combinaciones de orden político o búsqueda de prestigio personal, que conduciría a una desaparición definitiva de La Boétie en los *Ensayos*, es decir, a la negación pura y simple de su amistad? La vida está hecha de tal manera que La Boétie quizá no sería nada sin Montaigne, pero Montaigne probablemente no existiría (o en todo caso, no bajo la forma de los *Ensayos*) sin La Boétie. Aunque solo fuera porque Montaigne, hasta el final de sus días, pensó en La Boétie y le amó. Pero creo, estoy

seguro de que no fue solamente por eso. Fue porque La Boétie le reveló a sí mismo, por entero. Montaigne nació de La Boétie, ni más ni menos.

¿Quién es La Boétie?

Su familia procedía de Sarlat, en Périgord, antiguos comerciantes y burgueses de los cuales encontramos huellas a partir de 1455. En la época de Luis XI, los Boyt figuran incluso entre los mayores propietarios de bienes inmuebles. El bisabuelo, Guilhem, fue cónsul (funcionario municipal) de la ciudad en 1455-1456, como lo sería su hijo Raymond en 1491-1492, que fue igualmente procurador del obispo. Este tuvo cinco hijos, entre ellos Antoine, el padre de La Boétie, y su hermano menor, Étienne. Antoine obtendría el grado de bachiller en leyes, y después el de licenciado. En 1524 fue nombrado síndico de los Estados del Perigord y al año siguiente teniente particular del senescal con sede en Sarlat (administraba justicia para los asuntos civiles). Se califica habitualmente a Antoine de «hombre honorable», observa Jean-Paul Barbier, sin que su nombre sea precedido jamás del calificativo «noble», ni seguido tampoco de la palabra «caballero», aunque él se llame a sí mismo señor de La Mothe-lès-Sarlat, tierra donde se eleva actualmente el castillo de La Boétie. Étienne no era, pues, de familia noble, y su cargo de consejero en el parlamento de Burdeos fue lo que le ennobleció.

De su matrimonio con Philippe de Calvimont, de la rama de Lherm, Antoine tuvo tres hijos: Clémence, Anne (a quien La Boétie se sentía más unido) y Étienne, nacido el 1 de noviembre de 1530, es decir, un par de años antes del nacimiento de Montaigne, el 28 de febrero de 1533. Los escasos documentos concernientes a los Calvimont, desde principios del siglo XVI, indican claramente una extracción modesta, observa G. Lavergne (*Bulletin de la société historique*

et archéologique de Périgord, 62, 1935), que quizá un ennoblecimiento por hechos de armas o la riqueza adquirida en el comercio y la compra de cargos consiguieron borrar rápidamente. El primer Calvimont, señor de Lherm, Jean II, fue al parecer el abuelo de La Boétie. Licenciado en leyes, abogado y después consejero en el parlamento de Burdeos, transmitió el cargo a su hijo, Jean III, que en 1525 se convirtió en segundo presidente del parlamento de Burdeos. A continuación fue designado embajador extraordinario junto a Carlos V, así como en Portugal, y a partir de 1542 formó parte de la Cámara especial instituida por Francisco I para frenar el progreso de la herejía protestante en Burdeos y en la región. Se casó en 1534 con Marguerite de Talleyrand, cuya familia pertenecía a la vieja nobleza de espada, consagrando así la ascensión social de la familia. Testó el 31 de enero de 1556, haciendo por cierto un legado a su sobrino Étienne. El cual, sin embargo, no menciona en ningún momento a los Calvimont, salvo en una pieza en latín (*poema* 18) que escribe a la muerte de uno de sus tíos, Sardon, canónigo de la iglesia de Saint-Front de Périgueux, del cual celebra la «vida cándida» (*candida vita*).

A su padre, Antoine, se lo cita por última vez en las actas notariales el 3 de febrero de 1540. Según Anne-Marie Cocula, moriría poco después, y su madre ya había muerto unos años antes. Étienne tenía entonces diez años. Se encontró huérfano, con dos hermanas más pequeñas. Le quedaba solo el tío Étienne, que era también su padrino (y del que llevaba el nombre, por tanto). El tío Étienne, hermano pequeño de Antoine, bachiller en leyes en la universidad de Tolosa en 1523, desde 1535 fue prior de Notre-Dame des Vayssières, junto a Sarlat, y después capellán de Reveilhon, en la catedral de Sarlat, párroco rector de Soustons (diócesis de Dax) y párroco de Bouilhonnac (hoy en día en la región de Aude). Étienne, que había dejado en 1517 a su hermano Antoine toda su parte de la herencia en el Périgord, recogió a su ahijado a la muerte

de este. Étienne el Joven, nos dice Montaigne en la carta a su padre, rindió en 1563 un fervoroso homenaje a su tío, recordando que fue él quien se ocupó de «instruirle en las buenas letras» (quizá se encargase incluso personalmente de su enseñanza en las clases de gramática y de retórica) y de «auparlo a sus posiciones» (cargos, funciones), y le llamaba su «verdadero padre». Le instituyó como heredero universal suyo.

Durante más de diez años, hasta 1553, la vida de Étienne es un misterio. Pero ese año todo se aceleró. El 23 de septiembre de 1553 obtuvo (con veintitrés años) su licencia en derecho civil en la universidad de Orleans, una edad bastante avanzada, dado que la licencia se obtenía normalmente en tres años. A decir verdad, los estudios jurídicos no ocupaban toda su actividad: la filosofía (el *Discurso*), la historia, la filología, la poesía (en griego, latín y francés) formaban parte, igual que el derecho, de esas humanidades que dominaba y que contribuyeron a su reputación en el parlamento de Burdeos. De modo que el 20 de enero de 1553, el rey Enrique II autorizó mediante cartas patentes a Guillaume de Lur Longa, consejero en el parlamento de Burdeos, a dimitir de su cargo en favor de Étienne de La Boétie, abogado en ese mismo parlamento. El 23 de septiembre, Étienne obtuvo su licencia, pero como en aquella fecha el futuro consejero no tenía más que veintitrés años (y la edad requerida para ostentar el cargo de la judicatura era de veinticinco), el 13 de octubre el rey envió desde Villers-Cotterêts nuevas cartas patentes para otorgar a La Boétie el cargo de consejero de la corte tras la renuncia de Lur Longa. Y el 17 de mayo de 1554, tras deliberar, la corte de Burdeos decidió admitir el juramento de Étienne. Para pagar sus costas, su tío empeñó sus bienes e incluso se vio obligado en 1558 a vender algunos, en la región de Saint-Cyprien, para reembolsar el préstamo recibido cinco años antes.

El libro de la amistad

Si debemos creer a Montaigne, fue un libro, o más bien un manuscrito, el del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, el origen de su encuentro:

Y si [por otra parte] estoy especialmente agradecido a esa obra fue porque sirvió de medio para nuestro primer encuentro, ya que me fue mostrada mucho tiempo antes de haberle visto y me hizo conocer su nombre por primera vez (I, 28, 184a).

Roger Trinquet supone que fue Guillaume de Lur Longa, colega y amigo de sus tíos Eyquem, quien le presentó la obra y le citó al autor, en París, en 1554, a raíz de una de las estancias que hizo Montaigne en la capital después de sus estudios de arte en el colegio de Guyenne, en Burdeos. Lur Longa se había instalado allí recientemente, después de haber aceptado el cargo de consejero-pasante en el parlamento, y La Boétie, para darle las gracias y celebrar su partida, le dedicó una «declamación», sin duda redactada unos años antes, cuando él tenía unos diecinueve, y después remodelada. Según Jacques-Auguste de Thou, que lo menciona en la *Histoire Universelle*, el opúsculo seguramente se lo inspiró el espectáculo de la sumisión de los bordeleses después de la represión de su levantamiento en 1548. Esa insurrección de las gabelas, observa St. Gigon, tenía como causa la miseria profunda del pueblo. Las masas insurgentes no hablaban «más que de libertad», como escriben los escabinos de Poitiers al rey Enrique II. No sería imposible pues, añade, que las reformas, ya numerosas en el oeste, hubieran propagado secretamente las doctrinas revolucionarias que llevaron a Alemania a la guerra de los *rustauds* (rústicos), veinte años antes. En resumen, para Thou, ese breve discurso sería una protesta contra las crueldades que el condestable Anne de Montmorency cometió en Burdeos y en la región después de la gran revuelta de las gabelas en Guyena.

Para Montaigne, por el contrario, que publica los *Essays* en 1580 (justo en plena guerra civil), no hay que ver ahí más que un ejercicio escolar, salido directamente de sus lecturas, en particular de un tratado de Plutarco, *Sobre la falsa vergüenza*: «Esa anécdota que relata, según la cual los habitantes de Asia solo servían a uno por no saber pronunciar una sola sílaba, que es *no*, dio quizá materia y ocasión a La Boétie para su *Servidumbre voluntaria*» (I, 26, 156b). Y con el fin de eliminar definitivamente todo espíritu de sedición de la obra de su amigo, irá adelantando sistemáticamente la fecha de la composición en el Ejemplar de Burdeos, y después de 1588 la hará pasar de sus «dieciocho años» a la edad de «16 años», e incluso «a su primera juventud», (I, 28, 184; 194). A Montaigne le preocupa constantemente recomponer, alisar, pulir incluso la vida de La Boétie, para alejar las sospechas o las críticas.

Quizá, en efecto, La Boétie compusiera su panfleto en la universidad de Orleans, sede de vivas discusiones, observa Paul Bonnefon, editor de sus obras completas en 1892, donde la Reforma descubría los vastos horizontes del libre pensamiento y quebrantaba las raíces de la autocracia feudal y religiosa. Anne du Bourg, célebre profesor de derecho civil, se convirtió al luteranismo y fue condenado a muerte en 1559. Pero esa *declamatio* escolar, fundada en una paradoja ingeniosa, fue remodelada y actualizada después, en 1553 o 1554, para ser ofrecida a Lur Longa como una exhortación a la resistencia contra la arbitrariedad real, con ocasión de la promulgación del Edicto de Fontainebleau (enero de 1552) o el Edicto del Semestre (abril de 1554), según la hipótesis reciente de Guy Demerson. Fue entonces cuando el *Discurso* adquirió un verdadero sentido político, explica Jean Balsamo, convirtiéndose en expresión de los valores de la judicatura y apoyando abiertamente su acción. Tal es, al menos, la tesis admitida generalmente hoy en día.

¿Por qué entonces no contemplar que La Boétie la hubiera leído en voz alta ante algunos estudiantes de la univer-

sidad de Orleans? Ya aparece ahí la voz de La Boétie, una voz que tendrá un papel tan importante en su amistad con Montaigne. Según dice François Hincker, el estilo de la obra, efectivamente, está calcado del período latino. Es el tono de un orador romano: «un auténtico calor, una elocuencia persuasiva, sin ningún énfasis», escribe Lamennais (1835); un «pensamiento solitario, riguroso, que no se nutre más que con su propio movimiento, con su propia lógica, indiferente a todos los discursos del siglo» (Pierre Clastres). Reúne a la vez el vigor de la inventiva, los artificios de la persuasión y la lógica implacable de un tribuno revolucionario. Es una obra dura, libre, violenta y loca. La locura de esta obra consiste no tanto en la hábil paradoja de la servidumbre voluntaria como en el enfrentamiento, jamás admitido antes, entre la tiranía y la amistad: no la «sociedad», sino la «amistad». Y es que ese tratado sobre el poder tiránico trata menos, contrariamente a lo que nos dice Montaigne, del «honor de la libertad contra los tiranos» (I, 28, 184a) que del poder de la amistad contra los tiranos: la amistad, dice La Boétie, es la única fuerza que puede abatir a los tiranos, sean los que sean. Una locura total, en efecto.

Según Paul Bonnefon, *La servidumbre voluntaria* fue publicada por primera vez en 1574, en las últimas páginas del *Réveille-Matin des Français*, con el seudónimo de Eusèbe Philadelphe. Se trataba de dos diálogos latinos bastante largos que denunciaban la represión sangrienta del protestantismo francés la noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572) y defendían el derecho del pueblo contra la tiranía. La obra no tardó en ser traducida al francés, y el extracto de La Boétie apareció entonces tal y como fue escrito, pero siempre de forma anónima. Por fin, con el título de *Contra uno*, el reformado Simon Goulart publicó en 1577 una versión completa, más o menos modificada, en el tomo 3 de las *Memorias del Estado de Francia bajo Carlos IX*, con la dirección de Meidelbourg (sin duda, Ginebra). Obra quemada en la plaza de la Ombrière, en Burdeos, por orden del parlamento del

7 de mayo de 1579, en el momento mismo en que Montaigne obtenía su permiso para editar los *Ensayos*. Pero lo más perturbador es que, en todas las ediciones, el texto de La Boétie estaba presente de una forma anónima, y el que desveló imprudentemente el nombre de su autor no fue otro que el propio Montaigne, en su «Advertencia al lector», al indicar las obras de La Boétie que publicaba en 1571. ¿Cómo tuvieron conocimiento los reformados de ese texto? ¿Quién lo difundió? ¿Fue Henri de Mesmes, célebre diplomático, convertido poco después de la noche de San Bartolomé en canciller de los soberanos de Navarra, a petición de Carlos IX? ¿O fue Thomas Eyquem, hermano pequeño de Montaigne, adepto temprano a las ideas de la Reforma? ¿O bien el señor de Poyferré, amigo desde hacía mucho tiempo de La Boétie, primero secretario de Jeanne d'Albret y después hombre de confianza de la condesa de Guiche, todos ellos «gente de entendimiento», como dice Montaigne, que pudieron hacer circular unas copias del *Discurso* desde la corte de Navarra? En resumen, ese texto, que debía ocupar su lugar en el capítulo 29 del libro I de los *Ensayos*, fue sustituido en el último momento por los Veintinueve sonetos (que siguieron en ese lugar hasta 1588), de modo que su ensayo sobre la amistad, observa Michel Magnien, como prefacio al *Discurso* de La Boétie, finalmente sirvió de alegato contra toda sospecha de antimonarquismo y de rebelión por parte de su autor.

Servidumbre voluntaria, libertad voluntaria

La expresión (que permanece en la memoria) de «servidumbre voluntaria» es en realidad de origen platónico, extraída del discurso de Pausanias en el *Banquete*, pero esa *ethelodouleia* (esclavitud por consentimiento) expresa en ese contexto la forma más elevada del amor. Es una servidumbre que no está sujeta a infamia, ya que posee la virtud (*aretê*) como objeto, mientras que la servidumbre voluntaria en La Boétie es lo

contrario de la amistad y de la libertad: es una esclavitud consentida por debilidad y cobardía. Si el Sócrates de Jenofonte condena sin apelación posible la esclavitud a la cual reduce el amor, observa Louis-André Dorion, el Sócrates platónico aprueba plenamente la esclavitud amorosa, si al menos tiene como finalidad y como recompensa el acceso al saber:

Creyendo que, mucho más que dinero, debe recibir esto [inteligencia, sabiduría] de su padre, de sus tutores, de sus amigos, y sobre todo, de los que afirman ser sus amantes, de los extranjeros y ciudadanos; requiriendo y suplicando que se le transmita inteligencia, Clinias, no es vergonzoso ni criminal obedecer por ello y someterse al amante y a todo hombre, estando dispuesto a realizar cualquier honrosa faena con tal de desear llegar a ser inteligente.

De la misma manera, Alcibíades afirma que se ha convertido, por amor, en esclavo de Sócrates: «Estaba, pues, en un aprieto: había sido subyugado por ese hombre como ninguno lo fue por nadie y mi vida giraba a su alrededor» (*Banquete*, 219e). Pero si Platón defiende la esclavitud por consentimiento, tanto en el amante como en el amado, es con la condición expresa de apuntar al conocimiento o la virtud. Pausanias, en el *Banquete*, no dice otra cosa:

Por tanto, solo le queda una salida al amado, según costumbre, si tiene la intención de complacer honrosamente al amante. En efecto, de la misma manera que a los amantes les era posible hacerse voluntariamente los esclavos de sus amados en cualquier clase de esclavitud, sin que esta fuera adulación ni cosa reprochable, es norma también entre nosotros considerar que hay además otra esclavitud voluntaria no vituperable, una tan solo: la relativa a la virtud. Pues está establecido que si alguno está dispuesto a servir a alguien por pensar que gracias a este se hará mejor en algún saber o en alguna otra parte constitutiva de la virtud, esa su voluntaria servidumbre no es deshonrosa ni se debe tener por adulación.

Y es preciso que esas dos normas, la relativa al amor de los mancebos y la relativa al amor de la sabiduría y a toda forma de virtud, coincidan en una sola, si ha de suceder que resulte una cosa bella el que el amado conceda su favor al amante.

El contexto, como vemos, es abiertamente homosexual. Para Platón, la «servidumbre voluntaria» se convierte en la forma más elevada de libertad, ya que nace tanto del amor (*eros*) del amante como de la gratitud (*filia*) del amado. Es menos servidumbre que consentimiento del corazón: la amistad así entendida, observa François Rigolot (*Le lecteur, l'auteur et l'écrivain*), sería el único caso que se podría contemplar en el cual un ser humano consentiría por generosidad en limitar su libertad para aceptar la de otro, sin que su propia libertad quedase cercenada, e incluso con un beneficio real para su saber o su virtud. Se trata, por cierto, menos de cálculo de interés que de impulso del corazón. Por lo tanto, añade Rigolot, nos encontramos en las antípodas del abuso de poder y la desviación de la autoridad. El acuerdo tácito parte de una confianza mutua que reposa en una experiencia afectiva, lo que Montaigne llamará «libertad voluntaria», expresión que podría venir de Ramón Sibiuda, teólogo catalán del cual Montaigne publicó en 1569 la traducción de la *Teología natural*, que había emprendido a instancias de su padre.

La formulación vuelve a menudo en la traducción de Montaigne, por ejemplo en el capítulo 236: «Si hay mal, corrupción o miseria en nosotros, nos vienen causados por el arbitrio liberal [...] y nuestra primera depravación y enfermedad se engendra en nuestra libertad voluntaria». Ahora bien, como explica Yves Delègue (*Travaux de linguistique et de littérature*, 1968), Montaigne no ha encontrado en Sibiuda la expresión *libertas voluntaria*, sino equivalentes que traduce de distintas maneras, a costa de una ligera desviación de sentido cada vez: *libera voluntas*, *libertas voluntatis* o *liberum arbitrium*. Por lo tanto, es obvio que tenía en la cabeza la fórmula de La Boétie de «servidumbre voluntaria», y que a toda

costa quería transformarla en «libertad voluntaria», inaugurando así esa retórica de espejo que desarrollaría más tarde en su ensayo sobre la amistad. Y si La Boétie había insistido sobre todo en la libertad de reconquistar frente al poder del tirano, Montaigne insiste sobre todo en el ejercicio de la voluntad para garantizar la libertad en la amistad:

... a medida que son amistades que la ley y la obligación natural nos ordena [se trata de un párrafo sobre las relaciones «de los niños con los padres»], menos voluntaria y libre es nuestra elección. Y nuestra libre voluntad no tiene producto que sea más profundamente suyo que el del afecto y la amistad (I, 28, 185a).

Hace falta, dice, un «acuerdo de las voluntades» (186a), una «fusión plena de voluntades» (190a), de modo que una amistad tal es excepcional y supone una transparencia absoluta de los corazones, «hasta el fondo de las entrañas» (190a). Solo el término *voluntad* se cita hasta diez veces en el texto de 1580, pero, añade Yves Delègue, esa concepción voluntarista no explica el carácter misterioso y fatal de una amistad que conduce la voluntad a renunciar a sí misma y a perderse en el otro: ciertamente, hay elección común, pero también impulso casi divino que empuja una hacia la otra a dos almas que se han elegido entre sí. Y ahí es donde Sibiuda ha podido inspirar a Montaigne esa idea complementaria de servidumbre de naturaleza mística, consentida libre y voluntariamente por amor, para llegar al «disfrute de las almas»:

Hay, más allá de todo mi discurso, y de lo que yo pueda decir en particular, una fuerza inexplicable y fatal, mediadora de esta unión (I, 28, 188a).

Aunque la amistad no se reduce para él al conocimiento que se tiene de la «integridad» del amigo (como dice La Boétie), es a la vez voluntad y abandono, pérdida y descubri-

miento de sí mismo, compromete «al hombre todo entero» (I, 28, 186c) y lo reconcilia consigo mismo. La amistad así concebida se convierte en lo que Merleau-Ponty (*Signos*), a propósito de Montaigne, llama *pasión libre*. Aunque, precisa Delègue, Montaigne rechaza de las ideas de Sibiuda todas las prolongaciones teológicas, y no conserva más que la imagen de un amor mezclado con voluntad y efusión. Y dado que la lógica intrépida y galopante de La Boétie hacia la libertad hace necesaria la amistad, como potencia afectiva con vistas al interés de todos, Montaigne hace de ella sola una fuerza soberana y una atracción suficiente, e incluso lamenta, como veremos, que la alianza de los cuerpos no pueda unirse a ese «goce pleno de las almas» (I, 28, 186a).

La naturaleza desnaturalizada

Este libro, que ha hecho célebre a La Boétie y con el cual su nombre sigue unido todavía hoy en día, fue el que permitió que Montaigne y él se acercaran, y estuvo en el centro mismo de su relación. Reposa sobre cuatro ideas:

- 1) El hombre en servidumbre, bajo la dominación de un tirano, es un hombre desnaturalizado, como hechizado: «que más bien parece encantado y hechizado por el solo nombre de uno» (p. 26). Ahora bien, la naturaleza (el derecho natural) nos ha hecho iguales «para que nos reconozcamos todos como compañeros, o incluso como hermanos» (p. 31). A través de la palabra, pues, podremos confraternizar, «mirarnos y casi reconocernos el uno en el otro» (p. 31).
- 2) Con el tirano no existe ninguna libertad de obrar, de hablar ni casi de pensar: el tirano, él mismo afeeminado, vuelve a sus súbditos cobardes y blandos. Solo la fraternidad nos permitirá recuperar el valor y la virilidad necesarios para el ejercicio de nues-

tra libertad natural, como demuestra entre otros el ejemplo de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, amigos y amantes (cosa que no dice La Boétie, aunque los cita nada más empezar), jóvenes valerosos y heroicos que quisieron derrocar la tiranía del hijo de Pisístrato en 514 a. C.

- 3) El tirano está por sí mismo «más allá de los límites de la amistad»: no tiene amigos, solo tiene aduladores. Por eso la amistad, que es la clave de la libertad, es un «nombre sagrado», una «cosa santa» (p. 51): se opone a la crueldad, a la deslealtad, a la injusticia; quiere la igualdad entre los amigos; se manifiesta a dos o a varios, abriéndose así a la hermandad de los amigos, a su «afecto fraternal», a su «estima mutua». La palabra *cofradía* solo la utiliza Montaigne (I, 28, 191c). La Boétie prefiere la de *compañía* o *sociedad*.

La noción de naturaleza, observa Jean Lafond (*Mélanges V. L. Saulnier*), dirige toda la argumentación. Conviene, dice La Boétie, restablecer los derechos de la naturaleza. Y el tirano se hunde por sí mismo, ya que toda obligación es contra natura. Reducido a su verdad, el tirano no es más que un nombre, un ídolo creado por la debilidad, la costumbre y el interés. En el «encanto» del nombre del tirano, y por tanto en el imaginario colectivo, reside el poder del amo, y solo se mantiene por el imaginario. ¿Qué naturaleza es exactamente aquella a la que apela La Boétie? ¿Cómo definirla? Es la naturaleza universal, a la vez potencia que organiza el mundo, lo que Montaigne llama «nuestra gran y poderosa madre naturaleza» (I, 31, 206a), y ley universal, inscrita en el instinto animal, pero perdida en la conciencia humana muy a menudo, lo que La Boétie llama el «derecho natural» (p. 29). Por tanto, precisa Laurent Gerbier, se trata de la naturaleza anterior a la Caída, anterior al pecado original, anterior a la vida civil, al vínculo político definido por Aristóteles: no hay ni amos ni esclavos ahí. Esto es lo que escribe:

... así es como la naturaleza, ministra de Dios, gobernadora de los hombres, nos ha hecho de la misma forma, y tal como se ve, con el mismo molde, para que podamos reconocernos todos como compañeros o más bien como hermanos [...] Por tanto, puesto que esta buena madre nos ha dado a todos la tierra como morada, nos ha alojado a todos [de alguna manera] en la misma casa, nos ha cortado a todos con el mismo patrón, con el fin de que cada uno se pueda mirar y casi reconocer el uno en el otro, etc. (p. 31).

Y esa naturaleza universal, que él asegura que es «ministra de Dios» por pura precaución oratoria, engloba también a las «bestias brutas» (los animales salvajes) y a las plantas. Lo dice claramente:

Los animales, que Dios me ayude, si los hombres no se hicieran demasiado los sordos, les gritarían «¡viva la libertad!». Varios hay de entre ellos que mueren en cuanto se los apresa; como el pez abandona la vida en cuanto sale del agua, de la misma manera aquellos abandonan la luz y no quieren sobrevivir fuera de su libertad natural. Si los animales tuvieran entre ellos preeminencias, harían de aquellos su nobleza [en oposición a los que sobreviven a la captura] (p. 32).

Y de la misma manera que la naturaleza tiene en nosotros menos poder que la costumbre, nos dice, lo mismo ocurre con las plantas:

... ni más ni menos que los árboles frutales que guardan en su interior algo connatural a ellos, que conservan perfectamente si se deja que se desarrollen, pero que abandonan enseguida para llevar otros frutos extraños, que no son los suyos, si se los injerta; las hierbas [en oposición a las raíces] tienen cada una su propiedad, su naturaleza y su singularidad; sin embargo, las heladas, el tiempo, el terruño o la mano del jardinero añaden o disminuyen gran parte de su virtud: la planta que hemos visto en un lugar, en otro lugar ya no podemos reconocerla (p. 35).

Una exposición muy importante, ya que La Boétie, en su *poema* 20 dirigido a Montaigne, hará del injerto con éxito de un vástago en determinados árboles la imagen misma de su amistad y del «pacto secreto de la naturaleza» que los ha unido.

¿Cómo se puede perder así nuestra libertad natural? Es el efecto, dice La Boétie, de un «desencuentro», una desgracia accidental que no explica, aunque eso no significa que no sea explicable, sino que sencillamente se reserva las causas. Aquí lo tenemos:

¿Qué desencuentro ha sido este que ha podido desnaturalizar tanto al hombre, nacido solo, verdaderamente para vivir con libertad y hacerle perder el recuerdo de su primer estado, y el deseo de recuperarlo? (p. 33).

Ese «desencuentro», esa desgracia inaugural cuyos efectos no dejan de amplificarse, hasta el punto de que se abole la memoria, hasta el punto de que el amor a la servidumbre se ve sustituido por el deseo de la libertad, Pierre Clastres lo relaciona con el nacimiento del Estado, desconocido por los salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la historia, las bien denominadas sociedades primitivas, de las cuales Montaigne nos ha dicho, a propósito de las del Brasil, que son «sin ley, sin rey, sin religión alguna» (II, 12, 491c). Pero podemos preguntarnos si La Boétie, a quien Montaigne califica de «alma a la vieja usanza» (II, 17, 659a), o dicho de otra manera, cuyo espíritu estaba vuelto por entero hacia la civilización grecorromana, no se referirá sencillamente a unas sociedades anteriores al monoteísmo (el «solo nombre de uno», dice), sobre todo cuando se recuerda este pequeño fragmento sobre su lectura de la Biblia:

A propósito diré: si por ventura nacieran hoy en día algunas gentes nuevas, ni acostumbradas a la sujeción ni

engolosinadas por la libertad, y que no supieran lo que es una u otra ni apenas sus nombres, si se les propusiera elegir entre ser siervos o vivir libres, según las leyes que decidieran acordar, no cabe duda alguna de que preferirían con mucho obedecer solamente a la razón que servir a un hombre, a menos que fueran como aquellos de Israel que sin obligación ni necesidad alguna se dieron un tirano (Saúl). No leo jamás la historia de esa gente sin sentir un gran despecho, casi hasta llegar a volverme inhumano por disfrutar de tantos males que de ello siguieron (p. 34)

Ante la alianza servidumbre-contra natura-vicio, La Boétie coloca resueltamente como previa la alianza que solo para él es conforme a la verdad humana: libertad-naturaleza-virtud. Hoy en día no se trata más que de una utopía, sin duda, pero ha existido antes que nosotros, o bien, dirá Montaigne, existe lejos de nosotros (entre los caníbales, por ejemplo). Pero la alianza servidumbre-contra natura-vicio significa también que en el estado de servidumbre en el que viven los pueblos dirigidos por un tirano se concibe la amistad, en el sentido griego del término, como un vicio contra natura, y que solamente en la libertad esa fraternidad podrá recuperar su virtud original.

Contrariamente a lo que se podría creer, la naturaleza no basta sin embargo por sí sola para fundar la fraternidad y la «franqueza» de los hombres, sino que es la desigualdad entre ellos la que permite su «afecto fraternal», «con el fin de que ella [la naturaleza] tenga donde emplearse, teniendo los unos capacidad de dar ayuda, y los otros necesidad de recibirla» (p. 31). Montaigne dirá, del mismo modo: «Hay alguna diferencia, hay órdenes y grados, pero bajo el rostro de una misma naturaleza» (II, 12, 459a). Dicho de otro modo: la amistad no se da, sino que es un proceso para convertirse en iguales y un proceso que pasa por la voz y la palabra, que la naturaleza nos ha otorgado «para relacionarnos y fraternizar más, y formar mediante la común y mutua declaración

de nuestros pensamientos la comunión de nuestras voluntades» (p. 31). Se trata, por tanto, de mantener esos vínculos de amistad y de fraternidad mediante la práctica de los dones y las buenas acciones, ya que es cierto que la amistad «tiene su verdadera sede en la igualdad, que no flaquea jamás y se mantiene siempre» (p. 51), cosa que, por cierto, recordará Montaigne a propósito de la «licencia griega», cuya «disparidad de edades y diferencia de oficios [de servicios] entre los amantes» se opone a la «perfecta unión y compenetración que aquí exigimos» (I, 28, 187a).

Lo que hay en común, por tanto, entre Montaigne y La Boétie es en primer lugar ese texto contra la tiranía y a favor de la amistad como instrumento y estrategia contra la tiranía. La amistad, la «fraternal amistad», es la única forma que tenemos de reconciliarnos con nuestro estado primigenio, nuestro estado de naturaleza, y de abatir al tirano (el «enemigo», dice) que lo oprime y lo desfigura; es la única forma de vivir en libertad y de reconciliarse con la virtud primitiva. Y si hay desigualdad (o diversidad) de dones de la naturaleza, esa desigualdad es precisamente el origen y la condición de la amistad, y de una amistad tan fuerte que no se puede distinguir ya cuál de los dones pertenece a uno o a otro, cuál es de uno y de otro. Tales son los fundamentos de la amistad que propondrá, algunos años más tarde, La Boétie a un Montaigne atónito.