

# Tiranía y servidumbre voluntaria\*

Claude Lefort\*\*

“SERVIDUMBRE VOLUNTARIA”: concepto inconcebible, forjado con un acoplamiento de palabras que repugna a la lengua para designar el hecho político *contra natura*. La Boétie pregunta: “¿Qué monstruoso vicio es éste que ni siquiera merece el título de cobardía; que no encuentra un nombre lo bastante vil; que la naturaleza niega haber hecho y que la lengua se niega a nombrar?”.<sup>1</sup>

Se cree que sólo se es siervo por la voluntad de otro. Sirve aquel que sufre la servidumbre: el esclavo procede del amo. Y, sin embargo, éste es el hecho que escapa a la representación, el hecho que hay que interrogar: “[...] que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones, aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que ellos le dan.” ¿Cómo entender que el amo procede del esclavo, o mejor, que la relación amo-esclavo, antes de ser la relación de dos términos realmente separados, es interior al mismo sujeto –pero, ¿puede hablarse de sujeto?–, al mismo agente –pero, ¿puede hablarse de agente?– ¿Cómo entender que el sujeto, el agente, se desdoble, se oponga a sí mismo, se instituya suprimiéndose?

Es imposible quedarse satisfecho con la inversión de una fórmula para situar al esclavo antes que el amo, pues en esta inversión la exterioridad de los términos se desvanece. Es cierto que se rehace: una vez instalado, el tirano posee la voluntad y el poder de someter. Pero no deviene amo por desearlo, lo hace por haber ocupado un sitio ya preparado, por haber respondido a una demanda ya formulada por los que y en los que domina: el pueblo. *Antes* de que el amo esté fuera del esclavo, que uno se invista de tirano y otro de siervo, una única voluntad se desgarrar. ¿Antes? No en un momento primero en el que se pronunciaría la abdicación de la voluntad; pues, si así lo creemos, significaría volver a establecer por una nueva vía la separación de la voluntad respecto a la servidumbre y, por difícil que sea de concebir, precipitar en un acontecimiento el drama. Hay que admitir más bien que en cada momento de su reinado la tiranía se engendra desde la voluntad de servir. Y entonces hemos de preguntarnos por qué los hombres soportan “a un tirano solo, a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que ellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquellos tienen la voluntad de soportarlo...”

¿Qué es ese don continuado del poder que sólo demanda de vuelta el mandato de un ser “inhumano y salvaje”? ¿De dónde viene, no digamos el consentimiento de la dominación, pues la supondría ya establecida, sino la obstinada voluntad de producirla? Quizá estemos tentados de separarnos de la relación amo-esclavo para ir a buscar su origen, tentados de imaginar un primer combate en el que uno preferiría la servidumbre a la muerte y el otro asumiría el riesgo hasta elevarse por encima de la vida? Pero la reminiscencia hegeliana nos desorienta; La Boétie no permite

\*Fragmentos de un texto inédito: Claude Lefort, *Le nom d'Un*, en Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976 et Payot-Rivages, 1993-2002<sup>2</sup> (Traducción y selección: Sergio Ortiz Leroux).

\*\*Director de Estudios Emérito de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (1975-1989), en otro tiempo colaborador de *Les Temps Modernes*, que abandona tras una polémica con Sartre; cofundador, junto a Cornelius Castoriadis, de la revista *Socialisme ou Barbarie* (1949). De entre sus numerosas obras, cabe destacar *Ensayos sobre lo político* (2002) y *La invención democrática* (2002).

librarse tan cómodamente de la cuestión: “[...] todo este daño, este infortunio, esta ruina os viene –le dice al pueblo– no de los enemigos, sino ciertamente del enemigo, y de aquel al que vosotros hacéis su grandeza, de aquel por el cual vais con tanto valor a la guerra, de aquel por cuya grandeza no escatimáis vuestras personas a la muerte.” El amo no es pues la muerte, ni el resorte de la servidumbre el miedo primordial. Tal es la extraña voluntad, o con un término que ha adquirido para nosotros otra resonancia, el deseo de servidumbre, que llega incluso a ignorar la experiencia última. “¿Qué monstruoso vicio es éste que ni siquiera merece el título de cobardía?”

Sin duda, desde el principio se nos señala, y se nos repetirá en lo sucesivo, que a diferencia de los hombres que luchan por su libertad, los súbditos del tirano no ponen su corazón en la guerra; pero lejos de debilitar el alcance del argumento, esta observación realza su valor. Pues, si es cierto que el tirano se dedica a hacer a los hombres “cobardes y afeminados”, ¿no es raro que los hombres quieran a veces morir por él? La servidumbre no nace de la cobardía como la libertad no nace del coraje. La guerra nos muestra sus efectos; pero no informa sobre los fundamentos de lo político. La actitud ante la muerte no decide sobre la relación del hombre con el hombre en la ciudad. No puede superponerse la figura de los enemigos exteriores y la del enemigo interior, la figura de los agresores visibles y la que oculta la máscara del tirano.

En un primer momento, La Boétie produce la cuestión ante su lector; la despliega; le da una y otra vuelta; la ilustra con ejemplos. Primeramente pregunta en su nombre propio: “En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos hombres... aguanten alguna vez a un tirano solo.” Más tarde, el *yo* se disuelve en un *nosotros*: “¡Oh Dios! ¿qué puede ser esto, cómo diremos que se llama?” [...] ¿Llamaremos a esto cobardía? Mientras crecen el escándalo y el enigma el lector es atraído al lugar del interrogador. Finalmente, el *vosotros* surge de una increpación: “¡Pobres y miserables pueblos insensatos, naciones obstinadas en vuestro mal y ciegas a vuestro bien! Os dejáis arrebatarse ante vosotros lo mejor y lo más claro de vuestros bienes, saquear vuestros campos, robar vuestras casas...” Se diría que una voz viva sale entonces del texto; una voz que más que leerse se oye, sin saber bien dónde estamos, fuera del recinto de donde nos viene el eco de la invectiva, o perdidos en el público, mezclados entre los pueblos insensatos, nosotros mismos pequeños fabricantes de servidumbre. ¿Estamos ante un efecto retórico? Sin duda. Pero ningún procedimiento ha

bastado nunca para hacer sensible una voz. Sin embargo, ¿con qué vigor nos alcanza! Por lo demás, la retórica no está establecida en la época de La Boétie de manera tal que solo tuviera que explotar algunos de los artificios de la persuasión; se inventa y reinventa al mismo tiempo que el pensamiento deshace el nudo de saber y autoridad. Y tal es justamente el movimiento de invención de la lengua y de liberación del pensamiento que, por cargada y fatigada que esté nuestra propia memoria con los ejercicios clásicos, la atraviesa sin perder su fuerza y nos arroja al presente de la cuestión. Aunque no supiéramos nada de las circunstancias del *Discurso*, aunque ignoráramos la represión que golpea a Burdeos y la Guyena en 1549, después de la revuelta de las gabelas, el saqueo de los campos por las fuerzas de Enrique II, la ruina de los campesinos, las ejecuciones en la ciudad, la clausura del Parlamento, la destitución de los magistrados, en pocas palabras, el terror que manifestó la omnipotencia del príncipe y la completa impotencia de los que se consideraban sus súbditos, nos sentiríamos requeridos a preguntar desde nuestro lugar, recibiríamos el choque de la cuestión de la servidumbre voluntaria.

*El Discurso* fuerza el muro del tiempo. Decíamos que llega a hacer resonar una voz. Necesario es decir que sólo la escuchan aquellos que no están sordos aquí y ahora a la opresión. Así, la palabra de La Boétie se conserva viva como palabra política; palabra que divide, se destina a unos, excluye el partido de otros, divide los apoyos potenciales o reales de la tiranía.

Oír sin embargo esta palabra no es sólo dejarse conmover por ella, sino prestar oídos a la cuestión que vehicula. Pero cuando nos ha vuelto atentos a ella se produce un cambio, al que el discurso mismo invita, y en un segundo momento renuncia ostensiblemente a dirigirse al pueblo, apartando a este interlocutor vivo del que podríamos creer que es la razón de su hablar. La Boétie declara que no es sabio “predicar sobre esto al pueblo, que ha perdido desde hace mucho tiempo todo conocimiento. Lo cual, puesto que ya no siente su mal, muestra suficientemente que su enfermedad es mortal.” Y desde ese momento se introduce, como si se bastara a sí misma, la cuestión de la investigación: “Tratemos de conjeturar, si podemos, cómo esta obstinada voluntad de servir se ha enraizado tan profundamente que ya parece que el amor mismo a la libertad no es tan natural.” Apreciable ruptura, pues tan pronto como parece que el discurso se repliega sobre sí mismo y se encadena a la búsqueda de una respuesta indiferente a su efecto sobre un público, es el mismo discurso el que se ofrece a la interrogación, hasta

el punto que no distinguimos ya la cuestión de la que ha hecho su objeto de aquella que plantea su propia génesis. El escrito deviene sensible: ya no escuchamos, leemos. Al leer volvemos al comienzo privados del guía de la voz, descubriendo bajo la cuestión de la tiranía la de lo político, y movilizamos nuestras fuerzas para intentar unirnos al curso de una búsqueda del que ya no dudamos que se hace buscar.

Sería vano creer que basta con seguirlo. Apenas anunciada la primera respuesta, apenas entregada, somos desposeídos de ella. Surgen contradicciones tan masivas que parecen deliberadas; un error manifiesto nos alerta incitándonos a escrutar un argumento sobre el que habíamos pasado demasiado deprisa; los nombres de los grandes autores: Cicerón, Hipócrates, Jenofonte se citan en un contexto que hace despertar sospechas; se subraya una digresión en la que se insinúa una enseñanza política escabrosa; las referencias a la Francia de la época, bajo la apariencia del más profundo de los respetos, sugieren la más irreverente de las críticas; la repetición de ciertos términos e imágenes indica una dirección del pensamiento de la que el encadenamiento aparente del discurso no daba idea.

Sería necesaria mucha impaciencia y mucha imprudencia para dejar pasar estos signos. En cambio, si nos apropiamos de ellos descubrimos una obra muy sutilmente concebida, comparable a la de los grandes escritores del Renacimiento, en particular a la de Maquiavelo. Es manifiesto que no basta con combatir la opinión establecida, pero parece organizado para liberarse de la servidumbre de la opinión. Su escritura está al servicio de esta liberación; no desaparece ante las verdades enunciadas, no corre hacia una meta, sino que se convierte en apoyo de un deseo de saber que para llevarse a cabo debe desprenderse no sólo



de las representaciones reinantes, sino de las que surgen de su hundimiento. Y esta misma exigencia la hace ocuparse de excitar este deseo en el otro: el deseo de leer. Si parece que se nos oculta a medias no es para disimular a algún censor los efectos de su libertad —aunque sea consciente de esta necesidad—, sino porque el reconocimiento mutuo o, según el término de La Boétie, el “conocimiento mutuo” (entre-connaissance), se instaura, como el conocimiento, con ella, despegándose de la apariencia.

Decíamos que la palabra de La Boétie se hace primeramente oír como palabra política. Después pierde aparentemente este carácter cuando el autor, separándose del pueblo, decide entregarse exclusivamente a la investigación; suponemos entonces que, una vez instituido el registro del escrito, el discurso político cede ante un discurso sobre lo político. Pero hay que reconocer que este último no deja de ser político y contiene un destinatario; se alía a una categoría de lectores y excluye otra. Se dirige a los que están dispuestos a acoger los signos que dispensa; a los que tienen la voluntad, el deseo de ir a su encuentro. El escritor nos enseña, aunque indirectamente, el nombre del destinatario: *amigo*. Induciendo a su lector a buscar al mismo tiempo el sentido de la servidumbre y el de la amistad, le hace descubrir poco a poco en esta investigación la dimensión política de la lectura.

[...]

¿No suponemos sin embargo adquirido ya lo que debería ser demostrado? ¿Es voluntaria la servidumbre? Nuestro autor hace algo más que afirmarlo. En un sentido no hay ninguna duda de que no se ocupe de convencernos mientras parece atenerse a una evidencia sensible. Sin detenernos en el detalle de su “demostración” digamos que consiste en rechazar una tras otra las supuestas causas naturales de la servidumbre: la debilidad, la cobardía de los dominados, o su amor por el más sabio o el más valiente de los hombres, hasta persuadir de que es *por sí*. Pero, en otro sentido, ninguna demostración bastaría. Nuestra cuestión obliga también a reconocer el extraño estatuto del discurso en tanto que obra de pensamiento. La servidumbre voluntaria se desvela *en él* bajo el efecto del deseo de saber del que procede: un deseo indisoluble del deseo de libertad. Lo que dice el autor de este último: que se cumple al formarse, hay que referirlo al registro del deseo de saber: desear saber y saber son una y la misma cosa. El discurso nos da su objeto, consigue que su objeto se haga nuestro objeto,

no porque lo alcance *desde fuera* y nos procure el medio de concebirlo, sino por el poder único que tiene de hablar de él, de sostener la exigencia de la palabra, de permanecer en busca de su génesis, consagrándose a la reflexión del decir y el oír y así incluir a *otro* que, leyendo, rehace en sí el movimiento de la palabra.

La cuestión: “¿es voluntaria la servidumbre?” sólo es dirigida como objeción a condición de postular más acá del discurso un saber sobre el hombre y la sociedad que no deba nada a la operación de la palabra. Aunque lo resaltemos, no basta con afirmar que La Boétie hace suya la exigencia socrática, debemos todavía observar que rompe, como ya hiciera Maquiavelo, con el discurso político cristiano: justamente ese discurso referido al lugar de un saber último, producido bajo la garantía de la Escritura, de la que se considera comentario en vista de un mundo regido y concebido a la vez por Dios. Por lo demás, la huella de esta ruptura es flagrante para quien hace el esfuerzo de remontarse a los tiempos del humanismo. La Boétie recusa los signos visibles de la servidumbre y la dominación, esos signos que sugieren causas naturales, y vuelve al lector hacia lo invisible: el nombre de Uno; pero de esta manera excluye, sin que le sea necesario decirlo, el Uno invisible, materializado en la omnipotencia divina, el señor absoluto, cuya misma noción prohibiría sin embargo la idea de una servidumbre voluntaria, la idea de que el hombre sea el autor de su sometimiento; o la modificaría enteramente haciendo de ésta la consecuencia de un decreto providencial.

Pero, ¿no es éste el escándalo más fuerte: pensar la servidumbre en el horizonte del mundo humano? Es cierto que el concepto de servidumbre voluntaria desorienta porque hace figurar en el mismo polo al esclavo y al amo; pero, ¿no consiste la primera provocación en referir todo únicamente al polo del hombre? ¿Por qué extrañarse de que una infinidad obedezcan al más cobarde y afeminado de los hombres si se sabe que el tirano es el instrumento de la voluntad de Dios? ¿Por qué exclamar ante ese “vicio monstruoso” que “la naturaleza niega haber hecho y que la lengua se niega a nombrar” si sabemos que el mal procede del pecado? La Boétie conquista su cuestión abandonando el lugar de la respuesta. Y en el mismo momento la cuestión le abre plenamente el espacio de una palabra nueva, le impone la exigencia de encontrar en su movimiento la verdad de su objeto y en este objeto el signo del discurso del hombre.

Tomando la medida de esta exigencia podemos definirlo como humanista, dando a este término el sentido filosófico con frecuencia oculto por una definición estrechamente

histórica del humanismo. Hemos de recordar todavía que el discurso interroga lo que la lengua rechaza nombrar. Extraño programa, pues este objeto, la servidumbre voluntaria, lo designa de inmediato La Boétie con palabras y lo asocia al poder de un nombre, el nombre de Uno, que sale de la lengua y no sólo traspasa su límite, sino que es producto suyo. Todo sucede como si distinguiendo la marca del deseo conquistara la posibilidad de hablar y se la cerrara, y aún experimentara una palabra ambigua... ¿Cómo se nos escaparía que el estatuto de lo decible, como el de lo visible y el de lo invisible son deliberadamente puestos en cuestión?

[...]

La vacilación no está permitida: el secreto, el resorte de la dominación se debe en cada uno, sea cual sea la escala de la jerarquía que ocupe, al deseo de identificarse con el tirano haciéndose el amo de otro. Tal es la cadena de la identificación que incluso el último de los esclavos se cree un dios. Imposible pues subestimar este juicio: la tiranía atraviesa la sociedad de parte a parte. Si es cierto que sólo hay un amo bajo el que todos los hombres son esclavos, esta verdad oculta otra: la servidumbre de todos está ligada al deseo de cada uno de llevar el nombre de Uno ante otro. El fantasma del Uno no es sólo el del pueblo reunido, nombrado, es simultáneamente el de cada hombre –tiranuelo– en la sociedad. Así como el Uno se afirma para el pueblo por efecto del poder desatado, por la institución del Otro, se afirma asimismo por efecto del hombre *desencadenado* que sujeta la cadena completa de los tiranuelos.

Pero al mismo tiempo debemos reconocer que la oposición de amo y esclavo, operativa a todos los niveles de la jerarquía social, coincide con otra que separa al grupo de los poderosos y propietarios del grupo de los trabajadores. Por un lado se nos hace saber que “desde el momento en que un rey se proclama tirano, todo malvado, toda la hez del Reino, no digo un montón de ladrones y desorejados que apenas pueden hacer mal ni bien en una república, sino aquellos que están poseídos por una ardiente ambición y una avaricia notable, se amontonan a su alrededor y le apoyan para tener su parte en el botín y ser ellos mismos tiranuelos al amparo del tirano”. ¿Cuál es el móvil de estos hombres? El deseo de riqueza. ¿Con quiénes los podemos comparar? A “enormes ladrones” y “famosos corsarios”. Pero no son unos fuera-de-la-ley; son ellos los que hacen la ley. El texto lo enuncia de manera implacable: son gente de éxito y forman la corte del tirano. De ellos se dirá que ven

relucir sus tesoros y que están dentro de una llama que no puede tardar en consumirlos. Frente a ellos hay “habitantes de villas, campesinos, a los cuales pisotean tanto como pueden, y tratan peor que a forzados o esclavos.” Y hemos de reconocer que de estos últimos, “el labrador y el artesano”, son “sin embargo, y comparados con ellos, afortunados y en cierto modo libres”; sometidos, sin duda, pero “libres con tal de que hagan lo que se les dice”. Ahora bien, si tomamos en consideración esta división social descubrimos mucho antes el resorte, el secreto de la dominación. Los términos que el autor empleaba al principio para denunciar la locura del pueblo los aplica ahora intencionadamente a la de los poderosos que “acercándose al tirano” no hacen otra cosa que “retroceder más atrás de su libertad”. Expone que “es necesario que tengan cuidado con lo que dicen, con su voz, con sus gestos, con sus miradas; que no tengan ojos, ni pies, ni manos si no es para espiar su voluntad y para descubrir sus pensamientos”. Y continúa: “Quieren hacer que los bienes sean suyos, y no se acuerdan de que son ellos mismos quienes les dan la fuerza para quitarle todo a todos y no dejar nada de lo que se pueda decir que pertenece a alguien”. Paradójicamente es la cadena de los señores y de los tiranuelos la que mejor permite penetrar en las profundidades de la servidumbre, pues sólo viven en la alienación, si se nos permite introducir aquí un término de nuestro vocabulario moderno. La autoridad y la propiedad que creen poseer o ambicionan les oculta que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige a sus espaldas los movimientos de los ojos, de los pies y de las manos; una fuerza, sin embargo, que no sería nada sin ellos: “Quieren servir para poseer bienes, como si pudieran obtener algo que fuera suyo. Y ni siquiera pueden decir que se posean a sí mismos”. La Boétie reserva hasta el final sus sarcasmos para estos últimos: son ellos los acusados; son también ellos los que piden piedad, pues bajo la apariencia de fuerza dan todo al tirano; son ellos asimismo los que estimulan la burla, pues como contrapartida de sus malvadas acciones recogen el odio de los oprimidos; odio del que es preservado el tirano pues es el único que no es el otro de cualquier otro, el único que aparece fuera del mundo, despegado de la sociedad, el único portador del nombre de Uno.

[.....]

Si nos resistiéramos sin embargo a la idea de que más allá de la tiranía, entendida en su acepción clásica, permanece

encausada la esencia de la dominación e incluso dudáramos de manera general de que el discurso se organiza rigurosamente bajo la doble exigencia de interrogar lo político y de hacer obra política, el elogio de la amistad, reformulada en términos que la desprenden poco a poco del comentario de Jenofonte y de la tradición humanista, ganaría nuestra convicción. Cuando La Boétie, después de haber descrito las desgracias de los príncipes de Roma lanza que “la amistad es un nombre sagrado, es cosa santa”, la última parte del discurso acaba de replegarse sobre la primera. Debemos apreciar entonces la oposición de dos formas de sociedad: una, en la que la relación de los hombres es de “complot”, y otra, en la que la relación es la “compañía”; una, en la que los hombres “se temen entre sí”, y otra, en la que “se aman”; una, en la que son amigos, y otra en la que son “cómplices”. Este es el momento en que mejor se aclara el sentido político de la amistad.

Esta aparece en principio entre individuos de “buen natural”, de “fe” y de “constancia”, pero apenas citado el criterio de la bondad o de la maldad desaparece ante el de la igualdad: una relación cuya fórmula no es transcrita aquí en términos jurídicos o económicos, sino que se establece –así se sugiere– por el solo hecho de recusarse la trascendencia del amo. Comprendemos entonces por qué es vano detenerse en las distinciones entre regímenes. El principio de la dominación excluye la amistad. Sea cual sea el carácter del príncipe o su inteligencia para satisfacer aquellas aspiraciones de sus súbditos orientadas a garantizar su seguridad, el vínculo social no depende de él, pues se define por un rasgo estructural, cuyo único signo es que el poder está descolgado del pueblo: “Al estar por encima de todos y no tener igual, (el tirano) se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su verdadero meollo en la igualdad, que no quiere nunca diferencias, sino que es siempre igual”. La ruptura con Jenofonte es pues silenciosamente consumada: la tiranía no tiene enmienda. Poco importa que el autor de *Hieron* no sea nombrado; el tema de la amistad, extraído de la búsqueda clásica de la felicidad, se evidencia al servicio de una reinterpretación de lo político. Simultáneamente se deja entrever la ingenuidad de contemporáneos que esperan del rey que se convierta a sus tesis liberales...•

#### Nota

<sup>1</sup>Lefort cita según Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.