

O poder como maquinaria de adestramento de nossa *vontade*: Étienne de La Boétie e a atualidade de nossas servidões políticas

André Constantino Yazbek *

Resumo

Por quê obedecemos? Em que consiste o adestramento político de nossa *vontade* e, com ele, a formação de uma *espontaneidade* de nossa *submissão* ao poder? No texto que se segue, pretendemos levar adiante uma série de observações –dispersas em autores diversos da contemporaneidade de nosso pensamento político– sobre a atualidade de uma obra que possivelmente fora a primeira a formular a questão do poder político em termos de um *servilismo ativo* de nossa *vontade*, recusando as clássicas discussões sobre as formas de governo para apreender a instância imanente de constituição da *sujeição dos súditos*: trata-se do célebre *Discurso da servidão voluntária*, opúsculo redigido pelo humanista francês Étienne de La Boétie. Obra de destino turbulento e apropriações diversas, provavelmente redigida em 1548, o *Discurso* de La Boétie pode ser caracterizado como um discurso de *contra-soberania*, evocando o oximoro de uma *servidão voluntária* para referir-se não exatamente ao consentimento para a dominação –o que implicaria em supô-la como já estabelecida, como bem notou Claude Lefort–, mas sim à nossa “obstinada *vontade*” de produzi-la.

Palavras-chave: servidão voluntária; contra-soberania; poder político; sujeição.

Resumen

¿Por qué obedecemos? ¿En qué consiste el adestramiento político de nuestra *voluntad* y, con ello, la formación de una *espontaneidad* de nuestra *sumisión* al poder? En el texto que sigue, pretendemos llevar adelante una serie de observaciones –dispersas en autores diversos

* Professor do Departamento de Filosofia (GFL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Autor das obras: “Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault”, e “10 Lições sobre Foucault”.



de la contemporaneidad de nuestro pensamiento político– sobre la actualidad de una obra que posiblemente es la primera en formular una cuestión del poder político en términos de un *servilismo activo* de nuestra voluntad, recusando las clásicas discusiones sobre las formas de gobierno a fin de aprehender la instancia immanente de constitución de la *sujeción de los súbditos*: se trata del célebre *Discurso de la servidumbre voluntaria*, opúsculo escrito por el humanista francés Etienne de la Boétie. Obra de destino turbulento y apreciaciones diversas, probablemente escrita en 1848, el *Discurso* de la Boétie puede ser caracterizado como un discurso de contra-soberanía, evocando el oxímoron de una servidumbre voluntaria para referirse no exactamente al consentimiento para la dominación –lo que implicaría suponerla como ya establecida, como bien notó Claude Lefort– sino más bien nuestra “obstinada voluntad” para producirla.

Palabras clave: servidumbre voluntaria; contra-soberanía; poder político; sujeción.

*Homo sum:
humani nil a me alienum puto*
TERÊNCIO

Por quê obedecemos? Em que consiste o adestramento político de nossa *vontade* e, com ele, a formação de uma *espontaneidade* de nossa *submissão* ao poder? Como é possível que nossa *servidão* ao poder político se torne, em última instância, *voluntária*? Como explicar o espantoso acontecimento –bastante comum, no entanto– da *submissão* de tantos a um pequeno grupo ou mesmo a um único homem (fato fundamental de quase toda organização social instituída)? Por que os homens se dão um *tirano* e, assim, constituem, consentem e sustentam de bom grado o poder político que os *tiraniza*?

Nas linhas que se seguem, pretendemos levar adiante uma série de observações – dispersas em autores diversos da contemporaneidade de nosso pensamento político– sobre a atualidade de uma obra que possivelmente fôra a primeira a formular a questão do poder político em termos de um *servilismo ativo* de nossa *vontade*, recusando as clássicas discussões sobre as formas de governo para apreender a instância imanente de constituição da *sujeição dos súbditos*: trata-se do célebre *Discurso*

da *servidão voluntária*, opúsculo redigido pelo humanista francês Étienne de La Boétie, contemporâneo e amigo de Michel de Montaigne (a quem deixaria, por testamento, seus escritos).

Membro do Parlamento de Bordeaux, poeta, helenista erudito e tradutor de Xenofonte e Plutarco, La Boétie ilustra a contento o espírito do humanismo cívico da Renascença, para o qual a redescoberta dos clássicos da antiguidade implicaria a afirmação da proeminência da *vida ativa* sobre a *vida contemplativa*, revertendo a ideia comum do neo-platonismo agostiniano *de que a atividade humana mais elevada deveria ter em conta o imperecível reino do cristianismo em lugar da vulnerável cidadela mundana*⁷⁸. Seu *Discurso da servidão voluntária*, obra de destino turbulento, provavelmente redigida em 1548 (quando seu autor contava então com apenas dezoito anos), *acabará por tornar-se objeto de apropriações diversas, a começar por sua inclusão, um tanto equívoca, em uma literatura antimacquiaveliana e monarcômaca, dedicada a sustentar o direito imprescindível das nações à eleição e deposição de seus governantes*⁷⁹.

⁷⁸ Como se sabe, Santo Agostinho retira o primado que Marco Túlio Cícero concedera à chamada *vida ativa* (a vida dedicada às funções públicas ou *negotium*) sobre a *vida contemplativa* (a vida isenta de atividade política ou *otium*): se para o cônsul romano a vida ativa guarda primazia sobre a vida do *otium*, para bispo de Hipona, por sua vez, “se ninguém nos impuser semelhante fardo [o do *negotium*], devemos entregar-nos à procura e à contemplação da verdade [à vida ociosa], e se alguém nos impuser, devemos a ele nos submeter por caridade e necessidade”. Cf. S. Augustin, *La cité de Dieu* (Livres XIX-XXII), trad. Gérard Comblés, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, lib. XIX, cap. xix.

⁷⁹ Não é o caso de recuperarmos, aqui, a intrincada estória das recepções que o *Discurso da servidão voluntária* conheceria. Basta apenas assinalar que o opúsculo, que até então circulara apenas em manuscrito, fôra preparado por Montaigne –que afirmava tratar-se de um mero exercício escolar de retórica realizado pelo então jovem estudante de direito La Boétie– para ser publicado no primeiro livro de seus *Essais* após a morte precoce de seu amigo, falecido em 1563 aos trinta e três anos de idade. No entanto, os huguenotes franceses se antecipam a Montaigne e, em 1574, o fazem publicar em um panfleto tiranocida intitulado *Réveille-Matin des françois et de leurs voisins*, tornando a publicá-lo, agora em 1576, como parte de um conjunto de opúsculos monarcômacos denominados *Mémoires de l'Etat de France sous Charles IX*. Posteriormente, no século XVIII, o *Discurso da servidão voluntária* seria transformado em panfleto pedagógico-político e mais tarde incorporado às lutas proletárias do século XIX, até ressurgir, pelas mãos dos anarquistas, como panfleto libertário. Para o leitor interessado na difusão e na série de apropriações sofridas pela obra, cf. J. V. Cortes-Cuanda, “Histoire critique des interprétations du Discours de la servitude volontaire”, *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n°74, 2012. De outra parte, são numerosos os elementos formais e materiais do *Discurso* que testemunham a ambiência cultural em que o opúsculo fôra redigido. Entre eles: o manejo dos cânones retóricos na escolha e na distribuição dos exemplos históricos e de sua função paradigmática, a referência ao diálogo *Hierão*, de Xenofonte, destinado a apresentar ao seu leitor a contraface do governante ideal, a menção ao Grande Turco (presença notável em boa parte

No entanto, a radicalidade com a qual o tema de nossa aquiescência à submissão política é posto pelo opúsculo laboétiano é de tal monta que, com efeito, se poderia caracterizá-lo como um discurso de contra-soberania acerca da origem natural, social e jurídica da servidão política, situando a questão do poder no âmbito da imanência das relações constitutivas de uma forma social que encontra no desejo de servir o terreno primordial de seus arcanos. Nesta medida, o Discurso de La Boétie ultrapassaria o âmbito característico da literatura monarcômaca para apresentar-se, em última instância, como um contra-discurso, isto é: um discurso que, segundo Marilena Chauí, em lugar de se erigir em “positividade contra outro discurso igualmente positivo”, se elabora, ao contrário, na “medida em que abala a positividade do discurso instituído desvelando o não senso que o sustenta”⁸⁰.

O *não senso*, neste caso, concerne ao discurso instituído do poder político e às suas prerrogativas de justificação em legitimidade de direito: ao passo que a tradição da filosofia política debruçava-se sobre a discussão jurídico-teológica do poder para determinar a distinção entre suas formas legítimas e ilegítimas, entre as tipologias das formas de governo –monarquia, aristocracia e democracia–, La Boétie desloca a questão e provoca o seu *não senso* ao perguntar-se sobre a própria origem do poder em sua relação com a *submissão servil voluntária* daqueles sobre os quais ele recai; e se com Aristóteles herdamos a ideia-chave da “voluntariedade” como a ação na qual o princípio motor se encontra no agente, e que envolve as noções de escolha e deliberação (προαίρεσις) –de sorte que a ação é livre quando se realiza sem coação externa ou imposição de motivos alheios ao próprio agente, considerado como seu princípio⁸¹–, o *Discurso* de La Boétie, a começar por seu título, evoca o oximoro de

dos textos políticos da Renascença), a presença de metáforas médicas e o uso frequente das antíteses e amplificações, a definição da amizade em ressonância com a tradição de Aristóteles e Plutarco (como veremos de modo breve), as dúvidas lançadas contra o caráter republicano da monarquia, moeda corrente nos textos do humanismo cívico e em geral oriundas de Cícero e de Tácito. Para o leitor interessado, cf. M. Chauí, “Amizade, recusa do servir”, Em: *E. de La Boétie, comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí*, edição bilíngue, trad. Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986, p. 185.

⁸⁰ M. Chauí, *Contra a servidão voluntária. Escritos de Marilena Chauí*, Vol. 1, Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p. 137 (*grifo nosso*).

⁸¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, III, 7, 1113b5.

uma *servidão voluntária* considerada como fenômeno político paradoxal: com efeito, o mistério de nossa submissão ao poder refere-se não exatamente ao consentimento para a dominação –o que implicaria em supô-la como já estabelecida, como bem notou Claude Lefort–, mas sim à nossa “obstinada vontade de produzi-la”⁸².

Daí que La Boétie empenhe o melhor de seus esforços para compreender o fato aberrante de uma servidão que não procede de constrangimentos exteriores –como a definirá, dois séculos mais tarde, Baruch Espinosa⁸³–, mas sim do voluntário alheamento de uma multidão em favor de *um único* (“não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e afeminado da nação”):

Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto tem vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é *um só*, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles⁸⁴.

A esse respeito, debruçando-se justamente sobre o *Discurso* de La Boétie, Simone Weil já notara o que seria uma curiosa inversão de proporções entre a *natureza* e a *cultura*: ao passo que na natureza “os pesos mais pesados prevalecerem sobre os menos pesados”, entre homens essa relação parece inverter-se (“Como se, na balança

⁸² C. Lefort, “O nome do Um”, Em: *E. de La Boétie, Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 126.

⁸³ “A servidão de uma coisa é sua submissão às causas externas, a liberdade, ao contrário, significa não estar submetido a elas, mas delas ser libertado”. Cf. B. Espinosa, *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva, Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2012, p. 152.

⁸⁴ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, edição bilíngue, comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí, trad. Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986, p. 12.

social, o grama excedesse o quilo”), tornando possível a formação de uma “necessidade impiedosa que manteve e mantém de joelhos massas de escravos, massas de pobres, massas de subordinados”⁸⁵. Neste sentido, dirá Weil, “não é verdade que o número seja uma força”: os que obedecem, “precisamente porque são muito numerosos, são um, mais um, e assim sucessivamente”, de sorte que compõem antes uma justaposição de indivíduos, quer dizer, uma fraqueza, e não um todo politicamente coeso⁸⁶. Deste modo, a fraqueza está do lado da maioria, ou seja: “do lado em que se tem fome, em que se esgota, em que se suplica, ou se treme, não do lado em que se vive bem, em que se atribui graças, em que se ameaça”⁸⁷.

Assim, Weil encontra na fragmentação da vida social, sob o comando da divisão do processo de trabalho, as bases da tirania e da impotência cotidiana dos oprimidos. É verdade que seu comentário sobre o tema laboétiano, como já apontara Chauí, parte da opressão *já constituída* em lugar de perguntar-se por aquilo que constitui o verdadeiro enigma de La Boétie: a própria gênese da *servidão voluntária*⁸⁸. Mas sua interpretação, antes uma apropriação do *Discurso*, possui o mérito de localizar a força da tirania na dispersão que impede a formação de um vínculo moral não tirânico entre os indivíduos: trata-se do “rebanho da maioria”, sobre o qual a minoria prevalece, e não de um vínculo orgânico e afetivo de homem a homem (ou seja: a amizade, em termos labotéticos)⁸⁹. Ademais, atenta ao seu próprio tempo, Weil parece tocar o cerne do mistério de nossa servidão voluntária ao circunscrever o tema da obediência política em sua relação com o risco da morte iminente: “É quando inflige a morte que o milagre da obediência salta aos olhos”, —que muitos se submetem a um tirano por medo de serem mortos, já é de *per si* algo espantoso; mas que “permaneçam submissos a ponto de morrer sob suas ordens, como compreendê-lo? Quando a obediência acarreta tantos riscos quanto a rebelião, como ela se

⁸⁵ S. Weil, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955, p. 131.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, ed. cit., p. 35.

⁸⁹ *Idem.*

mantém?”⁹⁰

Ora, como compreender o *inominável* de um poder político que, para fazer valer seus arcanos, se apoia sobre o *nosso consentimento ativo* e obtém nosso assentimento mesmo sob o risco da morte e da destruição de si? Com efeito, não é de mera covardia que se trata (uma vez que os riscos da morte, na servidão, também se fazem presentes), mas, segundo a retórica laboétiana, de um “vício” cuja *monstruosidade* é indicativa de seu caráter contranatural e da perplexidade que o acompanha:

Chamaremos isso de covardia? Diremos que os que servem são covardes e moídos? É estranho, porém possível, que dois, três, quatro não se defendam de um; poder-se-á então dizer com razão que é falta de fibra. Mas se cem, se mil aguentam um só, não se diria que não querem, que não ousam atacá-lo, e que não se trata de covardia? Ora, naturalmente em todos os vícios há algum limite além do qual não podem passar; dois podem temer um e talvez dez; mas mil, um milhão, mil cidades, se não se defendem de um, não é covardia, que não chega a isso, assim como a valentia não chega a que um só escale uma fortaleza, ataque um exército, conquiste um reino. Então, que mostro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a *natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear?*⁹¹

Mas a figura do “tirano”, ou do *nome do um*, em La Boétie, não deve induzir o leitor a erro: por meio da tirania, o *Discurso* tem em vista a essência de todo e qualquer poder político, na diversidade de tipologias que se queira considerar, uma vez que, como nos esclarece o autor do opúsculo, “se diversos são os meios de aos reinados chegar [por eleição, pela força das armas ou pela sucessão natural], quase sempre semelhante é maneira de reinar”⁹². Portanto, se Le Boétie se furta à clássica discussão das tipologias de governo –“essa questão tão tormentosa”⁹³–, seu gesto deve ser compreendido no sentido de que o tirano, aqui, não é exatamente o usurpador

⁹⁰ S. Weil, *Oppression et liberté*, ed. cit., pp. 131-132. Claude Lefort, em seu comentário sobre o *Discurso*, sublinha o mesmo paradoxo apontado por Weil: “se é certo que o tirano empenha-se [como afirma La Boétie] em tornar os homens ‘covardes e afeminados’, não é ainda mais espantoso que estes às vezes queiram morrer por ele?” Cf. C. Lefort, “*O nome do Um*”, op. cit., p. 126.

⁹¹E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 13 (*grifo nosso*).

⁹² *Ibid.*, p. 19.

⁹³ *Ibid.*, p. 11.

ou aquele que exerce um poder excessivo e ilegítimo, mas simplesmente aquele que exerce o poder do *Um*, da unidade soberana –seja qual for a forma de governo– sobre os demais, aos quais resta a *servidão*: ao fim e ao cabo, os eleitos comportam-se como se “tivessem pegado touros para domar”; os conquistadores, como se se tratassem de “presa sua”; e os sucessores “pensam tratá-los [aos súditos] como seus escravos naturais”⁹⁴.

Portanto, se o eleito se comporta como um conquistador e o conquistador, por sua vez, como um eleito, é porque ambos trabalham para assegurar a naturalização da violência de suas *dominações*. E é possível que não haja em La Boétie nenhuma preeminência do poder político sobre a violência (salvo no caso de uma espécie de “amizade política” que exclui a dominação⁹⁵) –o que ilustra a contento a dimensão de radicalidade com a qual a questão do poder será enfrentada em seu opúsculo–, de modo que seríamos levados a acompanhar as considerações de Miguel Abensour, para quem o autor do *Discurso* circunscreve a questão do poder a partir de uma perspectiva oposta à perspectiva (clássica) dos *arcana dominatis*, quer dizer: introduz um enigma lá onde o ponto de vista dos arcanos da dominação não vê senão a essência mesma da política (instituída justamente pela distância entre governantes e governados e pela conformação do poder à unidade soberana)⁹⁶.

Daí o fato do *Discurso* iniciar-se com a citação dos seguintes versos do Ulisses de Homero em sua *Odisséia* (arcano primordial de nossa cultura de pensamento), ditos publicamente pelo herói no contexto de uma sedição de seu exército que ameaçava sua liderança e autoridade junto ao grupo: “Em ter vários senhores, nenhum bem sei / Que um só seja o senhor, e que um só seja rei”⁹⁷. É a entrada em cena do herói

⁹⁴ Ibid., p. 19.

⁹⁵ O tirano, ou o poder instituído, “estando acima de todos e não tendo companheiro”, está já “além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade”. Cf. Ibid., p. 36.

⁹⁶ M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire?”, *Réfractations*, 17 (*Pouvoir et conflictualités*), Paris, Les amis de Réfractations, 2006, p. 70.

⁹⁷ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 11. Segundo a leitura de Abensour, comentando a presença do texto homérico no opúsculo laboétiano, Ulisses representa o discurso do poder instituído e da razão astuta da prática política: “Ulisses não é tanto o homem do *logos* quanto aquele da *métis*, esta forma de inteligência astuta que não recua diante do engodo. Chefe militar, ocupa o lugar do poder e, encontrando-se afrontado pela revolta de seu exército, procura captar a

homérico que prepara a ambiência necessária ao opúsculo laboétiano, na medida em que se trata de contrapor-se vigorosamente à palavra do poder político alcançando-a em suas raízes mais remotas: Ulisses, rei de Ítaca, ressoando a voz multissecular da soberania, queixa-se da divisão caótica do poder (e, com ela, da dissolução da autoridade legítima) em meio à guerra de Tróia, e realiza o elogio à unidade indivisível do verdadeiro poder. La Boétie responderá a Ulisses afirmando que talvez o herói tenha “conformado suas palavras mais ao tempo do que à verdade”, para então concluir: “Para falar com *conhecimento de causa*, é um extremo infortúnio estar sujeito a um único senhor /.../; e em ter vários senhores, quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz”⁹⁸.

Assim, Abensour propõe a hipótese segundo a qual o *Discurso* de La Boétie se instituiria como o lugar de desmistificação (e negação) da eficácia dos arcanos de dominação: se, como pretende La Boétie, o “tirano” possui “apenas o poderio que eles [os súditos] lhe dão”⁹⁹, então nem a força física e nem tampouco o engodo político ou a mistificação de sua natureza (hipóteses aventadas no *Discurso*) poderiam explicar o mistério de nossa servidão, mas apenas o fato –escandaloso para a *ratio* política clássica– de que “os escravos, longe de serem o polo da passividade, longe de serem os sujeitos passivos da dominação que sobre eles se abate, participam desta dominação e, pior ainda, tornam-se seus artesãos ativos”¹⁰⁰. A gênese da sociedade política instituída, portanto, é aquela na qual a vontade de servir se materializa em instituição soberana (de fato e de direito) e, deste modo, opera a conversão de *nosso* poder em poder *alheio*: a causa imanente do *imperium* repousa na dimensão social

ocasião favorável (o *Kairos*) para apaziguar o motim, empregando em público os argumentos que lhe parecem convenientes para que os soldados amotinados aceitem seu poder de mestre e chefe”. Cf. M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire?”, art. cit., p. 80.

⁹⁸ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 11.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁰ M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire?”, art. cit., p. 70. A este respeito, que se consulte também o trabalho de Abensour sobre La Boétie e Hannah Arendt, no qual o autor advoga a tese de que uma obra como *Origens do totalitarismo*, ao contrário do *Discurso da servidão voluntária*, acaba por recair na perspectiva clássica dos arcanos de dominação ao outorgar uma eficácia decisiva à dominação e à violência em lugar de reconhecer, na experiência totalitária, a “instituição totalitária do social”. Cf. M. Abensour, “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?”, em: E. Enriquez (coord.), *Le goût de l’altérité*. Paris, DDB, 1999, p. 42.

do desejo servil da multidão; e La Boétie chegará a interrogar-se sobre o desejo de liberdade, afirmando tratar-se de um desejo “demasiado fácil” e, portanto, desinteressante (no sentido de um desejo sem lugar, sem distâncias a percorrer e/ou lacunas a preencher entre o *desejo* e o *objeto do desejo*): “Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam; como se recusassem a fazer essa bela aquisição só porque ela é demasiado fácil”¹⁰¹. Em síntese: o desejo de liberdade é um *não-objeto* do desejo¹⁰².

De outra parte, por se tratar exatamente do campo da política, Abensour dirá que constitui uma simplificação do “gesto revolucionário” do *Discurso* as tentativas de encontrar os antecedentes da ideia laboétiana de servidão voluntária na tradição precedente, “seja em Sêneca, seja na Bíblia”¹⁰³. Ocorre que a verdadeira originalidade de La Boétie estaria justamente na transposição da questão do alheamento servil de nossa vontade da esfera do indivíduo para o “campo coletivo” –dimensão política por excelência–, “uma vez que aqui se trata do lugar do poder, do tirano, das relações do povo com o tirano, da condição humana de pluralidade e de sua ligação coextensiva à liberdade”¹⁰⁴. Em outros termos: para compreender o verdadeiro alcance do *Discurso* de La Boétie, é necessário resistir à tentação de “banalizar a ideia de servidão voluntária vendo-a por toda parte, nas relações intersubjetivas, no amor, na educação, etc, e, assim o fazendo, não percebê-la lá onde La Boétie tão genialmente a situou, na esfera política”¹⁰⁵.

E mais: é necessário, ainda, divisar as “vozes públicas” que se fazem presentes no opúsculo laboétiano, como que a representar, na cena política, os lugares de fala em disputa pelo poder e a contraposição de sua verdadeira crítica. Assim, trata-se de distinguir, para Abensour, ao menos três discursos no interior do conjunto textual

¹⁰¹ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 15.

¹⁰² Ao contrário, dirá Chauí, a essência da servidão é a própria *distância intransponível* entre o *desejo* e o *objeto desejado*, uma “distância que não cessa de criar [novos] objetos que deveriam preencher o desejo, e que não podem preenchê-lo, pois a carência é a ilusão da própria vontade”. Cf. M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, ed. cit., p. 17.

¹⁰³ M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire?”, art. cit., p. 71.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Idem.

formado pelo opúsculo de La Boétie: a) inicialmente, o discurso da tirania, ou seja, o do lugar de fala do próprio poder soberano (representado, como vimos, pela presença dos versos do Ulisses de Homero na abertura do opúsculo laboétiano); b) o discurso filosófico ou “discurso do filósofo” propriamente dito, isto é, o discurso de uma verdade que se mantém à distância das exigências e perspectivas do poder (manifesto já na oposição vigorosa de La Boétie aos versos de Homero); c) por fim, o discurso de tribuna ou “discurso tribunício” (“*discours tribunitien*”), no qual está representado o “candidato eventual ao poder”, que maneja o argumento filosófico da denúncia ao poder tirânico “não para fins de verdade, mas sim de eficácia”, de sorte que “aquele que quer esclarecer o povo não é estranho ao desejo de ocupar, por seu turno, o lugar do poder”¹⁰⁶.

Bem compreendido, o enigma proposto pelo *Discurso* concerne à irreduzibilidade da política como experiência coletiva do social e, portanto, aos modos públicos de expressão da luta pelo poder e de sua crítica efetiva. Em sua apresentação da edição argentina do *Discurso*, Abensour resume a problemática laboétiana traduzindo-a aos termos de Pierre Clastres; “por que existem *sociedades a favor do Estado* mais do *sociedades contra o Estado*?”¹⁰⁷ O mesmo Clastres que, ao se debruçar sobre o opúsculo de La Boétie, não deixará de sublinhar que ele se sustenta na “possibilidade lógica de uma sociedade que ignoraria a servidão voluntária”, logo, na “afirmação implícita, mas prévia, de que a divisão [social] não é uma estrutura ontológica da sociedade”¹⁰⁸. Clastres tem em vista, justamente, o seguinte trecho do *Discurso*:

A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que prefeririam somente à razão obedecer do que a um homem servir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ibid., p. 81.

¹⁰⁷ M. Abensour, “Presentación: las lecciones de la servidumbre y su destino”. Em: E. de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Terramar, 2008, p. 8.

¹⁰⁸ P. Clastres, “Liberdade, Mau Encontro, Inominável”. Em: E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., pp. 110-112.

¹⁰⁹ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 19.

É o bastante para que se possa falar, com Abensour e Clastres, do Estado como divisão social instituída e, em consequência, acionamento efetivo das relações de poder entre governantes e governados —“a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade”¹¹⁰. Ou ainda: de um enigmático ponto no qual a *História* – com maiúscula – se origina; e o homem, por sua vez, desnatura-se no “amor à servidão”.¹¹¹ Afinal, pergunta-se La Boétie, se até mesmo os animais gemem sob o peso do jugo, que “mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?”¹¹²

A servidão voluntária constitui o verdadeiro mistério da vida política e, em contraste com a tradição aristotélica do *zôon politikón* e da *koinônia politikè* (a comunidade política como o *télos* ou finalidade do ser humano), forma a grade de inteligibilidade de uma natureza humana degenerada nas diversas formas e expressões do governo dos homens: “Se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos da razão e servos de ninguém”¹¹³ (e note-se que aqui seria necessário divisar a obediência legítima, natural, da obediência propriamente *servil* ou servilismo político). E, no entanto, tendo adquirido o “hábito” da submissão à tirania, os homens convertem em natureza o desejo de servir —o povo gera seu próprio infortúnio, e é o responsável pela constituição do *corpo político* com o qual o rei ou o governante o esmaga. Dito de outro modo: se a natureza nos fez “todos uns” (quer dizer: “fez-nos todos da mesma forma /.../ para que nos entreconhecêssemos”¹¹⁴), a sociedade política nos torna “todos um”: “que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas”¹¹⁵.

¹¹⁰ P. Clastres, “Liberdade, Mau Encontro, Inominável”, op. cit., p. 113.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 111.

¹¹² E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 19.

¹¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

É notável, em diversos sentidos, a prevalência das questões formuladas pelo *Discurso*, sobretudo a da questão que o anima em particular: em seu opúsculo La Boétie evoca as causas da servidão voluntária –o costume, a mistificação e o interesse, nas palavras de Abensour¹¹⁶ (ou ainda, mais precisamente: o costume, a covardia e a ingenuidade do povo, a ambição e a ganância de grandes)–, recheia seu texto com episódios históricos do combate secular contra a tirania –desde Atenas contra o jugo da tirania dos Trinta aos embaixadores espartanos enfrentando o rei da Pérsia, passando por Veneza opondo-se ao Império do Grande Turco e pelas artimanhas de Ciro para a bestialização dos Lídios (“ali estabeleceu bordéis, tavernas e jogos públicos”, e “desde então nunca mais foi preciso puxar da espada”¹¹⁷)–, mas acaba por encontrar a chave do mistério de nossa servidão voluntária no “vínculo subjetivo que nos amarra ao poder, nos domina, encanta e seduz, cega e hipnotiza”, para fazer uso das palavras de Saul Newman¹¹⁸.

Portanto, a questão levantada por La Boétie, a questão verdadeiramente capital de seu *Discurso*, concerne antes ao desafio de compreender o estranho fenômeno de um poderio político –sempre “tirânico”– cuja fonte se encontra nos corpos e nos espíritos de sujeitos que preferem sofrer seus efeitos em lugar de negar seu consentimento aos regimes instituídos. Sem a cumplicidade ativa daqueles que a sofrem, a servidão política seria irrealizável; aliás, é exatamente este o “segredo” e a “força” da dominação política:

Mas agora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania. No meu juízo, muito se engana quem pensa que as alabardas, os guardas e a disposição das sentinelas protegem os tiranos. Creio que a eles recorrem mais como formalidade e espantinho do que por confiança. /.../ Não são os bandos de gente a cavalo, não são as companhias a pé, não são as

¹¹⁶ M. Abensour, “Presentación”, ed. cit., p. 7.

¹¹⁷ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 27.

¹¹⁸ S. Newman, “Voluntary Servitude Reconsidered: Radical Politics and the Problem of Self-Domination”, *Anarchist Developments in Cultural Studies: Post-Anarchism today*, vol. 1, 2010, p. 32.

armas que defendem o tirano; de imediato, não se acreditará nisso, mas com certeza é verdade. São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. /.../ Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e da pena por seu intermédio [e assim por diante]¹¹⁹.

Ora, se os homens alienam *a si* em favor da constituição da unidade do corpo soberano –decidem por si mesmos e para si mesmos não mais escolher por si mesmos e para si mesmos¹²⁰–, é porque esperam que, ao fazê-lo, eles próprios possam participar da “presa” e “*serem tiranetes sob o grande tirano*”¹²¹: é o aspecto amesquinhado do poder, digamos assim, que faz com que cada um dê tudo ao tirano na esperança de converter-se, também ele, em tirano. Com efeito, a *vontade de servir* é o nome da *vontade de dominar*¹²², de sorte que “há quase tanta gente para quem a tirania parece ser proveitosa quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável”¹²³. O *poder político* do *Um* gera expectativas de *poder*, e cada qual, no lugar em que se encontra, exerce a seu modo a tirania cotidiana e parcial que o liga à dominação política e, na multiplicidade das pequenas tiranias, faz da vontade de servir o elemento que engendra um corpo tirânico que atravessa a sociedade de ponta a ponta.¹²⁴ A massa inteira dos súditos colabora para a sua própria servidão a ponto de tornar-se indistinguíveis –ou quase, uma vez que há gradações– os territórios dos

¹¹⁹ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., pp. 31-32.

¹²⁰ G. Allard, “Les servitudes volontaires: leurs causes et leurs effets selon le *Discours de la servitude volontaire* d’Étienne de La Boétie”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, nº 2, 1988, p. 135.

¹²¹ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 32.

¹²² M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, ed. cit., p. 14.

¹²³ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 32.

¹²⁴ C. Lefort, “O nome de Um”, op. cit., p. 166.

dominados e o dos *dominantes*.¹²⁵ Isso significa, portanto, que se do ponto de vista do poder instituído o “fantasma” do *Um* afirma-se por meio do poder destacado da autoridade soberana sobre os demais, quer dizer, por meio da instituição do Outro, como dirá Lefort, esta mesma fantasmagoria só pode manter-se em seus efeitos insidiosos porque ela é, ainda mais fundamentalmente, a expressão da forma social do desejo de identificação com o soberano, pretendendo cada qual tornar-se senhor de um outro¹²⁶. Em poucas palavras: cada qual pretende portar o nome do *Um*, representá-lo e fazer valer seus efeitos de poder perante outrem, de sorte que o desejo de mandar é irrealizável sem o correlato desejo de obedecer.

É certo que esta imagem de uma sociedade *tirânica* porque *tiranizada em imanência*, unida ao poder por suas tiranias cotidianas, ressurgiu, em La Boétie, dividida no seguinte aspecto: se é verdade que tanto os “grandes” quanto a “gente miúda” desejam servir, é igualmente verdadeiro, no entanto, que o sentido de suas servidões não é o mesmo, ao menos não em princípio. O povo é ludibriado por seu próprio desejo servil, e apenas tardiamente reconhece que aceitou servir porque imaginara ser *servido* —eis que então, consciente de sua fraqueza, desacostumados à liberdade, a gente miúda faz o que se lhe ordena, cumpre as ordens que lhes dão e afasta-se, estando quite com suas obrigações e com tudo aquilo que a ligaria ao *poder instituído*. O caso dos grandes, por outro lado, é bastante diverso (e nos faz pensar na admoestação maquiaveliana segundo a qual o objetivo “do povo é mais honesto do que o dos grandes, querendo estes oprimirem e aqueles não serem oprimidos”¹²⁷):

¹²⁵ Lefort comenta o fato de que a “distinção” entre dominados e dominantes, em La Boétie, é formulada “em termos que não permitem duvidar de que seja relativa a uma perspectiva e que, de um outro ponto de vista, a massa inteira dos súditos não conspire para a sua servidão. Aliás, ainda cairíamos nas ilusões de um pensamento ingenuamente realista se nos detivéssemos na imagem de dois grupos circunscritos, distantes um do outro, coexistindo em um espaço social neutro, sem dimensão política”. Cf. Idem.

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Rizzoli, 1950, cap. ix, p. 47. Lefort em especial, em seu comentário ao *Discurso* laboétiano, aproximará La Boétie e Maquiavel a partir da temática geral das conspirações para a “liberdade”, alertando o seu leitor, entretanto, para o fato de que, uma vez que o “escritor florentino nunca é mencionado [no opúsculo de La Boétie], não se pode decidir com certeza entre a ignorância de sua obra e a omissão voluntária”. Cf. C. Lefort, “O nome de Um”, op. cit., p. 154 ss.

O lavrador e o artesão, ainda que subjugados, ficam quites ao fazer o que lhes dizem; mas o tirano vê os outros que lhe são próximos trapaceando e mendigando seu favor; não só é preciso que façam o que diz mas que pensem o que quer e amiúde, para satisfazê-lo, que ainda antecipem seus pensamentos Para eles não basta obedecê-lo, também é preciso agradá-lo, é preciso que se arreentem; que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele; e já que se aprazem com o prazer dele, que deixam seu gosto pelo dele, que forcem sua compleição, que despem o seu natural, é preciso que estejam atentos às palavras dele, à voz dele, aos sinais dele, e aos olhos dele; que não tenham olho, pé, mão, que tudo esteja alerta para espiar as vontades dele e descobrir seus pensamentos. Isso é viver feliz? Chama-se a isso, viver?¹²⁸

Ainda assim, em que pese a distinção referida acima, La Boétie desafia nossa compreensão comum na medida em que o *poder*, para ele, parecer exercer-se do topo (o *Um*) a sua parte inferior (a multidão) apenas e tão somente por meio do confisco, a seu favor, de uma *potência* que lhe advém da própria multidão¹²⁹. Nestes termos, a questão do poder em La Boétie poderia ser considerada, ainda, da perspectiva de uma certa prefiguração da articulação promovida por Antonio Negri, a partir de sua leitura da filosofia de Espinosa, entre a *potestas* e a *potentia*: se a *potestas* é o que se aplica sobre as multidões por intermédio das instituições políticas propriamente ditas, a *potentia*, por seu turno, é o que emana da própria multidão e, uma vez absorvida, é reaplicada (aparentemente do alto) sobre esta mesma *multitudo*¹³⁰. Potência de agir e potência de padecer, de sorte que é a ação das coletividades que informa os modos

¹²⁸ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 33.

¹²⁹ Y. Citton, “Regard, spectacle et servitude chez La Boétie”, *Revue Expressions*, nº 8 (2009), Université de Constantine, Algérie, 2009, p. 4.

¹³⁰ Idem. Em seu artigo sobre o *Discurso* de La Boétie, Yves Citton refere-se a “uma certa tradição de pensamento político que apenas começa a se tornar visível para o nosso radar de historiadores das ideias”: a tradição de um “pensar das multidões” (“*pensée des multitudes*”). Sob esta designação, Citton pretende reunir autores diversos tais como Marsílio de Pádua, La Boétie (evidentemente), Espinosa (em especial seu *Tratado Político* de 1677), Dênis Diderot, mas também Gabriel Tarde e a “constelação” formada por Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Antonio Negri, Bruno Latour, etc. (cf. *Ibid.*, p. 2). O ponto em comum entre esta plêiade de autores seria a aposta no *poder constituinte* da “potência das multidões” em contraste com o “povo” (uma falsa unidade criada pelos dispositivos de sujeição, quer dizer: uma unidade submetida) e a “massa” (agrupamento indiferenciado destituído da potência de agir), em uma tríade de elementos que, compreendidos em seu sentido espinosista, encontram sua ilustração paradigmática na obra conjunta de Negri e Michael Hardt (Cf. em especial: A. Negri, M. Hardt, *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Ed. Record, 2005).

de expressão da *potestas*, isto é, são as coletividades que informam os limites de sua própria potência de agir ou de sua potência de padecer as ações do poder¹³¹. A mistificação do poder político, neste sentido, estaria justamente em desnaturalizar a *potentia* em favor da *potestas*, drenando da multidão sua própria potência de agir para aliená-la no poder constituído que a esmaga.

Ora, o que encontramos no *Discurso* de La Boétie, e que permite a analogia com esta leitura espinosista das relações entre poder constituinte e poder constituído em Negri, é a afirmação reiterada de que o poder da autoridade política é proporcional ao grau de potência que ele é capaz de confiscar junto a uma *multitudo* que, em consequência, o sustenta: esse *um*, o *soberano*, frequentemente um homenzinho covarde e desprovido de virtudes, encontra-se, no entanto, provido de milhares de olhos e ouvidos para espionar, milhares de mãos para pilhar, de pés para esmagar. Com efeito, o soberano obteve um “corpo gigantesco” pelo favor daqueles que *voluntariamente o servem*:

Como ele [o soberano] tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? /.../ *Decidi não mais servir e sereis livres*; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se.¹³²

Daí que o próprio Antonio Negri, em sua obra conjunta com Michael Hardt, possa localizar neste repúdio de La Boétie à autoridade instituída o começo de toda a *política libertadora* –aparentando-o com o gesto das personagens literárias de Bartleby, de Herman Melville, e de Michael K., de J. M. Coetzee–, ao mesmo tempo

¹³¹ “Potência como inerência, dinâmica e constitutiva, do uno e da multiplicidade, da inteligência e do corpo, da liberdade e da necessidade –potência contra o poder– lá onde o poder se projeta como subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência”. Cf. A. Negri, *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*, trad. Raquel Ramallete, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993, p. 248. Cf. igualmente: A. Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, trad. Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Edward Stolze and Charles T. Wolfe, Manchester, Manchester University Press, 2004, p. 12.

¹³² E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 16.

em que procura apontar para os limites desta *política do não* quando levada a seu termo absoluto: “Para além da simples recusa, ou como parte desta recusa, precisamos também construir um novo modo de vida e, acima de tudo, uma nova comunidade”¹³³, isto é, um novo *corpo social*. Nesta medida, o que temos em Negri e em Hardt é a afirmação do princípio do poder constituinte vinculado à ideia de uma democracia radical que teria na multidão (potência produtiva aberta e indeterminada, ainda por realizar-se) seu sujeito político eminente, um programa político contemporâneo *par excellence* e, portanto, evidentemente estranho ao tempo de La Boétie, cujo *Discurso*, como se sabe, tampouco evoca uma resistência em termos do sacrificial da guerra revolucionária ou do conflito civil (como se pode constatar na citação acima e em outras passagens¹³⁴). Assim, La Boétie jamais cede à tentação de apresentar-se como proponente de uma política revolucionária ou mesmo da implementação de “instituições livres” (e por esse motivo, Paul Bonnefon, entre outros, considerará o *Discurso* como uma obra inacabada, posto que, para ser coerente, ela deveria concluir pelo regicídio ou pelo tiranicídio¹³⁵).

Contudo, neste ponto, no qual se reconhece em La Boétie uma espécie de “pessimismo prático” –manifesto na ausência de proposições políticas positivas de combate à tirania–, seria importante fazer atenção ao tema da *amizade* no *Discurso da servidão voluntária*.

Ocorre que não seria demasiado reconhecer no texto laboietiano, como o fará Gérard Allard, duas formas distintas de “servidão voluntária”: uma que se refere à crítica radical ao poder político instituído, nas bases em que a apresentamos nas

¹³³ “La Boétie reconheceu o poder político da recusa, o poder de nos subtrair da relação de dominação e, através de nosso êxodo, subverter o poder soberano que nos domina. Bartleby e Michael K. continuam a política de recusa da servidão voluntária de La Boétie, levando-a ao grau absoluto. Certamente, esta recusa é o começo da política libertadora, mas apenas o começo. A recusa, em si mesma, é vazia”. Cf. A. Negri, M. Hardt, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 204.

¹³⁴ “Mas os médicos certamente aconselham que não se ponha a mão nas feridas incuráveis; e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo [a sublevação civil] que há muito perdeu todo conhecimento e que, por não sentir mais o seu mal, bem mostra que sua doença é mortal”. Cf. E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 16.

¹³⁵ “Falta uma conclusão ao *Contra Um*. Para fazer um panfleto e ser coerente com sua obra, concebida nesse sentido, La Boétie deveria ter concluído pelo regicídio /.../”. Cf. P. Bonnefon, *Montaigne et ses amis: La Boétie, Charron, Mlle de Gournay*, Paris, Colin, 1898, p. 148.

linhas precedentes; e uma outra, concernente ao vínculo moral da *amizade*, que nos remeteria não ao fenômeno político da submissão das massas ao poder, mas sim a uma relação no interior da qual cada um se submete ao outro, voluntária e dignamente, na esperança de compartilhar uma complementariedade espiritual.¹³⁶ No texto laboétiano, esta *servidão não-servil* se apresenta, em sua face negativa (quer dizer: por oposição à tirania política do poder), nos seguintes termos:

É certamente por isso que o tirano nunca é amado, nem ama: a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por muita estima; se mantém não tanto através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fé e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices¹³⁷.

Estamos na parte final do opúsculo do *Discurso*. As palavras de La Boétie, que nos fazem lembrar, preservadas as diferenças, a temática da amizade e da concórdia política em Aristóteles –“quando os homens são amigos, não há necessidade de justiça”¹³⁸–, apontam para uma oposição entre o vínculo da amizade (cujo esteio e fundamento refere-se à igualdade em comunhão espiritual com outrem na “bondade natural”, na “fé” e na “constância”) e a servidão propriamente servil, ou politicamente servil (aquela que concerne à crítica da servidão política e ao mistério de sua natureza). Se a primeira forma de vínculo é absolutamente “desejável” –porquanto diga respeito a melhoria de *si* no convívio com outrem–, a segunda, ao contrário, é a

¹³⁶ G. Allard, “Les servitudes volontaires”, art. cit., p. 131. Allard chega mesmo a localizar a origem da noção de “servidão voluntária” –“esta estranha expressão”– no *Banquete* de Platão: trata-se da *éthéloudouléia*, palavra que aparece no discurso feito por Pausânias no contexto de uma apologia da amizade entre os homens. Assim, segundo Allard, “originariamente a expressão [servidão voluntária ou *éthéloudouléia*] não significava o fenômeno político da submissão das massas a um mestre indigno; no texto de Platão, ela serve para nomear a amizade”. Cf. *Ibid.*, p. 137.

¹³⁷ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., pp. 35-36.

¹³⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., VIII, 1, 1155a1.

expressão de uma luta sem tréguas pela sobrevivência e pela proteção da própria vida¹³⁹.

Neste sentido, deve-se fazer atenção para o fato de que, como bem notou Lefort e grande parte dos comentadores do *Discurso*, em La Boétie o “princípio da dominação exclui a amizade”¹⁴⁰, o que significa que a face propositiva, propriamente positiva do *Discurso* percorre como uma espécie de *subtexto* a sua crítica radical ao poder e manifesta-se, desde seus primeiros momentos, na afirmação de um vínculo de entreconhecimento livre entre indivíduos (a amizade) proporcionado pela linguagem: a natureza, “ministra de Deus e governante dos homens”, que nos fez todos da “mesma forma” e na “mesma fôrma” para que nos “entreconhecêssemos como irmãos”, deu-nos o dom da “voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da *declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades*”¹⁴¹. Assim, o indivíduo assujeitado é reafirmado como não-natural e, para além disso, a liberdade passa a ser compreendida como sendo indissociável do reconhecimento de uma pluralidade humana que encontra na linguagem da conversação amigável seu lugar comum contra-tirânico: a natureza quis nos fazer não exatamente *um* (corpo indiferenciado que dissolve as singularidades), mas sim “todos uns”, de sorte que, atribuindo a cada qual partes maiores ou menores das qualidades do corpo ou do espírito, “queria fazer lugar ao afeto fraternal para que ele tivesse onde ser empregado, tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros necessidade de recebê-la”¹⁴². É certo que La Boétie, na sequência deste elogio da liberdade natural, retornará à crítica negativa do poder afirmando que “de nada serve debater se a liberdade é natural, pois não se pode manter em servidão sem malfazer”.¹⁴³ Mas esta nova reviravolta, que nos leva novamente ao tema da servidão

¹³⁹ G. Allard, “Les servitudes volontaires”, art. cit., p. 144.

¹⁴⁰ C. Lefort, “O nome de Um”, op. cit., p. 169. Cf. igualmente: G. Allard, “Les servitudes volontaires”, art. cit., p. 142. M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire?”, art. cit., p. 84; M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, ed. cit., pp. 74-76.

¹⁴¹ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 17 (*grifo nosso*).

¹⁴² Idem.

¹⁴³ Ibid., pp. 17-18.

política, apenas confirma uma desnaturalização da liberdade em um tipo determinado de sociedade política na qual, de acordo com Chauí, substitui-se a “forma da diferença e da companhia (‘todos uns’) pela identificação e unidade disformes (‘todos um)’”.¹⁴⁴ E é neste sentido que La Boétie concluirá que a liberdade é natural do “mesmo modo que, no meu entender, nascemos não somente de posse de nossa franquia mas também com afeição para defendê-la”¹⁴⁵.

Portanto, a afirmação inequívoca de uma comunhão de nossas vontades por meio da linguagem indica que o *Discurso*, segundo Allard, pretende levar seu leitor a “redescobrir o sentido primeiro do *logos*” por meio da “palavra como ato primordial, em todos os sentidos, da amizade”¹⁴⁶. Nesta medida, a linguagem é o veículo de um conhecimento íntimo de seu ser a *si* e de sua transmissão voluntária a outrem; vínculo íntimo de indivíduo a indivíduo que, enquanto tal, faz da amizade o princípio de toda comunidade livre¹⁴⁷. De modo aproximado, também Lefort considerará que “Pensando a linguagem já pensamos o *político*”¹⁴⁸, no sentido de que a relação social para a comunicação, compreendida como expressão recíproca dos agentes que acolhem a alteridade na conjunção mesma dos sujeitos, inscreve o antídoto à tirania política na declaração comum dos pensamentos de cada um a cada um. Não à toa, observa La Boétie, sob o domínio da tirania nos é sempre retirada “toda a liberdade de fazer, de falar, e quase de pensar”, de sorte que “todos se tornam singulares em suas fantasias” (*todos Um*, portanto)¹⁴⁹.

Por fim, e à guisa de conclusão sobre a atualidade do opúsculo laboétiano, fazendo cruzar muito brevemente as intuições fundamentais do *Discurso* de La Boétie –em especial o tema da amizade como relação moral contrária às tiranias do poder– com alguns poucos elementos do pensamento de Michel Foucault –sobretudo sua

¹⁴⁴ M. Chauí, *Contra a servidão voluntária*, ed. cit., p. 73.

¹⁴⁵ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 18.

¹⁴⁶ G. Allard, “Les servitudes volontaires”, art. cit., p. 141.

¹⁴⁷ Assim sendo, em La Boétie a “amizade vive uma atmosfera moral outra que aquela da tirania: a igualdade, a fé, a constância e estima mútua são aqui os pré-requisitos e os primeiros resultados”. Cf. *Ibid.*, p. 142.

¹⁴⁸ C. Lefort, “O nome de Um”, op. cit., p. 144 (*grifo nosso*).

¹⁴⁹ E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, op. cit., p. 24.

referência à *crítica* como uma atitude ético-política de *inservidão voluntária* (isto é: recusa a ser governado *deste* modo, segundo *estes* princípios)¹⁵⁰–, talvez se possa chegar a uma certa clareza, ainda carente de maior sistematização, no tocante ao problema da criação de novas formas da prática política em um horizonte histórico como o nosso, no qual se manifesta, a um só tempo, o ocaso das utopias políticas dos séculos XIX e XX e um certo descrédito na tradição de nosso pensamento político clássico.

Se Foucault caracterizará a *crítica* como a tarefa de uma *insubmissão voluntária* que implica em um movimento para desvincular-se do jogo do poder e da verdade, de suas mistificações e de seus modos de assujeitamento¹⁵¹, podemos muito bem aproveitar a ambiência laboétiana da expressão para nos perguntarmos acerca das condições atuais de uma resistência política que saiba valer-se da constituição de relações éticas *contra-tirânicas*, como é o caso da amizade em La Boétie. Neste sentido, é de notar-se que o próprio Foucault afirmará haver na crítica “algo que se aparenta à virtude”¹⁵², desde que se a compreenda como atitude de resistência às formas instituídas da obediência política heterônoma¹⁵³. O que queremos sugerir, neste sentido, é apenas o seguinte: é possível que aos dias correntes a efetividade das formas de resistência política implique em contrapor ao poder instituído modos indóceis de individuação. Quer dizer: em propor ao poder instituído (compreendido como aquilo que exige de nós uma *adesão por obediência servil*) um desafio que é mais do que a recusa a um governo ilegítimo ou usurpador, posto que concerne à possibilidade mesma de invenção de novas formas de individuação, novos modos de

¹⁵⁰ M. Foucault, “Qu’est-ce que la Critique? [critique et Aufklärung]”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 27 Mai 1978, 84 année, n. 2, avril-juin, 1990, pp. 38-39. A expressão “inservidão voluntária” é do próprio Foucault, que, no entanto, a utiliza sem mencionar La Boétie. Notemos ainda que o texto referido, não constante dos volumes dos *Dits et écrits*, é a transcrição de uma conferência pronunciada por Foucault diante da *Société Française de Philosophie* em maio de 1978, postumamente publicada, em 1990, no boletim da sociedade.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁵² *Ibid.*, p. 36.

¹⁵³ Como se sabe, Foucault tem em vista, aqui, a divisa kantiana da *Aufklärung*: *sapere aude!*, isto é, ousar valer-se de seu próprio entendimento, emancipar-se do estado de minoridade em que a *condução de si mesmo é delegada a outrem*. *Idib.*, p. 40.

constituição de subjetividades que saibam se opor ao potencial para a dominação que vige mesmo em uma democracia, e sobretudo em uma democracia de massas. O estímulo atual a um massivo contentamento com a impotência e o desejo geral à submissão talvez sejam, no interior de nossas democracias liberais modernas, para as quais a política se reduz à sua forma institucional vazia e à ideologia de segurança que a acompanha, a razão maior de nossa servidão política voluntária cotidiana¹⁵⁴.

Assim, tratar-se-ia de uma decidida recusa ao *poder* como maquinaria de *adestramento* de nossa *vontade* na medida mesmo em que formos capazes daquela imaginação comum que pode realizar a resistência por meio de uma prática política que se traduza em “insubmissão voluntária”: inventar modos de vida nos quais se é “menos governado” ou não se é governado *desta maneira* (“não em nome de tais princípios, não em vista de tais objetivos e não por meio de tais procedimentos”¹⁵⁵). Portanto, o que estaria em jogo não seria apenas a tarefa de questionar a reivindicação tácita do poder por *legitimidade* e *verdade* mas, como seu complemento necessário, uma tarefa política ainda mais radical: a tarefa de, efetivamente, opor-lhe formas de vida social refratárias aos modos pelos quais somos vinculados ao poder e aos regimes de governo que ele institui (não apenas o do governo estatal, mas também o governo de nossas condutas, de nossos desejos, de nossos afetos). Em suma, tratar-se-ia da capacidade de constituição de uma *prática* e uma *imaginação política* que venham a se opor à dissolução da singularidade das vontades e sua contrafação pela maquinaria de adestramento da instituição soberana do poder político *do Um*.

Bibliografia

A. Negri, *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução: Raquel Ramallete, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

¹⁵⁴ Neste sentido, somos também devedores das tentativas de Saul Newman para “atualizar”, a partir de uma inspiração anarquista, a temática do *Discurso* labotétiano. Cf. S. Newman, “Voluntary Servitude Reconsidered: Radical Politics and the Problem of Self-Domination”, art. cit., pp. 34-35.

¹⁵⁵ M. Foucault, “Qu’est-ce que la Critique? [critique et Aufklärung]”, art. cit., p. 38.

A. Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*. Tradução: Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Edward Stolze and Charles T. Wolfe, Manchester, Manchester University Press, 2004.

A. Negri, M. Hardt, *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução: Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Ed. Record, 2005.

A. Negri, M. Hardt, *Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Tradução: J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.

B. Espinosa, *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva, Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2012.

C. Lefort, “O nome de Um”. Em: E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, edição bilíngue, comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. Tradução: Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

E. de La Boétie. *Discurso da servidão voluntária*. Edição bilíngue, comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. Tradução: Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

G. Allard, “Les servitudes volontaires: leurs causes et leurs effets selon le *Discours de la servitude volontaire* d’Étienne de La Boétie”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, nº 2, 1988.

J.V. Cortes-Cuanda, “Histoire critique des interprétations du Discours de la servitude volontaire”, *Réforme, Humanisme, Renaissance*, nº74, 2012.

M. Abensour, “Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire?”. Em: E. Enriquez (coord.), *Le goût de l’altérité*. Paris, DDB, 1999.

M. Abensour, “Du bon usage de l’hypothèse de la servitude volontaire?”, *Réfractations*, 17 (Pouvoir et conflictualités), Paris, Les amis de Réfractations, 2006.

M. Abensour, “Presentación: las lecciones de la servidumbre y su destino”. Em: E. de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Terramar, 2008.

M. Chauí, “Amizade, recusa do servir”. Em: E. de La Boétie, comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí, edição bilíngue. Tradução: Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

M. Chauí, *Contra a servidão voluntária. Escritos de Marilena Chauí*. Vol. 1, Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2013.

M. Foucault, “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et Aufklärung]”, *Bulletin de la*

Société Française de Philosophie, séance du 27 Mai 1978, 84 année, n. 2, avril-juin, 1990.

N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Rizzoli, 1950.

P. Bonnefon, *Montaigne et ses amis: La Boétie, Charron, Mlle de Gournay*, Paris, Colin, 1898.

P. Clastres, “Liberdade, Mau Encontro, Inominável”. Em: E. de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*, edição bilíngue. Tradução: Laymert Garcia dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

S. Augustin. *La cité de Dieu* (Livres XIX-XXII). Tradução: Gérard Comblés, édition bilingue, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

S. Newman, “Voluntary Servitude Reconsidered: Radical Politics and the Problem of Self-Domination”, *Anarchist Developments in Cultural Studies: Post-Anarchism today*, vol. 1, 2010.

S. Weil, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955.

Y. Citton, “Regard, spectacle et servitude chez La Boétie”, *Revue Expressions*, n° 8 (2009), Université de Constantine, Algérie, 2009.