

Luís Henrique Monteiro Nunes

A CRÍTICA DA TIRANIA COMO CRÍTICA DO
PODER POLÍTICO NO *DISCURSO DA SERVIDÃO*
VOLUNTÁRIA DE ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

Belo Horizonte-MG

2007

Luís Henrique Monteiro Nunes

A CRÍTICA DA TIRANIA COMO CRÍTICA DO
PODER POLÍTICO NO *DISCURSO DA SERVIDÃO*
VOLUNTÁRIA DE ÉTIENNE DE LA BOÉTIE

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em Filosofia do Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
como requisito parcial para a obtenção do grau de
mestre em filosofia. Linha de pesquisa: filosofia social
e política.

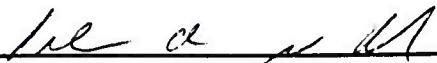
Orientadora: Profa. Dra. Telma de Souza Birchall

Universidade Federal de Minas Gerais

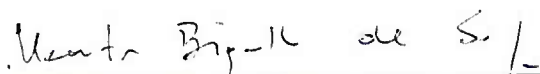
Belo Horizonte-MG

2007

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 (cem) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Telma de Souza Birchal (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza - UFMG



Prof. Dr. Sérgio Cardoso - USP

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 31 de maio de 2007.

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

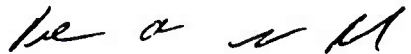
**Ata da Defesa de Dissertação de
LUIS HENRIQUE MONTEIRO NUNES
Nº de Matrícula: 2005208382**

Aos trinta e um (31) dias do mês de maio de dois mil e sete (2007), reuniu-se no Auditório da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 27/04/2007, para julgar, em exame final, a Dissertação "A CRÍTICA DA TIRANIA COMO CRÍTICA DO PODER POLÍTICO NO DISCURSO DA SERVIDÃO VOLUNTÁRIA DE ETIENNE DE LA BOÉTIE", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Professora Telma de Souza Birchal, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando LUIS HENRIQUE MONTEIRO NUNES para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

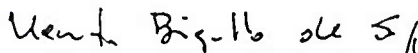
- Profa. Dra. Telma de Souza Birchal (orientadora)/UFMG.....100.....(cem).....
- Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza/UFMG.....100.....(cem).....
- Prof. Dr. Sérgio Cardoso/USP.....100.....(cem).....

Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média:100.....(cem.....).

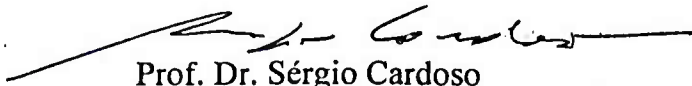
O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 31 de maio de 2007.



Profa. Dra. Telma de Souza Birchal
(orientadora)



Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza



Prof. Dr. Sérgio Cardoso

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.



Prof. Dr. Ivan Domingues
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)
FAFICH/UFMG

Agradecimentos

À Professora Telma Birchall, pela confiança. E pela lucidez e competência tranquilas.

Ao Professor Newton Bignotto, pelo apoio desde o início do início.

Ao Luiz Carlos Azevedo Cruz e Sérgio Cançado Ferreira, amigos-parceiros de sempre, pelas conversas.

Ao Dimas, Dilma, Josélio, Gabriel, Ameba e demais companheiros do Centro de Cultura Libertária de Belo Horizonte, por não desistirem.

Ao Luiz Fernando de Barros Campos, o primeiro que disse: vai dar certo!

Resumo

O intuito da dissertação é identificar na obra *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, para além de uma crítica da tirania ou da monarquia, uma crítica do próprio fenómeno político, isto é, mostrar que a obra coloca em causa o elemento constitutivo do político, qual seja, o estabelecimento das relações de mando e obediência, o poder político. Ademais, complementarmente, o texto de La Boétie se inscreveria numa perspectiva de crítica do Estado moderno, que se consolida precisamente no período histórico de sua redação e publicação.

Résumé

Le but de la dissertation c'est d'identifier dans l'oeuvre *Discours de la servitude volontaire*, d'Étienne de La Boétie, au-delà d'une critique de la tyrannie ou de la monarchie, une critique du phénomène politique lui-même, c'est-à-dire, montrer que l'oeuvre met en cause l'élément constitutif du politique: l'établissement des rapports de commandement et obéissance, le pouvoir politique. En outre, le texte de La Boétie s'inscrirait dans une perspective de critique de l'État moderne, qui se consolide précisément dans une période historique de rédaction et publication de l'oeuvre.

Sumário

Introdução	005
<i>A Europa e a França no século XVI</i>	005
<i>Vida de La Boétie</i>	009
<i>A obra e as circunstâncias da França quinhentista</i>	010
<i>Data e motivação da obra – as “querelas cronológicas”</i>	014
<i>A hipótese da nossa pesquisa</i>	020
<i>Os passos da pesquisa</i>	021
Capítulo 1 – Apresentação da obra: o tema, a tese e os argumentos.....	023
<i>O tema e a tese do Discurso</i>	024
<i>Primeiro momento: prelúdio</i>	024
<i>Segundo momento: a servidão voluntária</i>	025
<i>Terceiro momento: a recusa de mobilizar o povo</i>	027
<i>Quarto momento: a natureza humana e a liberdade</i>	027
<i>Quinto momento: parênteses; a taxonomia da tirania</i>	029
<i>Sexto momento: as causas da servidão voluntária</i>	030
<i>Sétimo momento: a principal causa da servidão</i>	032
<i>Oitavo momento: o tirano, o tiranete e a amizade</i>	033
Capítulo 2 – Algumas delimitações semânticas.....	035
<i>Natureza humana e sociedade</i>	035
<i>O povo</i>	037
<i>Tirano e rei</i>	039

<i>A servidão</i>	043
<i>O recurso aos antigos</i>	045
Capítulo 3 - Histórico da recepção do texto.....	049
<i>Introdução</i>	049
<i>A acolhida no século XVI</i>	050
a) <i>A “ação”</i> : apropriação pelos protestantes.....	050
b) <i>A “reação”</i> : leitura de Montaigne.....	054
c) <i>A “reação”</i> : leitura de Henri de Mesmes.....	062
d) <i>Outros indícios da repercussão do Discurso no século XVI</i>	065
<i>A acolhida no século XVII</i>	066
<i>A acolhida no século XVIII</i>	068
<i>A “ação”</i> : O Discurso nas lutas revolucionárias.....	069
<i>A acolhida no século XIX</i>	071
a) <i>A “ação” persiste</i>	071
b) <i>A “reação” no século XIX</i>	074
<i>A acolhida no século XX</i>	078
a) <i>A acolhida até 1976</i>	078
<i>Continuidade da “reação” às leituras militantes do século anterior</i>	078
<i>Paul Bonnefon</i>	078
<i>Gustave Lanson</i>	081
<i>Joseph Barrère</i>	081
<i>Maurice Rat</i>	083
<i>Alguns comentários extemporâneos</i>	083
<i>Gustav Landauer</i>	084

<i>Simone Weil</i>	086
<i>Pierre Mesnard</i>	089
<i>Armando Ferrari</i>	091
<i>Heinz-Joachim Heydorn</i>	092
b) <i>A acolhida a partir de 1976</i>	094
<i>A edição Payot, “ação”</i>	094
<i>Pierre Clastres</i>	095
<i>Claude Lefort</i>	098
<i>Lefort dialogando com Clastres</i>	101
<i>Lefort visita novamente o Discurso</i>	103
<i>Miguel Abensour e Marcel Gauchet</i>	104
<i>Abensour também efetua nova abordagem do Discurso</i>	106
<i>Marilena Chauí</i>	109
<i>Outro comentário de Chauí</i>	112
<i>A reação à edição Payot</i>	113
<i>Simone Goyard-Fabre</i>	114
<i>Maria Sylvia Carvalho Franco</i>	118
<i>Roberto Romano</i>	119
<i>As leituras “técnicas”</i>	121
<i>Nadia Gontarbert</i>	121
<i>Tristan Dagron e a edição Vrin</i>	122
<i>As possíveis relações entre a recepção e o conteúdo do Discurso</i>	126
Capítulo 4 - La Boétie formula a crítica do poder político e do nascente Estado moderno.....	129

<i>Constatação prévia: La Boétie é escritor renascentista.....</i>	130
<i>O tema da servidão voluntária.....</i>	131
<i>A singularidade da abordagem laboeciana.....</i>	134
<i>A crítica da tirania.....</i>	140
<i>A crítica da monarquia (o republicanismo).....</i>	145
<i>A crítica do poder político.....</i>	152
<i>O Estado moderno já nasce em xeque.....</i>	170
Conclusão.....	179
Epílogo: La Boétie, Foucault e o poder político.....	185
<i>Foucault e o poder.....</i>	186
<i>As críticas da servidão e do assujeitamento: diferentes, próximas.....</i>	197
Bibliografia.....	206
<i>a) Fontes primárias.....</i>	206
<i>b) Textos de apoio.....</i>	207
<i>c) Texto de apoio metodológico.....</i>	217
Apêndice - O <i>Mémoire touchant l'édit de janvier 1562</i> e sua relação com o <i>Discurso</i>	218
<i>Síntese do Mémoire.....</i>	220
<i>Da peçonha da servidão ao doce veneno da liberdade.....</i>	222

Introdução

A Europa e a França no século XVI

O período conhecido com o nome de Renascimento, e que se prolonga do século XIV ao século XVI, aproximadamente, foi marcado, na Europa, pela emergência e consolidação dos Estados nacionais, o que acarretou também um recrudescimento das arbitrariedades cometidas pelos príncipes. Ao mesmo tempo, foi palco do humanismo, este movimento espiritual-artístico-filosófico-político marcado pelo empenho em realçar e valorizar a dignidade do espírito humano, esforço que se valeu da estratégia de reatar, na crítica à escolástica e aos valores dominantes na Idade Média, os laços entre a modernidade e a antiguidade. Entretanto, essa nova sensibilidade pelo humano e a redescoberta e nova valorização dos clássicos gregos e latinos não se dissociava, nos humanistas, do olhar crítico dirigido ao turbulento presente da realidade social.

No caso da França, o humanismo republicano, que emerge na Itália na virada do século XIV para o século XV, também marcará uma forte presença nos ambientes intelectuais do século XVI¹. E na França do período a tensão social é elevada. Sob a superfície das guerras religiosas, podemos identificar profundas mudanças – e uma profunda crise – de ordem política

¹Conforme anota Lefort: “Na França, no século XVI, constitui-se um círculo de *gens de robe*, homens novos, com freqüência tendo formação jurídica, implantados em muitos povoados de província, cujo desejo é ter assento nos parlamentos e ver sua competência reconhecida. Sem dúvida, não exprimem opiniões antimonárquicas, a não ser obliquamente, pela evocação de exemplos da Antiguidade. Além do mais, nessa época, é significativa a existência de uma reconstituição da História da França que nada tem a ver com uma mitologia régia. Uma história que

e econômica. Conforme a descrição de Régine Pernoud (Pernoud 116, p. 33-104), fragmentam-se os antigos padrões de classes sociais, enquanto novos padrões encontram-se ainda em vias de constituição. Coexistia uma diversidade de relações sociais que iam da escravidão, passando pela manutenção de estruturas ainda feudais, com a existência de servos da gleba, à burguesia fragmentada em diversos estratos e uma nobreza esfacelada em busca de poder e estabelecimento social na corte.

A grande afluência de metais preciosos originários das Américas provocou uma elevação da quantidade de dinheiro em circulação e uma inflação sem precedentes, acompanhada de uma queda drástica do poder aquisitivo. Em razão disso, ocorreu a elevação do valor dos arrendamentos e das terras, o que atingiu diretamente os nobres e senhores de terras.

Senhores e nobres passaram a procurar funções na corte e no governo, garantindo uma posição estreitamente ligada ao rei. A burguesia letrada procurou segurança nos cargos públicos e empregos administrativos. A queda da moeda desvalorizava a base econômica da nobreza francesa que vivia da renda de terras. O endividamento foi inevitável e, ao longo do século XVI, a antiga nobreza viu seus domínios rurais caírem nas mãos da rica burguesia. Na época, o tesouro e as finanças públicas francesas já tinham como sua principal fonte os impostos e pagamentos de tributos. A nobreza, por seu turno, ainda dependia de suas terras. As crescentes guerras e a incessante falta de recursos para cobrir os

ênfata a permanência de uma nação independente do Estado, modelada por seus próprios costumes, segundo alguns, desde a Gália, vinculada, em todo caso, de longa data à prática dos conselhos e das assembléias”. Cf. Lefort 99, p.197.

gastos do reino, levaram o rei a estabelecer uma nova forma de comércio: a venda de cargos públicos, como veremos no caso de La Boétie. A venda dos empregos burocráticos permitiu à rica burguesia ascender em massa aos cargos oficiais do reino. Rapidamente esta venda passou a ser a principal fonte de receita do Estado. O valor dos cargos crescia tanto em termos monetários como em termos de poder. Seus possuidores passaram a ser gradualmente equiparados à nobreza. Famílias de burgueses ricos, proprietários de cargos, passaram a constituir verdadeiras nobiliarquias de funcionários. Ao lado da antiga nobreza de espada (*noblesse d' épée*), passou a existir uma nova nobreza de toga (*noblesse de robe*).

A partir do reinado de Francisco I (1515-1547), começava a tornar-se cada vez maior a distância entre os cortesãos e aqueles que não pertenciam à corte. As funções tradicionais do senhor feudal, vassalos e cavaleiros vinham gradativamente perdendo a sua função social. Apenas uma parte da antiga nobreza encontrava-se integrada na corte nascente. Com a ruína financeira, a luta pela conquista de uma posição tornava-se o centro das atividades de sobrevivência das famílias nobres. Estas lutas entre as famílias explicam em grande parte os acontecimentos relacionados às guerras religiosas. Poderiam, talvez, parecer um retrocesso à condição feudal medieval, em que as famílias disputavam cada palmo do reino em direção de uma progressiva fragmentação feudalizante. Entretanto, as lutas entre as famílias não eram travadas no sentido de recuperar uma ordem feudal, mas de conquistar o ponto central da corte: o controle do Estado.

Boa parte do poder que a nobreza possuía junto ao rei, no período feudal, era proveniente do importante papel que seus homens e sua cavalaria desempenhavam nas batalhas. Também eram eles que arcavam com a maior parte dos gastos militares, cavalos e armas. Nos novos tempos, não apenas o empobrecimento da nobreza mas também a elevação dos custos dos empreendimentos militares dificultam sua participação. O tesouro

real permitira ao rei arregimentar tropas próprias, soldados pagos (camponeses ou mercenários), transformando o exército em um grande empreendimento administrativo e financeiro².

A administração real era cada vez mais centralizada e cargos públicos eram crescentemente dominados por burgueses, como vimos. Começava a tornar-se pública a luta entre o rei e as diversas famílias nobres, pela primazia e controle do poder. Gradualmente, no decorrer do século XVI, constitui-se, a partir de favores e privilégios, uma nova aristocracia cortesã, cuja hierarquia ia do mais simples burguês enobrecido até o favorito do rei. Nasce na França, como de resto em toda a Europa, o Estado moderno e seu corpo de funcionários. Assim, este país contava com cinco mil funcionários públicos no início do reinado de Francisco I (1515). Este número chegou a cinquenta mil em 1665. Em 1548, época aproximada de redação do *Discurso da servidão voluntária*³, o número de funcionários atingiu nove mil (Ladurie 92, p. 147).

A França quinhentista, portanto, é marcada por importantes rupturas, de ordem econômica, social, administrativa. A consolidação do Estado, no sentido de um maior controle do poder central sobre as províncias traz, além do mais, mudanças na própria reflexão sobre a política, mudanças cujas consequências são discutidas até hoje. Desse ponto de vista, podemos considerar que as guerras religiosas e o nascimento da moderna filosofia política são

² Esta descrição histórico-conjuntural foi redigida com o auxílio do trabalho de Sandra Riscal. Cf. Riscal 127, especialmente p. 20-25)

³ A partir de agora, tendo em vista - por motivos óbvios - a frequência com que aduziremos ao título da obra de La Boétie, ela será designada somente como *Discurso*.

diretamente resultantes da modificação das estruturas sociais que então se produziu (Gontarbert 83, p. 220).

Vida de La Boétie

É nesta França em transformação que Étienne de la Boétie⁴ nasce em 1º de novembro de 1530, na cidade de Sarlat, morrendo em 18 de agosto de 1563, presumivelmente de peste.

Pertencente a uma família culta e abastada, estudou direito na Universidade de Orleans, onde se tornou bacharel, em 23 de setembro de 1553.

Não existem dados biográficos seguros, referentes a La Boétie, no período que vai do início dos anos 1540 até a conclusão do curso de direito em Orleans, em 1553. Não se sabe se La Boétie cursou algum *collège* ou se teve uma formação familiar, já que ele foi criado por um tio – também chamado Étienne – com sólida formação humanista. Parece certo que ele não frequentou o reputado *collège de Guyenne*, em Bordeaux, pois não existem registros de tal passagem. Além disso, Montaigne - que afirma ter conhecido La Boétie somente em 1557 - estudou em Bordeaux de 1539 a 1546. Existe a possibilidade de La Boétie ter estudado em Bourges, Toulouse ou Paris. Esta última hipótese é eleita, entre outros, por Heydorn, sustentada pela grande familiaridade do autor do *Discurso* com a produção intelectual e artística da capital (Heydorn 81, p. 7). Paul Bonnefon defende a hipótese de uma formação doméstica, também bastante plausível (Bonnefon 32, p. XV-XVI). Tampouco existem registros das datas de início

⁴ Françoise Bayard sustenta que o nome do autor cuja obra estudamos deve ser grafado sem o acento: Étienne de La Boétie, uma vez que era a forma como o próprio firmava seus documentos e cartas. Cf. Bayard 29, p. 8-9.

dos estudos em Orleans mas, considerando a duração do curso e os costumes da época, supõe-se que La Boétie ingressou na universidade com 17 ou 18 anos, por volta de 1548. Segunda universidade da França, após a de Paris, a Universidade de Orleans devia seu renome aos eminentes professores, entre eles Anne du Bourg, conselheiro do parlamento de Paris, protestante que seria queimado em 1559 e que muitos intérpretes apontam como influência intelectual decisiva para La Boétie e seu *Discurso*.

No dia 20 de janeiro de 1553, Guillaume de Lur, senhor de Longa, conselheiro do parlamento de Bordeaux, renuncia em favor de La Boétie, recebendo, naturalmente, uma contrapartida financeira. Em 13 de outubro do mesmo ano, após a conclusão do curso de La Boétie, o rei autoriza sua nomeação, em que pese o mesmo não cumprir a prerrogativa de idade mínima para o cargo (28 anos). No dia 17 de maio de 1554, o parlamento decide admitir La Boétie. No final de 1554, por fim, La Boétie se casa com Marguerite de Carle, reforçando os laços do jovem conselheiro com o meio parlamentar, pois sua recém-esposa era irmã do presidente do parlamento de Bordeaux.

Em maio de 1557 é a vez de Montaigne ingressar no parlamento, criando as condições para o estabelecimento da notória amizade entre ambos.

La Boétie, após nove anos de intenso trabalho (várias de suas atribuições e missões no exercício do cargo de conselheiro estão devidamente registradas, como veremos), durante uma viagem à região do Médoc – onde sua esposa possuía uma propriedade – queda doente e morre, na manhã do dia 18 de agosto de 1563.

A obra e as circunstâncias da França quinhentista

O *Discurso*, esta pequena-grande obra de La Boétie foi escrito, como vimos, num

período de graves tensões sociais e grande efervescência intelectual. Entretanto, queremos evitar a questão, tão recorrente entre os comentadores, acerca da estrita “pertença ao século e ao tempo” ou “absoluta atemporalidade” do texto. Acreditamos que as duas hipóteses não são excludentes: uma obra – especialmente uma obra que se firmou como um clássico do pensamento político – pode simultaneamente dialogar com o seu tempo e propor reflexões que se refiram a qualquer tempo. Para utilizar os termos do próprio La Boétie: uma obra pode simultaneamente se reportar ao “tempo” e à “verdade” (La Boétie 11, p. 11).

O livro de La Boétie, conforme exaustivamente apontado pelos intérpretes, apresenta uma série de características comuns a inúmeros autores do período. Também podemos identificar na obra alguns temas e afirmações que se podem relacionar à conjuntura política francesa e europeia. Por isso, temos que admitir a obviedade: o *Discurso* é obra de seu tempo, apesar do empenho de La Boétie em construir um texto essencial-atemporal, mais preocupado, ao invés da postura do Ulisses homérico, com “a verdade” do que com “o tempo”. E La Boétie foi bem sucedido no esforço.

Entretanto, como inferiu Pierre Clastres,

“não é a referência a um determinismo histórico qualquer (circunstâncias políticas do momento, pertencimento a uma classe social) que desarmará a virulência ativa do *Discurso*, desmentirá a afirmação essencial de liberdade que o funda e anima. A história local e momentânea é oportunidade, pretexto: nada há em La Boétie do panfletário, publicista, militante. Coloca uma questão totalmente liberta de toda ‘territorialidade’ social e política e é porque sua questão é trans-histórica que somos capazes de ouvi-la” (Clastres 47, p. 109).

É possível identificar, acrescenta Clastres, uma total liberdade e trans-historicidade no *Discurso*, pois a estranheza da questão da servidão voluntária não se dissipará ao

evocarmos a inserção de La Boétie na burguesia dos parlamentares-juristas, ou ao quisermos reconhecer na obra apenas o eco indignado da repressão real que se abateu em 1548 sobre a revolta da gabela no sul da França.⁵

O longo caminho de apropriações que se seguiu a sua publicação (na verdade, as apropriações se iniciaram antes mesmo da primeira publicação) indica a inclusão precoce do *Discurso* no “panteão democrático”.⁶ Todavia, mesmo as leituras que o tornam um texto militante, a serviço das lutas pela democracia, pela república e pela liberdade, promovem, como perceberam Abensour e Gauchet, uma domesticação e redução da obra, ao descartarem o ineditismo e a importância da indagação acerca da servidão voluntária. É como se fosse necessário apaziguar a inquietude intolerável provocada pela leitura do *Discurso* (Abensour e Gauchet 17, p. VIII).

A obra, portanto, pertence e não pertence ao século XVI europeu, momento e lugar importantes na história das idéias políticas. Na Europa conflagrada pelas guerras religiosas e pelas transformações político-econômicas, entram na ordem do dia interrogações até então colocadas em segundo plano: o que é o poder político? Para que o Estado e como pensá-lo teoricamente (Gontarbert 76, p. 12)? As abordagens são as mais variadas. Claude Seyssel,

⁵ Cf. Clastres 47, p. 109. A revolta camponesa que ocorreu no sul da França, em 1548, conhecida como revolta da gabela, foi dirigida contra o aumento de impostos (cobrado na forma de sal) e o foco principal dos camponeses foram os funcionários cobradores do imposto. Centenas deles foram assassinados, o que gerou uma sangrenta reação da monarquia. Sob o comando do condestável (em francês: *connétable*, cargo correspondente a um misto de chefe militar e político) de Montmorency, centenas de soldados mercenários executaram uma política de terra arrasada na região de Bordeaux.

⁶ Cf. Abensour e Gauchet 17, p. VIII e também p. XII. No original: “Panthéon démocratique”.

ainda no início do século, vai retomar as distinções aristotélicas das formas de governo e preconizar freios que regulem a soberania absoluta do Príncipe, quais sejam, a consciência, os Parlamentos e os costumes (Richet 124); François Hotman, também inspirado nos antigos, produz uma contestação radical da tirania, permanecendo entretanto na perspectiva de exigir do soberano a obediência às leis de Deus; Jean Bodin (que, por sinal, tem sua principal obra publicada em 1576, mesmo ano da primeira edição integral do *Discurso*) vai se preocupar em conceber a base teórica, o princípio do Estado moderno, consubstanciado na noção de soberania, não mais considerada como atributo de um poder, mas o próprio elemento definidor de *república* ou Estado; Thomas Morus, através da invenção retórica da utopia (Abensour 19, p. 876), intervém nas coisas humanas e se volta para a estruturação de um tratado de governo; Maquiavel procura “circunscrever o caráter puro e irreduzível do político” (Edmond 61, p. 755), pensando lucidamente a autonomia do poder político e do Estado; Thomas Hobbes, já no século seguinte, se empenha, em meio a uma guerra civil, em fornecer bases teóricas sólidas e científicas para o emergente Estado. Em que pese as especificidades de todas estas obras, elas se tornam estranhamente indiferenciadas, se comparadas ao *Discurso*. Com efeito, o texto de La Boétie é solitário, na medida em que é único em ultrapassar as fronteiras da institucionalidade e da legalidade e abordar criticamente – e de frente – o problema do político, habilmente contornado por seus contemporâneos, que diz respeito à legitimidade do poder enquanto tal (Gontarbert 76, p. 12).

É conveniente apontar ainda, e apesar da essencialidade do tema laboeciano, uma outra presença do século. Nos referimos à “paz de cemitério” que se instalou no sul da França, no período imediatamente posterior à brutal repressão da revolta da gabela. Este pequeno *interregno*, que precedeu as também sangrentas e violentas guerras de religião, foi assim descrito pelo embaixador de Veneza na França, Marino Cavalli:

“É preciso dizer que os impostos são pesadíssimos e a facilidade e a submissão com que o povo suporta este encargo enche de admiração todos os estrangeiros. Os franceses abdicaram inteiramente nas mãos do rei, à sua liberdade e vontade. Basta dizer: eu quero esta soma, eu ordeno, e o resultado é tão imediato que parece que toda a nação decidiu espontaneamente. /.../ Paga-se ao rei o que ele pede, e aquilo que sobra continua ao seu dispor”.⁷

Por seu lado, o historiador Jacques-Auguste de Thou também aponta que, após a repressão virulenta à revolta, jamais se viu suceder à tão grande perturbação uma calma tão profunda; ele registra que jamais os espíritos se mostraram tão dóceis e tão dispostos à obediência (citado por Cocula 49, p.56). Como se vê, um ambiente bastante propício para a gestação de um discurso tematizando a servidão voluntária.

*Data e motivação da obra – as “querelas cronológicas”*⁸

Étienne de la Boétie viveu pouco, mas teve tempo de contemplar o espetáculo das discórdias humanas. Como ele poderia, como bom humanista e homem do Renascimento, se entregar ao culto das doces musas latinas se a França se devorava em lutas internas? As guerras de religião e os conflitos sociais se espalhavam pelos campos e cidades, desestabilizando a nação.

“Os olhos de La Boétie vêem mortes, incêndios, execuções inauditas, como

⁷ *Atti Storici Di Stato. “Relazione degli ambasciatori Veneziani sugli affari de Francia nel XVI secolo” raccolte da Niccoló Tommaseo s. d. Citado por Ferrari 62, p. 11.*

⁸ A expressão é de Françoise Bayard. Cf. Bayard 29, p.16.

aquelas empreendidas pelo condestável de Montmorency em Bordeaux. Conhece os grandes, corrompidos e corruptores – os Valois e os Guise -, e vê o povo sumido em escravidão e horrenda miséria. Não faz nada, não diz nada contra a iniquidade? Sim, escreve o *Discurso da servidão voluntária /.../*.⁹

Conforme anota Pierre Mesnard, desde a defesa reticente de Montaigne a obra foi alvo de diversas fortunas. À parte a autoria – que a crítica contemporânea não chegou a colocar em questão, com exceção de Dr Armaingaud, em parte – nós não conhecemos com certeza nenhum elemento da obra, nem o próprio texto, nem a data de confecção, nem a motivação, nem o seu sentido exato (Mesnard 108, p. 389).

Tratando de um texto que parece dedicado a um *jogo de esconde-esconde* permanente com a História (Gontarbert 77, p. 17), o primeiro problema que se coloca é aquele da data de sua redação. A maioria dos comentadores sustenta que o *Discurso* foi escrito por volta de 1548, quando Étienne de La Boétie iniciava o curso de direito na Universidade de Orleans, sendo reformulado ou adendado por volta de 1552 ou 1553¹⁰. As duas menções a Guillaume de Lur-Longa (La Boétie 11, p. 18 e 29) fazem crer que o texto foi

⁹ Hayes 87. No original: “Los ojos de La Boétie ven muertes, incendios, ejecuciones inauditas, a semejanza de la que lleva a término el condestable de Montmorency en Burdeos. Conoce a los grandes, corrompidos y corruptores -los Valois y los Guisa-, y ve al pueblo sumido en esclavitud y horrenda miseria. ¿No hace nada, no dice nada contra la iniquidad? Sí. Le confía a la pluma el discurso sobre la *Servidumbre voluntaria*.”

¹⁰ Vários comentadores, entre eles Bonnefon, Desgraves e Cocula, demonstraram que a redação final do texto só pode ter ocorrido a partir de 1552, em especial por causa das citações de obras publicadas a partir deste ano. Como exemplo é citado o projeto de Ronsard, intitulado *Franciade*, mencionado por La Boétie, que é concebido por volta de 1552. Os *Amours*, de Baïf, também são publicados em 1552 e também existem referências desta obra no

dedicado a ele quando da posse no cargo de conselheiro do parlamento de Paris, em 1554. La Boétie sucedeu, como vimos, a Lur-Longa no parlamento de Bordeaux, a partir de maio de 1554.

O estabelecimento da data de composição do texto tornou-se mais confuso a partir das informações prestadas por Montaigne nas diferentes edições dos seus *Ensaïos*¹¹. De qualquer forma, pode-se dizer com segurança que, ao contrário do que afirma Montaigne, a redação final do texto é de responsabilidade, não de um adolescente, mas de um maduro estudante ou de um jurista recém-formado, prestes a se tornar magistrado, por volta dos seus 23 anos.

As motivações da obra, eis aí outro aspecto cercado de mistério e polêmica. La Boétie

Discurso. A propósito, Hernández-Rubio informa que Baïf dedicou a La Boétie, em 1555, um soneto da obra *Amours de Francine* (Hernández-Rubio 90, p. XVII). Na verdade, como mostrou Bonnefon (La Boétie 2, p. 372) e também Quainton (Quainton 120, p. 102), Baïf remanejou e publicou como seu o poema de La Boétie. Outro aspecto desconhecido pelos pesquisadores diz respeito à língua com que La Boétie redigiu seu *Discurso*. Resta-nos conjecturar, pois o original está perdido: o mais provável é que ele tenha se utilizado do francês, língua na qual está redigida a mais antiga cópia disponível, o manuscrito De Mesmes, sobre o qual daremos mais informações em seguida.

¹¹ Em todas as edições publicadas em vida, Montaigne assegura que o *Discurso* foi composto por La Boétie aos 18 anos, por volta de 1548, portanto. Porém, no exemplar da edição de 1588, que Montaigne enriqueceria com suas correções e suas adições manuscritas, e que serviria de base para uma nova edição dos *Ensaïos* a ser publicada em 1595 por Mademoiselle de Gournay (a chamada *camada 3* da obra), ele corrige, com suas próprias mãos, a palavra 18 e a substitui por 16, conforme o precioso exemplar conservado na Biblioteca Pública de Bordeaux. Com esta modificação, ele situaria a redação do texto em 1546, antes portanto de La Boétie ingressar na Universidade de Orleans (Bonnefon 32, p. XXXVI-XXXVII). E antes da revolta da gabela, acrescentamos nós.

se esforçou em retirar menções conjunturais do texto, pretendendo escrever uma obra atemporal. Este esforço reforça e explica o fato de existirem variadas interpretações não só quanto à data da obra (o original está perdido, conhecemos somente cópias, a começar pela de Henri De Mesmes, a mais antiga¹²), mas também quanto a seus objetivos: exercício escolar? reação à violenta repressão sofrida pelos camponeses da revolta da gabela? defesa da instituição parlamentar face aos ataques da monarquia centralizadora?

A primeira hipótese – a de exercício escolar ou ensaio literário, foi sustentada primeiramente por Montaigne, como veremos mais detalhadamente a seguir, e prosperou pelos séculos. Ler o *Discurso* como exercício ou ensaio significa concebê-lo como obra destinada antes de tudo a revelar as capacidades de um indivíduo. La Boétie não teria pretendido apresentar uma doutrina política séria, mas colocar à prova suas qualidades intelectuais. Ele teria querido imitar os antigos, atento à glória literária, e não analisar a situação política de seu tempo ou refletir acerca do fenômeno do político.

Outra hipótese foi formulada no início do século XVII, pelo historiador Jacques-Auguste de Thou¹³ e passou a gozar de grande reputação, sendo endossada até mesmo por comentaristas contemporâneos. Trata-se da associação da obra à já mencionada revolta da gabela. A obra seria uma resposta indignada à brutal repressão da revolta pelo *connétable* de

¹² Bayard contesta que o manuscrito De Mesmes seja o mais antigo (Bayard 29, p. 25). Além dela, todavia, apenas F. Hinker, entre os editores recentes de La Boétie, não se utilizou do manuscrito De Mesmes. Cf. também Gontarbert 77, p.23.

¹³ O já mencionado De Thou, que manteve relações de amizade com Montaigne, escreveu a sua *Histoire Universelle* entre 1604 e 1608. A referência a La Boétie pode ser encontrada na edição de 1734, tomo VII. Hernández-Rubio cita uma primeira edição latina, intitulada *Historia mei temporis, 1543-1607*. Cf. Cocula 49, p. 56, Gontarbert 77, p. 26, Hernández-Rubio 90, p. XXXIX, entre outros.

Montmorency (Desgraves 59, p. 24).

Nas especulações a respeito das motivações do *Discurso* não faltam explicações anedóticas. A mais célebre foi fornecida pelo historiador D'Aubigné: o texto teria sido inspirado em fato muito menos transcendente do que a situação social francesa ou a busca de glória literária. Assim, La Boétie desejava ver, em passagem pela capital, a sala de baile do Louvre. Um arqueiro da guarda teria deixado cair sua alabarda sobre seu pé. La Boétie teria então exigido aos gritos pelo Louvre que se fizesse justiça, só recebendo em resposta gargalhadas de parte dos guardas e cortesãos.¹⁴ Pitoresca e inverossímil explicação.

Guy Demerson oferece uma explicação bastante interessante para a origem do texto (Demerson 57, p. 211 e ss). Segundo ele, o *Discurso* se apresenta como obra de um jovem jurista que vai suceder, antes da idade requerida, a um conselheiro do Parlamento de Bordeaux, e que lhe endereça uma exortação solene, indicando que, em uma situação de conflito com a *entourage* real, ele é chamado a altas responsabilidades nacionais.¹⁵ O conselheiro íntegro seria aquele que saberia discorrer sobre a liberdade porque ele o teria “ensaiado”. A eloquência de La Boétie acumularia exemplos para prefigurar uma antecipação das tentações que a diplomacia e a intriga da Corte real exerceriam sobre o novo parlamentar. O *Discurso*, portanto,

¹⁴ Cf. D'Aubigné, Théodore Agrippa, *Histoire Universelle 1890* – IV – p. 189, citado por Cappelletti 36, p. 2. Ou a edição da mesma obra, de 1916, t. II, p. 117, citado por Hernández-Rubio 90, p. XXXIX.

¹⁵ Segundo Demerson, a nomeação de Lur-Longa é um episódio da chamada *batalha do Edito do Semestre* (28 de abril de 1554). Em 1º de julho, o novo regime deveria entrar em vigor; na ocasião, 37 ofícios de conselheiros deveriam ser providos, mas o Rei (Henrique II) só estabelece dois, entre os quais aquele de Longa, afim de mostrar para a Corte que gosta de ter tempo para fazer boas escolhas. A dúvida consistiria na adesão ou não do novo indicado ao partido do Rei, como aderiu, por exemplo, o jovem Henri de Mesmes, o mesmo que será mencionado em outros momentos desse trabalho. Cf. Demerson 57, p. 211.

emprega o “estilo parlamentar”, segundo Demerson, para incitar Longa a defender o *Sénat de France*, a resistir aos Césares dos tempos modernos, tentados a esquecer quais são os fundamentos legais do Estado¹⁶.

Demerson cita Barrère (Barrère 28, p. 241-242), que qualificou o *Discurso* de “Institution du prince” associado a uma “Institution du peuple”. Mas para ele a obra faz na verdade um apelo à ordem endereçado ao grande corpo de pessoas sábias e esclarecidas que tem por vocação representar o povo diante do príncipe.¹⁷

A respeito das motivações de La Boétie, entretanto, podemos concluir: as hipóteses aventadas pelos vários leitores da obra são todas plausíveis, em maior ou menor grau. O mais provável, entretanto, como aponta Cappelletti, é que o *Discurso* não tenha sido inspirado por um só acontecimento local, como a revolta da gabela, ou pelas disputas entre os parlamentares e o rei, nem mesmo motivado estritamente pelo anseio de produzir um ensaio humanista. A obra seria fruto, isto sim, do conhecimento geral que o jovem erudito tinha da situação política e social da França e dos demais países europeus (Cappelletti 36, p. 2).

De qualquer maneira, o texto circulou amplamente com o autor ainda vivo, apesar de

¹⁶ A este propósito, Demerson menciona uma virulenta intervenção do próprio Montaigne no parlamento de Bordeaux em 1565, e suas reflexões contra a pretendida reforma da justiça, no prefácio às *obras* de La Boétie, de 1571. Cf. *idem*, p. 213.

¹⁷ Antes de Demerson, outros comentadores seguiram este caminho interpretativo. Um exemplo é Jean-Louis Bourgeon, que sustenta que o *Discurso*, longe de ser um exercício escolar, se coloca como representativo do arrojo das mentalidades parlamentares e do modo de circulação, ainda confidencial, “de idéias elitistas”. BOURGEON, J.-L.. *La Boétie pamphlétaire*. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance - Genève*, LI, 1989, p. 290-300. Citado por Desgraves 59, p. 43.

não publicado. Era lido por uma elite intelectual, bem pensante, entre a qual gozava de grande prestígio. Curiosamente, apesar da radicalidade da obra, e apesar do papel social ocupado pelo autor, não se tem notícia que La Boétie tenha renegado ou sequer tentado minimizar seu texto, nem mesmo impedido sua circulação. Pelo contrário, parece que o *Discurso* era a sua “carta de apresentação”: Montaigne relata que conheceu antes o texto, o que o motivou a conhecer o autor.

A hipótese da nossa pesquisa

O objetivo da dissertação será identificar, após proceder a uma revisão da literatura acerca da obra, um núcleo temático em torno do qual se organiza o *Discurso*: da questão da servidão voluntária decorre uma crítica e uma negação da sociedade organizada em torno do Estado, uma crítica do poder político enquanto tal. Assim, ainda que numa primeira leitura entendamos que La Boétie dirige suas armas tão-somente à crítica do tirano e da tirania, um olhar mais atento mostrará outros alvos na mira do jovem autor. O intuito do trabalho é, portanto, associar o objetivo declarado do *Discurso*, qual seja, a análise das raízes da tirania e da submissão voluntária, a uma crítica de fundo do nascente Estado moderno.

O *Discurso*, redigido por este *cumpridor escrupuloso das leis e inimigo das novidades do seu tempo*, para usar as palavras do prudente Montaigne (Montaigne 110, p. 290), estabelece, como vimos, um contraponto notável com toda a reflexão sobre a política e as instituições políticas, estruturada a partir do início do século XV. Constitui-se, portanto, como um dos textos fundadores de uma tradição que refuta uma certa *naturalização* do poder político e do Estado, construindo um viés crítico em relação às teorias sociais hegemônicas, afirmadoras da inevitabilidade da hierarquia social institucionalizada. Esta tradição se desenvolveria mais

sistematicamente apenas no século XIX, época da formulação plena dos grandes projetos emancipatórios, como o anarquismo e o marxismo.

Vamos então examinar detidamente a obra, identificando, para além dos aspectos históricos e conjunturais, e para além de suas intenções declaradas, a sua lógica interna e seu núcleo que - é a hipótese a ser explorada na pesquisa - pode ser sintetizado como uma crítica do corpo político, isto é, da política entendida enquanto estrutura institucionalizada de mando e obediência, da política enquanto poder.

Os passos da pesquisa

Num primeiro momento, vamos apresentar a própria obra de La Boétie, buscando estabelecer, argumento a argumento, a concatenação lógica do texto e os seus passos e momentos fundamentais. A partir dessa empreitada surge a necessidade de efetuar algumas precisões semânticas. Algumas noções centrais para a nossa pesquisa, identificadas na apresentação da obra, precisam ter seus significados delimitados, uma vez que existe uma multiplicidade de reflexões e interpretações a respeito dos mesmos na tradição da filosofia política.

Em seguida, cuidaremos de descrever o longo percurso de acolhida do *Discurso*, do século XVI até os nossos dias. Como se verá, identificamos um certo padrão na recepção da obra, que, de algum modo, reforça a hipótese sustentada no nosso trabalho. Este padrão de recepção já foi, em grande parte, apontado por Chauí, que indicou que a apropriação militante do *Discurso*, desde os protestantes até os anarquistas, foi periodicamente acompanhada por uma outra, oposta: a das interpretações acadêmicas, que reduziram o texto a uma peça juvenil de retórica. (Chauí 44, especialmente).

No capítulo seguinte, será apresentada a parte central do trabalho, qual seja, será explicitada da nossa hipótese: o *Discurso* não é mera crítica da tirania, nem da monarquia, se configurando como obra marginal na tradição da filosofia política a partir da modernidade, na medida em que traz indagações acerca do próprio *ser da política*, isto é, a relação de dominação, que, num esforço histórico-filosófico de racionalização, foi tornada pressuposto inevitável pelas correntes de pensamento hegemônicas. Nossa estratégia argumentativa consistirá em *desfolhar* gradualmente o significado da obra, nos aproximando pouco a pouco de nossa hipótese: mostraremos primeiramente que o *Discurso* efetua a crítica da tirania; em seguida mostraremos que ele também é profissão de fé anti-monárquica e republicana; por fim, mostraremos suas características de crítica do poder político.

Finalmente, entendemos que a obra, apesar de se colocar à margem do pensamento político majoritário, guarda relação (e influenciou) com importantes obras teóricas - do anarquismo e do marxismo do século XIX chegando até instigantes reflexões contemporâneas sobre o político. Por isso, no epílogo do trabalho, vamos proceder - em caráter ilustrativo - uma aproximação entre as obras de La Boétie e Michel Foucault.

Capítulo 1

Apresentação da obra: o tema, a tese e o encadeamento de argumentos do *Discurso*

Propomo-nos, nesta altura do trabalho, a apresentar a obra de La Boétie. Parece-nos necessário e importante descrever a seqüência de argumentos, a concatenação lógica da obra. Este esforço de leitura será norteado pela preocupação em não efetuar interpretações ou elucubrações a respeito do não dito pela obra, e visa trazer o próprio texto do *Discurso* para o centro de nossas análises. Dessa forma, pensamos que será conveniente adquirirmos uma visão mais global da obra, o que tornará mais eficaz (e mais fiel a La Boétie) a etapa hermenêutica da dissertação.

Apresentaremos os passos que nos parecem decisivos da obra e a descrição não será exaustiva, o que envolve uma escolha de trechos – escolha que sempre pode ser criticável.

Nosso método consistirá em apresentar o tema e a tese geral da obra. Em seguida indicaremos, para cada *unidade de sentido*, para cada *momento argumentativo*, os problemas e interrogações colocadas pelo autor, a tese ou teses defendidas e as justificações, apoios e exemplos oferecidos para sustentar as posições assumidas. Por fim, em cada *momento* do texto, buscaremos identificar os termos e noções filosóficas relevantes, que serão objeto de esclarecimento e precisão conceitual no capítulo precedente. A indicação das páginas que delimitam os diferentes momentos se refere às edições do *Discurso* publicadas pelas editoras Brasiliense e Payot (La Boétie 11 e 1, respectivamente), sendo que a indicação das páginas da segunda virá entre parênteses, logo após a indicação das páginas da edição brasileira .

O tema e a tese do Discurso

O tema da obra de La Boétie é explicitado e precisado no próprio título. É a servidão voluntária, ou seja, a submissão - coletiva, La Boétie destaca - ao tirano, não motivada pela força nem fruto de estratégias que enganariam ou iludiriam os submetidos. La Boétie constata a existência do fenômeno e intenta investigar as suas raízes e causas.

A tese central do *Discurso* sustenta que a servidão voluntária é fato inverossímil, antinatural, uma vez que a marca do humano é a liberdade e a horizontalidade social. A servidão voluntária, portanto, se configuraria como uma “segunda natureza”, uma degeneração da sociabilidade primeira dos homens, e sua origem estaria relacionada a um potencial desejo humano – que emerge em determinadas circunstâncias – de participar de uma teia articulada de submissão e dominação.

Primeiro momento

Prelúdio

Delimitação textual: dois primeiros parágrafos da obra, p. 11-12 (103-104) (até “/.../ todas as disputas políticas”).

Nas primeiras linhas do *Discurso*, La Boétie se utiliza de uma citação de Homero para colocar a questão: o debate essencial a respeito da dominação ou da servidão deve se focar na questão numérica? Dito de outra forma, é qualitativamente diferente servir a um ou a vários senhores?

La Boétie sustenta que a servidão a muitos multiplica o infortúnio de servir a um. Na fala do Ulisses homérico (“Em ter vários senhores nenhum bem sei, que um só seja o senhor, e que um só seja o rei”), La Boétie aponta que apenas a primeira parte deveria ter sido pronunciada: a afirmação do senhorio de um atenderia, em Ulisses, a uma necessidade mais do *tempo* do que da *verdade*. La Boétie, já com esta primeira visitação aos autores clássicos, fornece o rumo e o tom básico da obra, indicando que as suas armas teóricas se voltarão contra a relação senhor-servo. Imediatamente após, e como que reforçando esta escolha do objeto central de seu texto – que será explicitada adiante -, La Boétie descarta o debate tradicional a respeito das formas de governo. Para ele, não tem sentido discutir o papel da monarquia entre as repúblicas, visto não existir nada de público no governo de um. Ele abandona, é verdade, a discussão comparativa entre república e monarquia, mas não sem antes desqualificar explicitamente o governo de um.

Neste prelúdio da obra, já apresentam-se algumas noções filosóficas que carecem de precisão conceitual: o próprio fato bruto da *servidão*, ainda não adjetivado, bem como as concepções de La Boétie a respeito dos termos *tirano* e *rei*.

Segundo momento

A caracterização da servidão voluntária

Delimitação textual: primeiro parágrafo da p. 12(104) (“Por hora gostaria apenas /.../”) até o último parágrafo da p. 15(114) (“Pobres e miseráveis povos insensatos /.../”).

Este é o *momento* essencial da obra, no qual La Boétie apresenta o tema sobre o qual vai se debruçar, a servidão voluntária. Ele se pergunta: porque milhares suportam a tirania de um? É extraordinário, mas também motivo de lástima, diz La Boétie, ver

milhares servirem, não pela força, mas tão-somente encantados pelo nome de um. É razoável valorizar e honrar aquele que merece e que se ama. Mas porque colocar o bom e valoroso no lugar onde poderá fazer o mal? Que vício inanimável é este, que nem pode se chamar covardia?

Para La Boétie, a servidão voluntária, como o próprio termo indica, é distinta da clássica servidão pela força. Ela não é mera covardia, uma vez que não se caracteriza uma situação na qual o mais fraco teme o mais forte, ou até mesmo três ou dez temam um. Por isso, para romper a servidão não é preciso combater o tirano, basta não consenti-la; não é necessário que o povo faça algo para si, basta que ele nada faça contra si. Como isso não ocorre, La Boétie conclui que são os próprios povos que se deixam dominar, ou melhor, se fazem dominar: eles escolhem a servidão. O povo, mais que consentir, persegue o mal da servidão, pois para ter a liberdade, bastaria desejá-la. Para La Boétie, portanto, os próprios servos são os braços e a força do tirano, eles tiranizam a si próprios. Por tudo isso, a saída da servidão voluntária pode ocorrer de maneira singela: basta decidir não servir que o povo será livre.

Como apoio a sua tese, La Boétie oferece exemplos nos quais no combate entre os defensores e os usurpadores da liberdade, no combate da franquia contra a cobiça, os primeiros historicamente sempre venceram. Isso ocorre porque a liberdade, diz ele, põe bravura no coração daqueles que a defendem. Este fato reforça a incompreensibilidade do fenômeno da servidão voluntária. La Boétie menciona o exemplo dos gregos livres que venceram os persas, que por sua vez lutavam apenas por cobiça. Ele reforça ainda seus argumentos com a utilização da bela metáfora do fogo: como no caso da servidão, no fogo não precisa se jogar água, basta não alimentá-lo com lenha...

Nesta etapa da obra, chamamos a atenção para a necessidade de esclarecer mais detidamente as noções de *servidão voluntária* e, mais uma vez, *tirano* e *rei*. Além disso, será importante precisar a tipicidade com que La Boétie faz uso dos *autores clássicos*.

Terceiro momento

A recusa de mobilizar o povo

Delimitação textual: primeiro parágrafo da p. 16(117) (“Mas os médicos certamente /.../”).

Após caracterizar o tema de sua obra, La Boétie se interroga: vale a pena tentar tratar da doença da servidão voluntária? É possível desnudá-la para o povo? Implicitamente ele também está colocando a questão: face a tão escandaloso fenômeno, qual é o papel do intelectual, do homem de letras? É possível, a partir de sua constatação, reverter e anular a servidão voluntária?

A resposta de La Boétie é pessimista, pelo menos à primeira vista. Para ele, a servidão voluntária é ferida incurável, doença mortal. Por isso, ele declara a intenção de apenas conjecturar acerca das raízes e das causas da servidão voluntária, ou seja, seu intuito seria o de efetuar um exercício meramente intelectual, uma vez que não seria sensato querer pregar ao povo.

Neste momento da argumentação, afigura-se como importante a compreensão que o autor tem do termo *povo*.

Quarto momento

A natureza humana e a liberdade

Delimitação textual: do segundo parágrafo da p. 16(117) (“Em primeiro lugar creio não haver /.../”) até o primeiro parágrafo da p. 18(121) (“Até os bois gemem sob o peso do jugo /.../”).

Para cumprir o objetivo que se propôs, de investigar as causas da servidão voluntária, La Boétie considera necessário esclarecer inicialmente: qual é a natureza do homem? O homem, por natureza, é livre ou servo?

A concepção antropológica de La Boétie é resumida em três afirmações: somos naturalmente obedientes aos pais, somos sujeitos à razão, somos servos de ninguém. Ademais, para La Boétie o homem possui uma certa sociabilidade natural: a natureza fez todos da mesma forma e molde para que todos se entreconhecêssem como irmãos. Por isso, é antinatural os fortes dominarem os fracos; a atribuição de diferentes partes a uns e outros é oportunidade para a manifestação do afeto fraternal, da comunhão das vontades, tornando todos uns e não unidos. A servidão, portanto, além de antinatural, é oposta da companhia e da convivência entre iguais (na aparente desigualdade natural). A liberdade sim, é natural. O problema, portanto, da servidão voluntária, continua em aberto. Mas La Boétie afirma que ela se instalou devido a um mau encontro, a certo acontecimento fortuito, não localizado historicamente.

La Boétie se serve de vários exemplos extraídos do comportamento dos animais (estratégia bem familiar aos estóicos, diga-se de passagem) para corroborar a tese da liberdade natural. Os bichos gritam aos homens: viva a liberdade!

Nesta etapa argumentativa, a noção filosófica que consideramos pertinente salientarmos e esclarecer oportunamente é a de *natureza humana e sociedade*.

Quinto momento

Parênteses: a taxonomia da tirania

Delimitação textual: primeiro parágrafo da p. 19(122) (“Há três tipos de tiranos: /.../”).

Neste momento, ocorre como que uma ruptura no encadeamento argumentativo. La Boétie abre um parênteses para caracterizar os diversos tipos de tirania (a partir de sua origem) e problematizar a relação entre a origem e a qualidade da tirania. Ele se pergunta: existem diferenças entre os tiranos, por causa das diferentes origens de seu poder?

Ele sustenta que existe alguma diferença entre os tiranos, mas diferenças não essenciais. Para ele não há muita escolha, pois *se diversos são os meios de aos reinados chegar, quase sempre semelhante é a maneira de reinar*. Além disso, ele desconfia que os eleitos podem ser os piores tiranos, pois tratam o povo como se tivessem pegado touros para domar.

La Boétie se apóia na seguinte argumentação. O tirano(rei) por sucessão considera os súditos como servos hereditários; o tirano(rei) por direito de guerra comporta-se como em terra conquistada; e os tirano(rei) eleito, que deveria ser mais suportável, supera estranhamente os outros em vício e crueldade, talvez lisonjeado pela grandeza de ter sido legitimado pelos súditos.

Surgem novamente como noções importantes a serem precisadas: *tirano e rei, sociedade*.

Sexto momento

As causas da servidão voluntária

Delimitação textual: do segundo parágrafo da p. 19(124) (“A propósito, se porventura /.../”) até o último parágrafo da p. 30(148) (“Os nossos semearam na França algo /.../”).

Fechado o parênteses, La Boétie retoma a pesquisa – as conjecturas, diz ele, a respeito das origens da servidão voluntária. A questão que se coloca é a seguinte: se ela é antinatural, como se instala, ou se instalou, a servidão voluntária?

Para ele, a primeira causa da servidão voluntária é o costume, que ensina-nos a servir. A natureza do homem é ser livre. Mas essa mesma natureza também é tal que o homem naturalmente conserva a feição que a educação lhe dá. É uma segunda natureza, apesar do termo não ter sido usado por La Boétie. Como apoio dessa tese, ele menciona, entre outros exemplos, o dos venezianos, gente livre, diz ele, e criada de tal modo que não reconhece outra ambição senão a de ser melhor para vigiar a manutenção da liberdade. La Boétie também conta a história dos cães de Licurgo, governante de Esparta, um criado na cozinha e outro acostumado aos campos. Submetidos a um teste, que consistiu em confrontá-los com um prato de sopa e uma lebre, o primeiro correu para o prato de sopa, enquanto o segundo correu para a lebre, embora fossem irmãos.

Entretanto, esta explicação do costume como forjador de uma segunda natureza no homem, no momento mesmo de sua formulação, já é considerada insatisfatória por La Boétie (bem como as explicações seguintes, devemos dizer). Isso porque, para La Boétie,

existem os bem nascidos, ou seja, aqueles que, como Ulisses, jamais se acostumaram nem se acostumarão com a servidão.

Do costume decorre uma outra razão: a tirania acovarda e efemina os homens. Como apoio a esta proposição, La Boétie lembra os fatos históricos comprobatórios de que povos subjugados não têm júbilo nem furor no combate.

Uma terceira e importante causa da servidão dos povos é o logro trazido pela “primeira pluma que lhe passam na boca”, ou seja, o papel dos teatros, jogos, farsas, espetáculos, gladiadores, bichos estranhos, medalhas, quadros e outras drogas. Como exemplo La Boétie apresenta a artimanha do rei Ciro que, ao conquistar a cidade de Sardes, na Lídia, ao invés de saqueá-la e se impor pela força das armas, lá instalou bordéis, tavernas e jogos públicos. Com este expediente ele atingiu mais eficazmente o seu objetivo de domesticar e ter o controle do povo lídio.

Também é causa da servidão voluntária o uso de rituais, magias e religiões, ou seja, a instrumentalização da imaginação humana. Os tiranos, a fim de se manterem, acostumam o povo não só por obediência e servidão, mas também por devoção. Dentre os exemplos elencados por La Boétie encontram-se os reis da Assíria e de Média, que apenas se apresentavam em público o mais tarde possível, para induzir os súditos a considerá-los algo mais que homens. Os reis do Egito, por seu lado, só se mostravam mascarados, fingindo-se de mágicos. La Boétie também relata as anedotas envolvendo o dedão de Pirro, rei dos epirotas, que pretensamente fazia milagres e curava os doentes..

Nesta altura da argumentação, cumprem papel importante, mais uma vez, as noções de *servidão voluntária* e *povo*. Mais uma vez também parece importante apercebermo-nos do modo próprio com que La Boétie faz uso do típico recurso renascentista de apelo aos exemplos da antiguidade.

Sétimo momento

A principal causa da servidão

Delimitação textual: do primeiro parágrafo da p. 31(150) (“Mas agora chego a um ponto /.../”) até o primeiro parágrafo da p. 35(158) (“Ora, se se quer dizer /.../”).

Para La Boétie, todavia, as causas da servidão voluntária, elencadas anteriormente, são insatisfatórias. Será possível identificar uma origem mais essencial da submissão voluntária ao tirano, para além do hábito e do logro?

As causas apontadas até então servem para explicar a submissão do povo “miúdo e grosseiro”. La Boétie identifica uma causa mais importante da servidão voluntária, de outra natureza, que abrange os esclarecidos: é a pirâmide hierarquizada da dominação, que representa a força e o segredo dominação, o apoio e o fundamento da tirania. Porque não são os guardas e as armas que protegem os tiranos, o aparato de força é mera formalidade. Cinco ou seis mantêm o tirano, detalha La Boétie. Estes seis têm seiscentos abaixo deles, que, por sua vez, conservam debaixo de si seis mil, e assim por diante. São os pequenos tiranos, os tiranetes. Assim, há quase tanta gente para quem a tirania parece ser proveitosa quanto aqueles para os quais a liberdade seria agradável. Por isso, o tirano subjuga os súditos uns através dos outros e é guardado por aqueles de quem deveria se guardar. Os tiranetes ficam contentes de suportar o mal para também fazê-lo. Os pequenos – os aldeões e camponeses – são mais felizes e mais livres, porque ficam quites ao fazer o que lhes dizem. Por outro lado, os tiranetes, ao ficarem próximos dos tiranos, permanecem em insegurança constante, pois estão submetidos permanentemente à maldade dos mesmos.

La Boétie se apóia em inúmeros exemplos antigos, tanto para mostrar a recorrência histórica da constituição de legiões de tiranetes quando da ascensão de um tirano (como no caso do crescimento do Senado sob Júlio César), como para indicar o destino trágico daqueles que se aproximaram dos tiranos (é o caso de homens de bem que morreram em virtude da aproximação da tirania, como Sêneca, Burrus e Traséas).

Nesta etapa da argumentação, se destacam mais uma vez as noções de *servidão* e de *tirano e rei*.

Oitavo momento

Conclusão: o tirano, o tiranete e a amizade

Delimitação textual: do segundo parágrafo da p. 35(160) (“É certamente por isso que o tirano /.../”) até o final da obra.

Após ter indicado a pirâmide de dominação-servidão como principal causa da servidão voluntária, e após ter caracterizado criticamente o tiranete, situado entre a crueldade do tirano e o desprezo do povo, La Boétie se volta novamente para o tirano, colocando a seguinte questão: é possível amar, ser amigo do tirano? Em outras palavras, numa relação social baseada na servidão, existe espaço para vigorar a amizade, caracterizada anteriormente (no *quarto momento*) como o elemento norteador da comunhão de vontades, como a base do entreconhecimento e da sociabilidade?

A resposta de La Boétie é negativa. Para ele, no ambiente da tirania e do par dominação-servidão, não existe amizade, mas cumplicidade, existe conspiração e não companhia. O tirano nunca é amado, nem ama: a amizade é um nome sagrado, que só se entrega a pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima. Por isso, não pode haver amizade onde está a crueldade, a deslealdade e a injustiça. Os maus não são amigos, mas

cúmplices. Ademais, o tirano está impossibilitado de estabelecer relações de amizade, por estar acima dos demais; a amizade exige horizontalidade, igualdade. O tiranete igualmente não pode nutrir amizade pelo tirano, ele está condenado a não poder ser alegre e nem ousar ser triste. Além disso, o tiranete atrai para si o ódio e as maldições dos dominados, poupando assim o tirano. Mas as palavras finais da obra se voltam novamente para o tirano. Ele receberá a sua pena de deus, liberal e bonachão.

Em apoio a sua argumentação, La Boétie invoca o exemplo dos ladrões: entre eles existe um certo companheirismo e igualdade. Se eles não se amam, pelo menos se temem e calculadamente permanecem unidos. Já na relação entre o tirano e os tiranetes, sequer existe essa igualdade forçada ou calculada, pois o tirano está em outro nível. La Boétie também se vale de outras metáforas animais, como a da “ponderada e corajosa” raposa, que não se aproximava do leão que se fingia de doente, uma vez que enxergava apenas pegadas que se aproximavam do leão, e nenhuma pegada de afastamento.

Neste momento final da obra, mais uma vez chamamos a atenção para as noções de *tirano* e *tiranete*. Também se destaca a concepção laboeciana de amizade, cuja noção, entretanto, não aprofundaremos.

Capítulo 2

Algumas delimitações semânticas: os termos e noções filosóficas relevantes

Após apresentarmos os *momentos* importantes do *Discurso*, restou a tarefa de precisar e esclarecer acerca do uso dos termos e noções filosóficas importantes, que foram destacados em cada *momento*. Esta delimitação, apesar de rápida, obedecerá a uma preocupação simultaneamente histórica e conceitual, visando esclarecer o uso dos termos, e a maneira como eles surgem no contexto da obra de La Boétie. Como já dito, esta precaução será observada, inclusive, levando em conta a pluralidade do uso dos referidos termos e expressões na tradição da filosofia política.

Natureza humana e sociedade

Não pretendemos aqui, por motivos óbvios, resenhar as noções de natureza humana na história do pensamento político, nem mesmo num período restrito, seja a antiguidade ou o Renascimento. Apenas queremos chamar a atenção para a atipicidade da concepção antropológica de La Boétie. Inicialmente, destacamos o fato de que La Boétie se apresenta como refutador *avant la lettre* do pessimismo antropológico hobbesiano. E podemos identificar uma curiosa inversão: se para Hobbes a originária *igualdade* dos homens, acrescida da vaidade e do desejo de se impor, traz a impossibilidade de convivência no

estado de natureza, para La Boétie a originária *desigualdade* entre os homens – cada um com dons e características próprias – estimula a solidariedade e o apoio mútuo.

Mas La Boétie, ao afirmar inequivocamente uma certa sociabilidade natural, não pode ter sua posição confundida com a clássica formulação grega (mais especificamente aristotélica) do *biós politikós*. Pois a sociabilidade natural grega implicava a existência da *pólis*, isto é, uma comunidade política que inclui uma ordem naturalmente hierarquizada e institucionalizada. Já a sociabilidade laboeciana é pré-institucional, trata de convivência humana que prescinde da relação de mando e obediência, visto ser cimentada pela amizade.

Por fim, apesar da afirmação da vocação humana para o entreconhecimento e a convivência, não é correto afirmar que La Boétie possua uma visão meramente otimista ou até mesmo ingênua a respeito da natureza humana. Na verdade, a caracterização que La Boétie apresenta do homem é um pouco mais complexa, pois sob a sociabilidade natural, ancorada na liberdade e na amizade, existe a ameaça permanente da divisão social e da magia da servidão-dominação, por causa do desejo humano.

Como decorrência da antropologia política esboçada por La Boétie, é conveniente distinguir *sociedade* de *sociedade política*, uma vez que a sociabilidade preconizada por ele aponta sobretudo para a primeira noção. Sempre que nos referirmos à sociedade, portanto, estaremos falando num sentido amplo, nos referindo ao conjunto de indivíduos entre os quais existem relações organizadas e serviços recíprocos. O sentido mais estrito, relacionado a grupos cujas relações estão consolidadas em instituições já caracteriza a sociedade política. Também seguiremos Georges Burdeau, para quem o

“movimento que impele os homens a se reunirem em sociedade é espontâneo. Mas as forças cuja resultante é o Estado não são espontâneas, nem sequer favorecidas pelos instintos, pois se os homens seguissem suas inclinações naturais não seria

para a forma estatal que a vida coletiva se orientaria” (Burdeau 33, p. 36).

A sociedade política é artifício, expressão de uma vontade refletida. A sociedade designa o âmbito das relações entre os homens de tipo econômico, moral, cultural, mas, em todo caso, não necessariamente político. Também preocuparemos-nos, ao tratar do pensamento de La Boétie, em não utilizar fórmulas como *sociedade civil*, cujo conceito só emergiu historicamente no final do século XVIII.

O povo

Segundo Paolo Colliva, a noção política de *povo* ganha relevância na Roma clássica: junto com o Senado, integrava os dois componentes fundamentais e permanentes da *civitas* romana (Colliva 51, p. 986-987). Curiosamente, segundo este autor, o povo teve novamente um papel político preciso nas organizações barbarescas instaladas na Europa com a destruição do mundo romano, organizações caracterizadas por instituições de cunho verdadeiramente popular: estruturas tribais onde estava mal definido o papel e até mesmo o título do poder e que se baseavam estritamente no consenso ativo e na plena presença popular nas decisões da guerra e da paz.

A progressiva estratificação da época feudal foi interrompida, especialmente na Itália, pela organização comunal, de base local e urbana. O povo, nessas circunstâncias, era associado às corporações de ofícios, pequenos homens de negócios, comerciantes e artesãos, excluindo, portanto, de qualquer participação política os não inscritos nas *Artes*.

Da metade do século XIII em diante, “a comuna popular torna-se realidade decisiva e dominante nos centros médios e grandes da Itália setentrional e central” (idem, p. 987). Todavia, as estruturas dirigentes vão progressivamente se concentrando, até se chegar à

Senhoria, após as numerosíssimas tensões internas do século XIV. O *Dominus*, o Senhor, excluiu pouco a pouco o povo da vida política, que foi se concentrando num núcleo restrito de grupos sociais e políticos, enclausurados numa aristocracia rigidamente determinada. O povo tornou a ser, deste modo, uma mera designação social, realidade subalterna e desagregada, massa manobrável, apesar da eclosão esporádica e infrutífera de rebeliões nos vários cantos da Europa.

A palavra *povo*, portanto, no Renascimento, na maioria das vezes - mesmo em pensadores como Maquiavel - constituía noção abstrata, da mesma maneira que *Estado*, *governo*, *direito* (Gontarbert 83, p. 224). Mas a força dos fatos, na França dos anos 1500, induzirá a compreensão de que o povo constitui realidade concreta e não apenas recurso retórico ou conceito teórico. Pois é o povo que está se sublevando por todo lado: na região de Bordeaux, em Lion, em Paris. Talvez a obra de La Boétie seja a única, em sua época, a se empenhar em fornecer uma definição mais objetiva desse *povo*, na medida em que o texto claramente, mesmo não possuindo um caráter explicitamente panfletário, considera o povo como interlocutor.

Numa primeira aproximação, podemos identificar, no *Discurso*, como povo, todos os indivíduos que não são o tirano. O tirano, este *comedor de povos* (La Boétie 11, p.37), é definido em oposição ao povo. O povo é referido de distintas maneiras: “os habitantes de um país”, “a nação”, “tantos homens, tantos burgos, tantas vilas, tantas nações” (Gontarbert 79, p. 133 e ss). Com o desenrolar da argumentação, como apontou Chauí (Chauí 44, p. 10-11), o povo é diferenciado da corte, que agrega os tiranetes, a classe dominante.

Guarda, portanto, uma certa complexidade a apreciação que La Boétie faz a respeito do povo. É perceptível, ao longo da obra, uma certa postura aristocrática, que considera o povo, ou melhor, o populacho, como incapaz de compreender os mecanismos da servidão voluntária,

pois lhe falta “entendimento nítido e espírito clarividente”, fruto do “estudo e do saber” (La Boétie 11, p. 24). Entretanto, além do ineditismo de se dirigir ao povo - e não aos governantes ou às elites intelectuais -, este mesmo povo é “redimido” nas páginas finais da obra, pois aqueles que se posicionam no final da cadeia da servidão, na parte mais inferior da pirâmide de dominação-servidão, eles somente obedecem e, portanto, são mais livres, e recebem a clara simpatia de La Boétie (Lefort 97, p. 170). O povo, portanto, é inicialmente situado em oposição aos bem nascidos, para, progressivamente, ser diferenciado dos tiranetes, os que querem possuir bens.

Tirano e rei

Desde os primórdios do pensamento grego, o tirano encarna, conforme mostrou Newton Bignotto, o negativo, a barbárie, o inverso da civilização (Bignotto 30). Já em Heródotos encontramos uma descrição do tirano que contém quase todos os traços que servirão para defini-lo nos séculos seguintes: “a violência, a ausência de mediação em seu poder, o caráter antitradicional de suas ações, o desprezo pelos outros e pelo espaço público” (idem, p. 39), traços que estão, inclusive, presentes na obra de La Boétie.

O tirano, portanto, encarna uma negatividade que não teve necessariamente uma estrita correspondência histórica, representando, na verdade, uma “exacerbação de traços encontrados em tiranos concretos” (idem, p. 40), uma abstração que se impôs como central na reflexão política, como parâmetro negativo da vida na *polis*. Assim, o tirano é o *outro* da democracia (séculos VI e V a.C.) e, já na obra platônica (século IV a.C.), o *outro* do regime ideal. A tirania se consolida, desde os gregos, como o “ideal negativo da vida política” (idem, p. 131).

Todavia, também desde muito cedo ocorreu uma certa confusão entre os conceitos de rei e tirano: as tragédias, por exemplo, muitas vezes utilizavam indiferenciadamente os termos *tyrannos* e *basileus*. De qualquer forma, a posição prevalecente é aquela que opõe, como vemos em Platão, “o caminho da virtude, que, se trilhado com as armas da razão, pode levar-nos ao regime ideal e à felicidade /.../ e o da tirania e o império dos desejos, que conduz ao isolamento e à destruição dos laços de sociabilidade” (idem, idem).

Platão, terá, na *República*, uma outra preocupação em relação ao tirano: refutar a tese sofística de que o tirano é “o mais feliz dos homens” (idem, p. 132). Reflexos deste aspecto da obra platônica também podem ser localizados no *Discurso*.

Esta qualificação do tirano como paradigma negativo do modelo ideal de governante percorre os séculos e vige ainda no Renascimento, quando o tirano se configura como *o outro* do bom rei.

Mas também é importante colocar em cena a contribuição de Aristóteles a respeito do assunto. A preocupação do discípulo de Platão é distinta: ele se preocupa em analisar a tirania em termos concretos e objetivos, investigando suas diversas origens e a multiplicidade de fatores que entraram em sua formação (idem, p. 148). E vestígios de suas reflexões também podem ser identificados no texto de La Boétie, até mesmo o entendimento de que o tirano, para manter seu poder deve inicialmente aniquilar os espíritos superiores e evitar toda forma de propagação da cultura.²² No Renascimento, a figura que encarnava este modelo de tirania que sufocava quaisquer espaços de reflexão e

²² Cf. Aristóteles, *Política*, 1313b1, citado por Bignotto 30, p. 152. Na edição brasileira consultada, o trecho se encontra na p. 246. Cf. Aristóteles 24, p. 246.

pensamento era o *Grande Turco*, a tirania oriental.

Voltando a Aristóteles: sua reflexão sobre as formas de governo e a tirania permite estabelecer um outro esquema analítico, aquele que distingue uma abordagem *jurídico-política* e outra abordagem *moral* da tirania. Com efeito, o livro V da *Política* é a referência para o discurso jurídico-político que estabelece critérios para definir a tirania, estudando suas formas e meios; é dirigido sobretudo aos submetidos à tirania (Audegean 26, p. 86).

Já o discurso moral se dirige ao próprio tirano, muitas vezes caracterizado como vítima de sua própria tirania e do qual é exemplo o *Hierão* de Xenofonte.²³

Os dois modelos de discurso estão presentes na obra de La Boétie, que, aliás, menciona expressamente o *Hierão* (La Boétie 11, p. 26) e também dialoga com a *Política* quase explicitamente, ao recusar o debate acerca dos regimes políticos. Mas La Boétie, como veremos, transformará criticamente os dois modelos de discurso, o jurídico-político e o moral. No caso deste último - também encontrado em Platão, quando ele fala da miséria do tirano -, a subversão laboeciana é marcada pela atenção que ele dá, não mais ao tirano, mas ao tiranete, o corpo de funcionários públicos em crescente número, classe social instalada entre o povo e o tirano, o povo e o rei.

Com relação ao discurso jurídico-político, La Boétie e os demais humanistas convivem com um quadro conceitual que remonta a Aristóteles. O jurista italiano Bartolo de Sassoferrato (1313-1359), por exemplo, nas pegadas de Aristóteles, distinguiu dois tipos de tirania: aquela instalada através da usurpação do cargo e aquela estabelecida pelo abuso do poder legitimamente adquirido. A tirania, dessa forma, está associada à categoria mais

²³ Para uma análise das considerações de Xenofonte sobre o tirano ver também: Bignotto 30, p. 169-180, além de Chauí 43, especialmente nota 33, p.226-227.

geral da *injustiça*. Por sua vez, o ato injusto é definido como uma imposição à vontade de outrem. A equação tradicional completa é: a tirania é opressão (submissão da vontade) sustentada pelo temor infundido no súdito, temor baseado na força. Entretanto, esta força é marcada pela instabilidade. Assim, o governo baseado exclusivamente na opressão e no temor está permanentemente ameaçado de perecer (Audegean 26). Veremos, entretanto, que La Boétie colocará em crise este discurso jurídico-político, amparado exatamente na concepção atípica de servidão que ele desenvolve.

Esta operação de desestabilização da fronteira *rex justus-tyrannus* deve ser situada em um contexto histórico onde ela não surge completamente como uma novidade, mas antes como uma reação e uma inversão. Este contexto histórico, que culmina com a obra de Maquiavel, é constituído pela descoberta da *Política* de Aristóteles e pelo conceito tomista de “prudência”.²⁴ É neste contexto que, muito antes de La Boétie, a distinção *rex-tyrannus* começaria a perder sua clareza e distinção.

Dessa forma, mesmo antes de Maquiavel (na obra do citado Bartolo, por exemplo), se constrói a concepção de que, em nome da tranquilidade pública, é necessária por vezes uma *violence d’État* que não é tirânica, mas justa e legítima. É preciso então julgar caso a caso. O discurso prudencial inaugura assim, no campo de estudos sobre a tirania, uma crise de visibilidade, indicando que um ato justo pode se dissimular sob uma aparência tirânica.

Além do mais, La Boétie rejeita também a idéia de gradações intensivas da tirania, desenvolvida por Santo Tomás e repetida por Bartolo, segundo a qual um poder pode se exercer mais ou menos tiranicamente, de acordo com o alcance numérico de suas vítimas.

²⁴ O livro de Aristóteles foi descoberto, ou melhor, redescoberto, - como é notório - por volta de 1260. Cf. Senellart 135, p. 30.

Ele estabelece um conceito *sui generis* de tirania, que recusa qualquer idéia de tirania parcial (Audegean 26).

É, portanto, neste contexto de crítica e de inversão do discurso jurídico-político que é preciso compreender todo o final do *Discurso* destinado a mostrar aos tiranos sua própria servidão, onde La Boétie se utiliza de toda a gama de argumentos tradicionais ligados a este tema clássico da servidão dos senhores. Mas é discurso moral, com já dito, dirigido ao corpo de funcionários do Estado e também, à diferença do tradicional discurso moral, não funciona (como no Hierão) de propedêutica para a conversão do tirano e a instalação do governo do bom rei (*idem*).

A servidão

Tradicionalmente, imagina-se que a submissão ou a servidão só existe para um pela vontade de um outro: o escravo procede do senhor (Lefort 97, p.125).

Nas palavras de Chauí:

“na tradição do pensamento político clássico e cristão, os conceitos de vontade e servidão são incompatíveis. É voluntário tudo aquilo que é “por natureza” ou “por liberdade”, isto é, sem constrangimento externo. A servidão, pelo contrário, implica coação e força, a dominação de alguém por outrem, supondo portanto a existência de relações sociais e políticas. A expressão cristã “servo arbítrio” não se confunde com a servidão voluntária, pois diz respeito à submissão da vontade em decorrência da finitude humana e do pecado original” (Chauí 44, p. 10).

A relação de servidão, isto é, a divisão senhor-súdito foi pensada, desde a antiguidade, numa estrutura em que os senhores se situavam no pólo da atividade e os escravos no pólo da passividade. Com a servidão ilegítima, imposta injustamente, são constituídas as *correntes da escravidão* de que falava Marat.

No caso da servidão considerada legítima, duas doutrinas clássicas foram dominantes: a primeira, cristã (e mais particularmente agostiniana) trata da necessidade da servidão em virtude da condição pecadora do homem; a segunda, grega (e mais particularmente aristotélica), busca fundar na própria natureza a idéia da servidão como primeiro modelo do vínculo civil (Gerbier 74, p. 115-116).

As duas idéias de servidão se estruturam, na verdade, com base em concepções opostas da natureza humana: a primeira funda a servidão na própria desnaturação do homem pós-queda, que não pode encontrar remédio senão na comunidade política; a segunda funda a servidão na compreensão de uma natureza humana imediatamente política, o que implica a relação de dominação e servidão.

Dessa forma, a explicação agostiniana da servidão articula a necessidade da dominação com a condição pecadora do homem: “o pecado é /.../ a primeira causa da servidão”, diz Agostinho (Agostinho 21, p. 1924), pois desnatura o homem.

No caso da servidão de matriz aristotélica, diz Gerbier, ela se ancora em dois postulados políticos: aquele que coloca na vida civil (portanto na servidão regrada em vista do interesse comum) o cumprimento da natureza humana; e aquele outro que sustenta essa tese com base na consideração de uma hierarquia natural na qual os valores, méritos e posições relativas são determinadas de maneira estritamente escalar (Gerbier 74, p.122-125). Aristóteles concebe uma hierarquia social estritamente ordenada, conforme se vê na

Política: a própria natureza marca uma diferença entre os corpos dos homens livres e dos escravos (idem, idem).

La Boétie recusará ambas as concepções de servidão, como veremos.

O recurso aos antigos

Este item não trata exatamente de um termo ou noção, mas de um recurso literário, uma estratégia argumentativa, muito importante na construção do *Discurso*.

É bastante conhecida a assiduidade da visitação dos humanistas ao pensamento clássico, grego e latino. O *corpus* clássico era comumente utilizado por todos aqueles que, como La Boétie, era possuidor, no século XVI, de sólida formação e cultura.

Em termos de teoria política, os textos mais utilizados pelos humanistas eram, sem sombra de dúvida, a *República* de Platão, a *Política* de Aristóteles e o *Da República* de Cícero.

Nesta apropriação humanista também chama a atenção as referências aos “modelos republicanos” recorrentemente utilizados na época, como armas retóricas. Como afirma Franco,

“pelo menos desde o século 15, na Itália, a distinção entre rei e tirano revitalizou-se, sustentando por longo tempo os mitos de Esparta e Veneza – cidades aristocráticas por excelência – como sedes de constituições estáveis, garantidoras de cidades unas, livres e prósperas” (Franco 71, p. F5).

No caso de Veneza, o fenômeno é curioso: esta cidade exercerá um considerável poder de atração sobre a Europa, até o final do século XVII, apesar de não ter sido, nos tempos de sua grandeza, uma das sedes do republicanismo (Lefort 99, p. 189). De fato, a

realidade política da *Sereníssima* se estruturava em molde estritamente aristocrático, ensejando a constituição do célebre *mito de Veneza*, criado em torno da perfeição de suas instituições.

As experiências e obras da Antiguidade, todavia, e mesmo o mito veneziano, não eram meros modelos a serem seguidos, mas fundamentalmente pontos de apoio na argumentação. A retórica humanista, portanto, usa os *exempla* não como ornamentos livrescos, mas como argumentos de convencimento. Os exemplos são instrumentalizados, colocados *a serviço* das concepções dos humanistas.

La Boétie utiliza idêntica inspiração e estratégia. O *Discurso* possui a maestria dos escritos do século XVI francês e está povoado com todos os recursos formais e materiais do seu tempo.²⁵ De acordo com Montaigne, a própria origem do *Discurso* tem uma fonte clássica. No capítulo XXVI do Livro I dos *Ensaio*s (“A educação das crianças”), ele se refere a uma afirmação de Plutarco de que os asiáticos sempre serviram a um senhor por não saberem pronunciar o vocábulo “não” e sustenta que esta passagem teria inspirado La Boétie a redigir sua obra (Montaigne 110, p. 234).

Como o próprio Montaigne, Bodin e outros, La Boétie vai escolher suas citações na medida em que elas são úteis para apoiar seus argumentos. Até porque, no debate de idéias, o autor tem que utilizar “as mesmas armas” de seus contemporâneos.

Nos exemplos utilizados por La Boétie, alguns se revelam ambíguos – como as referências a Homero e Virgílio – mas a maioria deles se relaciona a um fundo comum da clássica crítica à tirania. La Boétie se vale assim dos mesmos recursos dos demais

²⁵ Cf. Chauí 43, p. 185. Esta intérprete efetua um bom inventário dos recursos formais, literários e filosóficos utilizados por La Boétie e que são típicos de seu tempo: “o uso das antíteses e da amplificação, das metáforas médicas, os exemplos

humanistas, colocando-os a serviço de uma valorização do indivíduo que implica uma convicção, em termos políticos, de *autodeterminação possível* (Gontarbert 82, p. 222).

A presença de Santo Agostinho também é sentida em toda a obra, ainda que de maneira crítica. O pensador cristão exerceu grande influência sobre os católicos e huguenotes. La Boétie polemizará, como veremos, com as noções agostinianas de autoridade legítima (que vem de Deus, evidentemente) e servidão.

Demerson identificou, nas citações do *Discurso*, “representantes” dos vários gêneros retóricos: o epidítico, o judiciário, o deliberativo (Demerson 57, p. 195 e ss). Antes dele, Barrère já havia localizado na obra os dois grandes gêneros retóricos designados por Sêneca ²⁶ como *controvérsias* (temas suscetíveis de debates, a partir de óticas diferentes e a respeito dos quais eram apresentados os argumentos favoráveis e contrários) e *suasórias* (exercícios mais simples com os quais se pretendia convencer o interlocutor com argumentos os mais fundamentados e convincentes) (Barrère 28, p. 13). Ainda seguindo Barrère, ele identifica no *Discurso* uma compilação comum no período, que combinaria duas fontes: a antiguidade clássica (La Boétie cita expressamente Homero, Hipócrates, Platão, Xenofonte, Tácito, Terêncio e Virgílio, além de serem identificáveis reminiscências

históricos cuidadosamente escolhidos e distribuídos de acordo com o mais rigoroso cânone retórico, a descrição do corpo político empregando recursos maneiristas, a definição da Amizade proveniente de Aristóteles, Cícero e Plutarco, a descrição da solidão temerosa em que vive o tirano, oriunda de Xenofonte e de Plutarco, ou de seu arbítrio criminoso, à maneira de Tácito, a referência ao Grande Turco, obrigatória em todos os textos políticos da Renascença, a dúvida quanto ao caráter republicano da monarquia, retirada de Cícero e de Tácito, dúvida presente em todos os textos do humanismo cívico. Como não pensar em Plutarco e em Xenofonte quando vemos a educação comparada ao cultivo das plantas e ao cuidado com as frágeis sementes para que não caíam em mau terreno?” (idem, idem).

²⁶ Barrère se refere ao Sêneca pai (55 a C - 37 d C), também chamado de o Retor, o Retórico, o Velho ou o Antigo.

de Heródotos, Plutarco, Luciano, Suetônio, Sêneca, Cícero, Plínio e Petrarca), e obras em voga no século XVI, algumas delas hoje esquecidas, de autores como Patrício, Aurigny, Dante, Santo Tomás, Erasmo, Budé, Maquiavel (idem, p, 11).

Entretanto - e isso se tornará mais cristalino com o desenrolar de nosso trabalho -, a utilização dos clássicos e dos autores populares na referida quadra histórica e intelectual assume, com La Boétie, uma maneira própria. Ele, para usar os termos do próprio Barrère, “digeriu suas leituras” (idem, p, 108) de maneira singular. Como exemplo dessa particular instrumentalização dos textos clássicos, podemos mencionar as diferentes e paradoxais apreciações que La Boétie efetua a respeito da célebre figura de Ulisses. Se no início do texto ele o retrata como um tirano, partidário do *um*, em outra altura, para La Boétie, Ulisses é aquele *bem nascido*, que nunca desiste de ver a fumaça da liberdade. Portanto, Ulisses, Atenas e todos os exemplos dos antigos são *símbolos*, e não exemplos e fatos a imitar ou repudiar.

Capítulo 3

Histórico da recepção do texto

Introdução

Desde o século XVI, o *Discurso* tem sido objeto de múltiplas e até mesmo contraditórias acolhidas. A complexidade de recepção decorre do fato de se tratar de obra que se abre a diversas leituras e enfoques, apesar da pequena extensão e da aparente singeleza de redação. Ademais, o texto preserva até as suas últimas linhas seu caráter aporético, na medida em que se preocupa mais em levantar problemas - sobre o poder, sobre a obediência ao poder, sobre o desejo de obedecer ao poder - do que apresentar qualquer perspectiva positiva da estrutura social desejável ou mesmo um programa político-prático de superação da servidão voluntária.

O pequeno e original livro de La Boétie trata de temas como tirania, governo, poder, servidão, amizade, muito basilares quando falamos de sociabilidade humana. A respeito deles, movendo as mulheres e os homens, existe uma multiplicidade de interesses e opiniões, que se manifestam na história da recepção do *Discurso*.

Ao efetuar a revisão bibliográfica a respeito da obra, nos deparamos com um inequívoco e curioso *padrão de recepção* da mesma, que nós caracterizamos como de *ação e reação*. Percorreremos este percurso da história da recepção do texto e tentaremos mostrar este padrão de recepção – a recorrente precedência de uma leitura *combativa* em relação a uma leitura *domesticadora* da obra.

Dessa maneira, ao passar em revista o conjunto de comentadores, percebemos – e isso

parece significativo - que a leitura mobilizadora e mais politizada, que busca incomodar os poderes ou que identifica no texto uma crítica mais essencial ao fenômeno político moderno (já nos comentários de século XX em diante), é sempre primeira: é como se esta vocação de crítica ao *status quo* fosse a marca mais forte da obra²⁷. O estudo da recepção do *Discurso* concorrerá, portanto, para a comprovação da hipótese a ser sustentada no projeto, na medida em que fornecerá, esperamos, indícios a respeito do conteúdo da obra estudada, elementos importantes para a sua própria qualificação.

A acolhida no século XVI

a) A “ação”: apropriação pelos protestantes

Conforme já relatado na introdução, as guerras religiosas na França envolviam também aspectos políticos-econômicos, relacionados às disputas entre setores da própria

²⁷ Ainda a respeito deste padrão, é preciso fazer novamente a ressalva: Abensour e Gauchet indicaram, acertadamente, que as leituras que estamos chamando de combativas muitas vezes cumprem exatamente o papel de domesticar a obra, empobrecendo o seu papel de instilador de reflexões sobre o âmago do fenômeno político. Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XIII-XIV. Também Weil procede a uma reflexão semelhante: segundo ela o estudo das estruturas sociais é entravado por paixões que se encontram em todos e em cada um. Praticamente todos os homens desejam, ou subverter, ou conservar as relações atuais de comando e submissão. Um e outro desejo, porém, podem colaborar para colocar um véu sobre o absurdo radical da própria estrutura social, em vez de olhar bem de frente esse absurdo aparente e de analisá-lo para encontrar o segredo da máquina. Cf. Weil 144, p. 89-90.

elite social. Nessas circunstâncias, a penetração do calvinismo em níveis elevados da nobreza teria levado Henrique II a concluir a paz com a Espanha, em 1559, com a finalidade de voltar todas as suas forças contra o protestantismo em ascensão. Sua morte, seguida da Regência de Catarina de Médicis, abre um longo período de guerras religiosas que culmina com o massacre de São Bartolomeu, em 1572.²⁸ Os huguenotes²⁹ eram adeptos da igreja reformada calvinista francesa e tinham entre seus membros filhos de importantes famílias nobres, que viam na cisão religiosa também um pretexto para diluição do poder das tradicionais e influentes famílias católicas (conforme vimos na parte introdutória da dissertação). A causa protestante também reunia a simpatia de inúmeros intelectuais e “bem nascidos”, para usar a expressão do próprio La Boétie.

Com relação à apropriação da obra de La Boétie pelos huguenotes, o primeiro ponto a examinar diz respeito a como eles tiveram acesso ao texto. Indiscutivelmente o *Discurso* obteve sua forma definitiva (em francês ou latim), como vimos, por volta de 1552 ou 1553, aproximadamente na época em que La Boétie concluía o curso de Direito em Orleans e ingressava no parlamento. Talvez isso explique a difusão do manuscrito nos numerosos círculos letrados e particularmente entre os juristas protestantes. Em Orleans, La Boétie conviveu, entre outros, com o renomado jurista e humanista Anne du Bourg e com Lambert Daneau, destacados líderes protestantes.³⁰

²⁸ O massacre de São Bartolomeu (agosto de 1572) vitimou 13 mil, número estimado pelos historiadores modernos, ou 30 mil pessoas, número divulgado pelos protestantes da época. Cf. Tournon 140, p. 57.

²⁹ O termo huguenote deriva do alemão *eidgenossen*, que significa *conjurados*. Cf. Riscal 127, p. 41.

³⁰ Mas é conveniente não nos esquecermos que Du Bourg, bem como o próprio Calvino e o conjunto dos protestantes, assumia posturas explícitas de defesa do princípio da autoridade, da monarquia e do Estado.

O livro teve uma primeira publicação, parcial, em 1574, pelos protestantes, no impacto da Noite de São Bartolomeu. A primeira publicação integral ocorreu em 1578³¹, pelo calvinista Simon Goulart, em Genebra, que a rebatiza de *Contr'un*. Esta edição de 1578 conheceria a fogueira em 1579, por decisão do parlamento de Bordeaux (Cocula 49, p. 148 e 173; Desgraves 59, p. 27).

A primeira publicação de 1574, pouco tempo após São Bartolomeu, integrava dois longos diálogos dirigidos contra o rei e à rainha mãe, em latim, sob o pseudônimo de Eusebius Philadelphus. Ela é traduzida no mesmo ano para o francês, sob o título de *Réveille-Matin des François et de leurs voisins*³². A edição integral de 1578 foi inserida nas *Mesmoires de*

³¹ Existem muitas divergências entre os comentadores e pesquisadores quanto às datas de publicação das várias edições do *Discurso* – parcial e integral, até porque, em muitas ocasiões, a data indicada na obra não foi a data da efetiva publicação. De Thou chega a mencionar - ou pelo menos insinuar - a existência de uma publicação do texto em 1548. Cf. Desgraves 59, p. 25; Bayard 29, p. 18. Mas a opinião mais aceita indica a primeira publicação parcial - em latim - no ano de 1574, traduzida no mesmo ano para o francês, e a primeira publicação integral em 1578. Gontarbert sustenta que a primeira edição parcial em latim foi publicada em 1573 (Gontarbert 77, p. 18-20). Com relação à primeira publicação integral, Bonnefon indica o ano de 1576 (Bonnefon 32, p. XLVIII-L). A divergência é explicada pelo fato de que a coletânea organizada por Goulart teve duas primeiras edições em 1576 e 1577, mas ambas compunham-se somente de dois volumes. Apenas a edição de 1578, com três volumes, conteria o *Discurso*. Uma manifestação isolada quanto a estas primeiras edições é a de Desgraves: ele afirma, amparado em estudo de Claude Barmann, que a primeira edição integral e *isolada* da obra de La Boétie foi publicada em 1577, atribuída entretanto a uma certa Odet de La Noue (Desgraves 59, p. 25). Quanto a essas infundáveis *querelas cronológicas* consultar, entre outros: Bonnefon 32, Abensour e Gauchet 17, Gontarbert 77 e 78, Goyard-Fabre 85, Desgraves 59, Barrère 28 e Bayard 29.

³² Gontarbert informa que a participação de Nicolas Barnaud e de Théodore de Bèze na redação da coletânea, que se apresenta como coletiva e anônima, não é colocada em dúvida pelos historiadores da literatura. A menção “a

l'Etat de France sous Charles neufiesme. Tratava-se de uma coletânea coletiva de escritos protestantes, cuja publicação (primeiro e segundo tomo) iniciou-se em 1576 (o tomo III, inclusive, continha a *Franco-Gallia*, de François Hotman). A obra compunha-se de três volumes, publicados possivelmente em Genebra. O texto de La Boétie integrava o terceiro volume.

É importante ressaltar que a versão que o *Réveille-Matin* ofereceu do texto de La Boétie era totalmente deformada: foi truncada, manipulada, recortada, para se adaptar aos diálogos e sustentar com seus argumentos o discurso dos huguenotes. Já a versão integral respeitou razoavelmente o texto original (Gontarbert 77, p. 19).

Ferrari nos relata a seguinte anedota, sintomática da reputação que gozava o texto e da provável perseguição e vigilância empreendida pela monarquia francesa sobre o livro:

“Catarina de Medici, após o édito de La Rochelle, em julho de 1573, pelo qual se concedia aos huguenotes das cidades de Nimes, La Rochelle e Montalban, liberdade de culto e de consciência, assediada por novos pedidos do governador do Midi, foi levada a exclamar, dirigindo-se não mais aos nobres reformistas presentes, mas ao povo: *Estes miseráveis lêem o discurso sobre a servidão voluntária!*” (Ferrari 62, p. 72).

Um provável acesso protestante ao *Discurso*, como vimos, pode ter sido Lambert Daneau, que se tornaria importante calvinista e foi o aluno favorito de Anne Du Bourg. Segundo Bonnefon, Daneau foi sem dúvida alguma o confidente dos primeiros ensaios de La Boétie (Bonnefon 32, p. XLVII-XLVIII).

Edimburgo”, aposta na edição, é, segundo ela, evidentemente falsa, sendo que a obra foi impressa em Bâle ou em Genebra, principais feudos de editores protestantes. Cf. Gontarbert 77, p. 18.

De qualquer maneira, com relação à questão do acesso dos protestantes ao texto de La Boétie, existem duas hipóteses mais plausíveis. A primeira explicação residiria, como vimos, no contato do autor com importantes personalidades protestantes, quando de sua estadia em Orleans. Outra hipótese seria a da difusão do texto por Montaigne, quando de sua viagem a Paris, no final de 1570 e início de 1571. Portanto, das duas hipóteses - por Daneau e outros colegas do período provável de redação da obra, quando da estada de La Boétie em Orleans ; ou através de Montaigne, que leva o texto para Paris em 1571, com o intuito de publicá-lo : a segunda é mais razoável e a preferida dos intérpretes e historiadores, uma vez que o texto foi comprovadamente remanejado em época posterior à saída de La Boétie da Universidade de Orleans.

A leitura e a compreensão que os protestantes têm da obra se explicitam, não em alguma análise ou comentário, mas na própria mutilação da obra (referimo-nos à edição de 1574), bem como no próprio contexto de publicação: a instrumentalização do texto, utilizado como arma nos embates com a monarquia, aponta para sua interpretação como um libelo anti-tiranía e anti-monarquia. Na verdade, os protestantes o utilizam, no contexto das guerras de religião, fundamentalmente como panfleto anti-tiranía, uma vez que suas posições apontavam claramente para a defesa da monarquia e do “bom rei”.

Constatamos, portanto, que o nosso pêndulo inicia seu movimento. Em que pese a superficialidade e o imediatismo da apropriação protestante, ela gera uma reação conservadora, representada pelas leituras de Montaigne e Henri de Mesmes.

b) A “reação”: leitura de Montaigne

Montaigne, segundo suas próprias palavras, conhece La Boétie em 1557, “por acaso, em uma grande festa pública” (Montaigne 110, p. 281). Ele era três anos mais novo que o amigo, sendo que La Boétie pertencia ao parlamento de Bordeaux desde 1554. Mas Montaigne já conhecia o *Discurso*: ele informa que o texto de La Boétie “serviu de intermediário para nosso primeiro contacto. Pois me foi mostrado muito antes de eu vir a conhecê-lo”.³⁵

Com a morte precoce de La Boétie, Montaigne herda sua biblioteca e seus manuscritos. Ao se afastar dos cargos públicos em 1570, ele se dedica, num primeiro momento, a publicar a obra de La Boétie, preservando assim a sua memória. Vêm à luz as poesias latinas e as traduções de La Boétie, publicadas entre 1570 e 1571. As obras publicadas excluem o *Discurso* e o *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, considerados por Montaigne “muito graciosos e delicados para abandoná-los ao grosseiro e pesado ambiente de uma época tão desagradável”.³⁶

Este posicionamento de Montaigne inaugura, ainda no século XVI, o padrão de recepção do *Discurso*: após uma leitura *de combate*, a obra de La Boétie passa a ser, nas

³⁵ Cf. Montaigne 110, p. 275. Na célebre amizade entre os dois, La Boétie parece ter ocupado, até pela maior idade e experiência, certo papel de ascendência, como que um “irmão mais velho”. Prova disso é a carta com conselhos que enviou a Montaigne, na qual recomenda ao amigo a contenção da sensualidade e o trabalho, “o qual nem sequer os deuses desprezaram, e o esforço em todos os momentos, condição necessária de toda grandeza espiritual”. Citado, entre outros, por Hernández-Rubio 90, p. XXVIII.

³⁶ Cf. La Boétie 2, p. 62; La Boétie 3, p. 148. A citação é da “advertência ao leitor” escrita por Montaigne ao editar as obras incompletas do amigo. No original: “/.../ trop delicate & mignarde pour les abandonner au grossier & pesant air d'une si mal plaisante saison”. O outro texto político de La Boétie, citado por Montaigne e intitulado *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562* ou *Mémoire sur la pacification des troubles*, será objeto de análise no apêndice da dissertação.

palavras de Gontarbert, submetida a uma crítica que afirma, muitas vezes com acerto, a dimensão literária da obra, excluindo, entretanto, toda possibilidade de uma mensagem política do texto (Gontarbert 77, p. 34). As considerações de Montaigne, portanto, terão inúmeras ressonâncias.

Entre os anos de 1571 e 1572 ele começa a redigir os *Ensaïos*, cujo primeiro volume é dedicado a La Boétie. Mais do que isso, o primeiro volume é construído como uma pintura maneirista, na qual deveria constar, no centro, o próprio *Discurso*, rodeado, “emoldurado”, precedido e procedido por igual número de capítulos, como que arabescos. Michel Butor (Butor 35) considera o livro primeiro dos *Essais* um “monumento a La Boétie, seu túmulo, e analisa a composição projetada por Montaigne como um “enquadramento maneirista” da obra de La Boétie, que seria ladeada pelos “grotescos” do ensaio sobre os canibais, de um lado, e do outro pelos “arabescos” do ensaio sobre a amizade” (Chauí 43, p. 210; Butor 35, 66-71). Mas Montaigne desiste do intento e substitui a obra por vinte e nove sonetos de La Boétie.³⁷ A última edição dos *Ensaïos* organizada por Montaigne não apresenta sequer os sonetos incluídos no lugar do *Discurso*, talvez porque os mesmos tenham merecido publicação específica (Cardoso 37, p. 167). Assim, “a última edição dos *Essais* nos oferece estranhamente o primeiro livro como um túmulo vazio, ornado unicamente com o nome do amigo” (Garoux 73, p. 596).

As publicações da obra efetuadas pelos protestantes certamente influenciaram na

³⁷ Nas primeiras edições dos *Ensaïos*, que contêm os sonetos de La Boétie, Montaigne informa que os mesmos lhes foram enviados por um certo senhor de Poifferré. “homem de negócios e de discernimento, que o conhecia [La Boétie] desde muito antes de mim”. Poifferré teria encontrado os poemas casualmente em sua casa. Cf. Montaigne 110, nota 41, p. 291.

decisão de Montaigne de desistir de incluir o *Discurso* nos *Ensaíos*. Para Desgraves, partindo para Paris, em 1570, com o intuito de publicar as obras de La Boétie, Montaigne teria levado a obra do amigo; talvez, então, submetido às personalidades as quais ele desejaria dedicar as diversas obras de La Boétie, os Lansac, os L'Hospital, os P. de Foix, os Henri de Mesmes, lhe teriam aconselhado, levando em conta a atmosfera política, a suspender a publicação. Mas ele teria consentido em lhes fornecer cópias do livro (Desgraves 59, p. 26-27).

O mesmo Desgraves, bem como Bonnefon, registra a existência de uma carta escrita pelo italiano Jacopo Corbinelli, preceptor do Duque de Alençon, datada de 4 de novembro de 1570, que é testemunho importante da circulação da obra:

“Eu queria poder fazer cópia de um manuscrito que acabei de ver; ele está redigido em um francês dos mais elegantes, e trata da servidão voluntária, de tal maneira que o próprio Brutus não teria dito melhor. Eu li: é uma obra sábia e profunda, mas perigosa pelo conteúdo das idéias expressas”.³⁸

A coincidência de datas dessa carta e da viagem de Montaigne a Paris é sintomática. É possível, como sustenta Desgraves, que Corbinelli tenha lido o *Discurso* na biblioteca de Henri de Mesmes. O texto percorreria seu caminho daí em diante e Montaigne teria perdido o controle sobre o mesmo. Esta análise de Desgraves reforça a hipótese indicada algumas páginas atrás, de acesso dos huguenotes ao *Discurso* a partir da viagem

³⁸ Citado, entre outros, por Desgraves 59, p. 26-27. No original: “Je voudrais pouvoir prendre copie d'un manuscrit que je viens de voir: il est rédigé en un français des plus élégants, et traite de la servitude volontaire, de telle façon que Brutus lui-même n'aurait pas dit mieux. Je l'ai lu: c'est une oeuvre savante et profonde, mais dangereuse du fait des idées exprimées”.

de Montaigne a Paris, entre 1570 e 1571.³⁹

Mas o projeto de publicação do *Discurso* foi sendo adiado e Montaigne foi atropelado pelos protestantes, que publicam uma edição parcial em 1574 e completa em 1578: eles, como já visto, possivelmente tomaram conhecimento de uma das cópias que circulavam em Paris. Henri de Mesmes, insatisfeito com esta divulgação e com a utilização feita pelos reformados, redigirá, em anexo a seu exemplar manuscrito do *Discurso* uma “resposta” ao texto, porque a obra de La Boétie faria parte, escreveria De Mesmes, dos discursos ligeiros e vãos daqueles que não entendem o Estado (De Mesmes 58, p. 203). A reação de De Mesmes será detalhada em seguida.

Outros elementos reforçam a idéia de que a publicação do *Discurso* nos *Ensaios* não seria politicamente oportuna. Assim, como informa Marc Foglia e André Tournon, Montaigne desejaria obter a medalha da “Ordre des Chevaliers de Saint-Michel”, distinção prestigiosa que ele recebe em 1571, ano de publicação das demais obras de La Boétie. Essa ordem especial de cavalaria teria o objetivo de aprofundar os laços entre os maiores servidores da monarquia e o rei. Os “frères et compagnons” deveriam prestar juramento de fidelidade ao rei e à fé cristã (Foglia 64; Tournon 140, p. 253).

Além disso, na mesma época em que Montaigne obtinha o privilégio que o autorizava a fazer imprimir os *Ensaios* em Bordeaux (5 de maio de 1579), a obra de La Boétie ardia na *place de l'Ombrière* de Bordeaux, como vimos. Montaigne, naturalmente, já não cogitava inserir o texto nos *Ensaios*. O conselheiro e futuro prefeito de Bordeaux -

³⁹ Entretanto, não podemos nos esquecer que o texto de La Boétie certamente já circulava antes dessa data, como o atesta o próprio fato de Montaigne ter tido contato com o mesmo antes até de conhecer La Boétie, em 1557.

1581/1585 – não poderia publicar um texto condenado pelo parlamento de sua cidade. A primeira publicação dos *Ensaíes* ocorre um ano após a citada fogueira, em 1580.

Entretanto, é conveniente dar a palavra ao próprio Montaigne. Mesmo com a supressão do *Discurso*, Montaigne explicita, no célebre capítulo XXVIII do primeiro livro dos *Ensaíes*, sua compreensão da obra do falecido amigo. Ele informa que teve a idéia de tomar de empréstimo a La Boétie o *Discurso* (chamado por outros [os protestantes] de *Contra Um* - com razão, diz Montaigne) que, nas suas palavras, honrará o restante dos *Ensaíes*. Segundo Montaigne, La Boétie o escreveu na adolescência, “em honra da liberdade contra os tiranos” (Montaigne 110, p. 274). Montaigne informa que o ensaio⁴⁰ há muito tempo circula “pelas mãos das pessoas inteligentes, não sem um prestígio muito grande e merecido; pois é nobre e tão sólido quanto possível” (idem, idem).

Montaigne se justifica pela não publicação do *Discurso*:

“porque descobri que posteriormente essa obra foi publicada, e com mau fim, pelos que procuram perturbar e mudar o estado de nosso governo, sem se preocuparem se irão melhorá-lo, obra que misturaram com outros escritos da mesma farinha deles, desisti de colocá-la aqui” (idem, p. 290).

⁴⁰ A insistente designação do *Discurso* como *ensaio* não parece ser casual. Ela reforçaria a compreensão do texto como exercício retórico, que objetivaria comprovar as capacidades intelectuais do autor. Além disso, tal designação cria um vínculo entre o texto de La Boétie e a própria produção de Montaigne. Assim, Montaigne consideraria o *Discurso* como o primeiro dos *Ensaíes*. Cf. Foglia 64. Na mesma direção: Montaigne - e outros comentadores, na sequência – também utiliza o termo *exercício* ou *exercitação* ao se referir ao *Discurso*. Barrère associa estes termos a uma passagem de Tácito referente aos métodos de ensino da eloquência aos jovens patrícios nas escolas romanas e afirma que sua utilização por Montaigne já indica importante característica do texto de La Boétie. Cf. Barrère 28, p. 12.

Mas ele adverte que o “assunto foi tratado por ele [La Boétie] em sua infância, somente como forma de exercício, como assunto comum e repisado em mil trechos dos livros” (idem, idem). O esforço de diminuir a “periculosidade” do texto e de afastá-lo dos protestantes é claro:

“Não tenho a menor dúvida de que ele acreditava no que escrevia, porque era bastante consciencioso para não mentir nem sequer por brincadeira. E sei ademais que, se tivesse de escolher, ele gostaria mais de ter nascido em Veneza do que em Sarlac; e com razão. Mas tinha soberanamente gravada na alma uma outra máxima, a de obedecer e submeter-se muito escrupulosamente às leis sob as quais nascera. Nunca houve um cidadão melhor, nem mais afeiçoado à tranqüilidade de seu país, nem mais inimigo das agitações e novidades de seu tempo. De muito melhor grado ele empregaria seu talento em extingui-las do que em fornecer-lhes com que incitá-las ainda mais” (idem, idem).

Montaigne, portanto, incomodado pela apropriação da obra pelos polemistas protestantes, se esforça, ressuscitando o homem, em opô-lo ao autor (Mesnard 108, p. 390). Assim, o livro seria uma produção juvenil. O prudente Montaigne, ainda que rendendo homenagem à sinceridade e aos sentimentos libertários de seu falecido amigo, não se atreve a dar à luz ao *Discurso* sem desculpá-lo pela ousadia de suas idéias, aduzindo sua extrema juventude, o caráter retórico do texto e, todavia, sua condição de mero lugar comum. Porém, perceberam vários intérpretes, se realmente o texto tivesse sido somente a exercitação de um adolescente desocupado ou uma colcha de retalhos de lugares comuns, dificilmente teria Montaigne adiado por tantos anos sua publicação ou julgado necessária suas justificações. E ainda: dificilmente teria causado uma impressão tão forte no próprio Montaigne e seus contemporâneos.

Isto pareceria demonstrar, portanto, que ainda sem estar dirigido contra um determinado soberano, contra um partido ou uma dinastia em particular, o livro podia incomodar mais de uma poderosa personagem da época. Constatamos assim a complexidade e a ambigüidade da posição de Montaigne a respeito do *Discurso*. Seu empenho é paradoxal, pois consiste em, simultaneamente, valorizar e desvalorizar o texto; o *Discurso* é caracterizado como exercício juvenil e vulgar, mas é, ao mesmo tempo, o centro a partir do qual se irradiam as reflexões do livro I dos *Ensaïos*. E, de certa maneira, a tentativa de dissociação do texto das posições militantes dos huguenotes se mostrou acertada, na medida em que significou a recusa da simplificação e instrumentalização da obra.

Outro aspecto que deteve a atenção dos comentadores diz respeito às motivações de Montaigne para “corrigir” a idade na qual La Boétie teria escrito a obra, de 18 para 16 anos. A interpretação mais recorrente diz respeito a um “afastamento” do texto da revolta da gabela. Para Bonnefon, entretanto, a mudança não foi motivada pelo temor ou pela prudência, já que a obra datava de cerca de 40 anos antes do momento da correção (Montaigne faz a correção autógrafa entre 1588 e setembro de 1592, data de sua morte). É mais o cuidado, a preocupação com o sentimento da posteridade de La Boétie que, na opinião de Bonnefon, inspirou Montaigne, rejuvenescendo assim o autor do *Discurso*. (Bonnefon 32, p. XXXVII). Intenção nobre, mas os fatos o contradizem, pois sabemos hoje que o texto, se foi composto na extrema juventude de La Boétie, foi revisto mais tarde por um espírito menos adolescente, como já assinalamos.

Por fim existe o debate quanto à eventual interferência de Montaigne no texto. Esta discussão se avivou com a publicação, em 1910, de uma obra que chega a afirmar que Montaigne é o verdadeiro autor do *Discurso*, ou pelo menos de suas partes mais importantes. Trata-se do livro de Dr Armaingaud, intitulado *Montaigne panfletário – o*

enigma do Contra Um.⁴¹ Montaigne teria remanejado ou reescrito o *Discurso*, como pretende Armaingaud? Segundo Armaingaud, além de reescrevê-lo, Montaigne se empenhou em divulgá-lo informalmente, sob o impacto da noite de São Bartolomeu. Esta reescritura não é hipótese impossível. A manipulação do texto por Montaigne (tese de Dr Armaingaud) deve, todavia, ser minimizada. Até porque Henri de Mesmes, amigo de Montaigne, teria provavelmente estado ao corrente desta manipulação. Teria intitulado *Contre La Boétie* a sua resposta ao *Discurso* se tivesse a menor dúvida a respeito da paternidade da obra? Se ao menos suspeitasse que o texto tivesse a participação dissimulada de Montaigne, podemos supor que a finesse de De Mesmes o teria incitado a intitular sua resposta sem incluir o nome de La Boétie (Gontarbert 77, p. 27).

De qualquer maneira, a exigüidade de informações sobre o texto (ou mesmo de um escrito original de La Boétie) induziu os comentadores a se debruçarem mais detidamente sobre as poucas linhas que Montaigne dedicou à obra. Seus comentários, portanto, exerceram grande influência na história da recepção do *Discurso*.

c) A "reação": leitura de Henri de Mesmes

A única leitura crítica que se conhece do *Discurso* efetuada por seus contemporâneos – além, obviamente, das considerações de Montaigne - consiste nas anotações de Henri de Mesmes, aparentemente pessoais e escritas provavelmente após Montaigne ter levado o texto

⁴¹ Armaingaud, Dr. *Montaigne Pamphlétaire – L'Énigme du Contr'un*, Paris: Hachette, 1910 Citado, entre outros, por Gallet 72, p.11-31, em especial.

para Paris, no início da década de 1570⁴². As anotações de De Mesmes comprovam que o texto de La Boétie exercia um papel mobilizador, sendo lido numa perspectiva de crítica ao rei e à monarquia, ou seja, causou um impacto sobre a realidade de seu tempo. Ao mesmo tempo, provocou uma reação conservadora, exemplificada pelo próprio texto de De Mesmes, caracterizado por um tom severo de rejeição do *Discurso*.⁴³ Como nenhum manuscrito original do *Discurso* foi jamais encontrado, a cópia mais antiga é precisamente a efetuada por De Mesmes, que deve ter recebido o texto das mãos de Montaigne. É desta cópia que se originaram todas as outras conhecidas.⁴⁴ A participação direta de Henri de Mesmes nos eventos de seu tempo, seu envolvimento direto com as guerras religiosas, sua frequentação dos meios letrados e sua formação de jurista podem explicar o interesse que ele demonstra pelo *Discurso* – ao ponto de lhe consagrar a única refutação, como já dissemos, feita por

⁴² Cf. De Mesmes 58. Segundo informa Gontarbert, Henri de Mesmes, senhor de Roissy (1532-1596), originário de tradicional família, após estudar Direito, ocupa sucessivamente um cargo jurídico em Toulouse e um lugar de conselheiro no Grande Conselho, antes de ser enviado por Henrique III, em missão a Sienna. Chanceler e depois embaixador, De Mesmes trataria, em agosto de 1570, com os chefes dos huguenotes, em especial com o Marechal de Biron, com quem assinaria a chamada “Paz de Saint-Germain”. Montaigne, seu amigo, lhe dedica a tradução de La Boétie das *Règles du mariage*, de Plutarco. Cf. Gontarbert 78, p. 47.

⁴³ A primeira publicação da cópia do *Discurso* intitulada *manuscrito De Mesmes* ocorreu em 1853, por iniciativa de J.-F. Payen. Até então, portanto, todas as edições se serviam do texto publicado nas edições protestantes. O comentário-refutação de De Mesmes, entretanto, só foi publicado pela primeira vez por François Moureau, no *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 6ª série, 15/16, 1983, p. 61-84. Cf. Gontarbert 81, p. 195.

⁴⁴ As outras cópias são: manuscrito Dupuy, manuscrito anônimo – BNF 20157, outro manuscrito anônimo, este do século XVII – BNF 17298, as versões publicadas em 1573 – parcial – e 1577. Cf. Gontarbert 78, p. 46 e ss.

um contemporâneo.⁴⁵ Também é interessante ter em conta, anota Gontarbert, a personalidade do refutador, que confere mais peso a seus argumentos: no meio dos conflitos que assolavam a França, De Mesmes se posicionava como moderado. Nem católico militante nem partidário da reforma, ele representa o ponto de vista de um “homem honesto” do século XVI sobre o *Contr’um* (Gontarbert 81, p. 194).

A refutação se apresenta como uma alternância de reflexões pessoais e de citações. A edição que consultamos é a da editora Gallimard, organizada por Gontarbert.

A idéia diretriz da refutação é a justificação quase biológica da monarquia, seguindo a argumentação, comum para a época, da sabedoria superior conferida pela natureza a alguns raros indivíduos, destinados a guiar os povos, falíveis e incultos. Após uma descrição da crítica laboeciana aos três tipos de tiranos De Mesmes anota: “se mostrará que o principado é conforme a natureza e a justiça de deus, preferencialmente”.⁴⁶ Ele acrescenta a afirmação de que os filósofos propuseram a monarquia e, ademais este modelo de organização social é encontrado no céu e na terra, e mesmo entre os animais (De Mesmes 58, p. 202). De Mesmes cita Sêneca, para quem até as abelhas possuem um rei. É modelo, portanto, de deus e da natureza. Além disso, as monarquias são mais duráveis e numerosas do que as repúblicas. E

⁴⁵ Indiquemos, relutantemente, outra controvérsia em torno do livro de La Boétie: Bayard recusa a autenticidade da refutação de Henri de Mesmes. Segundo esta autora, estaria comprovado que o papel com o qual foi confeccionada a cópia localizada por Payen seria do século XVII. Mas, obviamente, o fato da cópia conhecida ser de data posterior não invalida automaticamente a autoria e a autenticidade do texto de De Mesmes.

⁴⁶ Cf. De Mesmes 58, p.202. No original: “Se monstrera que la principauté est de nature et de justice de dieu avec preference”.

mais ainda, a própria natureza nos mostrou como toda sorte de animais sempre tiveram entre eles os mais fortes, mais eminentes e mais úteis. E os próprios homens sempre nomearam “reis” em suas espécies. Assim, diz ele, verifica-se, desde os mais antigos livros, que o leão é tido como o rei dos animais de quatro patas, e o golfinho o rei dos peixes, e a águia a rainha dos pássaros (idem, p. 207).

Por isso ele considera necessário distinguir os tiranos dos verdadeiros reis. Em suas notas, que pelo seu conteúdo foram preparadas para publicação, De Mesmes previa um destaque contra os perigos e as decepções aos quais se expõem os teóricos irresponsáveis. E acrescenta seu julgamento (já citado): são “discursos vãos e ligeiros, próprios de sonhadores que não entendem o Estado [governo]”, acrescentando uma anotação: “e os exemplos”.⁴⁷ De Mesmes sabe que a retórica humanista usa os exemplos não como ornamentos livrescos, mas como argumentos de convencimento. Por isso, como La Boétie, ele inclui em sua refutação inúmeros exemplos extraídos dos clássicos, como por exemplo citações que denunciam as imperfeições da república romana (idem, p. 203-204), procurando mostrar que governantes maus são igualmente encontrados em repúblicas e monarquias. Ele compreende, portanto, o *Discurso* como um manifesto republicano. Por isso, ao anotar, por exemplo, que, para La Boétie, o grande apoio da tirania são os *cúmplices e aderentes*, ele acrescenta o comentário de que eles também são encontrados entre os republicanos (idem, p. 202).

d) Outros indícios da repercussão do Discurso no século XVI

⁴⁷ De Mesmes 58, p. 203. No original: “Ce sont discours legers et vains de resveurs songereus qui n’entendent lestat. /.../ Et les exemples”.

Montaigne e De Mesmes não são os únicos autores contemporâneos de La Boétie a se debruçarem sobre o texto e “reagirem” a apropriação protestante. Também De Thou, já citado, na sua *Histoire Universelle* (também já citada), acusa igualmente os huguenotes de deturparem a significação verdadeira do *Discurso*, contrariando a intenção que seu sábio autor teria tido na sua composição (citado por Hernández-Rubio 90, p. XLII).

De uma maneira mais geral, Barrère identifica uma presença do *Discurso* nos vários tratados políticos do fim do século XVI. Esta influência, segundo ele, é mais nítida especialmente nas obras *Francogallia*, de Hotman (1573)⁴⁸ e *Vindiciae contra tyrannos*, de Languet (1579). Para este autor, os escritores designados como *monarcômacos* conheceram e se utilizaram do texto de La Boétie para a redação de seus panfletos, apesar de não citarem o *Discurso* expressamente (Barrère 28). Além disso, existem muitos indícios da presença ativa de La Boétie nos círculos literários, intelectuais e políticos de sua época.⁴⁹

A acolhida no século XVII

⁴⁸ Barrère chega a afirmar que Hotman foi o tradutor para o latim do *Discurso*, na edição do *Réveille-Matin*, além de também ser o responsável pela tradução francesa publicada em seguida - primeira publicação parcial - da obra de La Boétie. Cf. Barrère 28, p. 156-157. É bom lembrar ainda que no volume no qual foi inserida a primeira versão integral do *Discurso* também foi incluído o *Francogallia* de Hotman.

⁴⁹ Clerici-Balmas menciona vários destes indícios. J.-A. de Baif dedica a La Boétie, seu amigo, em 1555, um soneto no segundo livro dos *Amours de Francine*. Outro poeta, Pierre de Brach, celebra os méritos poéticos de La Boétie em um hino dedicado a Ronsard e publicado em 1576. Arnaud de Ferron, jurista e também parlamentar em Bordeaux, em uma tradução latina de Plutarco faz um elogio a La Boétie, chamando-o de “segundo Budé do século”. Maurice de Marcis, também parlamentar bordelês, inclui o nome de La Boétie “entre as belas almas que

No século XVII, a acolhida do *Discurso* será exígua; faremos, portanto, uma pausa no nosso esquema de compreensão da acolhida da obra, até mesmo porque na França seiscentista “o reino do absolutismo reduz ao silêncio toda contestação” (Lefort 99, p. 197). A partir do final do século XVI o texto cai num relativo esquecimento, voltando a ter circulação subterrânea (Abensour e Gauchet 17, p. XI). Segundo Goyard-Fabre, “o século XVII parece não ter acordado para a importância [do *Discurso*]”.⁵⁰ Portanto a obra não conhece nenhuma edição neste século. O absolutismo de Richelieu e de Luís XIV triunfa; a doutrina, de Bossuet a Grócio, defende, não obstante as nuances, a tese da onipotência real.

Nestas circunstâncias, a obra de La Boétie é texto raro, procurado somente por bibliófilos ou espíritos curiosos. A este respeito, é bem conhecida a anedota envolvendo Richelieu. O cardeal-ministro teria enviado, em pessoa, um de seus emissários à procura do *Discurso*, nas livrarias parisienses. Após uma longa pesquisa, a obra foi localizada, mas o livreiro cobrou o alto preço de cinco pistolas pelo livro.⁵¹

após sua morte encontraram um lugar no céu, em meio às constelações”. Gabriel de Lurbe, outro parlamentar, consagra, na obra *De illustribus Aquitaniae viris*, uma página a La Boétie, na qual exalta seu amor pela literatura, mencionando também o *Discurso*. É de se destacar, aliás, segundo Clerici-Balmas, que todos esses autores (e outros, não citados aqui) falam do *Discurso*, considerado realmente o “cartão de visitas” de La Boétie. Cf. Clerici-Balmas 48, especialmente p. 385-388.

⁵⁰ Goyard-Fabre 85, p. 44. No original: “Le XVII^e siècle ne paraît pas lui avoir accordé beaucoup d’importance”. Ela repete Vermorel, para quem “o século XVII estaria pouco apto a compreender La Boétie”. Cf. Vermorel 143, p. 58. No original: “Le XVII^e siècle était peu apte à comprendre La Boétie”.

⁵¹ Relatada por Tallemant des Réaux, *Historiettes*, Paris, 1967, Bibliothèque de La Pléiade, t. I, p. 270-271. Citado por Cocula 49, p. 159-160.

As referências à La Boétie são esparsas, mas denotam sempre a admiração que sua obra provocava. O cronista protestante Théodore Agrippa d'Aubigné (1552-1630), o mesmo da explicação anedótica a respeito da origem da obra, por exemplo, anotava em sua *Histoire Universelle* (1616-1618): La Boétie pertenceria aos espíritos fecundos que escrevem livros com admirável audácia. “cujo conteúdo, em outros tempos, não se queria nem mesmo sussurrar ao ouvido” (citado por Heydorn 89, p. 21).

Heydorn, sem explicitar suas fontes, informa que, ainda no século XVII, o *Discurso* foi lido por Pascal, Fénelon e Colletet (idem, p. 22). Abensour e Gauchet encontram traços laboecianos “que ressoam já nas primeiras páginas” no *Tractatus Theologico-Politicus* de Espinosa, publicado em 1670.⁵²

Desgraves informa que na obra “La Conjuración du comte de Fiesque”, escrita em 1633 por Jean-François-Paul de Gondi, cardeal de Retz, pode-se identificar extratos do *Discurso*.⁵³

A acolhida no século XVIII

A partir da 1727, o *Discurso* é incluído, por iniciativa de Pierre Coste, como apêndice nas edições dos *Ensaíos* de Montaigne,⁵⁴ ganhando assim maior visibilidade e

⁵² Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XI. No original: “qui résonnent dès les premières pages”.

⁵³ Cf. Desgraves 59, p. 28. Também mencionado por Abensour e Gauchet, que falam, entretanto, em impressão da obra em 1665. Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XI.

⁵⁴ A informação é de Abensour e Gauchet. Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XI. Günther informa ainda que esta edição dos *Ensaíos* foi interdita exatamente por causa da presença do *Discurso*. Cf. Günther 86, p. 69.

retornando à cena intelectual e política. Mas por algum tempo, permanece ainda subordinado à obra de Montaigne, pertencendo, dessa forma, à *história literária* (Abensour e Gauchet 17, p. XI). La Boétie é somente “o amigo de Montaigne”. Nas palavras de Goyard-Fabre, a obra de La Boétie se configuraria, nesta época, como que um *epifenômeno* da obra de Montaigne, não tendo nenhuma independência literária e *a fortiori* política (Goyard-Fabre 85, p. 45).

A “ação”: O Discurso nas lutas revolucionárias

Esta situação começa a se alterar com a crescente utilização da obra de La Boétie como arma teórica nas cada vez mais frequentes turbulências sociais da França do século XVIII, processo que culmina com a Revolução Francesa. Assim, em 1789 vem à luz *Discours sur la Servitude Volontaire, traduit em françois d’aujourd’hui*, em uma obra intitulada: *Discours de Marius, plébéien et consul, traduit em prose et em vers français du latin de Salluste..., par l’Ingénu, Soldat dans le régiment de Navarre*. Esta edição, na verdade, pode ser designada mais como uma interpretação do que como uma tradução do livro de La Boétie (Gontarbert 77, p. 20).

Entre 1790-1791 é publicada a obra *L’Ami de la Révolution ou Philippiques dédiées aux représentants de la nation, aux gardes nationales, et à tous les Français*. A

Desgraves menciona o ano de publicação como 1723, mas de uma edição publicada em La Haye. A edição de 1727 seria a publicada em Genebra, anterior, por sua vez a publicada em Paris, de 1739-1745. Cf. Desgraves 59, p. 28. Hernández-Rubio, por fim, corrobora a informação de publicação em 1727, em Genebra. Cf. Hernández-Rubio 90, p. XI.

oitava *philippique* contém, em suplemento, um *Discours sur la servitude et la liberte, extrait d'Estienne de La Boétie*, fragmento do texto que é objeto de nosso estudo (Goyard-Fabre 85, p. 46-47).

Mas a utilização mais interessante nesta época é aquela que faz Marat, sem citar suas fontes, nas *Cadeias da escravidão (Chânes de l'esclavage)*. Esta obra havia sido impressa primeiramente em Londres, em 1774 e é publicada em francês em Paris, em 1792. Em uma sequência de explicações visando colocar em foco os mecanismos da tirania, Marat plagia seguidamente La Boétie. Provavelmente impressionado por alguns argumentos desenvolvidos por La Boétie a respeito da função dos “divertimentos”, a passividade e a responsabilidade dos povos, Marat se apropria deles palavra por palavra, bem como os exemplos antigos analisados no *Discurso*. Mas Marat, diferentemente de La Boétie, não propõe uma interrogação; pelo contrário, já na primeira página de sua obra, cheio de certezas, ele dá a resposta:

“o amor pelo domínio é natural no coração humano e, qualquer que seja o estado em que o tomemos, sempre aspira a impor-se: tal é o princípio dos abusos que os depositários da autoridade fazem de seu poder; tal é a fonte da escravidão entre os homens”⁵⁵

Para Marat, portanto, se trata de dar a felicidade ao povo apesar de sua estupidez

⁵⁵ Cf. Marat, *Les chaînes de l'esclavage*, Paris, 10/18, 1972, p. 40. Citado por Abensour e Gauchet 17, p. XII. No original: “L'amour de la domination est naturel au coeur humain, et dans quelque état qu'on le prenne, toujours il aspire à primer: tel est le principe des abus que les dépositaires de l'autorité font de leur puissance; telle est la source de l'esclavage parmi les hommes”.

natural. Desse modo, a ditadura revolucionária e as revoluções “por cima” assomam com ele no horizonte.⁵⁶

Após a Revolução Francesa, a obra ocuparia um lugar de honra para os revolucionários italianos. Uma tradução italiana apareceria nos primeiros anos do século XIX, precedida de um prefácio do tradutor, um certo Cesare Paribelli (La Boétie 16; Gontarbert 77, p. 22).

A acolhida no século XIX

a) A “ação” persiste

Ainda sob o golpe da revolução de 1830 – a onda de insurreições contrárias ao absolutismo de Carlos X que, em Paris e Lion, “marcam a entrada em cena do mundo dos proletários, a irrupção de uma nova figura do incivilizado, do selvagem”,⁵⁷ Ferdinand de Lamennais prefacia uma edição do *Discurso* publicada em 1835. Ainda seguindo os passos da análise de Abensour e Gauchet: para estes intérpretes, esta edição de 1835 teria

⁵⁶ Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XII. Em pronunciamento mais recente, Abensour identificou, associado ao *Discurso*, vários discursos, entre eles aquele que ele chama de *tribunício*. Seria o discurso do candidato ao poder e o exemplo citado é exatamente o de Marat, que plagiou La Boétie, diz Abensour, mas apagou a verdade laboeciana, retomando as teorias que preconizam que a dominação se explica pela mera enganação do povo. Cf. Abensour 20. A respeito da influência do *Discurso* na Revolução Francesa, ver Moureau 112.

⁵⁷ Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XIII. No original: “/.../ marquent l’entrée sur la scène du monde des prolétaires, l’irruption d’une nouvelle figure du non-civilisé, du sauvage”.

promovido a união do *Discurso* com o movimento social moderno⁵⁸. Inicia-se, dessa forma, a confrontação inaudita da questão de La Boétie com um novo ódio ao Estado (Abensour e Gauchet 17, p. XIII).

Chauí, por seu lado, considera que Lamennais “transformou o *Discurso* em obra jurídica”, mas, como Abensour e Gauchet, considera que a edição de Lamennais reincluiu a obra na “tradição democratizante” (Chauí 43, p. 179 e 214), defensora do *bom poder*.

Em 1836 aparece *La Servitude volontaire ou le Contr’un par Estienne de LaBoétie, ouvrage publié en 1549 et transcrit em langage moderne pour estre plus à la portée d’un chacun, voire des aisés, par Adolphe Rechastelet*. Se trata do anagrama de Charles Teste, que se preocupou em “rejuvenescer” o texto de La Boétie, adaptando-o, como o próprio título indica, ao francês moderno e incluindo inúmeras notas críticas.

Em 1847, Pierre Leroux publica um atípico artigo sobre La Boétie (Leroux 104), que temos dificuldade em enquadrar em nosso esquema de recepção do *Discurso*. É uma crítica *de esquerda*, poderíamos anacronicamente dizer. Leitura de combate que, entretanto, ao invés de utilizar o texto como arma política, aponta seus presumíveis limites enquanto arma política. Ele afirma, logo no início do texto, que a obra laboeciana é uma bela

⁵⁸ Como sabemos, a partir, em especial, do século XIX, surge na Europa este novo ator político: o proletariado, oriundo do estabelecimento da fábrica industrial capitalista (dimensão econômica) e da emancipação burguesa consumada pela Revolução Francesa (dimensão política). E o novo movimento operário do século XIX adiciona um ingrediente à dinâmica revolucionária do século anterior: ao lado dos direitos políticos, surge o pleito dos direitos sociais (salário, proteção do trabalho, seguro social). No caso da França, após a revolução de julho de 1830 ocorreu grande desenvolvimento do movimento operário; tal processo culminou com a Comuna de Paris, em 1871.

declamação filosófica e republicana, mas tão-somente uma declamação contra a monarquia (como tantas outras, diz ele), pois não traz uma verdadeira solução ao problema que suscita. Assim, para Leroux, La Boétie não esclarece a maneira de levar a cabo o desígnio da natureza humana, qual seja, nos tornarmos todos “companheiros e irmãos”. Mas a crítica não se refere somente à ausência de propostas objetivas para derrubar o tirano-monarca ou de nova estrutura social. Para Leroux, o problema está, no texto de La Boétie, em se atacar somente o tirano-monarca, sem perceber que a dominação monárquica, ou a dominação exercida por um, é o sistema hierárquico conhecido por todos e universalmente aplicado. O problema, portanto, seria a hierarquia social em si, fato – segundo Leroux – não identificado por La Boétie e que abrange monarquias e repúblicas.

O homem não deveria ter um senhor, é a crítica de La Boétie a Ulisses. Mas, pergunta Leroux, como não te-lo? Ulisses sempre poderá responder que prefere a monarquia à anarquia. Para Leroux, os homens preferem a unidade à divisão; na falta de uma unidade verdadeira, orgânica, diríamos, eles preferem a imperfeita unidade da monarquia: é ao menos uma ordem. La Boétie critica esta ordem mas não oferece outra, eis o seu equívoco. Por isso, o *Contra Um* de La Boétie não é o verdadeiro *Contra Um*, conclui Leroux.

A outra edição política da obra, publicada no século XIX e digna de interesse, é aquela de 1863, precedida de um prefácio de Auguste Vermorel (Vermorel 143). Para ele, La Boétie se coloca como um precursor das idéias de independência, de liberdade e de progresso social que eclodem em 1789, um ancestral heróico da revolução. Sua obra, portanto, não se resume a uma mera amplificação de retórica. Vermorel identifica no *Discurso* todas as características radicais presentes nas obras de Languet e Hotman, mas

algo mais: “um amor calmo e sereno da liberdade, uma previsão da fraternidade social /.../ um verdadeiro clássico da tradição liberal e democrática”.⁵⁹

Jules Claretie, alguns anos depois, vai na mesma direção e afirma que seria preciso percorrer as páginas ardentes do *Discurso* para compreender que Étienne de La Boétie pode ser considerado entre os antepassados da Revolução Francesa (Gontarbert 77, p. 29-30). Já Nicolas Forgeaud-Lagrèze é da opinião que o *Discurso* é uma obra republicana, dirigida contra o poder absoluto de um só, qualquer seja a forma que ele assuma (idem, p. 30).

Para Gontarbert, o deslocamento de tais análises, formuladas em uma época de revoltas sociais - o final do século XIX -, resulta de uma monopolização e instrumentalização do *Discurso*. Estas análises parecem, diz ela, tão desonestas quanto as utilizações do texto pelos huguenotes (idem, idem).

b) A “reação” no século XIX

Em contraponto a estas leituras *partisans*, a reação não tarda. Como são muito numerosas, descreveremos esta *reação* apenas de alguns comentadores.

Sainte-Beuve, já em 1853, tenta restaurar o enfoque da obra como mero exercício literário, retórico e declamatório, buscando opor-se (inutilmente, diga-se de passagem) à apropriação militante do *Discurso* (Sainte-Beuve 132). Para “o desdenhoso e apressado Sainte-Beuve” (Ferrari 62, p. 10), “O *Discurso sobre a Servidão Voluntária* é um dos

⁵⁹ Cf. Vermorel 143, p. 67. No original: “un amour calme et serein de la liberté, une prévision de la fraternité sociale /.../ un véritable classique de la tradition libérale e démocratique”.

tantos pecados que se cometem quando jovem, com a cabeça ainda cheia de Tito Lívio e de Plutarco, antes de se ter conhecido o mundo moderno ou compreendido a sociedade antiga”.⁶⁰ Ele também afirma que o livro é “Uma obra-prima de segundo ano de retórica. /.../ Como quero tratar aqui do verdadeiro La Boétie, tenho pressa em me desembaraçar desse primeiro tratado supostamente político que é como uma tragédia de colégio /.../”.⁶¹ E. de Monzie, em texto de 1871, também tem opinião severa sobre o texto. Para ele, o *Discours* é “uma obra /.../ incoerente e carente de racionalidade, onde se encontram mesmo verdadeiras puerilidades de argumentação”.⁶²

Mais alguns da *reação*: Guillaume Colletet, em texto publicado em 1873, se alinha à posição de que o texto é meramente “literário”. Para ele, é falsa a crença dos que dizem que La Boétie teria composto o *Discours* por ódio de Carlos IX (tese defendida por d’Aubigné, como já visto, e, com um outro sentido, por Demerson), na qualidade de deputado do parlamento de Bordeaux, uma vez que ele o compôs na idade de 18 anos. Na ocasião de redação da obra, portanto, La Boétie não ocuparia nenhum cargo público, tendo escrito, como afirmou Montaigne, em forma de exortação e abordando um tema vulgar, inúmeras vezes tratado por autores antigos e modernos.⁶³ Antes dele, Abel-François Villemain já havia afirmado, a respeito do *Discours*, que ele poderia ser um “manuscrito antigo encontrado nas ruínas de Roma, sob a estátua quebrada do mais jovem dos

⁶⁰ Cf. Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, v. 4, Paris: Garbier, 1857. Citado por Ferrari 62, p. 10.

⁶¹ Cf. Sainte-Beuve, *idem*, citado por Chauí 43, p.180.

⁶² Cf. De Monzie, E. *Estienne de La Boétie d’après de nouveaux documents*. In: *Revue de France*, t. XXIV, 01/08/1871, p. 503-528. Citado por Gontarbert 77, p.29.

⁶³ Cf. COLLETET, G. *Vies des poètes bordelais et périgourdins*, Paris, A. Claudin, 1873. Citado por Gontarbert 77, p. 31.

Gracos”.⁶⁴ Charles Nodier segue na mesma direção, avaliando que a obra é elaborada e arcaica.⁶⁵

Jean-François Payen também só vê no *Discurso* uma inspiração antiga, recusando qualquer outra. Para este intérprete o ódio de La Boétie se dirigiria muito mais contra Denis e Sylla do que contra Guise e Conde. O *Discurso* somente colheria seus exemplos entre os antigos, os venezianos e os maometanos, mas nunca entre seus compatriotas.⁶⁶ Para este comentador, a única marca do século XVI seria o sentimento cristão que temperaria o ímpeto e o ardor do texto. François Combes, em obra de 1882, considerava que La Boétie era por demais rígido ao tomar todo rei por tirano (Combes 53). Para este autor, o *Discurso* faz a defesa de uma república aristocrática, ao estilo veneziano. Ainda Combes: referindo-se à proposta laboeciana de luta (resistência) passiva contra o tirano (a célebre formulação do *Discurso* que preconiza: “Decidi não mais servir e sereis livres”), ele afirma: “Bom meio, mas difícil, há de se convir. /.../ Como estabelecer, /.../ em grande escala, este acordo unânime de não servir o poder?”⁶⁷

A lista dos autores que tentam despolitizar o *Discurso*, no período que vai da

⁶⁴ Cf. VILLEMMAIN, Abel-François. *Cours de littérature française*, Paris, Pichon et Didier, 1828-1829. Também citado por Gontarbert 77, p. 31. No original: “manuscrit antique trouvé dans les ruines de Rome, sous la statue brisée de la plus jeune des Gracques”.

⁶⁵ Cf. NODIER, Charles. *Des auteurs du XVI^e siècle qu' il convient de réimprimer*, Paris, Techener, 1885. Também citado por Gontarbert 77, p. 31.

⁶⁶ Cf. PAYEN, Jean-François. *Notice bio-bibliographique sur La Boétie*, Paris, Didot, 1853, p. 47-48 e 50-51. Citado por Gontarbert 77, p. 31-33.

⁶⁷ Cf. Combes 53, p. 34. No original: “Bon moyen, mais difficile, on en conviendra. Comment /.../ établir, /.../ sur une grande échelle, cet accord unanime de ne pas servir le pouvoir?”

Revolução Francesa até o início do século XX é impressionantemente extensa. Vamos destacar os comentários de um último, por causa do aprofundamento da análise.

Prévost-Paradol, em 1885, afirmava: a obra é somente “um grito eloqüente contra a servidão, mas que /.../ está bem longe de nos dar a verdadeira razão de sua existência” (Prévost-Paradol 118, p. 89). Para ele, o *flagelo da servidão* reveste-se de diversas formas e La Boétie, apesar de identificar algumas de suas características, deixou na sombra muitos outros traços importantes da servidão. É a principal deficiência do *Discurso*, segundo Prévost-Paradol, é que La Boétie “não procurou onde começa a tirania, onde termina o poder legítimo”. (idem, idem).

Ademais, este intérprete, numa leitura pouco atenta da obra, sustenta que La Boétie se equivoca ao acreditar que a servidão seria “baseada no embrutecimento do grande número e no interesse pessoal de pessoas (sic) desonestas, agrupadas em torno de um poder despótico”, (idem, p. 89-90) pois se assim fosse, diz ele, a servidão não poderia durar, além de não poder jamais submeter e destruir um povo. A servidão, portanto, possuiria fundamentos mais sólidos. Na verdade, para ele, “a obediência é a condição inevitável e o liame indispensável de todas as sociedades humanas; é esta obediência justa e necessária que, alterada em seus traços essenciais e desviada de seu legítimo objetivo, torna-se servidão. /.../ Não se pode imaginar passar-se sem ela [a obediência] /.../. A arte da tirania em consiste em confundir esta obediência com a servidão, a ponto em que as duas coisas pareçam não ser mais que uma coisa só e o vulgo se torne incapaz de distingui-las”. (idem, p. 90). Este autor se esforça então em distinguir os limites entre a obediência racional e a escravidão.

A acolhida no século XX

a) A acolhida até 1976

Continuidade da “reação” às leituras militantes do século anterior

No século XX, o texto laboeciano continuará a serviço de ideais os mais variados, sendo utilizadas diferentes fontes do texto. Permanece a lógica da ação e reação. Na verdade, leituras e comentários que poderíamos chamar de “conservadoras”, essencialmente francesas, como as de Bonnefon, Barrère, Rat, Lanson, entre outros, dão seguimento à “reação” iniciada no século XIX, às utilizações do *Discurso* na efervescência revolucionária do final do século XVIII e que permaneceu durante todo o século XIX.

Paul Bonnefon

Bonnefon escreveu na virada dos séculos XIX e XX. Foi importante pesquisador e historiador, a quem devemos muito na recuperação e divulgação da obra e da vida de La Boétie.⁶⁸ Para ele, todavia, La Boétie

“atirou-se a uma atividade febril e a uma irreflexão imprudente, como se não

⁶⁸ Lembramos, inclusive, que foi Bonnefon quem descobriu o manuscrito perdido do *Mémoire de 1562*, em 1917, na *Bibliothèque Méjanes d’Aix-en-Provence*. Pode-se dizer, com segurança, que todos os estudiosos e comentadores de La Boétie, do século XX em diante, se servem obrigatoriamente da pesquisa e das informações de Bonnefon.

imaginasse sequer que agitando as cinzas do passado essa evocação perturbaria o presente. Os acontecimentos puderam mais que as suas intenções; sucedeu aquilo que ocorreu com o próprio Renascimento. O *Discurso* não foi considerado uma dissertação especulativa, mas dele logo se fez aplicação prática. Etienne de La Boétie tornou-se o centro das discussões e das paixões políticas”.⁶⁹

Para Bonnefon, a argumentação de La Boétie é sempre apressada e às vezes incompleta:

“descreve de preferência os efeitos da servidão e não suas causas, e não indica remédios; é um grito contra a tirania e nele não devemos enxergar uma razão política e uma maturidade de vistas que o autor não possuía e portanto ali não podia pôr” (Bonnefon 32, p. XLII, citado por Ferrari 62, p. 15).

Pois para ele, La Boétie

“viveu como cidadão exemplar e não poderia ter escrito o *Discurso* com intuito anti-monárquico: não se tratava de uma diatribe revolucionária, de um protesto, pois do contrário seria necessário reconhecer-se uma grande diferença entre os seus atos e as suas palavras” (Bonnefon 32, p. XXXIX, citado por Ferrari 62, p. 41, redação adaptada por Ferrari).

⁶⁹ Cf. Bonnefon 32, p. XL-XLI. Ferrari e Chauí transcrevem o mesmo trecho, extraído entretanto de outra obra de Bonnefon: *Montaigne et ses amis*, Paris: Colin, 1898 (Ferrari 62, p. 14; Chauí 43, p. 180-181). Este texto de 1898 repete praticamente a redação do anterior - *Estienne de La Boétie, sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne* - que serviu inicialmente de introdução às obras de La Boétie publicadas em 1892. A citação transcrita se serve da tradução de Ferrari (Ferrari 62, p. 14).

Suas intenções *reativas* são claríssimas:

“aqueles que /.../ querem fazer de La Boétie um dos precursores das revoluções modernas, um fomentador de discórdias e vêm no seu eloquente libelo o símbolo de reivindicações sociais, desconhecem por sua vez sua vida e seu pensamento”.⁷⁰

Ferrari procurou desculpar as posições de Bonnefon, lembrando que ele viveu em uma conjuntura política pós-Comuna de Paris, e que tal circunstância teria induzido importantes intelectuais a assumirem postura claramente reacionária, temerosos de uma hegemonia das “multidões bárbaras” (Ferrari 62, p.70).

Ainda sobre Bonnefon, é curioso constatar como ele (bem como outros autores dos séculos XIX e XX, como vimos em Combes, por exemplo) efetua uma crítica a La Boétie que foi desmentida cabalmente pela história. Referimo-nos às considerações, presentes no *Discurso*, a respeito da resistência passiva e da desobediência, tão precoce e genialmente sustentadas por La Boétie. Bonnefon afirma que esse método, sem dúvida alguma, não seria eficiente e não faria honra à experiência política de La Boétie. “Não se passarão 50 anos”, sublinha Ferrari,

“desde esta afirmação de Bonnefon, antes que um povo composto de 300 milhões de homens, dentro de um prazo relativamente curto, e principalmente sem violências, aplique rigorosamente e com sucesso a tese do *Discurso*,

⁷⁰ Cf. Bonnefon 32, p. LIII. No original: “Ceux qui /.../ veulent faire de La Boétie un des précurseurs des révolutions modernes, un fauteur de discordes, et voient dans son éloquent libelle le symbole des revendications sociales, méconnaissent à la fois sa vie et sa pensée”.

libertando o país de um domínio de três séculos”.⁷¹

Gustave Lanson

Para Lanson,

“nada mais inocente do que este ‘pastiche’ onde se refletem todas as leituras de um jovem entusiasta, onde a paixão antiga da liberdade, o espírito das democracias gregas, da república romana, dos tiranicidas e dos retóricos, tudo se mistura confusamente e a alma do autor se enche e transborda numa áspera declamação” (Lanson 95, p. 271, citado por Chauí 43, p. 181).

Lanson chega ao ponto, nesta obra, cuja primeira edição remonta a 1894, de afirmar que, se o livro de La Boétie não é exatamente uma tradução, deve ser entendida e classificada como tal, ou mais precisamente como um “eco”, por causa exatamente da profusão de citações e referências clássicas. E assim Lanson procede, incluindo no seu livro o *Discurso* no capítulo dedicado aos tradutores do século XVI. Ele recusa, portanto, qualquer originalidade ao texto (Lanson 95, p. 269-271).

Joseph Barrère

⁷¹ Cf. Ferrari 62, p. 75. Ferrari se refere obviamente à libertação da Índia. Não resistimos à tentação de estabelecer um rápido paralelo: da mesma maneira que na revolta dos camponeses franceses em 1548, também na luta de libertação do povo indiano - ironias da história – cumpriu importante papel uma intensa mobilização popular, em 1930, para protestar contra os *impostos sobre o sal*.

Barrère, em obra de 1908, apresenta o pensamento de La Boétie em oposição a Maquiavel, situando-o como representante do idealismo jurídico do século XVI e procedendo a um minucioso trabalho comparativo entre o *Discurso* e o *Príncipe*.⁷² Em obra posterior, este mesmo autor se debruça exclusivamente sobre o *Discurso* (Barrère 28). Este livro de Barrère é composto de duas partes. A primeira

“confirma à *Servidão Voluntária* sua característica de exercício de retórica e acrescenta algumas precisões na direção da opinião comum. Ela mostra La Boétie utilizando /.../ os clássicos gregos e latinos e um bom número de escritores do seu tempo”.⁷³

Ele conclui, nesta parte, que o *Discurso* é “dissertação literária e filosófica”.⁷⁴

Na segunda parte do seu estudo, Barrère se propõe a mostrar a inconsistência

“do papel de precursor político que se quer fazer desempenhar o autor da *Serv.vol.* O estudo atento dos escritos políticos dos teóricos, dos panfletários e dos letrados do século XVI permite afirmar que a *Serv.vol.* não é nem um

⁷² Cf. BARRÈRE, Joseph. *Estienne de La Boétie contre Nicolas Machiavel, Étude des mobiles qui ont déterminé Estienne de La Boétie à écrire le Discours de la Servitude volontaire*. Bordeaux: Mollat, 1908. Publicado também em “La Revue Philomatique de Bordeaux”, nov.-déc. 1908, janv.-fév et juil.-août 1909. Citado, entre outros, por Ferrari 62, p. 15 e Goyard-Fabre 85, p. 73.

⁷³ Cf. Barrère 28, p. 3. No original: “confirme à la *Serv. vol.* son caractère d’exercice de rhétorique, et ajoute quelques précisions dans sens de l’opinion commune. Elle montre La Boétie utilisant /.../ les classiques grecs et latins et bon nombre d’écrivains de son temps”.

⁷⁴ Cf. idem, idem. No original: “dissertation littéraire et philosophique”.

escrito político propriamente dito e nem um panfleto político, mas uma dissertação de um humanista contra a tirania, conforme os hábitos e no gosto do século XVI”⁷⁵

Maurice Rat

Rat escreve em 1948 que

“a tese mais verossímil é a de que La Boétie expressasse com muita seriedade idéias perigosas, de resto mediocrementemente amadurecidas e que constituíam simples eco de suas leituras. Era uma espécie de utopia a que não pretendia de modo algum sacrificar sua tranqüilidade e a segurança do Estado”.⁷⁶

Para este autor, o *Discurso* é mera “diatribe generosa e veemente”.⁷⁷

Alguns comentários extemporâneos

⁷⁵ Cf. idem, p. 5-6. No original: “du rôle de précurseur politique que l’on voudrait faire jouer à l’auteur de la *Serv.vol.* l’étude attentive des écrits politiques des théoriciens, des pamphlétaires et des lettrés du XVI^e siècle permet d’affirmer que la *Serv.vol.* n’est ni un écrit politique proprement dit, ni un pamphlet politique, mais une dissertation d’humaniste contre la tyrannie, conforme aux habitudes et dans le goût du XVI^e siècle”.

⁷⁶ Cf. Rat 121, p. 367. A tradução é de Armando Ferrari. Cf. Ferrari 62, p. 44. Na verdade, tudo leva a crer que houve um equívoco de Ferrari, pois Rat estaria citando outro autor (Alfred Jeanroy).

⁷⁷ Cf. idem, p. 365. No original: “diatribe généreuse et véhémence”.

De outro lado, algumas leituras, desde Landauer, abordam mais atentamente a obra, identificando sua singularidade e importância própria, em maior ou menor medida. Referimo-nos a comentários como os de Simone Weil, Armando Ferrari, Heinz-Joachim Heydorn e até mesmo Pierre Mesnard. Mas são leituras que, com exceção talvez da última, não causam impacto no conjunto das reflexões do ambiente filosófico e do pensamento político: são isoladas e não dialogam entre si. Estes estudos *extemporâneos* – qualificação com que o próprio Ferrari se refere à obra de La Boétie – se empenharam, apesar de suas diversificadas abordagens, em mostrar que o *Discurso* não trata somente de “assunto comum e repisado em mil trechos dos livros”, para repetir o duvidoso testemunho de Montaigne (Montaigne 110, p.290).

Gustav Landauer

Landauer foi precursor na percepção da atipicidade e originalidade da reflexão laboeciana. Na obra *Die Revolution*, de 1907, da qual nos utilizamos da tradução espanhola publicada em 1977 (Landauer 94), ele realiza um estudo do fenômeno da *revolução*, em especial a partir do Renascimento, identificando nesse processo as etapas da Reforma protestante (com suas transformações espirituais e sociais, suas secularizações e o surgimento de Estados); das guerras camponesas; da Revolução Inglesa, da Guerra dos Trinta Anos; da Guerra de Independência Americana; da Revolução Francesa (que ele caracteriza como *européia*).

Para ele, o processo intelectual deflagrado no final da Idade Média representou nova força que não era herdeira da Antiguidade, mas que liberada, extraiu também dela o que ela tinha de perenemente novo. (idem, p.52).

O homem que expressa mais firme e nitidamente essas rupturas na França, segundo Landauer, é precisamente La Boétie, que está, no *Discurso*, “mais além de toda confissão ou cristianismo e luta apenas com armas da lógica, a objetividade, o individualismo e o secular”.⁷⁸

Landauer destaca, na análise laboeciana do fenômeno da dominação, em especial, a genialidade da generalização. Para ele, “La Boétie se lança à análise da questão que poderia ter sido o problema de sua época, se esta tivesse podido compreender tão cabalmente seu próprio problema”.⁷⁹

Landauer aponta que, a partir da noção de servidão voluntária percebe-se que a tirania não é um fogo que temos que apagar, que se possa apagar, porque *não é um mal exterior, e sim uma carência interior*. Os homens não devem lançar água a este fogo, mas guardar para si o que o alimenta.

Está dito o necessário acerca da psicologia social da revolução e das condições que a determinam, afirma ele. Apesar disso, a luta da revolução prosseguiu centrando-se por longo tempo na luta contra este ou aquele tirano.

Para Landauer, portanto, assim como as revoluções são microcosmos compreensivos, que se antecipam a sua época, o *Discurso*

⁷⁸ Cf. Landauer 94, p. 98. Na tradução espanhola consultada: “más allá de toda confesión o cristianismo y lucha solo com las armas de la lógica, la objetividad, el individualismo y lo secular”.

⁷⁹ Cf. idem, p. 116. Na tradução espanhola consultada: “La Boétie se lanza al análisis de la cuestión que habria podido ser el problema de su época, si ésta hubiese podido comprender tan cabalmente su propio problema”. Burdeau fará análise semelhante, ao refletir sobre as circunstâncias do nascimento do Estado moderno. Cf. Burdeau 33. Comentaremos estas análises de Burdeau na conclusão de nossa dissertação.

“é o microcosmo da revolução. Representa esse espírito que só o era na negação: o pressentimento e a expressão ainda não enunciada do positivo, cujo ascensão se adivinha. Este ensaio anuncia aquilo que com outras palavras dirão mais tarde Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin e Tolstoi: está em vocês e não fora; vocês são isso; os homens não deveriam estar ligados pela autoridade, mas unidos como irmãos. Sem autoridade: an-arquia”.⁸⁰

Landauer conclui: o que Étienne de La Boétie recomendou praticar contra o Um, contra o rei – deserção e resistência passiva – será praticado contra este Um que se chama Estado. Reconhecer-se-á então que não é a forma estatal que provoca em si a servidão. É a própria servidão e a prostituição de si mesmo que estabeleceram a forma da dominação, do externo, do morto, no lugar do espírito, do interior, da vida.⁸¹

Simone Weil

⁸⁰ Landauer, p. 123. No original: “es el microcosmo de la revolución. Representa a ese espíritu del que dijimos que solo era espíritu en la negación: el presentimiento y la expresión aún no enunciada de lo positivo, cuyo ascenso se adivina. Este ensayo anuncia lo que con otras palabras dirán más tarde Godwin y Stirner y Proudhon y Bakunin y Tolstoi: está en vosotros, y no afuera; vosotros sois eso; los hombres no debieran estar ligados por la autoridad, sino unidos como hermanos. Sin autoridad: an-arquia”.

⁸¹ Para Chauí, Landauer “é um dos poucos intérpretes que alcançam a dimensão originária da servidão voluntária”, bem como o primeiro a estabelecer o vínculo entre La Boétie e a tradição anarquista. Cf. Chauí 43, p. 215. Já Abensour critica em Landauer uma certa dimensão psicologizante, ou seja, um enfoque individualizado da servidão voluntária e dos eventuais mecanismos para escapar dela. Ele critica em Landauer

Weil, inspirada pelo *Discurso*, escreveu o texto “Méditation sur l’obéissance et la liberté” ainda nos anos 30 do século passado.⁸² É instigante leitura da obra de La Boétie, que só mereceu maior destaque, parece-nos, após sua publicação na edição do *Discurso* organizada por Abensour em 1976.

Ela formula a questão da seguinte maneira: a submissão do maior número ao menor, esse fato fundamental de quase toda organização social, é sempre surpreendente. Se na natureza, os maiores pesos vencem os menos pesados, entre os os homens, diz ela, estas relações tão claras parecem invertidas. Além disso, Weil identifica uma necessidade brutal e impiedosa que muitos têm em manter de joelhos as massas de escravos, as massas de pobres, as massas de subordinados (Weil 144, p. 87). Esta necessidade nada tem a ver com a inteligência ou com a espiritualidade, ela é análoga a tudo o que há de brutal na natureza. E no entanto “ela se exerce aparentemente em virtude de leis contrárias às da natureza. Como se, na balança social, o grama superasse o quilo”.⁸³ Para Weil, o jovem La Boétie, em seu *Contra Um*, colocava a mesma questão, há quatro séculos atrás. Entretanto, ele não a respondia, diz ela. Hoje, com que ilustrações emocionantes poderíamos fundamentar o

o fato de ter identificado como *interna* a causa da servidão. Cf. Abensour 20. Entretanto, se considerarmos a intenção geral da obra na qual as referências a La Boétie estão inseridas, perceberemos que a preocupação de Landauer liga-se primordialmente a perspectivas amplas de emancipação social.

⁸² Provavelmente em 1937. A primeira publicação ocorreu em 1955, no livro *Oppression et liberté*.

⁸³ Cf. Weil 144, p. 87. No original: “elle s’exerce apparemment en vertu de lois contraires à celles de la nature. Comme si, dans le balance sociale, le gramme l’emportait sur le kilo”. Esta expressão, “o grama superando o quilo” é cara a Weil. Ela a utiliza em outra obra, em igualmente outro contexto teórico. Cf. Weil 145, p. 307.

pequeno livro de La Boétie, vendo, num país que cobre um sexto do globo, um único homem sangrando toda uma geração!, exclama Weil.⁸⁴

É quando vigora a morte que o milagre da obediência explode aos olhos. Weil repete a interrogação indignada de La Boétie: que muitos se submetam a um único por temor já é espantoso; mas que permaneçam submissos a ponto de morrer por sua ordem, como compreendê-lo? Quando a obediência comporta no mínimo tantos riscos quanto a rebelião, como ela se mantém?⁸⁵

Para Weil, os marxistas não clarearam o problema, ao escolherem a economia como a chave do enigma social. A sociedade, considerada em sua relação com o indivíduo, não se pode definir simplesmente pelas modalidades da produção. Uma vez que a maioria obedece até morrer, não é verdade que a maioria seja uma força. Aí reside a originalidade de sua análise: para Weil, a maioria é uma fraqueza. O povo não é submisso apesar de ser a maioria, mas porque é a maioria (idem, p. 90). Assim, aqueles que ordenam são sempre menos numerosos do que os que obedecem. E precisamente porque são pouco numerosos eles formam um conjunto. O poder da minoria repousa, portanto, apesar de tudo, sobre a força do número. A minoria supera em muito, em número, cada um do rebanho da maioria, tomado isoladamente.

⁸⁴ Cf. idem, p. 87-88. Como o texto foi escrito na década de 30 do século passado, e considerando a referência ao país “que cobre um sexto do globo”, e considerando ainda as próprias posições políticas de Weil, parece-nos que ela está se referindo à extinta União Soviética e ao ditador Stalin.

⁸⁵ Cf. idem, p.88. Este aspecto – o da submissão até a morte – é precisamente o que afasta os pensamentos de La Boétie e Hobbes. Lefort efetuou esta comparação, em texto publicado recentemente. Cf. Lefort 101, p. 118-119.

Daí resulta, para toda pessoa amante do bem público, uma ruptura cruel e irremediável. Participar do jogo de forças que movem a história e a política não é possível sem se sujar ou sem se condenar de antemão à derrota. Refugiar-se na indiferença, diz Weil, também não é possível, a não ser com muita inconsciência. A fórmula do “mal menor”, tão desacreditada, já na época, pela prática dos social-democratas, permanece a única aplicável, desde que cumprida com *a mais fria lucidez*, conclui Weil. (idem, p. 94-95). É o que Abensour e Gauchet designaram como uma desencantada aceitação, por parte de Weil, de um *reformismo anti-autoritário* (Abensour e Gauchet 17, p. XVI).

Pierre Mesnard

A lúcida leitura que Mesnard efetua do *Discurso* se situa numa obra mais abrangente, uma empreitada sistemática e exaustiva de apresentar as principais reflexões filosófico-políticas do século XVI (Mesnard 108). Entretanto, num verdadeiro cipoal de autores e obras, Mesnard dá conta, também ele, de perceber a especificidade da obra de La Boétie. Mesnard afasta de início a interpretação de que a obra pecaria por inconclusividade. Para ele, a crítica ao tirano e seus cúmplices indica que o texto é um alerta aos governantes e cumpre adequadamente o papel a que se propôs (idem, p. 392).

Ele enfrenta corajosamente as dificuldades do texto. Por um lado ele enfatiza que a noção de servidão voluntária não se confunde nem com a coerção externa nem com o livre assentimento a uma autoridade legítima; é, sim, o fato de aceitar o tirano como tal (idem, p. 392-393). Assim, ele insinua que a crítica laboeciana não se dirigiria contra a dominação legítima. Por outro lado, La Boétie é “diretamente hostil a uma sociologia organicista que engendra naturalmente uma autoridade diferenciada. La Boétie somente concebe uma

sociabilidade natural entre pessoas autônomas absolutamente independentes”.⁸⁶ Mesnard, dessa forma, constata a ambiguidade da obra: o *Discurso* não ataca a autoridade legítima mas, ao mesmo tempo, esboça uma sociabilidade que descarta o poder político.

Mesnard também coloca em dúvida o argumento, típico dos comentadores da *reação*, da lealdade incontestável de La Boétie à monarquia francesa. Ele se pergunta se a sua lealdade – de resto comum no período, mesmo entre os intelectuais protestantes – recobre precisamente uma doutrina monárquica (idem, p. 397). Sua conclusão é cristalina: La Boétie professa um monarquismo sem adesão ao princípio monárquico, pratica um fideísmo político que significa mero espírito de sobrevivência política (e física, talvez) que não interfere em suas convicções de pensador (idem, p. 398). Ele também aponta, na compreensão laboeciana da tirania, uma visão surpreendentemente perspicaz, pois La Boétie termina por detectar uma certa cumplicidade secreta do povo em sua própria dominação (idem, p. 400).

Na conclusão de seu capítulo sobre La Boétie, Mesnard sugere que o *Discurso* se localiza na origem de um duplo movimento: de um lado, se encontram aqueles que se posicionaram contra a tirania francesa, como os intelectuais huguenotes, contrários simultaneamente ao déspota católico e ao “populacho” ignorante; de outro, aqueles que se empenharam, numa atitude *prática*, em resgatar as teorias acerca da fidelidade monárquica e da razão de Estado. Estes serão os políticos e os juristas (idem, p.406).

⁸⁶ Cf. Mesnard 108, p. 394. No original: “Directement hostile à une sociologie organiciste qui engendre naturellement une autorité différenciée, La Boétie ne conçoit qu’une sociabilité naturelle entre personnes autonomes absolument indépendantes”.

Como dizíamos, a obra de Mesnard, pela sua envergadura, marcou mais nitidamente a cena intelectual francesa, contribuindo para chamar a atenção para o *Discurso* de La Boétie.

Armando Ferrari

O livro de Armando Ferrari a respeito de La Boétie (Ferrari 62) é muito bem escrito e chega até mesmo a surpreender, pois antecipa, em 1955, algumas questões e análises colocadas pelos comentadores franceses somente na década de 1970. Além disso, o livro de Ferrari traz informações históricas preciosas, especialmente sobre a recepção da obra de La Boétie.⁸⁷ De acordo com Chauí, Ferrari tentou situar o texto no pensamento político do século XVI e concluiu pelo caráter extemporâneo (e, portanto, extraordinário) da obra, num tempo de absolutismo (Chauí 43, p. 181).

Terá o significado histórico do *Discurso*, pergunta Ferrari, apagado o valor intrínseco da obra, ou seria então a exaltação da mesma a causa de uma minimização de sua mensagem? Para Ferrari, faltaria – na época em que redigiu seu texto - uma revisão de conjunto da obra de La Boétie. Ele chama a atenção para o fato de que a amizade com Montaigne, que tanto contribuiu para que conhecêssemos a obra de La Boétie, também dificultou que a apreciássemos em seu justo sentido.

Entrando no mérito do *Discurso*, ele sustenta que

“o problema que Maquiavel apresentará na Itália no início do século La Boétie

⁸⁷ Curiosamente, e indicando as prováveis limitações no acesso à produção intelectual do período, Ferrari se utilizou de uma tradução italiana do *Discurso*, apesar de citar inúmeros outros textos em língua francesa.

tratará alguns anos mais tarde em seu discurso: de como um número infinito de pessoas pode deixar-se tiranizar. É o tema do florentino, mas desta vez encarado, não sob o ângulo do Príncipe, mas sob o do povo” (Ferrari 62, p. 15-16).

Análise aguda e precursora.

Ferrari procura demonstrar também - e o faz adequadamente -, que o *Discurso* não pertence nem é consequência do pensamento político dos chefes espirituais da Reforma (que preconizavam, por razões teológicas ou de cálculo político, a plena submissão aos governos, mesmo tirânicos).

“Mesmo com as encarniçadas lutas de religião, o que motivou a reflexão de La Boétie não foi o espetáculo contristador das perseguições religiosas enquanto tais, mas sim a frágil liberdade, ainda mais ameaçada, quaisquer fossem as razões: este é o valor da atitude humanística de La Boétie” (idem, p. 28).

Há, afirma Ferrari, entre a maioria dos comentadores de La Boétie, mesmo entre aqueles que fazem seu elogio, uma grave lacuna, consistente em que jamais apresentaram a si mesmos a indagação do porque da autonomia de La Boétie face a seus contemporâneos, face ao pensamento corrente e à época histórica em que viveu. Em parte, podemos afirmar, a recente bibliografia sobre La Boétie supriu esta lacuna.

Heinz-Joachim Heydorn

Como Ferrari, Heydorn, em sua análise (Heydorn 89), caracteriza La Boétie como extemporâneo (apesar de não usar o termo), um antecipador de intuições e concepções políticas que se desenvolveriam mais tarde.

Para ele, a idéia de um direito natural revolucionário constitui a base do *Discurso*. Nenhum escrito teria assumido, no século XVI, esta idéia com radicalidade comparável. Não se trata desta ou daquela dominação, diz Heydorn, mas da negação de toda dominação. Nesta medida, o *Discurso* assumiria um lugar próprio dentro da chamada literatura utópica da época.

O tirano não tem poder sobre súditos, senão através dos próprios súditos, diz La Boétie. Trata-se da justificativa da resistência. Ela não é complicada pela idéia de um contrato desrespeitado que exige sua recomposição: razão e realidade política, afirma Heydorn, são confrontadas sem intermediações. Para este intérprete, no entanto, falta a La Boétie “uma compreensão mais profunda da historicidade do homem” (idem, p. 16-17). Mas exatamente esta deficiência permite que a contradição emergja de forma ainda mais inexorável e visível. O homem não está preso a nenhum contrato, ele exige respeito a seu direito original.

Levanta-se de forma decidida, entende Heydorn, a questão que Rousseau retomará com uma destruidora crítica à civilização: de que maneira o homem escapou de sua história e caiu em alienação. Como todo iluminista, La Boétie respondeu a esta pergunta através de uma racionalidade a-histórica. Suas observações mostram, ao mesmo tempo, um profundo conhecimento humano. Ele não tem ilusões, é quase cético demais. Percebe-se a época de Luis Vives e Montaigne, de uma psicologia empírica emergente. Violência, engano, astúcia e, sobretudo, o hábito transformaram o Homem em animal (idem, p. 17).

Apesar de todo o ceticismo, Heydorn anota, um apelo direto é formulado: “Decidi não mais servir e sereis livres” (La Boétie 11, p. 16). Esta é a linguagem da revolução, o apelo à resistência, tal como apenas um século mais tarde foi apresentada enquanto instrumento de luta política e somente então, assim como no futuro, adquire sua completa

relevância social. A razão revolucionária, evitando a dominação burguesa, quer interferir diretamente na história e, com isso, terminar com todas as prerrogativas. A conclusão de Heydorn: a proposta de La Boétie é a ação direta (idem, p. 18).

b) A acolhida a partir de 1976

A edição Payot, "ação"

Organizada por Miguel Abensour e publicada pela editora parisiense em 1976, esta edição do *Discurso* (La Boétie 1) marcou um novo período na compreensão da obra.

O momento histórico ainda é de efervescência intelectual e política advinda dos acontecimentos de maio de 1968. Na França, constata-se o surgimento de nova geração de filósofos políticos, sem comprometimento nem com o pensamento liberal nem com a ortodoxia marxista. A reedição do *Discurso* relaciona-se a este processo e a este ambiente.

Hoje os tempos são outros. Para muitos, as perspectivas de emancipação social e de recusa das carcomidas estruturas – à esquerda ou à direita – se tornaram sonhos ingênuos ou juvenis (como também foram chamadas as propostas de La Boétie, diga-se). Mas o “realismo” capitalista continua a expor-nos injustiças, “tirantias”, desigualdades. Assistimos também a uma certa despolitização intelectual, que transforma a pesquisa e reflexão em ciências humanas e filosofia em mero trabalho técnico-acadêmico, conforme apontou Abensour em manifestação recente (Abensour 20).

Por estes motivos, nos parece que o resgate do *Discurso* efetuado por Abensour e companheiros ainda guarda pertinência. Mesmo porque a edição foi a responsável pelo retorno das atenções do mundo universitário (e político) ao texto de La Boétie: desde 1976

as diferentes edições, com diferentes fortunas críticas, se multiplicam, na França especialmente, mas também fora dela.⁸⁸ A edição Payot, portanto, “redescobre” o *Discurso*, identificando nele uma interrogação acerca da essência do político. Tal leitura, apesar de não explicitamente militante, recoloca o texto no território do incômodo, na contramão da filosofia política então reinante. No nosso esquema acerca da acolhida da obra, ela é do campo da “ação”. Desta edição, apresentaremos as contribuições de Pierre Clastres (que, na nossa opinião, dá o “tom” da edição), Claude Lefort, Miguel Abensour e Marcel Gauchet e o texto incluído na edição brasileira (baseada na edição Payot), da professora Marilena Chauí. Os textos se encadeiam: Lefort escreve dialogando com Clastres; Abensour e Gauchet se apóiam nos textos de Clastres e Lefort; Chauí se baseia nos três textos citados (apesar do texto de Abensour e Gauchet não ter sido incluído na edição brasileira), acrescentando suas próprias reflexões.

Pierre Clastres

Clastres desvendou novas direções na interpretação do *Discurso*, radicalizando a compreensão de que se trata de um texto audacioso, grave e radical em sua interrogação. Interrogação, para Clastres, acidental e trans-histórica: quanta derrisão, diz ele,

“tentar explicar a obra através do século, limitar o olhar altivo e insuportável

⁸⁸ Apenas em língua francesa, identificamos, a partir de 1976, edições das seguintes editoras: Flammarion (1983), William Blake – edição Desgraves (1991), Imprimerie Nationale (1992), Gallimard (1993), Mille et une nuits (1995), William Blake – edição Michel (1995), Tarik (2001), Droz (2001), Vrin (2002), Arléa (2003) e Le Moniteur (2005).

de La Boétie ao círculo fechado dos *acontecimentos*, quantos mal-entendidos, desde o *Contr'Un* dos Reformados!" (Clastres 47, p. 109).

A interrogação essencial já havia sido identificada por Landauer: como é possível que a maioria obedeça a um só, que não somente o obedeça mas o sirva, não somente o sirva mas *queira* servi-lo? Para Clastres, a o alcance de tal questão exclui de imediato que se possa reduzi-la a qualquer situação histórica concreta.

A própria possibilidade de formular uma interrogação tão destruidora remete a uma lógica dos contrários: se sou capaz de espantar-me com o fato da servidão voluntária ser o invariante comum a todas as sociedades (com a exceção, talvez retórica, da Antiguidade clássica), é certamente porque imagino o contrário de tal sociedade, a possibilidade lógica de uma sociedade que ignoraria a servidão voluntária. Neste movimento efetuado por La Boétie, Clastres identifica um "ínfimo deslizar da História à lógica" (idem, p.110), que reveste-se de nítida importância política, pois representa uma brecha na convicção geral segundo a qual não se pode pensar a sociedade sem a divisão entre dominantes e dominados, como se toda sociedade fosse política: outra coisa é possível. Mas La Boétie não redige um programa a ser realizado, é certo.

Na leitura de Clastres, a partir do estabelecimento da divisão entre dominantes e dominados, instala-se uma decadência talvez irreversível: o novo homem não é mais um homem, nem mesmo um animal. Ele é desnaturado, pois ao perder a liberdade perdeu sua humanidade. O homem é um ser-para-a-liberdade, o mau encontro o levou a renunciar a seu ser e a desejar a perpetuação dessa renúncia.

Para Clastres, La Boétie opera uma distinção radical - e lógica - entre as sociedades de liberdade, conformes à natureza do homem, e as sociedades sem liberdade, portadoras da relação mando-obediência.

Resulta dessa divisão entre sociedade de liberdade e sociedade de servidão que toda sociedade dividida é uma sociedade de servidão. Isso quer dizer que La Boétie não estabelece distinções no interior do conjunto constituído pelas sociedades divididas; não existe bom príncipe que se possa opor ao mau tirano.

É o próprio Estado que introduz a divisão no ser da sociedade, ele ocasiona o acionamento efetivo da relação de poder. Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é apenas uma aparência. A relação de poder é a própria essência da instituição estatal. Por outro lado, o Estado é apenas a extensão da relação de poder, o aprofundamento cada vez mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. É só por oposição às sociedades primitivas, às sociedades sem Estado, que todas as demais se revelam equivalentes. Existe, para além dessa distinção, uma hierarquia do pior: por mais profunda que esteja perdida a liberdade, nunca está perdida o bastante, nunca se acaba de perdê-la.

O homem desnaturado seria ainda um homem, pergunta-se Clastres, porque escolhe não ser mais homem, ou seja, um ser livre? Esta é a nova maneira de ser do homem: desnaturado, mas ainda livre, pois escolhe a alienação (Lefort também se colocará esta indagação).

O olhar de Clastres é de filósofo político, mas também é de antropólogo: para ele, as sociedades primitivas recusam a relação de poder, impedindo *o desejo de submissão de se realizar*.

Ele termina o texto afirmando que o amor à lei (o medo da liberdade) faz de cada súdito um cúmplice do Príncipe: a obediência ao tirano exclui a amizade entre súditos. Por isso a igualdade só quer a amizade, a amizade só se experimenta na igualdade. A conclusão

de La Boétie é corroborada, segundo Clastres, pelos cânticos mais sagrados dos índios Guaraní.

Claude Lefort

Lefort examina inicialmente a misteriosa natureza da servidão voluntária. A recusa voluntária da liberdade – que ainda é liberdade – traz a interrogação: como entender que o sujeito, o agente, se desdobra, opõe-se a si mesmo, se institui suprimindo-se? Uma vez instalado, o tirano detém a vontade e o poder de subjugar. Mas, destaca Lefort, não se torna senhor por querer, e sim por ter ocupado um lugar já preparado, por ter respondido a uma demanda já formulada por aqueles, naqueles que domina. Assim, “a cada momento de seu império a tirania se engendra a partir da vontade de servir” (Lefort 97, p. 126).

Lefort considera que, num primeiro momento, o livro introduz uma fala política, fala que divide, que se destina a uns e exclui outros. Repentinamente ocorre grande mudança, quando o autor ostensivamente desiste de dirigir-se ao povo. A partir daí é introduzida, como se ela bastasse a si mesma, a procura. Notável e significativa ruptura, pois em determinado momento, é o próprio texto de La Boétie que se oferece à indagação. Descobrimos, sob a questão da tirania, a do político.

Ao responder a pergunta "a servidão é voluntária?", o *Discurso* constrói uma “demonstração” que consiste em rejeitar uma a uma as supostas causas naturais (e tradicionais) da servidão - a fraqueza, a covardia, ou o amor pelo mais sábio ou mais corajoso dos homens - até convencer de que ela é por si mesma. Mas, num outro sentido, nenhuma demonstração seria suficiente, uma vez que a servidão voluntária desvenda-se como um desejo indissociável do desejo de liberdade (idem, p. 134-135).

A reflexão de La Boétie nos faz suspeitar, pensa Lefort, que esse desejo corrói o fundamento do humanismo clássico no qual ela se achava ancorada (humanismo que afirmava que a natureza humana é marcada pela liberdade).

Outra dimensão interessante localizada por Lefort na obra de La Boétie diz respeito à recusa em ocupar o lugar do senhor, do amo. Ao apostrofar o povo, diz Lefort, La Boétie ocuparia o mesmo lugar que denuncia, o do senhor.

“Atacando o tirano com palavras, ele fornece o seu substituto simbólico na figura invertida, ele próprio encarna, sob novos traços, uma resposta a esse desejo [de servidão]. Ele, que declara que o tirano não deve ser combatido, que apenas nada se deve lhe dar /.../” (idem, p. 139).

É por isso que a fala de La Boétie volta à sua verdade, afastando-se da exaltação e da persuasão, renunciando ostensivamente à dominação e satisfazendo-se com a perspectiva teórica e não militante. Povo, Homem, nomes cujo singular encanta. Portanto, ao aconselhar o povo, La Boétie não apenas correria o risco de ocupar o lugar do senhor, ele daria crédito à ficção de sua unidade e manteria o desejo de servidão, mesmo fazendo um apelo veemente em favor da liberdade.

Sob o efeito de uma oposição indireta, mas rigorosa, entre desejo de servidão e desejo de liberdade, como percebeu também Clastres, o que é efetivamente desvendado é a dimensão social do desejo humano.

Lefort volta a sua atenção para a importância da referência, na obra, à linguagem, que possibilita o exercício da liberdade no entreconhecimento mútuo. Entretanto, se a linguagem possibilita o político, a partir da declaração comum dos pensamentos, de cada um a cada um, ao mesmo tempo cumpre o papel de ocultação, pois abre a possibilidade do feitiço do *um* que traz a servidão voluntária (dizemos *todos uns* e entendemos *todos um*).

O desejo da liberdade convive com outro desejo, aquele que persegue a ilusão do Um, arrebatado pela imagem de todos, teimando em se exhibir como desejo: tal é a servidão. Então, servidão voluntária é

“amor de si, narcisismo social, e seus efeitos também estão à vista: o desejo radicalmente cortado; o lugar circunscrito do senhor e do escravo; o desejo dos escravos tornando-se indecifrável para eles /.../” (idem, p. 146).

Com a servidão, portanto, o feitiço do nome de *um* destruiu a articulação da linguagem política. O povo se quer nomeado, mas o nome que abole a diferença de um a um, que abole o enigma da divisão social e que abole a experiência do reconhecimento, é o nome do tirano, o único que tem o poder de falar, longe daqueles que se limitam a ouvir.

Os exemplos históricos apresentados por La Boétie evidenciam a relação que a servidão voluntária mantém com a representação de *alguma coisa* que satisfaria o desejo. Desvenda-se, portanto, a relação do desejo com o imaginário, que exige, por exemplo, alguma amostra de divindade no tirano. Esse é, dessa forma, o verdadeiro alimento: *alguma coisa* que sacia a crença. E pouco importa que ela encha ou roce a boca, que esteja à vista ou fora dela, presente ou passada – ela restaura, como o dedo de Pirro, a integridade do corpo, ela é esse mistério que celebra o Um. A taverna, o circo, o teatro, o bordel, o palácio, o templo representam o mesmo ofício religioso que o desejo preenche.

A obra, mostra Lefort, aponta o segredo da dominação, que consiste no desejo (em cada um, seja qual for o escalão que ocupe na estrutura de poder) de identificar-se com o tirano tornando-se senhor de um outro. A verdade da existência de um único senhor encobre outra verdade, aquela que afirma que a servidão de todos está ligada ao desejo de cada um de portar o nome de Um perante o outro. O fantasma do *Um* não é só o do povo reunido, nomeado, é simultaneamente o de cada homem, tiranete na sociedade.

Com Lefort, constatamos que é aos tiranetes que La Boétie reserva até o final os seus sarcasmos. E o ódio dos oprimidos recai sobre eles, preservando o tirano, o único que parece fora do mundo, separado da sociedade, o único portador do nome de *Um*. Ele ainda lembra que a ressalva dos *bem nascidos*, que não deixam de se lembrar de seus predecessores bem como de seu primeiro ser de liberdade, restabelece a possibilidade de uma ação que parecia vã.

“A descoberta do indestrutível laço entre um pequeno número e a liberdade dá chance para a revolta. /.../ Assim que é desvendada a relação entre o conhecimento e entreconhecimento e a resistência dos irredutíveis, ele nos rememora a conspiração de Bruto e Cássio. /.../ Agora, estão solidamente associados o conhecimento, o entreconhecimento, a memória, a conspiração, os livros...” (Lefort 97, p. 153).

Este último comentário induz Lefort a pensar em Maquiavel, como provável predecessor de La Boétie. Lefort se refere, em particular, ao capítulo dos *Discorsi* maquiavelianos dedicado às conspirações. Com este ponto de partida, ele estabelece um conjunto de indícios que estabeleceriam a influência de Maquiavel sobre La Boétie.

Lefort conclui sua análise apontando, no *Discurso*, a importância da amizade e sua dimensão claramente política.

Lefort dialogando com Clastres

Alguns anos após a edição Payot, Lefort publicou, no ano de 1987, outro texto, no qual esclareceu a especificidade de suas opiniões sobre a obra laboeciana, em contraste com as posições de Clastres (Lefort 98).

Ele afirma que suas inúmeras afinidades com Clastres conviveram com algumas divergências. Com relação à interpretação do *Discurso*, ele aponta como primeira divergência a tese de Clastres que preconizaria uma oposição radical entre a sociedade primitiva, concebida como sociedade contra o Estado - sociedade livre e igual -, e todas as demais sociedades compreendidas por um Estado, “que supostamente se estabelecem e se mantêm graças a uma cumplicidade entre o desejo de opressão e o desejo de servidão” (idem, p. 310). Lefort indaga-se sobre a pertinência do argumento segundo o qual a existência do Estado - advinda na esteira da formação de um poder separado da comunidade - seria por si só indício de uma fratura na história da humanidade.

Ele também considera injustificadas quatro proposições específicas levantadas por Clastres, na análise do *Discurso*. A primeira preconiza que os regimes das sociedades estatais distinguem-se unicamente pelo grau de opressão exercida ou pela intensidade da servidão. Lefort entende que esta proposição ignora a distinção clássica entre poder arbitrário e poder regido por leis, bem como uma outra distinção, aquela

“entre um poder incorporado na pessoa de um senhor ou num grupo, que se faz detentor do princípio da lei e do conhecimento dos fins últimos da sociedade, e um poder subtraído à apropriação dos depositários da autoridade e, no mesmo movimento, incapaz de se submeter à lei e ao saber” (idem, p.312-313).

A segunda consideração refutada por Lefort, é a afirmação de Clastres de que os efeitos do mau encontro, que é exatamente a constituição da sociedade política, “não cessam de ampliar-se” (Clastres 47, p. 110). Para Lefort, esta proposição não resiste ao exame do desenvolvimento das sociedades contemporâneas, que nada têm de linear.

A terceira proposição rejeitada é a posição de considerar que a natureza do Estado se resume ao exercício da coerção. Pensar assim, diz Lefort, é reduzir todas as características do Estado à coerção, unicamente porque esta se revela sempre presente. Ele entende que não se pode concluir que a coerção dá a chave da formação do Estado, e muito menos de de suas transformações.

Por fim, ele questiona a afirmação de que a vida social em estruturas estatais está submetida inteiramente a estas. Lefort considera que esta afirmação desconsidera todos os modos de sociabilidade que escapam ao controle do poder de Estado; tanto nos séculos em que os meios de intervenção da burocracia na vida das comunidades rurais ou das cidades permanecem estreitamente limitados, quanto na época moderna em que a sociedade civil goza de uma reconhecida autonomia, ainda que relativa.

Clastres, na verdade – é a opinião de Lefort -, inclinaria o pensamento de La Boétie para uma direção que o texto deste não parece dar credibilidade, ao desconsiderar o lugar que podem ter tido as lutas que mobilizaram os homens na Antiguidade, na época do Renascimento, e mesmo nos tempos modernos, contra a tirania ou a monarquia.

Lefort visita novamente o Discurso

Por fim, em texto de 2005, Lefort visita novamente a obra de La Boétie (Lefort 101). Ele procede inicialmente a um cotejamento do *Discurso* com as filosofias políticas de Hobbes e Hegel. Hobbes afirmará que a causa da fundação do Estado reside no medo da morte violenta. La Boétie, por seu lado, não forja a idéia de um estado de natureza e, portanto, não se interroga sobre o advento de um estado social. O que La Boétie denomina *natureza* revela-se a quem vive em uma sociedade política. E é nesta sociedade que se

decifra a condição do homem, ou seja, o simultâneo (enquanto possibilidade) desejo de liberdade e de servidão. La Boétie, aponta Lefort,

“faz uma reflexão sobre o dom da onipotência a um só, sob o efeito de uma sedução, de um desejo que ignora o medo da morte; Hobbes não. E muito menos Hegel, quando põe em cena o duelo ao fim do qual surgem o senhor que venceu o medo e o escravo que a ele sucumbiu” (idem, p. 119).

A servidão é, portanto, um mistério. E ao refletir sobre ela, La Boétie mais do que modificar a teoria clássica do despotismo, escaparia dela.

Se, na edição Payot, Lefort aproximou La Boétie de Maquiavel, nesta nova análise ele identifica, na descrição laboeciana da gênese do corpo do tirano, uma primeira inspiração no *De Monarchia* de Dante, “na qual a imagem de um só senhor - o monarca universal - providencia aos homens em toda a extensão da terra a imagem de sua unidade” (idem, p. 124). A legitimidade do agente único, para Dante, deriva da bondade da criação divina; é justamente este julgamento que La Boétie refuta, desde o começo do *Discurso*, ao refutar Homero.

Ao se referir à descrição dos tiranetes, no final do livro de La Boétie, Lefort pergunta: “que gênio o inspira /.../, que lhe dá visão sobre o passado mais longínquo e sobre o século XX povoado de egocratas e de seus servidores?” (idem, p. 126).

Miguel Abensour e Marcel Gauchet

Inicialmente estes autores, no texto de apresentação da edição Payot, prestaram inúmeras informações históricas, inventariando a recepção da obra.

Na parte analítica de sua apresentação, eles sustentam que a obra “se alimenta da grandeza do enigma que enfrenta”.⁸⁹ Dessa forma, ela abordaria o enigma do próprio político, levado ao seu mais alto ponto de fascínio: porque há servidão voluntária mais que amizade? E o *Discurso*, dizem eles, carrega uma indeterminação fundamental, por tratar exatamente da reflexão sobre a questão política, uma terra incógnita ainda e sempre por descobrir. A servidão voluntária é, de certo modo, o “já sabido desde sempre e o nunca realmente pensado da reflexão política”.⁹⁰

Os autores propõem uma abordagem diferente da tão mencionada relação entre La Boétie e sua obra e a revolta da gabela. Eles descrevem a revolta e mostram como ela foi uma reação à crescente estruturação e ampliação de poderes e funções do Estado francês. Mas também apontam suas características conservadoras e de não questionamento da monarquia em si.

Nesta apresentação de Abensour e Gauchet encontramos a única referência, na edição Payot, ao outro texto de La Boétie, o *Mémoire touchant l'Édit de Janvier 1562*, citado por Montaigne e descoberto por Paul Bonnefon em 1917. A referência é rápida e situa-se no contexto de cotejamento das obras de La Boétie e Maquiavel. Os intérpretes sugerem que o La Boétie do *Mémoire* e da prática político-parlamentar se alinha à tradição maquiaveliana e não se confunde com o La Boétie do *Discurso* (Abensour e Gauchet 17, p. XXIX)

⁸⁹ Cf. Abensour e Gauchet 17, p. VIII. No original: “se nourrit de la grandeur de l'énigme à laquelle il s'affronte”.

⁹⁰ Cf. idem, p. XVI. No original: “le toujours déjà su et le jamais vraiment pensé de la réflexion politique”.

Abensour também efetua nova abordagem do Discurso

Em 2006, em pronunciamento em várias capitais brasileiras, ainda não publicado, Abensour – como Lefort – volta a refletir sobre a obra de La Boétie (Abensour 20).

Retomando suas considerações anteriores, dessa vez sem a companhia de Marcel Gauchet, Abensour considera a servidão voluntária como manifestação visível e possível do paradoxo do político. Mas a servidão voluntária, ao mesmo tempo, por mais paradoxal quanto possa parecer, não é estranha ao desejo de liberdade. A questão que se coloca, portanto, é de saber se aceitamos a inquietante questão da servidão voluntária e, mais ainda, como a aceitamos. La Boétie propôs a questão, que foi imediatamente encoberta pela tradição, que pouco a pouco ocultou a verdade que ele trouxe. Pensamento subversivo, escandaloso, o de La Boétie, figura de exceção na filosofia política moderna.

Abensour considera, entretanto, que a hipótese laboeciana da servidão voluntária, longe de ser exceção, não cessa de assombrar a filosofia política moderna, é presença subterrânea, espectral. Hipótese inconcebível e de inquietante estranheza, que abala as certezas de uma filosofia política racional, colocando-se como uma paradoxal *presença-ausência*.

Abensour procura resgatar a legitimidade da noção da servidão voluntária e o seu “bom uso”.

Entretanto, falar de bom uso da noção de servidão voluntária já pressupõe o uso. Abensour nos recorda que a própria legitimidade da hipótese é recusada por importantes filósofos, por contrariar a *razão política*.

É o caso de Hegel que, como Hobbes, formula uma filosofia política baseada na conservação de si, no medo da morte (Abensour 20; Lefort 101, p. 118-119). Nessas circunstâncias, é inconcebível servir voluntariamente até a morte. Para Hegel e Hobbes tal questão não é legítima, pertinente.

Hegel, nos *Princípios da filosofia do direito*, quando estuda a monarquia constitucional, recusa, no adendo do parágrafo 281, a hipótese da servidão voluntária. Ele não cita La Boétie expressamente, mas percebe-se, avalia Abensour, um tom oriundo de La Boétie, quando diz:

“e no entanto milhões de homens aceitam se submeter a sua [do monarca] autoridade. É um absurdo dizer que os homens se deixam governar contrariando seus objetivos, seus projetos, pois os homens não são estúpidos a este ponto. É a sua necessidade, é a força interna da idéia que os constringe”.⁹¹

Para Hegel, o consentimento coletivo, portanto, não pode ser explicado pela servidão voluntária. Primeiramente por causa da conservação de si (a velha temática

⁹¹ A tradução citada aqui foi a proferida pelo próprio Abensour, na referida alocução. As traduções em português dos *Princípios da Filosofia do Direito*, publicadas pela editora Guimarães, de Lisboa, e pela editora Martins Fontes, de São Paulo, ambas do mesmo tradutor (Orlando Vitorino), não incluem os adendos, como este mencionado por Abensour. Tendo em vista a precariedade do registro das palavras de Abensour, eis a transcrição da citação, extraída de uma edição em castelhano: “Los monarcas no se distinguen por su fuerza corporal ni por el espíritu, y sin embargo millones se dejan dominar por ellos. Ahora bien, es absurdo decir que los hombres se dejan gobernar contra sus intereses, fines y propósitos, pues no son tan tontos; es su propia necesidad, es el poder interno de la idea, lo que los obliga, incluso contra su conciencia aparente, y los mantiene en esta situación”. Cf. Hegel 88, p. 335.

desenvolvida na dialética do senhor e do escravo). Em segundo lugar, o comportamento aparentemente irracional (de aceitar a servidão) pode ser, no fundo, racional, na medida em que significa o reconhecimento da racionalidade do Estado. Não há elivagem do desejo, é reconhecimento da racionalidade. A resposta de Hegel invalida a servidão voluntária, para ele não há uso legítimo da hipótese. Em La Boétie, por outro lado, parece que a conservação de si não funciona, pois a servidão é sem limites. Estupidez, como pensava Hegel? Não, responderia La Boétie, pois propiciado pelo encantamento do nome de um.

Admitindo-se o uso da hipótese da servidão voluntária, ainda que contrariando Hegel, cabe examinar, diz Abensour, a adjetivação do uso. Para Abensour, algumas edições recentes da obra, em especial a edição publicada pela editora Vrin, como veremos, procuram desqualificar ou eliminar a dimensão política da servidão voluntária, diluindo-a numa dimensão inter-individual. Dessa forma, a enunciação da hipótese é o primeiro passo para ingressar na própria servidão voluntária, se configurando como um mau uso da noção que foi objeto da reflexão de La Boétie. Estranha reviravolta, pois o *Discurso*, manifestamente desinstalador, se tornaria, como que num passe de mágica, um instrumento sofisticado da dominação, sendo utilizado para se dizer ao povo: porque se libertar da servidão se você participa dela?

Por isso Abensour reivindica um bom uso da hipótese da servidão voluntária, isto é, a legitimidade de uma leitura integralmente política do *Discurso*, e que, longe de evitar ou contornar o inconcebível da servidão voluntária, tente compreender o roteiro imaginado por La Boétie. A pluralidade humana é frágil, por isso a liberdade humana também é frágil, por causa do estranho parentesco entre o desejo de liberdade e o desejo de servidão, como mostrou Lefort.

Neste empenho em identificar o caráter desinstalador da obra de La Boétie - a “revolução laboeciana”, ele diz - é possível concluir do texto que o povo pode fazer-se dono de si, a emancipação não depende de agentes externos: tal dependência caracterizaria outra dominação. À auto-servidão, diz Abensour, cabe o remédio da auto-emancipação, apesar do termo, evidentemente, não ter sido pronunciado por La Boétie. Mas a possibilidade está inscrita no *Discurso*.

E ele conclui: Se o *Discurso* é convite à auto-emancipação, cada um deve colocar à prova o seu gosto pela liberdade no contato com o texto e se interrogar sobre a hipótese de um mundo sem dominação, sob o signo da amizade, que nos liga sem fazer aparecer espaço entre nós.

Marilena Chauí

Chauí também efetua uma extensa resenha a respeito da recepção histórica do texto, a começar pela postura de Montaigne que, disfarçando a data do *Discurso* e o caracterizando como divertimento acadêmico, “pôde, sem risco e sem trair a verdade, declarar que o *Discurso* [...] exprime as idéias do amigo” (Chauí 43, p.177). Ela aponta em seguida, se baseando em inúmeras referências bibliográficas (especialmente Abensour e Gauchet, mas também Ferrari e outros), as leituras militantes que percorreram os séculos, que, nas quais “o silêncio de La Boétie, apontado por Lefort, é substituído por uma torrente verbal sem comedimento” (idem, p. 179); as leituras que consideram a obra mero exercício acadêmico, “amálgama confuso de idéias alheias” (idem, p. 181); e, por fim, as leituras “que procuraram aceitar o desafio filosófico da obra” (idem, idem), entre as quais ela inclui Ferrari, Mesnard, Weil.

A intérprete identifica uma surpreendente e recorrente miopia na acolhida do livro de La Boétie. Apesar de diversificadas, as leituras pecariam por não enfrentarem o problema central proposto por La Boétie, qual seja, a gênese da servidão voluntária.

La Boétie, na concepção de Chauí, interroga a sociedade e a política, procurando a origem do infortúnio que arrasta a liberdade para fora do mundo. Ele não apresenta respostas positivas que pudessem ser convertidas em programa para uma organização da prática política. A declaração laboeciana de que não se deve tirar nada do tirano, mas apenas nada lhe dar, pode parecer ingênua ou conformista, diz Chauí: ocorre que

“o *Discurso* simplesmente contrapõe desejo de servir e amizade. Não retira desse contraponto qualquer projeto de ação, mas apenas a convicção de que não servir é sempre possível, e sempre vitorioso quando tentado” (idem, p. 183).

Esta convicção expressa por La Boétie não afasta outra, ainda que isso pareça paradoxal: aquela de que desejar servir também é sempre possível.

Chauí, portanto, em que pese reconhecer as características humanistas do *Discurso*, considera que lê-lo somente como texto *clássico* “lhe retira a carne e a vida para ficar com o esqueleto de suas *fontes*” (idem, p. 185). Por isso, ela se propõe a identificar as idéias mesmas de La Boétie, por detrás das citações e referências clássicas.

Para Chauí, ocupa um espaço preponderante no *Discurso* o uso da metáfora do espelho e do espelhamento, recorrente na época. Após identificar vários exemplos, ela mostra que o próprio par de conceitos centrais da obra – tirania e servidão – se espelham, varrendo a sociedade de ponta a ponta. Espelhamento perverso que, diz Chauí, subverte a própria tradição do *speculum*, pois a sociedade não se espelha no tirano; na verdade, ela se espelha a si mesma.

Ocorre que o espelhamento ou imitação é, na obra de La Boétie, realizada de maneira peculiar: é contrafação. Assim - a lista é extensa -, a adulação é contrafação da amizade, a persuasão é contrafação da natureza, o costume é contrafação da educação, o hábito é contrafação da memória, a doença é contrafação da saúde, a conspiração é contrafação da companhia, a cumplicidade é contrafação da amizade, a unidade é contrafação da igualdade, o arbítrio é contrafação da liberdade, a segurança miserável é contrafação da paz. “O mundo descrito pelo *Discurso* é efetivamente o da mimesis, porém como ilusão e feitiço,” (idem, p. 191) conclui Chauí. E o elemento do texto que o tornou incompreensível para seus contemporâneos, bem como para os pósteros, foi exatamente o fato de que as contrafações descritas não são cópias mal-feitas, mas criação efetiva de uma realidade positiva: o mau encontro, que é desejado.

Dessa forma, Chauí assinala a originalidade do conceito labociano de servidão voluntária, para o qual a idéia do mau encontro é decisiva, na medida em que ela delinea a diferença entre liberdade e desejo de servir.

Para esta comentadora, o núcleo argumentativo de La Boétie não se localiza na diferença entre o bom e o mau poder (ou governo); o negativo, o criticável, não é a falta de virtude do governante, e sim o simples fato de carregar o título de senhor. Consuma-se, diz Chauí, “a ruptura do *Discurso* com a tradição clássica e cristã” (idem, p. 194).

Ela volta seus olhos, por fim, para a importância, no texto da figura da amizade. Resenhando o uso desse conceito, desde os gregos, ela pode concluir que,

“articulando virtude, desejo de liberdade, amizade e fortuna, o *Discurso* rompe com a concepção cristã da história, herdeira de Santo Agostinho, que, pela Providência, elimina virtude, liberdade e fortuna, e pela caridade, elimina amizade.” (idem, p. 204)

A amizade abre e fecha o *Discurso*.

“No princípio, anuncia que o desejo de servir poderia jamais ter surgido; no final, que os limites da amizade foram ultrapassados quando alguém recebeu o título de senhor. /.../ A amizade, escreve Lefort, nos ensina a dimensão política da leitura. Diremos também que a leitura da obra de La Boétie nos ensina a dimensão política da amizade, recusa do servir.” (idem, p. 208-209)

Outro comentário de Chauí

Em resenha publicada por ocasião da primeira edição do *Discurso*, Chauí faz outros comentários sobre o livro, apontando inclusive o seu percurso insólito (Chauí 44). Ela mostra que a apropriação militante foi periodicamente acompanhada por interpretações acadêmicas. Chauí repete, ademais, a consideração crítica já feita: o que chama a atenção é o fato de que a questão colocada efetivamente pela obra - a origem da servidão voluntária - tenha sido repetidamente ignorada pelos comentadores.

Como um pode dominar muitos? A resposta de La Boétie é desconcertante porque anula a própria pergunta: a oposição numérica um-muitos é uma aparência que dissimula o fenômeno da servidão voluntária. A resposta laboeciana anula a pergunta em três movimentos, diz Chauí.

No primeiro movimento, o “um” encontra-se provido de milhares de olhos e mãos; é o povo o gerador do corpo do soberano que o aniquila. Não há, pois, “um” oposto a “muitos”, mas um corpo político ativamente produzido pelo dominador. Em seguida, porém, La Boétie, desfazendo novamente a pergunta, esclarece que os homens não acreditam estar alienando suas vidas, vontades, pensamentos e bens a um outro, mas

acreditam que, ao fazê-lo, estão conferindo poder a si próprios. Cada um, do maior ao mais ínfimo, deseja ser tirano também, por isso a oposição “um” e “muitos” se desfaz, porque cada um exerce a seu modo uma parcela de tirania. Finalmente, num terceiro movimento, entretanto, a oposição um-muitos é novamente desfeita porque a imagem da sociedade unificada enquanto tirânica-tiranzada (que foi o segundo movimento) ressurgiu dividida internamente. Dessa forma, os grandes e o povo desejam servir, mas o sentido de sua servidão não é de mesma qualidade. O povo é ludibriado por seu desejo servil, com a mobilização das artimanhas religiosas e ardis legais, e acaba se acomodando na servidão. O caso dos grandes é diferente. Neste ponto, diz Chauí, o *Discurso* introduz uma novidade sem precedentes na tradição do pensamento político, que sempre se ocupou em descrever a figura do tirano, suas astúcias e violências, seu isolamento e medo. A atenção da obra volta-se, entretanto, para a classe dominante, os tiranetes.

O *Discurso*, portanto, é contradiscurso, que não se coloca como outro discurso positivo, alternativo ao dado, mas que apenas desmonta as evidências estabelecidas. Não servir, conclui Chauí, “é apenas resgatar aquilo que é contrário à servidão: a igualdade dos amigos aos quais a natureza deu o dom precioso da fala” (idem, p. 11)

A reação à edição Payot

A edição Payot representou como que um divisor de águas: trouxe o *Discurso* para o centro do debate filosófico-político e, de tal envergadura e densidade foram suas análises que, a partir de então, a edição se tornou referência: todas as que lhe seguiram dialogaram com ela, na concordância ou na refutação.

Simone Goyard-Fabre

O extenso estudo introdutório publicado por Goyard-Fabre a uma edição do *Discurso*, em 1983 (Goyard-Fabre 85), é o melhor exemplo da reação à edição Payot.

A autora considera necessário, a exemplo de Chauí, como vimos, interrogar a própria letra do texto, a fim de extrair, no meio das declamações eruditas, a intenção de La Boétie e o alcance de sua reflexão. Para ela, a obra é coisa distinta de uma mera reação à história do momento e propõe-se como uma reflexão filosófica sobre a essência do político. É somente dessa forma, aliás, que se pode explicar o surpreendente encontro da atividade legalista de La Boétie e de sua palavra crítica.

O *Discurso* se apresenta, portanto, primeiramente como um ensaio de psicologia política que une o estudo da natureza humana e as causas da servidão que caracterizam a condição humana.

Segundo Goyard-Fabre, La Boétie faz uma análise psico-sociológica da condição política do homem sob a servidão. Nesta análise, impor-se-á um postulado implícito que La Boétie vai reter de sua frequentação de Aristóteles e de Cícero. Este axioma de base é uma “definição do político concebido como a relação *específica* de governantes e de governados.”⁹² No momento do nascimento dos Estados modernos, esta definição subjacente ganharia uma força extraordinária. La Boétie não diz com todas as letras, mas fica claro que para ele o tirano só é vilipendiado porque contradiz a essência do político, baseado exatamente nas concepções gregas, diz Goyard-Fabre. A servidão dos povos teria

⁹² Cf. Goyard-Fabre 85, p. 86. No original: “*définition du politique conçu comme le rapport spécifique des gouvernants et des gouvernés*”.

duas causas profundas, a *desnaturação* dos governados e a *desnaturação* dos governantes. Estes fenômenos concorrem para a instalação de uma - poderíamos dizer, interpretando o pensamento da autora – patologia do político.

Goyard-Fabre busca colocar em ordem o pensamento *transbordante* de La Boétie, identificando três aspectos fundamentais de sua moral política.

O primeiro aspecto se refere ao respeito à lei. Para Goyard-Fabre, é imprudente considerar que La Boétie advoga um “direito incondicional de oposição ao poder”.⁹³ Ele não defende simplesmente a tese do cidadão contra o Estado, diz ela, mas é deliberadamente hostil à rebelião, à conjuração ou à revolta armada, que são sempre sangrentas.

Em segundo lugar, para Goyard-Fabre, La Boétie prelude, no *Discurso*, as teorias contratualistas do Poder. Ele explica que, se o tirano não estivesse sustentado pela conivência calculada de uma horda de aduladores e pela passividade cúmplice do “populacho” que eles entorpecem, ele ficaria só: não apenas porque ficaria acima de todos, mas porque seria abandonado por todos. Então a liberdade do povo está sendo procurada no pacto tácito que o liga ao príncipe. Certamente, diz a comentadora, na medida em que o *Discurso* não se destina a teorizar o tema do contrato, não seria pertinente buscar nele a exposição do mecanismo pelo qual um pacto de governo institui a potência soberana e lhe confere a autoridade política. La Boétie não se detém neste aspecto de técnica jurídica. Mas ele tem a intuição “deslumbrante” da importância do papel que, por seu consentimento, o povo é chamado a desempenhar no Estado moderno: ao suportar o jugo de um só e, renegando sua natureza, ele institui a tirania; pelo contrário, sem combate, recusando ao

⁹³ Cf. *idem*, p. 100. No original: “droit inconditionnel d’opposition au pouvoir”.

príncipe seu apoio, ele o derruba e satisfaz sua verdade de homem. Enfim, La Boétie deve conciliar seu pensamento contratualista com sua lealdade monárquica. Nesse último ponto, convém ver outra coisa além de uma atitude simplesmente pessoal, como o faz P. Mesnard. Este autor pretende, diz Goyard-Fabre, que existe em La Boétie “um realismo sem adesão ao princípio monárquico” que o torna muito “respeitosamente irreverente”. Pelo contrário, a idéia contratualista permite a La Boétie denunciar a má-fé do príncipe, os abusos de poder dos quais ele é culpado. Mas, politicamente falando, a monarquia não está em questão.

O terceiro aspecto enfatizado por Goyard-Fabre é o humanismo liberal de La Boétie, quer dizer, a compreensão do dever que tem o homem de salvaguardar seu direito natural à liberdade, que é de qualquer maneira o índice de sua verdade de homem. Este humanismo é, segundo a comentadora, extremamente audacioso para a época no qual foi formulado. De um lado, ele exprime uma sabedoria toda impregnada de racionalidade e, a este título, anuncia já, com aproximadamente dois séculos de antecedência, o pensamento das Luzes. De outro, ele é rico de axiomas implícitos que fissuram a doutrina política tradicional e anuncia uma nova maneira de conceber as relações constitutivas do político.

Na conclusão de suas análises, Goyard-Fabre sustenta que a obra de La Boétie não é um manifesto nem contra o rei nem mesmo contra a Corte. Sua veemência só se dirige à tirania e à servidão, pois seu “engajamento” político é mais doutrinário do que militante, mesmo se ele acredita no poder prático das idéias e abre a era das literaturas de dissidência.

O *Discurso*, portanto, conteria um enigma, na medida em que a doutrina não se organiza e, com uma surpreendente reserva, se deixa simplesmente adivinhar. O sopro da liberdade não tem, em La Boétie, o rigor de uma exposição jurídica. A velha idéia de contrato está prestes a adquirir no direito público uma força inovadora até então

insuspeitável, que transformará a filosofia política. Ela iluminará a originalidade do humanismo de La Boétie.

Por isso, a autora critica a utilização frequente do *Discurso* nos períodos de perturbação na história da França e, muito particularmente, cada vez que a nação se dirigiria contra a autoridade soberana. La Boétie,

“na sua dissertação, não lança um apelo à sedição; segundo ele, a resistência à miséria e à opressão não passa nem pela subversão nem pela violência e o assassinio./.../ Ele não pensa a defesa da liberdade em termos de revolução porque, estimaria ele, todo recurso à força implica o desconhecimento do direito.”⁹⁴

Goyard-Fabre arremata: em sua linguagem nova, La Boétie não tem nada de um revolucionário, mas é seguramente o primeiro dos modernos. E se, em face das monarquias do seu tempo, seu ensaio teria o tom de uma inatualidade, ele tem conquistado, com o correr dos tempos, uma atualidade que não pode ser desmentida: aquela, no Estado moderno, da dignidade ontológica do homem, em uma palavra, de sua humanidade. (idem, p. 122).

Como se vê, o texto é reação, na medida em que busca reinserever o texto na tradição anti-tirânica e humanista, estritamente alinhada com as posições renascentistas de legitimação do jovem Estado moderno.

⁹⁴ Cf. idem, p. 120. No original: “dans sa dissertation, ne lance pas un appel à la sédition; selon lui, la résistance à la misère et à l’oppression ne passe ni par la subversion ni par la violence et le meurtre. /.../ Il ne pense pas la défense de la liberté en termes de révolution car, estime-t-il, tout recours à la force implique la méconnaissance du droit”.

No Brasil, a edição Payot (traduzida em 1982) também repercutiu. Por ocasião de uma reedição, em 1990, Maria Sylvia Carvalho Franco publicou artigo, no qual assumiu posições contrárias ao enfoque adotado pela citada edição (Franco 71).

Franco admite, de início, que renovou-se o interesse por La Boétie na França, a partir da publicação da edição Payot. Para ela, entretanto, “Abensour e Gauchet publicaram o texto com um projeto contraditório: fazendo dele uma obra aberta à posteridade, fechando-o, porém, ao universo que o antecedeu” (idem, p. F4). Com isso quis dizer que os editores baniram as leituras acadêmicas que ligaram o *Discurso* à retórica clássica, resgataram com simpatia as apropriações militantes - “pouco informadas em dissertações e ignorantes da antiguidade” (idem, idem) -, e valeram-se do texto para fortalecer uma posição crítica em relação ao Estado. Posição tosca e romântica, ela afirma, que empobrece La Boétie.

Para Franco, a questão da servidão voluntária, a questão dos milhares de homens e mulheres encantados e enfeitiçados pelo nome do um, como diz La Boétie, se relaciona a uma grande corrente: aquela que desconfia dos “nomes”, ou seja, é discussão de inspiração platônica a respeito da “fixidez da língua, impossível de acompanhar o fluxo e instabilidade do sensível ou, de outro lado, a ambiguidade e o significado mutável das palavras, que as impede de exprimir a essência das coisas” (idem, idem). Assim, o *Discurso* se inscreveria num quadro intelectual que estaria renovando um célebre debate antigo: aquele entre *physis* e *nómos*, entre convencionalismo e essencialismo, que opôs Sócrates, Platão e Aristóteles aos sofistas. Franco identifica, portanto, ecos desse debate, numa conjuntura renascentista de rejeição às leituras medievais do *corpus* aristotélico, na própria obra de La Boétie. Em

outros termos: a obra de La Boétie estaria relacionada ao retorno do confronto *physis-nómos*, numa perspectiva de combate ao aristotelismo e à escolástica.

Esta comentadora sustenta que, em sua crítica radical da tirania, La Boétie segue *pari passu* a doutrina elaborada na antiguidade, amplamente difundida no Renascimento. Além disso, as escolhas políticas de La Boétie seriam inconfundivelmente aristocráticas, no desprezo pelo populacho e na valorização dos *bem nascidos*.

Franco conclui que “a propaganda de um La Boétie absolutamente original, “democrático”, e até mesmo anarquista, por vezes canhestramente posto nas pegadas de Aristóteles, não é apenas um equívoco, mas, por se revestir de um aparente empenho teórico e “libertário”, transforma-se num recurso dogmático a serviço de máscaras autoritárias” (idem, p. F5).

Roberto Romano

Também Roberto Romano adota posição semelhante. Em inúmeros artigos (Romano 128 a 131), ele vem recorrentemente mencionando a obra de La Boétie. O tom é sempre crítico em relação ao conteúdo da edição Payot-Brasiliense. Em “Legitimidade, segredo, democracia, rumos do poder no século 21” (Romano 130), por exemplo, ele trata da descrição e análise do surgimento do Estado-nação. A certa altura, ao se referir às lutas religiosas da Europa renascentista e às rebeliões das massas populares, ele afirma que, nas circunstâncias, “a antiga imagem do povo se exaspera” (idem, p. 8). É completa:

“É bastante conhecido no Brasil o texto de La Boétie, o Discurso da servidão voluntária. No final do século passado muito se falou da suposta linha libertária que vem de La Boétie e chega ao moderno anarquismo. Pouco se

analisou, no entanto, o importante escrito do mesmo autor intitulado ‘Mémoires de nos troubles sur L’Édit de janvier 1562’. /.../ O mais relevante, /.../ no suposto rebelde do Discurso da servidão voluntária, é a cautela frente ao povo. Seria preciso, se o alvo fosse instaurar a paz social e pôr um fim nas lutas intestinas em nome da religião, impedir que o populacho tivesse ilusões de poder político. Nas guerras religiosas que espalham ‘um ódio e maldade quase universais entre os súditos do rei’, cito La Boétie, o pior é que ‘o povo se acostuma a uma irreverência para com o magistrado e com o tempo aprende a desobedecer voluntariamente deixando-se conduzir pelas iscas da liberdade, ou melhor, licença, que é o mais doce e agradável veneno do mundo. /.../ E arremata o magistrado: ‘O povo não tem meios de julgar, porque é desprovido do que fornece ou confirma um bom julgamento, as letras, os discursos e a experiência. /.../’. Não estava solitário La Boétie nessa apreciação do povo, e sua tese, possuindo antecedentes no pretérito, suscitou muitos e ilustres seguidores, sobretudo na filosofia da contra-revolução que definiu o pensamento sobre o Estado a partir do século 19. Edmund Burke, De Maistre, Donoso Cortés, De Bonald, Hegel, Augusto Comte, são apenas alguns dos nomes que se alinham nesta visão negativa do povo” (idem, p. 8-9)

Em todos os textos mencionados, Romano repete a mesma argumentação (como que reescrevendo seguidamente a mesma idéia). Em artigo do mesmo ano de 2004, por exemplo, ele critica a “suposta linha libertária que vem de La Boétie e chega ao anarquismo”, a qual seria uma “interpretação defendida por Pierre Clastres e assemelhados”. Mas, para ele, “a mais provável interpretação do texto é a feita por Paul Bonnefon” (Romano 128, p.42).

A linha argumentativa de Romano, portanto, consiste em incluir La Boétie, com base no conteúdo do *Mémoire*, entre os defensores pioneiros da *raison d'Etat*, desqualificando, mesmo sem entrar no mérito das argumentações do *Discurso*, as análises da edição Payot.

As leituras “técnicas”

É curioso perceber ainda a publicação de algumas edições do *Discurso* perfiladas a uma linha mais “técnica”, isto é, ao invés de se preocupar essencialmente com a interpretação das linhas-mestras da obra, estas edições priorizam a constituição de uma fortuna crítica: o aprofundamento da pesquisa sobre elementos específicos da obra; a pesquisa das fontes manuscritas; a abordagem comparativa com outros autores. Dentre essas, nos deteremos especialmente nas edições organizadas por Nadia Gontarbert e Tristan Dagron.⁹⁵

Nadia Gontarbert

A edição crítica publicada pela editora Gallimard, em 1993, organizada por Gontarbert, nos parece ser, em termos de informações de apoio ao pesquisador, a mais completa, desde o trabalho empreendido por Bonnefon, na virada dos séculos XIX e XX. A

⁹⁵ Editoras Gallimard e Vrin, respectivamente. Também é digna de menção, entre as leituras “técnicas”, a obra intitulada *Étienne de la Boétie, sage révolutionnaire et poète périgourdin*, fruto de um colóquio ocorrido na Duke University, cf. Tetel 137. Várias das contribuições contidas dessa obra foram aproveitadas em nosso trabalho.

edição inclui: introdução histórica, análise do vocabulário político utilizado, análise etimológica e filológica, cotejamento dos manuscritos (com filiação e escolha de texto-base), a crítica de Henri de Mesmes (precedida de estudo), o *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562* (também precedido de estudo), uma análise comparativa entre o *Mémoire* e o *Discurso*, bibliografia.

Gontarbert, em seu estudo introdutório, sustenta que o *Discurso* é a única obra em sua época a ultrapassar o quadro da legalidade e a atacar de frente o fundo do problema do político, habilmente contornado pelos seus contemporâneos, ou seja, o da legitimidade do poder enquanto tal (Gontarbert 76, p. 12). A visão de La Boétie está centrada, segundo Gontarbert, a partir de uma reflexão humanista e filosófica, na própria base de funcionamento do homem dito “civilizado”, a linguagem. Instilando sutilmente a idéia de uma palavra rebelde sob o discurso convencional, La Boétie abriria caminho à idéia de insubmissão a todas as autoridades. Sua força consiste, portanto, em ter estado além das estruturas legais que aprisionariam Seyssel, Bodin, Hotman e os outros pensadores políticos da época.

Se La Boétie leva sua reflexão a limites extremos é porque ele leva em conta não mais o conteúdo das estruturas mais ou menos autoritárias que constitui todo Estado, qualquer que seja, mas a sua própria estrutura piramidal, em função do direito natural e do bom senso.

Como se vê nessa rápida menção às palavras de Gontarbert, apesar da preocupação “técnica”, a marca da edição Payot está aqui nitidamente impressa.

Tristan Dagron e a edição Vrin

Publicada em 2002, a edição da editora Vrin também reveste-se de importância (La Boétie 9). O organizador foi Tristan Dagron, que, no texto de apresentação, esclarece a respeito do perfil da edição (Dagron 55). Para ele, o *Discurso*, pela sua singularidade, sua densidade, sua brevidade e pela radicalidade de sua crítica, se assemelha às grandes obras da Renascença. Mas também é texto *sui generis*, já que, na sua própria forma se esquivava deliberadamente da forma convencional do tratado. Assim, a opressão não é tratada sob o ponto de vista de nenhuma norma, ou seja, nenhuma dominação legítima vem servir de contraponto ao poder tirânico, e a questão de prerrogativas do governo civil não é sequer abordada. A intenção do *Discurso* residiria, não em fundar, mas, pelo contrário, denunciar a falta de fundamento de uma autoridade que não repousa nem sobre a força, nem sobre o temor, mas sobre a cumplicidade de (quase) todos. O texto escaparia assim das reflexões banais a respeito do *mau rei* ou do *mau uso da força*, porque, sobretudo, “a tirania não é pensada em termos de contrariedade, como uma falta somente, mas sob a forma de contradição, como paradoxo”.⁹⁶ E o princípio, a base mesma desta apropriação tirânica que destrói a comunidade, é, em cada um, a alienação consentida ou a *servidão voluntária*.

Dagron informa ainda que, apesar das perspectivas diferentes, os artigos contidos na edição Vrin têm um ponto em comum: para eles, La Boétie não trata tanto do confronto entre o Estado e a sociedade civil, mas de uma forma mais insidiosa de tirania (idem, p. 11), que afeta de maneira imanente as relações sociais no seio mesmo da comunidade.

Dessa maneira, a servidão voluntária apareceria como irredutível à problemática das formas de “dominação”, na medida em que seria seu motor.

⁹⁶ Cf. Dagron 55, p. 8. No original: “la tyrannie n’est pas pensée en termes de contrariété, comme un défaut relatif seulement, mais sous l’espèce de la contradiction, comme paradoxe”.

Diferentemente da perspectiva adotada pela edição Payot, diz Dagron, para este grupo de comentadores o *Discurso* informaria

“menos a respeito da traição de ideais emancipatórios, do que descreveria esta economia da rivalidade, este universo da crematística generalizada, que tende precisamente a sufocar toda vontade de emancipação”.⁹⁷

Assim, La Boétie não denunciaria somente as “tiraniás” as mais espetaculares, e ele o faz seguramente, ele estaria talvez identificando estas formas mais sutis de alienação, que seriam mais eficazes na medida em que passam frequentemente despercebidas e tendem a tornar pouco nítida a fronteira entre o tirano e sua vítima. Aos olhos de Dagron e seus parceiros na edição, é nisso que consiste a singularidade do *Discurso*. E ele diz explicitamente: a perspectiva adotada é diferente da perspectiva de Abensour e de seus colaboradores, ainda que ele reconheça ser devedor da compilação da edição Payot, que marcou época propondo uma imagem *desempoeirada* de La Boétie (idem, p. 12).

Dagron também assina um artigo na coletânea anexada à obra, abordando a temática “da amizade, avareza e ligação social em La Boétie” (Dagron 54), tentando mostrar a articulação, no *Discurso*, das noções de avareza e sujeição, e para tanto, se valendo das fontes clássicas sobre o tema, a começar por Aristóteles e Cícero.

Philippe Audegean trata da “moral e política da servidão voluntária; o tema clássico da servidão dos senhores no *Discurso*” (Audegean 26). Neste texto, o autor demonstra

⁹⁷ Cf. idem, p. 11. No original: “moins la trahison des idéaux émancipateurs, qu’il ne décrivait cette économie de la rivalité, cet univers de la chrematistique généralisée, qui tend précisément à étouffer toute volonté d’émancipation”.

como La Boétie transforma criticamente os tradicionais discursos jurídico-políticos e discursos morais sobre a tirania.

Laurent Gerbier trata dos “paradoxos da natureza no *Discurso*” (Gerbier 74), indicando a refutação, por parte de La Boétie, da naturalidade da noção de servidão, bem como a recusa das doutrinas agostinianas e aristotélicas da mesma.

Olivier Remaud reflete a respeito das contiguidades e distâncias entre o *Discurso* e a apropriação efetuada por Marat na obra *As cadeias da servidão* (Remaud 123), concluindo que este último, à diferença de La Boétie, termina por confundir dominação e servidão voluntária.

Luc Tournon fala da “tirania e dádiva-troca” (Tournon 142), estabelecendo um paralelo entre a definição de liberdade presente no *Discurso* e a definição da ordem sagrada das dádivas-trocas pesquisadas por Marcel Mauss nas sociedades arcaicas.

Florent Lillo, por fim, se propõe a investigar a atualidade da obra laboeciana (Lillo 105), criticando as apropriações militantes do *Discurso* e concluindo pela natureza de abertura, ambiguidade e negatividade da obra.

Conforme já relatamos, Abensour considera que, em que pese terem levado a sério o texto de La Boétie, os editores e comentadores da edição Vrin domesticaram o enigma da servidão voluntária (Abensour 20). A “economia da rivalidade”, na referida edição, transforma toda sociedade em tirania, traz a servidão e o deslocamento da questão da política para a economia. Portanto, diz Abensour, como o enigma proposto por La Boétie é claramente político, estas análises o desqualificam, eliminando a dimensão política da problemática da servidão voluntária, diluindo-a numa certa dimensão do social ou do inter-individual. Para La Boétie, não é o homem que busca a servidão, mas são “os homens”, as

aventuras da servidão voluntária se conjugam com as aventuras da pluralidade do encontro humano. O problema, na opinião de Abensour, é que estas

“leituras equivocadas acabam tendo um efeito político, pois terminam concluindo pela inutilidade de se lutar contra a servidão voluntária. A hipótese da servidão voluntária é, dessa maneira, desassociada do nome de La Boétie e tornada discurso anônimo - por exemplo, na formulação ‘o povo tem o governo que merece’. Este movimento pode ter um efeito paralisante nas lutas pela liberdade” (idem).

Entretanto, no nosso entendimento, a edição Vrin, com seus qualificados autores e artigos, contribui para uma melhor apreciação da obra, situando-se nas leituras “técnicas” a que nos referimos, além de receber, apesar dos distanciamentos declarados, uma inequívoca influência da edição Payot, como se pode perceber pelo conteúdo de algumas passagens descritas.

As possíveis relações entre a recepção e o conteúdo do Discurso

Nesta longa trajetória de acolhida do *Discurso*, pudemos constatar que existe um padrão na recepção da obra, que é sempre lida primeiramente enfatizando-se sua dimensão mobilizadora, inovadora, subversiva, herética, incômoda ao *status quo* existente, para, num segundo estágio, estimular uma reação, concretizada em leituras que realçam o caráter retórico e acadêmico do texto, quando não o situam numa estrita tradição da literatura anti-tiranía ou democrática. Este curioso processo de *ação e reação*, este *movimento pendular* na leitura da obra, nos motiva a perguntarmo-nos: a recepção pode nos informar algo a

respeito do *eixo* desta obra tão sujeita, como já apontamos, a múltiplas leituras? E ainda, podemos concluir algo do significativo fato de que a leitura *radical*, que busca incomodar os poderes ou que identifica no texto uma crítica mais essencial ao fenômeno político moderno, é sempre precedente?

Parece-nos que a particularidade do destino da obra é desdobrar-se segundo duas tradições muito diferentes, como se originadas de duas diferentes figuras de La Boétie. Uma, facilmente associada, como lembra Séverine Auffret, à elegante rua La Boétie, que desemboca na avenida Champs-Élysées, em Paris (Auffret 27, p. 52). É o La Boétie homem de elite, escrupuloso magistrado do sul da França, letrado, latinista, helenista e humanista, além de bom católico e defensor da ordem pública. A outra figura, que insiste em se insinuar nos vários momentos da história, é o La Boétie das lutas pela reconquista das liberdades, da revolta absoluta contra toda opressão e abuso da força, contra a própria armadura do poder político. Esta disparidade de figuras explica, talvez, a fascinação que o texto exerce pelos séculos. Entendemos que o enigma está alojado no próprio texto do *Discurso* e não nas outras produções do autor, como o *Mémoire*, ou em sua biografia. O texto tem estranha autonomia; a servidão voluntária é surpreendente mas tão freqüente, enigmática mas tão cotidiana. E o enigma se impõe porque a obra de La Boétie não apresenta somente uma mera negação do poder político, como se fosse um texto protoanarquista. Não, se assim o fosse, seu papel se resumiria a ser somente panfleto. A obra vai além, ela reflete não apenas sobre o poder ou o consentimento à dominação, mas também sobre a vontade de produzir a dominação e o desejo de servidão, mas sem deixar de possuir o papel mobilizador e político, *stricto sensu*. Usando termos contemporâneos, podemos dizer que o *Discurso* preocupa-se com as relações de força registradas

inevitavelmente no corpo social institucionalizado, com os mecanismos de funcionamento do Estado.

Assim, a perenidade do *Discurso*, este *cometa* (idem, p. 53) que atravessa os séculos e periodicamente rasga os céus – se explica pelo elemento essencial que abriga e que atinge mais imediatamente e mais profundamente seus leitores, se antecipando a qualquer leitura mais intelectualizada. A vocação de crítica ao político é a marca mais forte da obra. Por isso podemos dizer que a história da recepção do texto dá indícios a respeito do seu conteúdo. As leituras que negam este elemento essencial, suspeitamos, são sempre desdobramentos: leituras racionalizadas, de cálculo político, advindas de posições políticas, filosóficas e existenciais construídas. Por isso a leitura mobilizadora da obra tem a constante precedência.

Lefort dizia que, na sucessão de argumentos do *Discurso*, “o discurso político cede diante de um discurso sobre o político” (Lefort 97, p.139). Nós poderíamos, entretanto, inverter a formulação (o que não significa discordar dos termos de Lefort): a essencialidade da questão colocada por La Boétie opera uma transformação; assim, a obra sobre a política (ou sobre o político) é imediatamente lida como obra política, arma desinstaladora e crítica, desvelando sua incômoda vocação.

Já podemos, a partir das primeiras conclusões obtidas no recenseamento da recepção do *Discurso*, apresentar efetivamente a hipótese do trabalho.

Capítulo 4

La Boétie formula a crítica do poder político e do nascente Estado moderno

Após situarmos o texto de La Boétie, histórica e intelectualmente; após apresentarmos esquematicamente a obra; após esclarecermos a forma de uso de alguns termos e temas centrais na discussão; após, por fim, termos apresentado um histórico circunstanciado de recepção do texto, do século XVI ao século XXI, estamos em condições de apresentar a hipótese do trabalho, situando o papel da obra de La Boétie na trajetória intelectual de recusa da associação automática entre sociedade e poder político.

Pretendemos demonstrar que, na obra de La Boétie, a problematização do poder político ocupa papel central. Tal problematização chega à recusa do poder político, embora em estado bruto, mesmo porque o texto possui igual número de sugestões e de afirmações, além de não explicitar nenhum projeto detalhado e objetivo da sociedade ou estrutura social desejável. Por isso, seria despropositado conferir um caráter anarquista – no sentido que este termo assumiu na história das idéias políticas e dos movimentos sociais, a partir das obras de Godwin e Proudhon - à obra de La Boétie. Mas a obra integra um terreno filosófico e político, do qual brotaram certas heresias políticas, inclusive o anarquismo histórico do século XIX, o pós-estruturalismo e, enfim, todas as concepções políticas que, recusando o grande consenso estatal, sinalizam, no mínimo, para outras possibilidades de organização das coletividades humanas. As concepções de La Boétie mais instigam do que apontam caminhos. A leitura de sua obra não oferece-nos receitas ou manuais; ao mostrar, no entanto, uma compreensão original de poder e sociedade, deixa vislumbrar possibilidades inusitadas de pensar a vida em comum.

A estratégia de justificação da hipótese explicitada se baseará como que num *desfolhamento*, numa aproximação progressiva do núcleo da obra. Assim, primeiro será mostrado que o texto de La Boétie efetua a crítica da tirania. Em seguida, mostrar-se-á que a obra se configura como uma crítica da monarquia. Por fim, fundamentar-se-á a proposição de que o *Discurso* efetua a crítica do nascente poder político moderno.

Constatação prévia: La Boétie é escritor renascentista

No longo percurso de acolhida do *Discurso*, como visto, inúmeros intérpretes realçaram as características presentes na obra que a tornam uma típica peça do século XVI francês. Identifica-se na obra, portanto, aspectos tais como uma nítida secularização dos fundamentos teóricos no trato do fenômeno político;⁹⁸ o recurso freqüente aos autores clássicos e o uso de seus arsenais retóricos, como já assinalado nas inúmeras citações do *Discurso*; a valorização e idealização da experiência política da cidade de Veneza.⁹⁹

⁹⁸ Como afirma Goyard-Fabre, La Boétie, dessacralizando o político, participa da mesma corrente de pensamento que Maquiavel e se deixa adivinhar como um atento pensador da modernidade, não mais a exprimir a relação da condição humana com a divindade, mas a refletir sobre a relação do homem com a humanidade mesma. Cf. Goyard-Fabre 85, p. 114.

⁹⁹ “Quem visse os venezianos – punhado de gente vivendo tão livremente que o pior deles não almejaria ser o rei de todos, nascidos e criados de tal modo que não reconhecem nenhuma ambição senão a de serem os

Mas esta pertença ao século não destitui o *Discurso* de sua singularidade. Para ilustrar e comprovar essa dupla relação - de afinidade com o ideário humanista e simultânea atipicidade do pensamento - examinaremos inicialmente a noção de servidão voluntária, intentando identificar suas raízes inscritas na tradição da filosofia política e, ao mesmo tempo, mostrar a originalidade e o ineditismo na caracterização da servidão voluntária efetuada por La Boétie.

O tema da servidão voluntária

O tema da servidão ou submissão política provém de fontes clássicas, como mostraram, por exemplo, Barrère e Franco (Barrère 28, p. 14; Franco 71, p. F4-F5). Seu uso, na esfera do presente trabalho, foi delimitado no capítulo 2. Todavia, falando mais especificamente da expressão *servidão voluntária*, a *etheloudoulia*, ela tem origem inequivocamente platônica. Mas, segundo Franco, mesmo antes de Platão,

“um longo caminho já fora percorrido por essa noção. Heródoto, Ésquilo, os livros hipocráticos, Tucídides, já explicitam seu engendramento e suas consequências pavorosas. /.../ E depois de Platão, a linhagem prossegue, passando por Proclus (com inflexão positiva, graças a passagem por Aristóteles), Plutarco, Tácito, Sidney, Greville, Shakespeare, para citar apenas

melhores para vigiar e mais cuidadosamente tomar conta do mantimento da liberdade /.../”. Cf. La Boétie 11, p. 21.

os mais conspícuos”.¹⁰⁰

Em Platão, a expressão é encontrada no livro oitavo da *República*, mais exatamente no momento em que é descrita a degeneração da democracia em tirania. Platão mostra como a desmesura da liberdade converte-se em licença, anunciando o vulto do tirano, com seus interesses particulares prevalecendo sobre os coletivos:

“Na tirania, portanto, as inversões multiplicam-se, acentuadas; o pai busca tornar-se igual ao filho e o filho, assemelhar-se ao pai; o meteco sente-se igual ao cidadão e o cidadão, ao meteco; o mestre adula o aluno e o aluno desrespeita o mestre./.../ No público, novas inversões: ‘quem obedece aos governantes é insultado como *servo voluntário* /.../ e homens nulos, mas elogia-se e honra-se a governantes iguais a governados’” (Franco 71, p. F5. Grifo nosso)

A mesma figura da servidão voluntária é encontrada também no *Banquete*, no discurso de Pausânias, “ao se reprovar a complacência para com os amantes sem decoro, que submetem-se, voluntários a uma escravidão à qual nenhum escravo jamais se submeteria” (idem, idem). Por fim nas *Leis*, “Platão volta a insistir nessa figura, agora de modo positivo, enaltecendo a servidão voluntária à Lei soberana” (idem, idem).

Ainda segundo Franco, o ambiente geral das referências à servidão voluntária, em Platão, é aquele do célebre debate entre *physis* e *nómos*, entre convencionalismo e essencialismo, que opôs os ícones do pensamento grego - Sócrates, Platão e Aristóteles, aos

¹⁰⁰ Cf. Franco 71, p. F5. Barrère também menciona o uso da expressão na obra *Rolando* (ou *Orlando Furioso*), de Ariosto (1474-1535), obra que, por sinal, foi traduzida parcialmente para o francês, por La Boétie. Cf. Barrère 28, p. 17.

sofistas.¹⁰¹ No caso da *República*, este debate se corporifica na discussão acerca do caráter da justiça e na caracterização dos regimes políticos.¹⁰² Também é preciso registrar, a propósito, que a caracterização do tirano, no *Discurso*, em que pese incorporar influências de numerosas obras da Antiguidade, possui grande similaridade com a descrição efetuada por Platão nos livros oitavo e nono da *República*. Esta proximidade também foi percebida por Simone Goyard-Fabre para quem La Boétie, seguindo Platão, sabia evidentemente que o jogo que se desenvolve nesta estranha estrutura sociopolítica - a tirania - dá freqüentemente lugar à ironia da contradição: o tirano deve guardar-se de todos aqueles que desejam lhe guardar, arriscando-se permanentemente a ser assassinado pelos “mais favoritos”. Platão, segundo Goyard-Fabre, já tinha ensinado que o tirano, o Único, o Só, por causa das estruturas que deixa a covardia e a ambição instalarem-se, é virtualmente condenado à morte (Goyard-Fabre 85, p. 97). Mas do tirano trataremos mais adiante.

¹⁰¹ Cf. Franco 71, p. F5. A passagem da *República* pode ser encontrada no livro oitavo, 562d. Na tradução de J. Guinsburg (São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965), a página é a 171. A referência da servidão voluntária no *Banquete* se encontra em 184c, com outra menção em 184d. Na tradução de José Cavalcante de Souza (São Paulo: Abril Cultural, 1972), a página é 22 e na tradução de Carlos Alberto Nunes (Belém: EDUFPA, 2001) a página é 39. Com relação às *Leis*, não localizamos a citação, mas a comentadora se refere provavelmente ao livro IX, no qual Platão trata da necessidade das leis: 874e a 875d. Na tradução de Carlos Alberto Nunes (Belém: EDUFPA, 1980) a página é 303.

¹⁰² Franco identifica, na obra de La Boétie, inúmeros outros indícios de frequentação à obra platônica, bastante divulgada e lida na França do século XVI, entre eles: a noção de uma “segunda natureza” trazida pelos costumes, a caracterização do tirano “adamado” ou submisso à mulher, além de uma certa concepção negativa e aristocrática do povo. Cf. Franco 71, p. F5. Não podemos nos esquecer, ademais, que Platão é citado expressamente por La Boétie. Cf. La Boétie 11, p. 27-28

Todavia, retornando ao tema da servidão voluntária, é preciso lembrar que La Boétie se apropria da expressão de uma maneira muito particular. Em relação a Platão, por exemplo, como vimos: o uso da fórmula, na *República*, cumpre o papel de criticar a não submissão aos governos; no *Banquete*, a servidão voluntária é vista criticamente, mas relacionada ao comércio amoroso; nas *Leis*, por fim, a servidão voluntária é estimada como positiva. O uso que La Boétie faz da expressão se afasta de todos esses mencionados.

A singularidade da abordagem laboeciana

A abordagem que La Boétie faz da servidão voluntária é, portanto, singular.

Marilena Chauí observa que o pequeno livro de La Boétie é desconcertante, a começar pela expressão que lhe dá título, porque, como vimos, na tradição do pensamento político clássico, os conceitos de vontade e servidão são incompatíveis (Chauí 44, p.10). Em outro texto, esta autora faz uma boa síntese do incompreensível fenômeno da servidão voluntária, do impulso social voluntário para a submissão caracterizado por La Boétie:

“Porque incompreensível? Porque o voluntário e o servil se excluem reciprocamente. A vontade se define pelo desejo de liberdade ou como exercício da liberdade, enquanto a servidão é o que impede a ação da vontade, pois o servo está submetido à vontade do senhor” (Chauí 45, p. 142).

Conforme apontamos no capítulo 2 desse trabalho, na ocasião em que procedemos algumas delimitações referentes ao termo *servidão*, conviviam, na tradição do pensamento político, duas doutrinas clássicas acerca da servidão, uma cristã e outra grega. La Boétie recusará ambas. E a dificuldade dessa dupla refutação, como mostrou Gerbier, é que ela ataca duas servidões diferentes, articuladas a duas concepções antinômicas da natureza: a

primeira funda a servidão na própria desnaturação do homem decaído, que não pode encontrar remédio senão na comunidade política; a segunda funda a servidão na compreensão de uma natureza humana imediatamente política, o que implica a relação de dominação e servidão. Na tradição, ambas as servidões são legítimas. Para La Boétie não existe submissão legítima. (Gerbier 74, p. 115-116).

Com relação à servidão agostiniana, é importante notar que, por trás da ênfase laboeciana na vontade, no querer, como único requisito para cessar a servidão, se encontra o intuito de recusar exatamente a explicação agostiniana, que articula a necessidade da dominação com a condição pecadora do homem.

Mas La Boétie rompe também com o finalismo aristotélico, que vê numa tendência natural a fonte do “ajuntamento” (agregação) e da comunidade natural (família), tendência oposta a uma escolha livre. Assim, a entrada na política é, no homem, o resultado de um instinto, uma obrigação natural. Por isso a cidade existe naturalmente. Estas concepções dominarão a política dos séculos XIII e XIV: o interesse comum se sobrepõe ao indivíduo, o homem não possui plenamente sua humanidade senão no quadro da cidade, ou seja, da submissão à ordem política (Gerbier 74, p. 122-125). A submissão, entretanto, tal como a apreende La Boétie, não está simplesmente na ordem dos fatos, como em Aristóteles; não é esse dado positivo a partir do qual se estabelece o primeiro princípio da física das sociedades. Só é concebível como *intrusa*, como desventura, ou como enfermidade mortal, talvez, mas nunca congênita (Abensour e Gauchet 17, p. XVIII-XIX). A afronta a Aristóteles, aliás, não se limita a negar a natural sociabilidade hierarquizada dos homens. Como mostrou Edson Passetti, La Boétie se contrapõe explicitamente à concepção aristotélica de amizade (Passetti 115, p. 34 e ss).

O conjunto dessa argumentação permite concluir que a submissão não é, por outro lado, definida pelo temor. Ademais, ela também não decorreria da amizade, de acordo com uma hipótese que completa a questão, tradicional desde Cícero, do fundamento da obediência política (temor ou amizade) e que permitiria distinguir a tirania do bom governo (este, baseado na amizade, aquele, no temor). Esta hipótese é invalidada desde o início do texto (Audegean 26).

Em síntese: o uso do termo servidão por La Boétie se diferencia nitidamente daquele feito pela tradição. Apesar, como vimos, da expressão servidão voluntária ter sido utilizada anteriormente, ela nunca foi associada, como no *Discurso*, à investigação dos elementos definidores do fato político. Assim, no que diz respeito à compreensão da política, La Boétie, na verdade, se opõe às duas já citadas doutrinas clássicas sobre a servidão: a cristã (e mais particularmente agostiniana), que considera a servidão necessária em virtude da condição pecadora do homem - endossada, por sinal, pelos protestantes que se apropriaram do *Discurso*; e a grega (e mais particularmente aristotélica), que busca fundar a servidão na própria natureza (a partir da ideia de uma natural hierarquia entre os homens), como primeiro modelo do vínculo civil (Gerbier 74). O paradoxo, portanto, em torno do qual se organiza o texto de La Boétie, a começar pelo título, é o do caráter *voluntário* da servidão. Ora, é esta contradição, paradoxo, oxímoro, que relega ao segundo plano, como afirma La Boétie logo no início do texto, a busca do melhor governo. Porque ao focar o tema da servidão voluntária, La Boétie desloca o pólo da reflexão política, inclinando-o exclusivamente para o pólo dos dominados, por mais que o texto se refira tantas vezes ao tirano.

Já Lefort tinha assinalado que La Boétie rompe, quase ao mesmo tempo que Maquiavel, com o discurso político cristão, recusando os sinais visíveis da servidão e da

dominação, esses sinais que sugerem causas naturais dirigindo o leitor para o invisível, o nome do Um. Assim La Boétie pratica o escândalo de pensar a servidão voluntária nos horizontes do mundo humano. Apesar de nos confundir, ao fazer o escravo e o senhor figurarem no mesmo pólo, antes disso ele vincula tudo só ao pólo do homem. Se o tirano fosse instrumento da vontade de Deus não nos espantaríamos de milhões servirem a um homenzinho efeminado (Lefort 97, p. 135 e ss).

Servidão voluntária, diz Lefort, é

“conceito inconcebível, forjado por um acasalamento de palavras que repugna à língua, para designar o fato político aberrante./.../ Servidão, imagina-se, só existe para um pela vontade de um outro. Aquele serve a quem só faz padecer: o escravo procede do senhor./.../ Como entender que o senhor procede do escravo? Ou melhor, que a relação senhor-escravo, antes de ser a de dois termos realmente separados, seja interna ao mesmo sujeito - mas pode-se dizer sujeito? - , ao mesmo agente -mas pode-se dizer agente? Como entender que o sujeito, o agente se desdobra, opõe-se a si mesmo, se institui suprimindo-se?” (idem, p.125).

A servidão voluntária é *por si*. Por isso, La Boétie subverte a noção usual de servidão, associada à coerção externa. O agente é autor de sua escravidão, fato escandaloso, monstruoso, inominável, enigmático. Tradicionalmente a servidão compunha-se de dois pólos: o do senhor, ativo, e o do servo, passivo. Seguindo o raciocínio de Lefort, Abensour assinala que La Boétie abalou os pólos, semeando a confusão: o escravo é ativo, sem deixar de ser passivo, pois é artesão de sua própria escravidão. Esta é a ruptura laboeciana, ao mesmo tempo epistemológica e política, a “invenção lingüística do inconcebível”. (Abensour 20).

O homem é livre, mas perde a liberdade. E mesmo na servidão revela-se uma escolha e, portanto, extraordinariamente, um signo de liberdade. A servidão voluntária, fenômeno que está no limite do concebível, este vício extremo, simultaneamente lógico e político - para usar os termos de Franco -, atesta a permanência de um desejo que de alguma maneira se inverte. (Lefort 101, p. 121). Mas não nos esqueçamos: servidão voluntária não é enredo que se desenvolve de indivíduo para indivíduo, mas se trata de fenômeno coletivo que, defrontando-se com a questão do poder e da liberdade, torna-se eminentemente político. (Abensour 20)

A partir, portanto, dessa ressignificação da servidão voluntária trazida por La Boétie, compreender a economia e um regime de dominação requer um deslocamento inédito, voltando-se não mais para o dominador, mas para os dominados, tentando esclarecer as vias múltiplas que eles engendram a sua própria servidão. É mudança de paradigma, diz Abensour, pois morre a ciência da dominação e nasce a ciência da servidão voluntária, tendo como questão maior a de investigar como se tornou possível tal vício monstruoso.¹⁰³

Tendo, assim, como ponto de partida a servidão voluntária, podemos lançar um novo olhar sobre o papel desempenhado por cada um dos atores sociais: “ter o corpo e o espírito dos homens - eis o desejo do tirano; ter parte no mando e nos espólios - eis o desejo dos tiranetes; ter segurança, crenças e bens - eis o desejo do povo” (Chauí 44, p. 11). Mas,

¹⁰³ Cf. Abensour 20. Abensour cita uma afirmação de Jean-Michel Rey, extraída do livro *La part de l'autre*. Paris: PUF, 1998, não consultado por nós: “a partir do momento em que passa a circular a expressão servidão voluntária, alguns problemas novos são colocados, o horizonte político é remodelado por este ato de linguagem”.

lembra a intérprete, como nenhum desses desejos pode ser plenamente satisfeito na realidade,

“a servidão produzirá um bem imaginário que possa figurar de maneira fantástica o preenchimento do desejo de servir: o nome do Um, realização fantástica da unidade de uma sociedade dividida que dissimula sua divisão. Empiricamente ninguém exerce poder – tiranos e tiranetes exercem violência e usam a força -, pois o poderio soberano é apenas o mistério de um nome que designa a unidade, imaginada como preenchimento do desejo heterônimo” (idem, idem).

Ao sistematizar os momentos importantes do texto de La Boétie, identificamos, na passagem do 6º para o 7º momento (conforme capítulo 1 do nosso trabalho) um *corde* a respeito das causas da servidão voluntária. La Boétie, ao investigar e descrever essas causas, efetua uma nítida distinção - como viu Chauí - entre as motivações do povo miúdo e dos tiranetes. Após descrever várias causas da servidão voluntária: o costume, o acovardamento, a magia, etc., que antecedem aquela que é realmente “a força e o segredo da dominação” (La Boétie 11, p. 31), La Boétie afirma: “O que eu disse até aqui quanto ao que ensina a gente a servir mais voluntariamente só serve então aos tiranos para o povo miúdo e grosseiro” (idem, idem).

Portanto, na seqüência desse trecho, com a descrição da cadeia hierarquizada de servidão-dominação, poderíamos inferir que, para os “grandes”, o desejo de servir é de outra natureza. Ele constituir-se-ia como uma *mediação* do desejo de dominar (domínio que visa ter bens). Até a apresentação dessa causa principal, o poder político e a dominação não estavam em jogo.

Nesse caso, o esquema geral da antropologia laboeciana, que opõe os dois desejos - o de liberdade e o de servidão -, seria reformulado, pelo menos no caso da classe dominante: a oposição passa a ser entre o desejo de liberdade e o desejo de posse (que para ser atingido, ou melhor, satisfeito, se utiliza do estratagema da servidão).

Entretanto, parece-nos que esta hipótese de duas “servidões voluntárias” de qualidades radicalmente diferentes - a do povo e a da classe dominante -, merece ser relativizada. Especialmente por causa do nítido tom generalizante com o qual La Boétie caracteriza a servidão voluntária, logo no início do texto.

O *Discurso* se apresenta, portanto, como obra de filosofia política, pois o problema colocado no centro por La Boétie - o da servidão voluntária - é problema político, na medida em que seus mecanismos se explicam *politicamente*, no desvirtuamento do *modus* natural de entreconhecimento e sociabilidade humana. Por isso, o indiscutível apelo político do texto, concretizado em sua visão crítica da tirania, da monarquia, do poder político, é mediado permanentemente pela enigmática servidão voluntária. E é ela a ferramenta teórica, acreditamos - e nisso seguimos os passos de Châtelet -, que permite a La Boétie apreciar criticamente as estruturas políticas que seu país e a Europa viram nascer, em especial a partir do século XV. Falamos de um momento histórico privilegiado, que assistiu ao nascimento não apenas do Estado moderno mas também, em decorrência dele, da moderna filosofia política, de Maquiavel até os pensadores das revoluções do século XVIII.

É, portanto, tendo sempre presente a noção de servidão voluntária, que veremos inicialmente como La Boétie procede à crítica da tirania.

A crítica da tirania

É consenso no conjunto dos intérpretes que La Boétie, seguindo uma longa linhagem, efetua uma crítica contundente dos tiranos e da tirania. Como muitos em seu tempo, a reflexão e a retórica clássicas a respeito do tema eram invocadas com frequência, muitas vezes como armas políticas, num quadro histórico de muitas turbulências sociais, advindas de um processo inequívoco de centralização política e de consolidação dos Estados europeus (sem esquecer das guerras religiosas).

A crítica à tirania e ao tirano segue, em grande medida, os textos antigos sobre o assunto, incorporando vários elementos clássicos na caracterização das artimanhas e estratégias dos governantes. La Boétie afirma por exemplo, em certa altura do *Discurso*:

“Dá pena ouvir falar de quantas coisas os tiranos do passado utilizavam para fundar sua tirania, de quantas mesquinhas se serviam, encontrando essa *população* sempre às ordens, e que vinha cair na rede mesmo quando mal soubessem armá-la; que sempre enganaram tão facilmente, a ponto de nunca tê-la sujeitado, tanto como quando mais zombavam dela.” (La Boétie II, p. 29).

Newton Bignotto chama a atenção, como vimos, para o fato de que, no mundo grego, a tirania cumpria o papel de ser *o outro*, a referência de negatividade do bom regime político. Nos séculos VI e V, na representação presente nas tragédias, a tirania é o negativo da democracia, enquanto que no século seguinte, na obra platônica, a tirania surge como paradigma negativo, não mais da democracia, mas do regime ideal (Bignotto 30).

Arriscamos dizer que esse papel paradigmático da tirania ganha força no Renascimento, vinculada à revalorização da obra platônica. É o que podemos perceber, inclusive, na obra laboeciana. Entretanto, a novidade da articulação do tema da tirania com

a noção de servidão voluntária permite a La Boétie construir uma compreensão singular também da tirania.

Ouçamos La Boétie:

“Por hora, gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam, em qualquer época, um só tirano, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum, senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo” (La Boétie 11, p. 12).

Portanto, o problema central da relação tirânica se desloca para o pólo do tiranizado.

Os discursos sobre a tirania, como vimos, a apresentavam tradicionalmente como a figura invertida do governo justo. Na quadra histórica do século XVI, a forma de regime amplamente hegemônica, no ambiente intelectual e na prática política era a monarquia. O poder tirânico, portanto, era pensado em contraponto ao governo legítimo, isto é, à monarquia. O tirano era o parâmetro negativo do bom rei – o rei corrompido. A tirania era essencialmente o objeto de uma definição negativa: ela não possuía substancialidade própria, nenhuma positividade (Audegean 26, p. 109).

Mas La Boétie se opõe a esta tradição, e vai promover um tipo de análise que estuda a tirania em sua autonomia, por si própria, sem o horizonte nem os conceitos do bom governo (monarquia ou não) ou do governo legítimo.

“É porque, na apresentação inicial do argumento, ele opera a distinção entre a questão da dominação e a do poder legítimo, ele adverte que, tratando a primeira, não tratará a segunda. /.../ É preciso então estudar a tirania por ela mesma, como regime que recebe de si próprio seu princípio de explicação, a

partir de seu próprio funcionamento e de seu próprio segredo.”¹⁰⁴

É nessa perspectiva que entende-se o descaso com o debate tradicional acerca dos regimes. A tirania não é o modelo negativo do bom governo, porque ela representa, para La Boétie, a radicalização, o exemplo mais perfeito da própria relação de dominação, que importa entender e colocar em causa.

Todavia, na já propalada multiplicidade de leituras do *Discurso*, existem aqueles leitores que consideram que La Boétie permaneceu estritamente submetido aos cânones tradicionais da literatura antitirânica, antiga, medieval e renascentista.

É o caso de Goyard-Fabre, para quem a obra de La Boétie não é um manifesto nem contra o rei nem mesmo contra a Corte. Para esta intérprete, La Boétie efetua estritamente a crítica da tirania, e não dirige invectivas ou difamações contra os reis da França. A veemência de La Boétie só se dirigiria contra a tirania e a servidão que, em todos os tempos e em todas as nações, é colocada na sombra (Goyard-Fabre 85, p. 118).

Na mesma linha, porém indicando mais enfaticamente a pertença do *Discurso* à tradição, Franco realça ainda o caráter aristocrático do texto:

“Ao povinho, à gentalha que se dobra à servidão e aos prazeres baixos, La Boétie opõe aqueles que, como Ulisses, são ‘bem nascidos’ e jamais deixam de sacudir o jugo. Oposição cortante: de um lado o desprezo pela multidão vil,

¹⁰⁴ Cf. Audegean 26, p. 109. No original: “C’est pourquoi, dans la présentation initiale de l’argument, il opère la distinction entre la question de la domination et celle du pouvoir légitime, et avertit qu’en traitant la première il ne traitera pas la seconde /.../. Il faut donc étudier la tyrannie pour elle-même, comme régime qui reçoit de lui-même son principe d’explication, à partir de son propre fonctionnement et de son propre secret”.

ignara, covarde, crédula, embrutecida, desavisada; de outro, o seu contrário, o homem bem-nascido, alerta, prudente, cultivado” (Franco 71, p. F5).

Para ela, La Boétie efetua uma crítica da tirania que, ainda que radical,

“segue *pari passu* a doutrina elaborada na antiguidade, amplamente difundida no Renascimento. Embora traga *in nuce* o deslize que, nas teorias posteriores, enquadrou o homem livre, igual e proprietário, no estado de natureza, suas escolhas são inconfundivelmente aristocráticas”. (idem, idem).

Por isso, prossegue Franco,

“não surpreende, desse prisma, o Mémoire, de 1562, onde prolonga-se, acentuado, o desprezo pela plebe indiscreta, ignorante, incapaz de juízo. De outra parte ressalta o apego pelo rei, como garantia da estabilidade e união francesas contra as dissidências religiosas.”¹⁰⁵

Por fim, para Franco, La Boétie procede a uma clara distinção entre rei e tirano, identificando o trânsito de um para outro na corrupção do poder. Ela se ampara na passagem do *Discurso* que menciona o trânsito de “capitão a rei, de rei a tirano” (La Boétie 11, p.20), mas ignora outras, como veremos a seguir.

Cabe então iniciar o passo seguinte de nosso trajeto pela obra laboeciana, qual seja, o de procurar mostrar que, além de crítico da tirania, La Boétie também coloca em xeque a monarquia.

¹⁰⁵ Cf. Franco 71, p. F5. Franco, todavia, relewa o fato de que, no final do texto de La Boétie, o povo é novamente valorizado. Conforme aponta Lefort: “A insistência final do autor em descrever os sentimentos justos do povinho no momento em que denuncia os móveis de seus opressores, sugere uma ligação entre esses *alguns* ‘que jamais se acostumam com a sujeição’ e os que ‘ficam quites ao fazer o que lhes dizem’. Sem

A crítica da monarquia (o republicanismo)

Não podemos deixar de registrar, logo de início, que o *Discurso* apresenta menções críticas expressas, relacionadas à monarquia. Por exemplo:

“/.../ gostaria ainda de saber, antes de pôr em dúvida a posição que a monarquia deve ter entre as repúblicas, se ela deve ter alguma, pois é difícil acreditar que haja algo público nesse governo onde tudo é de um” (La Boétie 11, p. 11-12).

Ou ainda:

“Os próprios tiranos achavam bem estranho que os homens pudessem suportar um homem fazendo-lhes mal; queriam muito pôr a religião na frente, como anteparo, e se possível, tomar emprestada alguma amostra da divindade para o mantimento de sua miserável vida. /.../ Os nossos semearam na França algo parecido: sapos, flores de lis, a âmbula e a auriflama; o que de minha parte, como sói acontecer, não quero descrer, /.../ pois sempre tivemos reis tão bons na paz e tão intrépidos na guerra que, embora nasçam reis, parece que não foram feitos como os outros pela natureza mas escolhidos antes de nascer pelo

dúvida, continua vão dirigir-se a interlocutores que não poderiam ouvir; o discurso é destinado aos *amigos*. Mas os amigos não formam um grupo como os cúmplices; a exigência do entreconhecimento, dizíamos, não tem limites para eles; desse modo, estão com os dominados”. Cf. Lefort 97, p. 170. Aproveitamos para lembrar que o assunto do *Mémoire* e suas relações com o *Discurso* será tratado à parte, em apêndice do presente trabalho.

deus todo-poderoso para o governo e proteção do reino. E ainda que assim não fosse, não gostaria de entrar na liça por causa disso para discutir a verdade de nossas histórias nem descascá-las tão intimamente, para não tolher esse belo jogo onde nossa poesia francesa poderá esgrimir-se bem, /.../ renovada por nosso Ronsard, nosso Baif, nosso du Bellay, adiantando tanto a nossa língua que, ousa esperar, em breve diante de nós os Gregos e os Latinos talvez só tenham o direito de promogenitura./.../ Eu seria por certo ultrajante em querer desmentir nossos livros e correr tanto nos cursos de nossos Poetas” (La Boétie 11, p. 29-31).

Na Europa quinhentista, predominantemente monárquica, o texto de La Boétie compreensivelmente seria entendido como uma crítica do princípio mesmo da monarquia. O mote laboeciano de que *tudo é de um* traz imediatamente a imagem de um rei santíssimo e inquestionável, objeto de temor ou devoção. Torna-se difícil supor que a caracterização feita por La Boétie se refira somente a países longínquos.

“Como tentar diferenciar monarquia e tirania pelos critérios da legalidade e da legitimidade, se a monarquia é obra e glória dos juristas e teólogos? Como recorrer ao socorro da legalidade num universo gerado pelo matrimônio do rei e da lei?” (Chauí 43, p. 198).

A passagem recém-citada do *Discurso*, que menciona os símbolos da monarquia francesa, provocou reações variadas e curiosas. Em que pese o inequívoco tom de ironia e de crítica em relação à monarquia, alguns intérpretes insistiram em ver, no texto, uma veemente defesa da mesma. É o caso de Paul Bonnefon (Bonnefon 32) e, mais uma vez, de Goyard-Fabre, que em comentário já mencionado, sustenta que La Boétie não pronunciou invectivas ou difamações contra a realeza francesa. Nós, entretanto, estamos com Mesnard,

que viu a postura de La Boétie em relação à realeza como *respeitosamente irreverente* (Mesnard 108, p. 395).

Entretanto, a posição de Goyard-Fabre merece ser nuançada. Esta intérprete sustenta que La Boétie permaneceu, na vida e na obra, fiel à monarquia. Assim, ele teria criticado explicitamente tão-somente a tirania. Mas suas formulações avançariam em determinada compreensão do político – que consistiria na existência de direitos e deveres de governantes e governados mediatizados reciprocamente – que abre caminho para a democracia e os valores republicanos.

Segundo ela, La Boétie, ao recusar pensar a categoria do político sobre o modelo de uma sociedade doméstica de tipo paternalista ou sobre o modelo da sociedade feudal, avança em uma definição do político concebido como a relação *específica* de governantes e de governados. No momento do nascimento dos Estados modernos, esta definição subjacente ganharia uma força extraordinária. Neste novo Estado, as relações de autoridade e obediência são irredutíveis às relações pessoais de senhor-súdito, e é a diferença que o separa em relação à sociedade feudal. De onde se segue que o poder do Estado transcende a vontade individual daqueles que, homem ou assembleia, são chamados a comandar. E conclui Goyard-Fabre: “Isso não significa que La Boétie se dirija contra o poder de Estado, mas que o poder político não se confunde com aquele que o exerce”.¹⁰⁶ Nesse sentido, para Goyard-Fabre, mesmo não focando sua crítica na monarquia, La Boétie pressente que ela corre o risco, a qualquer momento, de se tornar tirania, pelo próprio fato de ser o governo de um. Em outras palavras, a monarquia seria uma tirania *em potência*.

¹⁰⁶ Cf. Goyard-Fabre 85, p. 87. No original: “Cela ne signifie pas que La Boétie se dresse contre le pouvoir de l’État, mais que le pouvoir politique ne se confond pas avec celui qui l’exerce”.

Podemos também comprovar o intento antimonárquico de La Boétie de modo inverso: identificando, em reações críticas à sua obra, a defesa da monarquia. Eu me refiro especificamente ao comentário de Henri de Mesmes, que deixa claro que o *Discurso* foi entendido, já em seu tempo, como uma crítica da monarquia. Ele escreve que uma das deficiências do livro de La Boétie é não distinguir o tirano do verdadeiro rei, em especial os reis franceses, *todos bons*. E considera também necessário falar dos problemas e das imperfeições da república romana, inclusive lembrando “os males que Brutus e Cassius fizeram, sob o pretexto da liberdade, e antes deles Pompeu.”¹⁰⁷ Henri de Mesmes, como já visto no capítulo 3, efetua um longo arrazoado em defesa da instituição monárquica, tentando estabelecer, inclusive, as suas raízes naturais e até mesmo biológicas.

A menção de De Mesmes à república romana traz à tona uma questão: a crítica à monarquia subentende a defesa de um ideário democrático-republicano? É o que vamos investigar, tomando como ponto de partida as análises de Claude Lefort a respeito do *Discurso*.

Numa primeira aproximação, Lefort deixa claro que o *Discurso* possui um forte tom antimonárquico, em especial por causa do artifício laboeciano de utilizar indistintamente os termos *rei* e *tirano*. Lefort, se referindo à passagem na qual La Boétie relaciona os três tipos de tiranos - os eleitos, os usurpadores e os hereditários -, afirma que

“as categorias que [La Boétie] aplica são simplesmente desviadas de sua primeira utilização [clássica], e a mera substituição de uma palavra por outra - rei por tirano - é suficiente para subverter o preceito dominante” (Lefort 97,

¹⁰⁷ Cf. De Mesmes 58, p. 203. No original: “les maux que Brutus et Cassius feirent pour le pretexte de la liberte. Et Pompeius devant eulx”.

p.148).

Ele acrescenta então que La Boétie, na continuidade do texto, como para que nos informar que conhece a distinção entre rei e tirano (e que o uso de um termo por outro é proposital), trata de distinguir os termos, conforme a convenção: “Dionísio/.../ fez-se de capitão rei, e de rei tirano”. Para La Boétie, portanto, rei e tirano possuem estatutos diferentes, mas face ao povo ocupam o mesmo lugar, “sustentam igualmente o nome de Um.” (idem, p.149).

Como se sabe, a edição do *Discurso* organizada por Abensour e Gauchet em 1976 elevou a reflexão acerca da obra de La Boétie a um novo patamar. É comum considerá-la – para o bem ou para o mal – uma edição coesa politicamente (alguns diriam “ideologicamente”), em termos de compreensão da problemática central proposta por La Boétie. Entretanto, Lefort, em texto publicado pela primeira vez em 1987 e já resenhado neste trabalho (Lefort 98), explicita algumas importantes diferenças entre a sua compreensão da obra e aquela de Pierre Clastres. Ao explicitar essas diferenças, cai por terra a interpretação de que Lefort acompanharia Clastres numa certa leitura “anarquizante” da obra de La Boétie. Introduzimos mais uma vez essa discussão, nesse momento da argumentação, porque, ao se empenhar no esclarecimento de suas diferenças com Clastres, Lefort termina por identificar no *Discurso* elementos do humanismo cívico e do nascente republicanismo.

Senão vejamos. Lefort concorda com Clastres acerca da fecundidade da noção de servidão voluntária, na medida em que ela abriria, para usar as palavras de Clastres, uma “brecha na convicção geral segundo a qual não se poderia pensar a sociedade sem sua divisão entre dominantes e dominados” (Clastres 47, p. 110).

Entretanto, Lefort se afasta da leitura de Clastres, por entender que este nivela, de maneira forçada, a visão de La Boétie acerca dos vários modelos de sociedade. Ora, diz Lefort, La Boétie, além de celebrar Roma, também invoca exemplos de Atenas, Esparta, Veneza do Renascimento. É verdade que ele não se preocupa em descrever o que são instituições livres, mas “nada sugere que precipite as repúblicas no abismo sombrio do Estado” (Lefort 98, p. 313). Para Lefort, aliás, a questão problematizada por La Boétie não é a questão do Estado. Ele se interroga, sim, sobre a servidão voluntária,

“cujo sinal evidente ele [La Boétie] encontra na submissão amorosa ao príncipe, neste arrebatamento que, de uma só vez, leva os homens a perder o sentido de sua própria identidade, vincula-os ao corpo imaginário de um senhor e os inclui nele como se fossem membros dele; ele se interroga sobre a atração que exerce o *Um*.” (idem, idem)

Por isso, Lefort propõe a pergunta acerca de qual lugar, na leitura que Clastres faz do *Discurso*,

“puderam ter /.../ as lutas que mobilizaram os homens na Antiguidade ou na época do Renascimento, assim como nos tempos modernos, contra a tirania – ou geralmente contra a monarquia? Também nos perguntamos sobre o lugar que pode ter uma tradição política, mantida pela convicção de que o poder não pertence a ninguém, e que rigorosamente opõe, ao amor do senhor bom, o sentido da lei que assegura uma igualdade de princípio entre todos.” (idem, p. 314)

E mais ainda, Lefort estranha que Clastres

“não perceba que a linguagem de La Boétie, que fala do desprezo daquele que manda por aqueles que obedecem, que fala do culto e do amor pelo tirano, esta

linguagem é exatamente a mesma empregada pelo humanismo político. É a mesma linguagem empregada pelos cidadãos florentinos já no começo do século XV, e também pelos revolucionários ingleses do século XVII e os revolucionários franceses ou americanos do século XVIII, ou ainda, no século XIX, por todos aqueles que condenam, ao mesmo tempo, a monarquia do antigo regime, o bonapartismo e o jacobinismo.” (idem, idem).

Portanto, para Lefort, a marca do *Discurso* é a problematização do político, com expressa rejeição do governo de Um – tirania ou monarquia. Mas, apesar do ineditismo da questão, Lefort considera que o jovem La Boétie também estava impregnado intelectualmente com os valores do humanismo cívico.¹⁰⁸ De qualquer maneira, Lefort é da opinião de que o ponto forte da obra de La Boétie é o seu caráter de indeterminação. Ele sabe, como o sabem Abensour e Gauchet, “que ninguém pode pretender anunciar uma leitura definitiva do *Discurso* que, restituído à sua indeterminação, se abre para nós.”¹⁰⁹ A marca republicana permanece como possibilidade. E, com Lefort, concordamos que o centro do *Discurso*, como já dito, não é a indagação deste ou daquele regime, mas do político, do fenômeno de submissão ao poder político - não como um dado já estabelecido a respeito do qual restaria descrever as características - mas a indagação primeira: tem que

¹⁰⁸ Lefort chega a afirmar, em outro texto, que La Boétie foi, na França, o pensador mais radical do humanismo político, e que “ninguém iluminou melhor que ele a verdade da República, ao afirmar: ‘A natureza nos fez não tanto todos unidos, porém, todos um’”. Cf. Lefort 99, p. 197.

¹⁰⁹ Cf. Abensour e Gauchet 17, p. XVII. No original: “que nul ne peut prétendre apporter une lecture définitive du *Discours*. [...] Rendu à son indétermination, le texte du *Discours* s’ouvre pour nous”.

ser assim? É isso viver? Por isso, identificar traços republicanos na argumentação laboeciana não esgota as possibilidades de leitura do texto.

Chegou a hora de iniciar nosso terceiro nível de abordagem da crítica política de La Boétie.

A crítica do poder político

Já no emblemático e agitado ano de 1968, na introdução a uma tradução alemã do *Discurso*, como vimos, Heinz-Joachim Heydorn apontava a novidade representada pela obra de La Boétie (Heydorn 89). Para ele, o que La Boétie colocou em discussão não foi alguma forma específica de dominação, mas enfocava, isto sim, toda e qualquer dominação, para negá-la. Por isso, considerava Heydorn,

“o *Discurso* assume um lugar próprio dentro da literatura utópica da época. Não visa nem a democracia burguesa nem uma ordem estatal socialista. Desse ponto de vista ele vai além de Morus e Campanella.” (Heydorn 89, p. 12-13).

Ele já diagnosticava que o verdadeiro tema do pensamento do *Discurso* não era a tirania, nem a monarquia, sequer a república ou a democracia: se tratava essencialmente da política e seus elementos constitutivos.

Entretanto, foi preciso chegar o ano de 1976 para obtermos uma análise mais sistematizada a partir desse enfoque da obra de Etienne de La Boétie.

Porque os homens obedecem? Para Clastres, esta interrogação tão destruidora conduz necessariamente a uma *lógica dos contrários*, na medida em que o espanto com a generalização da servidão voluntária acarreta, ou melhor, abre a brecha que possibilita vislumbrar uma situação de sociabilidade oposta, a possibilidade *lógica* de uma sociedade

que não fosse estruturada de acordo com a servidão voluntária. Assim, está estabelecida uma trinca, uma fissura, na convicção geral de que só é possível pensar a sociedade a partir da divisão entre dominantes e dominados. (Clastres 47, p. 110-111).

Em decorrência dessa lógica rigorosa, La Boétie opera uma distinção radical - mas puramente lógica - entre as sociedades de liberdade, conformes à natureza do homem, e as sociedades sem liberdade, portadoras da relação mando-obediência, frutos do acidental mau encontro. Por isso, diz Clastres, “La Boétie não estabelece distinções no interior do conjunto constituído pelas sociedades divididas: não existe bom príncipe que se possa opor ao mau tirano.” (idem, p. 111).

Também para Lefort, para além da tirania, entendida em sua acepção clássica, a essência da dominação é que está em causa na obra, que é norteadada permanentemente pela “dupla exigência de interrogar o político e de fazer obra política” (Lefort 97, p. 169). Reaparece, na análise de Lefort, a oposição lógica identificada por Clastres: o *Discurso*, especialmente na sua parte final, caracterizaria a oposição nítida entre duas formas de sociedade: uma em que a relação dos homens é a da “conspiração”, a outra a da “companhia”; uma em que eles se “entre-temem”, a outra em que se “entre-amam”, uma em que são “cúmplices”, a outra em que são “amigos” (idem, idem).

Não é do príncipe ou do governante, seja ele bom ou mau,

“que depende a natureza da relação social; pois ele se define a partir de um traço de estrutura, ao simples sinal de que o poder despregou-se do povo: ‘estando acima de todos e não tendo companheiro, (o tirano) já está além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade, que jamais quer claudicar, e caminha sempre igual’” (idem, idem).

Mas deve-se ressaltar novamente que Lefort considera um pouco exagerada e esquemática a leitura de Clastres:

“Cabe interrogar se o argumento segundo o qual a existência do Estado – advinda na esteira da formação de um poder separado da comunidade – seria por si só indício de uma fratura na história da humanidade: fratura de tal sorte que, uma vez descoberta, ganharíamos sua inteira inteligibilidade, já que seria, até certo momento, história da luta contra o Estado e seria, a partir de então, história de uma luta em prol de uma expansão contínua do Estado.” (Lefort 98, p. 311).

Chauí também procura mostrar que, à primeira vista, a argumentação de La Boétie parece muito próxima do tradicional e do costumeiro: republicana, democrática. Mas, afirma ela,

“o núcleo da argumentação de La Boétie não se concentra, porém, na diferença entre o bom e o mau poder, mas na gênese do *imperium*, no infortúnio e na insensatez dos que elevaram um homem acima dos demais, deixaram-no tomar o título de capitão, depois de rei e senhor.” (Chauí 43, p. 194).

Por isso, em outro texto sobre o *Discurso*, Chauí infere que, se a noção de servidão voluntária desconcerta, também é desconcertante a própria elaboração textual da obra. A singularidade residiria no dismantelamento das concepções consideradas *naturais* pela tradição do pensamento político. Assim,

“fomos habituados pela tradição do pensamento político a distinguir entre poder legítimo e ilegítimo, entre legalidade e usurpação, entre consentimento voluntário e desobediência justa, entre revolta e resistência passiva, como

fomos habituados a distinguir os regimes políticos pelo número dos que governam, a definir a democracia como governo de todos, a considerar a tirania usurpação ilegítima do poder, injustiça e ilegalidade, apropriação privada do que é público e regime do arbítrio pessoal. Ora, La Boétie desfaz todo esse conjunto de distinções, ou melhor, considera-as inteiramente secundárias, distinguindo apenas (e de passagem) entre repúblicas livres e o restante, sem contudo definir o que seja a liberdade republicana e sem empregar os conceitos tradicionais que a descrevem (consenso, contrato, eleições, instituições sob controle popular, direito natural, direito civil, etc.). Também não recorre a Deus, à natureza, à sociedade nem aos costumes como conceitos ou realidades que permitam distinguir entre o “bom” e o “mau” poder, nem recorre à idéia clássica da degradação do bom regime no despotismo.” (Chauí 44, p. 10-11)

Todavia, quais as referências textuais, no *Discurso*, que podem apoiar esta interpretação?

De início, temos a importantíssima citação de Homero, seguida do curto comentário de La Boétie. Esta abertura do *Discurso* lhe dá definitivamente o tema e o tom:

“Em ter vários senhores nenhum bem sei,

Que um seja o senhor, e que um só seja o rei.

dizia Ulisses em Homero, falando em público. Se nada mais tivesse dito, senão: Em ter vários senhores nenhum bem sei, estaria tão bem dito que bastaria; mas se para raciocinar precisava dizer que a dominação de vários não podia ser boa, pois o poderio de um só é duro e insensato tão logo tome o título de senhor, em vez disso foi acrescentar o contrário:

Que um só seja o senhor, e que um só seja o rei.

Talvez fosse preciso desculpar Ulisses, que possivelmente precisava então de usar essa linguagem para acalmar a revolta do exército, conformando, creio eu, suas palavras mais ao tempo do que a verdade. Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom (sic), pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser; e em ter vários senhores, quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz” (La Boétie 11, p. 11).

La Boétie se vale, para abrir seu *Discurso*, de um trecho da *Iliada* (canto II, versos 204-205), muito utilizado nos debates políticos da época, em especial pelos defensores da monarquia e do governo de um (Bayard 29, p. 81). A citação homérica e o incisivo comentário subsequente definem o rumo da obra, fornecem, já em suas primeiras linhas, o essencial do *Discurso*, ou seja, deixa estabelecido que, para o autor, o problema que se coloca não é aquele da quantidade dos que mandam, mas o fato mesmo de existir a relação de mando e obediência. No que concerne, portanto, às relações humanas baseadas no poder político¹¹⁰, a questão do número – um ou uma assembleia, como diria Hobbes – não é relevante. Uma quantidade maior de homens ocupando o pólo do mando apenas multiplica

¹¹⁰ Consideramos que La Boétie dialoga permanentemente com os conceitos de poder, poder social, poder político, apesar deles não serem mencionados expressamente no *Discurso*. Por isso, parece necessário esclarecer: no sentido mais geral, *poder* é a capacidade ou faculdade natural de agir e produzir efeitos. E é conveniente distinguir poder, poder social e poder político. Segundo J.-W. Lapierre, fazer parte de um grupo qualquer implica a submissão a um poder (Lapierre 96, p. 3). Em sentido social, o homem não é só sujeito, mas objeto do poder social. É poder social a capacidade, por exemplo, do pai em dar ordens ao filho. No presente trabalho, o termo poder é geralmente associado a *poder político*, que, segundo Lapierre, decorre do poder social: da diversidade de grupos aos quais

o infortúnio, afirma La Boétie, não sem uma boa dose de ironia.

O texto nos interpela e desconcerta já nessas primeiras linhas. E não foram poucos os leitores que anotaram o impacto sofrido pela abertura do *Discurso*. Lefort, comentando essa passagem, afirma que, num mesmo movimento primeiro, La Boétie “recusa a fala do príncipe e do poeta” (Lefort 97, p. 131), desnudando o escandaloso fato antinatural que teria sido ocultado pela fala poética e pelo dominador.

Recusar, portanto, a autoridade de vários ou de um, é aparentemente rejeitar simultaneamente a noção de *república*, cara ao povo grego, e a *monarquia*, que é insultada gravemente. Neste momento da argumentação, deveria entrar a lei. Mas La Boétie não cita a lei, ele invoca tão-somente o direito natural da liberdade, da amizade, do entreconhecimento. Assim, se o homem participa da servidão, ele está *desnaturado* (Gontarbert 76, p. 13). A maldade não consiste em falta de virtude para o bom governo, mas sim em carregar simplesmente o título de senhor. “Consuma-se a ruptura do *Discurso* com a tradição

pertencemos, surgem os conflitos de interesses e de poderes. É então que se coloca o problema do direito daqueles diferentes poderes sociais, que se opõem, se limitam ou se hierarquizam segundo uma ordem. Daí decorre uma hierarquia de valores, que é ética, e uma organização da sociedade que comporta garantias e sanções jurídicas; enfim, um poder especialmente encarregado de estabelecer este Direito e aplicá-lo, que é o poder político (idem, p. 9). É importante assinalar que a tradição da filosofia política ressalta que o poder político não é uma coisa ou uma posse: é uma relação entre pessoas. Entretanto, também consideramos que o caráter relacional do poder não deve obliterar a dimensão fática da dominação. Na nossa leitura da obra de La Boétie, ainda que consideremos as várias dimensões do poder político, o próprio enfoque proposto do *Discurso* – que destaca o seu caráter crítico em relação ao Estado moderno – nos induz a privilegiar uma concepção de poder político que tem em conta permanentemente os aspectos de coerção e dominação, típicos das estruturas estatais.

clássica e cristã.” (Chauí 43, p.194).

Heydorn também foi levado a comentar o prelúdio do *Discurso*, inaudito, segundo ele. Se Homero faz Ulisses dizer que não seria bom ter vários senhores, La Boétie afirma que ter vários senhores é ruim apenas por multiplicar o infortúnio de ter um senhor. Com isso, diz Heydorn, fecham-se, de antemão, as portas para a alternância democrático-burguesa. Trata-se de uma outra coisa: da própria dominação. La Boétie está dizendo: queremos, em consonância com a natureza da razão, jamais sermos servos de alguém. “A palavra de ordem da Revolução Francesa é antecipada com precisão e avança, ao mesmo tempo, além do seu cerne girondino” (Heydorn 89, p. 16).

La Boétie quer conformar suas palavras mais à *verdade* do que ao *tempo*: ele quer indagar acerca da primeira das questões políticas, que é o “estar-se sujeito a um senhor”, ou vários, pouco importa. Por isso, na seqüência do texto ele apresenta a tão discutida afirmação na qual descarta o debate clássico a respeito dos regimes políticos. E ele contorna esse debate porque

“Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações, suportem tudo de um tirano só que tem apenas poderio que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm 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 enfeitados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para

com eles. Entre nós, homens, a fraqueza é tal que freqüentemente precisamos obedecer à força; há necessidade de contemporizar, nem sempre podemos ser os mais fortes. Portanto, se uma nação é obrigada pela força da guerra a servir a um, como a cidade de Atenas aos trinta tiranos, não é de se espantar que ela sirva, mas de se lamentar o acidente; ou melhor, nem espantar-se nem lamentar-se e sim carregar o mal pacientemente e reservar-se para melhor fortuna no futuro.

/.../ Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença. /.../ Então, que monstro 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?” (La Boétie 11, p. 12-13).

Coisa extraordinária, vício infeliz e monstruoso: um milhão de homens servindo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um... Está apresentada a pergunta central da obra, a respeito do enigma da servidão voluntária e, ao mesmo tempo, a pista para entendê-la: o feitiço do nome de um.¹¹¹

¹¹¹ Curiosamente, nenhum intérprete da corrente por nós designada por *reação* invocou esta última passagem citada do *Discurso*, especialmente o seu segundo parágrafo, que poderia dar a entender que La Boétie criticaria o servir mas não o obedecer, a tirania e não o governo. Todavia, na nossa interpretação, da mesma forma que na passagem em que cita Ulisses, no início da obra, na qual os muitos senhores são rejeitados por

A submissão de uns a outros - elemento constitutivo do político -, é chamado de *feitico*, fugindo, portanto, da alçada da razão. Este audacioso posicionamento de La Boétie se confronta com a nascente reflexão política humanista, que se empenha, a partir da própria experiência do humano, em buscar sobretudo a fundamentação do nascente Estado e que trata de ancorar na razão (explicitada pela noção de contrato, por exemplo) a ordem legítima, a autoridade reconhecida e aceita por todos os cidadãos. Se a servidão voluntária, portanto, é paradoxo inominável e irracional, está posta em causa, para além da tipificação dos regimes, a própria noção de submissão à estrutura política, seja ela qual for. Estão desmascaradas previamente todas aquelas estratégias artificiosas que afirmam, no afã teórico de justificar o Estado moderno, que me “submeto a mim mesmo”, que “o Estado é garantidor da liberdade de todos”, etc. Talvez por ter percebido a radicalidade lógica de La Boétie é que Hegel tenha sentido necessidade de rebater a noção de servidão voluntária (Abensour 20).

Assinalo por fim uma terceira passagem da obra, também muito utilizada pelos intérpretes.

“Há três tipos de tiranos: uns obtêm o reino por eleição do povo; outros pela força das armas; outros por sucessão de sua raça. Como se sabe bem, os que o adquiriram pelo direito da guerra comportam-se nele como se estivessem (costuma-se dizer) em terra conquistada. Comumente os que nascem reis não

serem mal maior em comparação a apenas um; assim também, nesta outra passagem, servir é mal maior que obedecer, tirania é mal maior que governo. Mas isso não quer dizer que obedecer e ser governado sejam situações boas ou recomendáveis.

são melhores, pois tendo sido nascido e criados no seio da tirania sugam a natureza do tirano com o leite, e agem com os povos a eles submetidos como com seus servos hereditários; e segundo a compleição a que estão mais inclinados, são avaros ou pródigos, tratando o reino como à sua herança. Parece-me que aquele a quem o povo deu o estado deveria ser mais suportável e creio que o seria; mas assim que se vê elevado acima dos outros, lisonjeado com um não sei quê a que chamam de grandeza, decide não sair mais – comumente ele age para passar a seus filhos o poderio que o povo lhe outorgou; e desde que adotaram essa opinião, é estranho como superam os outros tiranos em vícios de todo tipo e até em crueldade, não vendo outro meio de garantir a nova tirania senão estreitando bastante a servidão e afastando tanto seus súditos da liberdade que, embora sua lembrança seja fresca, possam fazer com que a percam. Assim, para dizer a verdade, vejo que existe entre eles alguma diferença; mas escolha nenhuma vejo; pois se diversos são os meios de aos reinados chegar, quase sempre semelhante é maneira de reinar. Os eleitos os tratam como se tivessem pegado touros para domar; os conquistadores os consideram presa sua; os sucessores pensam tratá-los como seus escravos naturais” (La Boétie 11, p. 19).

Como já visto, é nesta passagem em especial que La Boétie subverte as fronteiras entre monarquia e tirania. Queremos chamar a atenção para a frase “diversos são os meios de aos reinados chegar, quase sempre semelhante é maneira de reinar”. Levando em consideração que “reino” era, no século XVI, a forma comum de governo e, portanto, a designação usual para “Estado”, “Governo”, fica nítida a intenção laboeciana de tratar do

governo em si, do poder político em si. Ademais a menção, na descrição dos meios de se chegar ao “reino”, do processo eletivo, também indica isso, uma vez que não era (como ainda não é) comum a eleição de monarcas. Além disso, para La Boétie a lógica da posse do mando é a sua manutenção e perpetuação, qualquer que seja o mecanismo de ascensão do governante.

Também surpreende a consideração de La Boétie de que o pior tirano é o eleito. Esta observação traz de volta o fantasma que assombra o texto¹¹²: a servidão voluntária. Será então que o pior tirano, o pior rei, o pior governante, é o eleito, exatamente porque ele possui mais legitimidade, na medida em que está ancorado na servidão voluntária?

Selecionadas e comentadas, portanto, as principais passagens que dão apoio à nossa interpretação, vamos sustentá-la agora, não mais com o texto, mas com as lacunas do texto.

Configura-se importantíssimo, parece-nos, que La Boétie não explicita, em momento algum do *Discurso*, a defesa do governo justo, baseado na lei. Como lembra Nadia Gontarbert, no século XVI, a abordagem da coisa pública em geral passava inevitavelmente pelo Direito e pela análise ou referência às estruturas político-jurídicas (Gontarbert 76, p. 12). Ora, considerando que La Boétie era jurista renomado e respeitado¹¹³,

¹¹² Dissemos antes que todos os conceitos e reflexões presentes na obra devem ser lidos à luz do conceito de servidão voluntária. Nesse sentido, este conceito é o *fantasma* que assombra todas as considerações de La Boétie. Tomamos a expressão emprestada de Abensour, que considera o *Discurso* como que um fantasma, um espectro, que assombra a filosofia política. Cf. Abensour 20.

¹¹³ É bom lembrar que concluímos, já na introdução, que o *Discurso* não foi redigido por um adolescente de dezesseis anos, como quis Montaigne, mas por um jovem-adulto de 22 ou 23 anos, formado ou formando em Direito por prestigiosa universidade e prestes a assumir o cargo de conselheiro no parlamento de Bordeaux.

não pode ser casual que sua crítica da *tirania* não se desdobre na explicitação e na defesa de uma ordem justa e de um poder ou autoridade legítimos. Seria um “esquecimento” inexplicável. Portanto, só podemos considerar como deliberada a decisão de criticar a servidão voluntária e as relações de mando e obediência, mas não apontar para o bom governo ou o Estado legítimo.

Portanto, onde muitos vêem uma falta, uma ausência intolerável - a recusa de distinção entre o poder legítimo e o poder ilegítimo - nós vemos uma nova elaboração a respeito do problema do político.

A propósito da abordagem que o *Discurso* faz desses aspectos de lei e legalidade, é importante registrar que La Boétie cita o termo “lei” em três ocasiões:

1ª citação:

“A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que prefeririam somente à razão obedecer do que a um homem servir; /.../ Mas certamente para que todos os homens, enquanto têm algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos” (La Boétie 11, p. 19-20).

2ª citação:

“Dizem que Licurgo /.../ criara dois cães irmãos, ambos amamentados com o mesmo leite, um engordado na cozinha, o outro acostumado pelos campos /.../, querendo mostrar ao povo lacedemônio que os homens são como a criação os faz, pôs os dois cães no meio do mercado e entre eles uma sopa e uma lebre; um correu para o prato e o outro para a lebre embora, diz ele, fossem irmãos.

Portanto, com suas leis e seu governo, ele criou e formou tão bem os lacedemônios que cada um deles preferiria morrer mil mortes a reconhecer outro senhor que a lei e a razão” (idem, p. 21).

3ª citação:

“Agora não vejo ninguém que ouvindo falar de Nero não trema à simples mençãoa esse monstro vil /.../; e no entanto, /.../ dessa besta feroz, pode-se afirmar que, após sua morte /.../, o nobre povo romano teve tanto desgosto ao relembrar os jogos e os festins que esteve a ponto de pôr luto /.../. O que não é de se estranhar, visto o que esse mesmo povo fizera antes, na morte de Júlio César, que revogou as leis e a liberdade” (idem, p. 28).

Pode-se perceber que, no primeiro caso, não está claro se a menção à lei é no sentido de “legislação” ou em sentido lato, como “leis da natureza” ou “leis da liberdade e leis da servidão”. Nos outros dois casos, a menção está subordinada à já citada idealização e uso instrumental dos autores e exemplos clássicos.

A esse respeito, talvez incomodada com a recusa do autor em tratar da ordem política justa (e juridicamente estruturada), Goyard-Fabre traz à tona aquilo que seria a “divisa” de La Boétie. Citando como fonte um certo B. Fillon, ela afirma que esta divisa consistiria na expressão *pax et lex*, inferindo daí que La Boétie seria deliberadamente hostil à rebelião ou à revolta armada, que segundo ela, são sempre sangrentas. Para Goyard-Fabre, La Boétie não somente permanece, na sua vida e na sua obra, fiel à sua divisa de estudante, mas sua preocupação constante foi a de salvaguardar a paz e a justiça, *pax et lex*.¹¹⁴

¹¹⁴ A origem dessa informação acerca da divisa de La Boétie é B. Fillon (*La devise de La Boétie et le juriste fontenaisien*. Paris; Pierre Fouschier, 1872. Citado por Goyard-Fabre 85, p. 72. *Pax et lex* seria a divisa que,

Todavia, as diferenças entre a nossa leitura e a efetuada por Goyard-Fabre vão mais além. De fato, esta comentadora também considera que La Boétie audaciosamente aborda o problema da essência do político. O problema que se coloca é: qual é a essência ou a especificidade do político? Para Goyard-Fabre, são as relações equânimes, de reciprocidade, que devem existir entre governantes e governados, ou seja, ela parte do fato dado (e aceito) de já estar estabelecida a relação de mando e obediência; apenas preconiza como devem ser suas características. Nas suas palavras, pensar a essência do político é pensar a relação entre *soberania* e *cidadania* (Goyard-Fabre 85, p. 116). Seguindo os passos, porém, das análises contidas na edição Payot, consideramos que a indagação da especificidade do político acarreta colocar em causa a própria pertinência da relação entre governantes e governados. E, mais ainda, consideramos que o *Discurso* segue nesta direção.

Retornando à discussão: e se os exemplos das cidades republicanas invocados por La Boétie representassem uma clara opção por um modelo de organização social? Esta

estudante, La Boétie inscreveu embaixo do título de uma coletânea de textos. Na verdade, a fonte é Paul Bonnefon. Cf. Bonnefon 32, nota 4, p. XXXIX. Entretanto, as considerações de Goyard-Fabre a respeito da questão, no *Discurso*, da desobediência e do uso da violência são bastante discutíveis. Ela quer crer – e fazer crer – que La Boétie era “deliberadamente hostil”, a qualquer opção violenta para derrubar o tirano. Mas, ao contrário de outras posições que identifica na obra de La Boétie, neste caso a comentadora não oferece nenhuma base textual. Ela se apóia, na verdade, na passagem em que La Boétie afirma que não é necessário lutar contra o tirano, basta não obedecê-lo (cf. La Boétie 11, p. 14). Todavia, o descarte da violência, no *Discurso*, está nitidamente associado à sua inutilidade e não a um julgamento negativo da violência em si; a força não é errada, é apenas inútil.

opção tiraria força, por certo, da nossa hipótese. Mas entendemos que não é o caso.

Partilhando a opinião de muitos intérpretes, consideramos que os parâmetros de Atenas, Esparta, Veneza, são somente retóricos, na perspectiva já analisada anteriormente, ou seja, da frequência com que os escritores renascentistas se valiam dos escritos e das experiências políticas da antiguidade de maneira muito própria, quase instrumentalizada. No caso de Veneza, existe uma vasta literatura a respeito da idealização dessa república que era, na verdade, uma cidade conduzida de maneira essencialmente aristocrática.¹¹⁵

Por isso, na nossa opinião, os exemplos das cidades republicanas não são suficientes para identificar, em La Boétie, a defesa explícita do regime político republicano. Não se pode levar em consideração as alusões a Esparta, Atenas ou Veneza para emitir conjecturas sobre o modelo político de liberdade que La Boétie tinha em vista (Lillo 105, p. 158).

Outra linha de argumentação: podemos considerar até mesmo as críticas feitas pelos intérpretes conservadores. Assim, da mesma forma que a reação do monarquista Henri de Mesmes realçou a forte carga anti-monárquica da obra, como vimos no tópico anterior, a reação de outros intérpretes indica a presença da crítica ao fenômeno da relação mando-obediência. Alguns destes chegaram a “acusar” a obra de La Boétie de confundir e tornar indiferenciadas as dominações legítima e ilegítima. Dessa forma, mesmo aqueles intérpretes portadores de uma predisposição em fazer uma leitura menos audaciosa, mais

¹¹⁵ “Eis a magia das palavras! Porque Veneza em seu tempo se denominava *República*, a ele [La Boétie] parecia plena de virtudes romanas aquela oligarquia corrompida e inclusive tirânica”. Cf. Plattard, Jean. *Montaigne et son temps*. Paris, 1933. Citado por Hernández-Rubio 90, p. XXII. Esta admiração era comum entre a intelectualidade francesa: Jean Bodin, nos *Seis livros da República*, manifestará o mesmo sentimento.

tradicional (na linha do ensaio acadêmico ou obra tipicamente renascentista contra a tirania) são atingidos pela força crítica do *Discurso* e não conseguem deixar de apontar, contrariados, o essencial do texto, que é a indagação crítica acerca do fenômeno do político. Intentamos, portanto, dar robustez a nossa hipótese, também com o auxílio dos detratores de La Boétie: os argumentos de Bonnefon, Prévost-Paradol e outros, ajudam a mostrar que é a dominação que está em causa. Bonnefon, por exemplo, escreve que

“Depois de haver esquecido de distinguir a autoridade que se exerce legitimamente, da autoridade ilícita, La Boétie atirou-se imprudentemente contra o próprio princípio da autoridade. Parece acreditar que o homem seja capaz de viver em estado natural, sem sociedade, sem governos – e que ainda por cima seja feliz” (Bonnefon 32, p. XLIII, citado por Ferrari 62, p. 69-70).

Antes dele, Prévost-Paradol já afirmava que “a principal deficiência do *Discurso* é que La Boétie

“não procurou onde começa a tirania, onde termina o poder legítimo, necessário à manutenção de toda a sociedade humana, nada disse que nos pudesse ajudar a entrever em que momento, de que modo a justa obediência a que uma criatura racional possa compreender e sofrer a perda de seu nome, para tomar o nome vergonhoso de servidão” (Prévost-Paradol 118, p. 89).

Por isso, para este autor, La Boétie “instrui-nos menos do que nos obriga a pensar” e seu texto pode ser qualificado como “limitado e estreito” (idem, idem) na abordagem do tema da servidão. Ele próprio vai procurar identificar “o que é verdadeiramente a servidão, como se pode reconhecê-la e donde provém”. Assim,

“A obediência é a condição inevitável e o liame indispensável de todas as sociedades humanas; é esta obediência justa e necessária que, alterada em seus

traços essenciais e desviada de seu legítimo objetivo, torna-se servidão. /.../ Não se pode imaginar passar-se sem ela [a obediência] /.../. A arte da tirania consiste em confundir esta obediência com a servidão, a ponto em que as duas coisas pareçam não ser mais que uma coisa só e o vulgo se torne incapaz de distingui-las” (idem, p. 90).

Goyard-Fabre, a propósito, considera a análise de Prévost-Paradol *penetrante e fina* (Goyard-Fabre 85, p. 56). Também esta intérprete, do time da reação, como vimos, deixa aflorar o incômodo, a estranheza que a reflexão crítica sobre o político traz, e tenta neutralizá-lo. Ela chega a afirmar que La Boétie não coloca em questão a idéia de governo. Para ela, La Boétie sabe que, em razão de sua natureza, o homem, como dirá Kant em uma fórmula magistral “tem necessidade de um senhor” (idem, p. 91), apesar de tal afirmação não possuir nenhuma base textual.

De qualquer maneira, concordam - em maior ou menor medida - com a hipótese de que La Boétie vai além da mera crítica do mau governo ou da caracterização teórica ou retórica da servidão voluntária, vários outros intérpretes, mesmo aqueles que afastam-se do conjunto das análises estabelecidas pela edição Payot.

Até mesmo os artigos da edição Vrin, acusados por Abensour, como vimos, de efetuarem uma leitura despolitizada da obra, por conferirem um caráter individualizante para o fenômeno da servidão voluntária, admitem esta dimensão na obra de La Boétie.

Dagron, por exemplo, afirma que o *Discurso* é um texto político que se escapa, se esquiva, deliberadamente da forma convencional do tratado: ele não se propõe nem a fundar nem a legitimar nenhuma ordem política, nem mesmo em colocar em primeiro lugar nenhum “bom uso” do poder. E Dagron acrescenta que o La Boétie do *Discurso* não concede crédito à impostura de uma submissão necessária à autoridade, em nome do

interesse geral, bem como a qualquer “espécie dialética do compromisso” (Dagron 55, p. 7-8).

Além disso, Dagron tem claro que La Boétie se afasta sensivelmente das problemáticas políticas tradicionais que interrogam a legitimidade do poder em relação a um corpo político constituído (idem, idem) e que a tirania e a servidão voluntária de que fala La Boétie não são próprias unicamente do aparelho estatal, na medida em que caracterizariam relações de dominação muito mais gerais ou difusas, e em todo caso onipresentes, até nas mais secretas *dobras* da vida social (Dagron 54, p.86).

Audegean, por seu turno, informa que, mesmo antes de Maquiavel (na obra de Bartolo, por exemplo), é construída a concepção de que, em nome da tranqüilidade pública, seria necessário por vezes uma certa violência estatal, que não seria tirânica, mas justa e legítima. Nessas circunstâncias, seria preciso, portanto, julgar caso a caso, o que teria trazido uma *crise de visibilidade* na política, especialmente na distinção entre bom e mau governo, uma vez que um ato justo pode se dissimular sob uma aparência tirânica. La Boétie, todavia, teria invertido a equação: ao invés de descrever atos que *parecem tirânicos* (mas que podem servir a uma causa justa ou serem exigidos por um contexto urgente), ele descreveria atos que *parecem legítimos*, e que dissimulam atos tirânicos; atos (e técnicas) cuja função consiste precisamente, não em esmagar o povo, mas em suscitar sua adesão, estabelecendo a legitimidade do poder que lhe governa. Tal estratégia do poder político faz com que a razão exija o exercício de uma vigilância maior, e também permanente, sobre todo poder aparentemente legítimo. (Audegean 26).

Também Lillo se pergunta a respeito dos propósitos políticos de La Boétie e conclui que seguramente é o poder que está em questão (Lillo 105, p. 161), e que o seu detentor mais eminente é o tirano. Para ele, se os procedimentos da dominação se reduzissem à

prática do poder tirânico, não seria possível explicar o caráter voluntário da servidão (idem, p. 162 e ss). Está em jogo, portanto, qualquer servidão, por isso a discussão diz respeito ao poder político: aquele poder que, nas palavras de Chauí, se tornou “pólo separado e encarnado, realização do desejo de servir”(Chauí 43, p. 206-207); ou aquele poder, como entende Bobbio, expresso

“de mil maneiras, onde se reconhecem fórmulas típicas da linguagem política: como relação entre governantes e governados, entre soberano e súditos, entre Estado e cidadãos, entre autoridade e obediência” (Bobbio 31, p. 955).

A derradeira explicação da servidão voluntária – aquela que é “a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania” (La Boétie 11, p. 31) - a pirâmide da dominação, formada pelo tirano e pela hierarquia de tiranetes, também traz indícios acerca da essencialidade do problema proposto por La Boétie. Esta explicação permite associar a interrogação sobre o político e a realidade européia do século XVI.

O Estado moderno já nasce em xeque

Nesta interpretação, portanto, permitimo-nos relacionar e situar esta compreensão crítica de La Boétie a respeito do político com as circunstâncias históricas de nascimento e consolidação do Estado moderno¹¹⁶.

O primeiro a apontar esta relação foi o precursor Gustav Landauer. Ele sustentou,

¹¹⁶ Da mesma maneira do que ocorre com o termo poder ou a expressão poder político, La Boétie não utiliza em nenhum momento a palavra Estado. Entretanto, não podemos nos esquecer que o *Discurso* é redigido em preciso momento histórico: aquele do nascimento do Estado moderno. Por isso, estamos considerando o Estado como o

no seu livro *Die Revolution*, a tese de que La Boétie se prestou a analisar a questão que poderia ter sido o problema de sua época, se esta tivesse podido compreender tão cabalmente seu próprio problema: a questão da dominação e do Estado moderno.

Para Landauer, o *Discurso* antecipa o debate que resultará, um dia, na decisão entre “o Estado e a sociedade, isto é, entre esse sucedâneo da comunidade, o poder político apartado da própria comunidade, e a associação”. Ressalte-se que, para ele, o Estado também é dotado de capilaridade social, pois ambas as instâncias – sociedade e Estado, “outrora separadas, hoje se encontram promiscuamente entrelaçadas”.¹¹⁷

Como aponta François Châtelet, “o *Discurso* de La Boétie não visa um regime, o despotismo real, mas sim a nova forma política que está se impondo: o Estado como potência

suporte do poder político e “sua existência atende a certas exigências da estrutura política das sociedades em certo momento de sua evolução” (Burdeau 33, p. XIII). Como a maioria dos autores que se debruçam sobre o tema, e guardando coerência com a linha adotada na nossa pesquisa, sustentamos que o conceito de Estado não é um conceito universal, mas serve apenas para descrever e indicar uma forma de ordenamento político surgida na Europa entre o fim da idade média e o início da modernidade. Este Estado, portanto, é uma forma de organização do poder historicamente determinada, com conotações peculiares e diversa de outras formas de organização do poder. No Estado, o poder é institucionalizado, no sentido de ser transferido da pessoa dos governantes para a estrutura estatal. Esta institucionalização se consolida historicamente no século XVI. Se o Estado deve possuir determinadas condições objetivas, como unidade territorial e de legislação, população, autoridade que comanda, importa também identificar, para além dos elementos objetivos, os traços simbólicos, “a unidade espiritual do grupo que nele vive, aquilo que Malraux chamou de *sonho de futuro compartilhado*” (Burdeau 33, p. 14).

¹¹⁷ Cf. Landauer 94, p. 152. Na tradução espanhola: “entre el Estado y la sociedad, esto es, entre esse sucedâneo de la comunidad, el poder político, y la asociación. [...] otrora separados, hoy se hallan promiscuamente entremezclados”.

plena” (Châtelet 41, p.45). Châtelet ainda acrescenta: “De certo modo, ele [o *Discurso*] constitui um comentário ao Príncipe: pouco importa que o soberano seja odiado, contanto que seja soberano, dizia Maquiavel; ele é - e o é em todos os pontos - odiável, constata La Boétie” (idem, idem). Dessa maneira, no momento mesmo em que se opera a laicização da relação de mando, no momento mesmo em que importantes pensadores se dirigem aos governantes para indicar-lhes qual é a melhor forma de governo, a melhor maneira de constituir o Estado, La Boétie, pelo contrário, não vai ocupar-se da arte de governar, mas vai analisar criticamente o próprio fato bruto de que haja governo, Estado, poder político.

Momento histórico crucial, este do estabelecimento do Estado moderno. Libertado do poder carismático do chefe (na concepção weberiana) e sua autoridade personalizada; libertado ainda do poder divino e sua autoridade transcendente, o homem poderia enfim dispensar as fabulações e admitir o fenômeno do poder em toda a sua nudez, denunciando o inconcebível da submissão de uns a outros. Mas não foi assim: como aponta Georges Burdeau, no mesmo momento em que ruía o carisma e o divino, outra crença veio ocupar o lugar. O Estado salvou o poder político ao racionalizá-lo. Assim, os homens inventaram o Estado para não obedecer aos homens nem a Deus. Criaram um artifício para poderem curvar-se a uma autoridade inevitável sem, entretanto, sentirem-se sujeitos a outras vontades.

O Estado moderno, portanto, é uma forma de poder que enobrece a obediência, sua razão de ser é fundamentar a diferenciação entre governantes e governados sobre uma base que não seja exclusivamente de relações de força (Burdeau 33). É contra esta racionalização do inconcebível que La Boétie se insurge, ou seja, na reflexão sobre a servidão voluntária, ele desnuda o fato de que os homens não acreditam estar alienando suas vidas, vontades, pensamentos e bens a um outro, mas acreditam que, ao fazê-lo, estão conferindo poder a si

próprios e que essa é a aparência necessária para a produção das teorias do contrato e do pacto social e político modernos (Chauí 44, p. 10).

Abensour e Gauchet efetuam uma reflexão semelhante. Para eles, a questão do Estado é o acontecimento espetacular que, no século XVI, mobiliza os sentimentos e as experiências cotidianas. É o nascimento do *princípio* de Estado, que traz um novo discurso social: a ideologia.¹¹⁸ Dizer que o Estado moderno é o Estado da ideologia, significa dizer que ele oferece uma explicação da sociedade tão imaginária por um lado e, ao mesmo tempo, tão destinada à ocultação como a explicação religiosa, porém, diferentemente desta, dando conta da sociedade a partir dela mesma. Com a ideologia, as explicações do mundo serão buscadas no mundo. O Estado moderno é aquele que se libera de toda garantia extra-social e é, neste sentido, o Estado da onipotência, que pode assumir a tarefa de tomar a seu cargo uma totalidade social que é toda sua. E é também o Estado transformador por excelência, o Estado produtor da sociedade e, em sua expressão última, afirmam Abensour e Gauchet, o *Estado revolucionário* (Abensour e Gauchet 17, p. XXVI-XXVIII).

A afirmação do Estado, portanto, é a afirmação de um saber possível da constituição da sociedade por si mesma. Por isso “o Estado é sempre secretamente ateu” (idem, p. XXVII). Surge assim, nesta anulação de qualquer transcendência que não seja a do próprio Estado, um novo modo de explicação da comunidade política. Por isso podemos afirmar, junto com Abensour e Gauchet, que o grande acontecimento ao qual nos remete a

¹¹⁸ Conforme as palavras de Lefort: “Nós nos referimos a um tempo, a um lugar nos quais, segundo pensamos, esboça-se pela primeira vez, nos limites do suposto real, para além do mito e da religião, um sistema de representações que se sustenta por si mesmo e converte em condições universais da experiência as condições de fato da prática social e do discurso social”. Cf. Lefort 102, p. 251.

enigmática liberdade do *Discurso*, em sua maneira de dizer a coisa social, é o nascimento desse tipo de Estado sem precedente (idem, idem).

Paradoxalmente, podemos identificar nesta crítica ao Estado nascente formulada pelo humanista La Boétie, uma certa coincidência com os valores medievais. Parece indubitável que a compreensão crítica, no *Discurso*, do Estado nascente, aponta *para frente*, na medida em que é ancorada nos valores do humanismo e, mais ainda, na medida em que antecipa outras reflexões e experiências que se posicionam “à margem” da nova legitimação e institucionalização crescente da hierarquia social, legitimação racionalizada, tornada impessoal e restrita à esfera do humano. Mas também aponta *para trás*, na medida em que, ao recusar o estabelecimento de uma teoria sustentadora de uma prática política que defenda um aumento do poder do Estado e dos príncipes, La Boétie realiza, é verdade, uma crítica da tirania, mas, mais do que isso, uma recusa de determinados aspectos da modernidade. É possível ler a sua obra (até mesmo por causa da ausência de uma definição do “bom Estado”) como uma recusa da brutal centralização política moderna. Conforme a reflexão de Hernández-Rubio: nas idéias e opiniões de La Boétie lutam as antigas concepções nas quais ele foi educado - aquele “padrão de outros séculos” em que seu espírito foi moldado, conforme as palavras de Montaigne - e as necessidades que a ruptura da unidade religiosa da Europa trouxe consigo. (Hernández-Rubio 90, p. LIV).

Para ilustrar este contraditório e simultâneo modernismo e resistência a elementos da modernidade emergente, presentes em La Boétie, permitimo-nos proceder a uma comparação da sua obra com a *revolta da gabela*, que eclodiu no sul da França, em 1548. A partir do testemunho do historiador De Thou, amigo de Montaigne, inaugurou-se uma grande linhagem de intérpretes sustentando que o impacto da repressão à revolta camponesa de 1548 teria sido a principal motivação para a redação do *Discurso*.

Entretanto, é possível efetuar, seguindo - também neste caso - os passos de Abensour e Gauchet, uma outra aproximação, menos óbvia, entre La Boétie e a revolta da gabela.

Abensour e Gauchet apontam o nítido caráter conservador da revolta camponesa, na medida em que ela se ateve à defesa do antigo mundo. Exemplo disso é que os rebeldes não rechaçavam os impostos, apenas a cobrança de novos impostos. Mas foi uma revolta ao mesmo tempo conservadora e radical. Os camponeses, na verdade, queriam preservar e conservar o espaço livre, a esfera autônoma da comunidade familiar e da população que as antigas formas de dominação estatal sempre deixaram subsistir. Os Estados anteriores ao moderno deixam perdurar na base um mundo separado do Estado, inclusive um mundo anterior ao Estado em muitos de seus aspectos. A ambição do Estado moderno, como vimos, que se consolida exatamente na Europa do século XVI, não é controlar por cima e à distância a sociedade, para extrair dela o excedente econômico. Sua ambição é penetrar literalmente a sociedade, introduzir-se em suas articulações mais finas, fazer-se dono de suas engrenagens mais íntimas. Regulamentar, codificar, mudar, modernizar, civilizar, educar. Romper, portanto, com o núcleo arcaico no qual se conservam antigos modos de pensamento, gestos milenares e, sobretudo, um governo da pequena comunidade que, mediante a tradição, continua conjurando em seu próprio seio a diferença entre os que mandam e os que obedecem (Abensour e Gauchet 17, p. XXIV). Esta nova postura é o que Foucault chama de a arte de governar.

A revolta da gabela dirige, portanto, suas críticas ao novo, o novo do Estado moderno. O que se condena é o papel de um aparato de poder impossível de confundir com a velha figura real do poder. A resistência dos camponeses se converte em resistência à

penetração do Estado e a seu processo modernizador. É significativo, apontam os comentaristas, que a instituição monárquica não seja posta em causa. Pois com a rebelião

“é contra aquilo que representa uma forma inédita de dominação que se luta, é contra essa opressão fina, próxima, precisa, que penetra desde o alto até o fundo da sociedade, e não contra a longínqua encarnação da dominação na pessoa do rei, isolada no prestígio da representação, mágica em sua transcendência, mas pouco sensível em seus efeitos cotidianos”.¹¹⁹

Conforme ressalta o historiador da revolta:

“O rei é justo e bom, ignora as adversidades populares que lhe escondem os maus ministros, os oficiais iníquos que o enganam”.¹²⁰

Assim, o bom poder do príncipe está separado do mau poder que se experimenta. O poder em si não chega a ser colocado em causa, por estar ilusoriamente separado de um mau poder que não é outro senão o poder exercido. E o poder renasce por ser esperado no momento mesmo em que se denuncia ao poder efetivo – como se o poder só pudesse ser questionado em nome do próprio poder. A revolta, dessa forma, denuncia e desnuda o Estado moderno, sob o qual a servidão voluntária adquire gravidade e tragicidade.

Constatar, portanto, os limites da revolta camponesa ajuda a entender o segredo da

¹¹⁹ Cf. Abensour-Gauchet 17, p.XXIV. No original: “C’est à ce qui représente une forme inédite de domination qu’on en a, à cette oppression fine, proche, précise, qui redescend d’en haut jusqu’au tréfonds de la société, et non pas à la lointaine incarnation de la domination dans la personne du roi, isolée dans le prestige de la représentation, magique dans sa transcendence, mais peu sensible dans ses effets quotidiens”.

¹²⁰ Cf. Y.-M. Berce, *Croquants et nu-pieds*, col. “Archives”. Paris, Gallimard-Julliard, 1974, p.35. Citado por Abensour-Gauchet 17, p. XXIV. No original: “Le Roi est juste et bon, il ignore les épreuves populaires que lui cachent les mauvais ministres, les officiers iniques qui le trompent”.

servidão: por isso é cabível associar o *Discurso* à revolta da gabela. Exemplo próximo e surpreendente deste limite com o qual toparam as lutas da liberdade e sobre o qual La Boétie pensou com inigualada agudeza.

É curioso constatar também que, na revolta da gabela, o povo voltou seu ódio contraos tiranetes - objeto importante da crítica de La Boétie.

Podemos então inferir que La Boétie e a revolta da gabela (independente do fato desta ter inspirado aquele) guardam simultaneamente uma proximidade e um afastamento. A proximidade diz respeito à visão crítica do nascente Estado e seu “maquinário” institucional representado pelos tiranetes. E, ao mesmo tempo, afastamento, na medida em que a revolta camponesa foi marcada por um conservadorismo político extremado, que não colocou em causa a servidão (voluntária ou não), mas apenas o “mau poder” de uma classe dominante que implementava o aumento de impostos para sustentar a crescente estrutura.

A descrição dos tiranetes indica a novidade do Estado moderno, o surgimento de novo estrato social, que Chauí associa a uma classe dominante emergente.¹²¹ Ela demonstra

¹²¹ Esta descrição dos tiranetes é associada por muitos intérpretes à figura do cortesão, cujo retrato poderia ter sido fornecido a La Boétie, segundo Barrère, pela obra *Il libro del Cortegiano*, de Baltazar Castiglione, publicado em Veneza em 1522 e traduzido para o francês em 1537. La Boétie teria, inclusive, consagrado um soneto a esta obra: *le parfait courtisan du comte Baltazar Castillonnois*. Cf. Barrère 28, p. 94. Também citado por Goyard-Fabre 85, p. 96. Todavia, não obstante suas características de leveza, ironia e bom humor, a obra de Castiglione não adota, como no caso do *Discurso*, um tom crítico em relação aos cortesãos-tiranetes. A respeito d’ *Il libro del Cortegiano*, pode-se consultar, além da própria obra, a interessante análise de sua recepção européia, efetuada por Peter Burke. Cf. Burke 34.

como La Boétie, no desenvolvimento de sua argumentação, desfaz a oposição um-muitos, na medida em que o par tirano-tiranzado já não dá conta da complexidade do problema da servidão. Dessa maneira, o significado da servidão das elites e do povo não é da mesma qualidade. O povo é ludibriado por seu desejo servil, com a mobilização das artimanhas religiosas e ardis legais, e acaba se acomodando na servidão.

No caso dos *grandes*, a obra de La Boétie, de acordo com Chauí, introduz uma novidade na tradição do pensamento político, que sempre se ocupou em descrever a figura do tirano, suas astúcias e violências, seu isolamento e medo; mas sem se fixar na classe dominante, nos tiranetes. Assim, o povo conserva-se iludido pelo tirano, “mas não possui a menor ilusão quanto aos grandes e se não pode destruí-los, pode pelo menos assustá-los, às vezes, e odiá-los, sempre.” (Chauí 44, p. 11). Ao tratar, portanto, do que ele reconhece como o fundamento da tirania (a descrição da pirâmide social e dos tiranetes), La Boétie está sugerindo-nos que a estrutura de dominação se dá na articulação de dois níveis, dois modelos: um primeiro - político? - que coloca em jogo uma verticalidade da força, e outro, horizontal e estratificado, que caracteriza a sociedade dominada (Lillo 105).

A crítica do Estado, portanto, associa dois aspectos da natureza *corrompida* do homem: a servidão voluntária e a ganância, pois os bem posicionados na estrutura social - os tiranetes, os integrantes da classe dominante – querem “servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles” (La Boétie 11, p. 33).

Conclusão

La Boétie pronuncia seu *Discurso* no momento histórico de consolidação do Estado moderno, quando ocorre, para usar os termos de Michel Senellart, a substituição de uma concepção de soberania baseada na força e no direito divino por uma outra, de essência racional e contratual (Senellart 135, p. 12). Pronuncia seu *Discurso* numa quadra histórica em que obras como as de Maquiavel e Bodin refletem e se debruçam sobre o desafio da constituição do Estado-Nação, laico e profano, (na perspectiva de seu fortalecimento e aperfeiçoamento).

Entretanto, no *Discurso* de La Boétie as características usuais do escritor renascentista não conseguem esconder uma crítica contundente ao Estado nascente e um elogio da sociedade estruturada horizontalmente. Quando La Boétie diz “tirano” se refere, como vimos, a qualquer forma de governo. Para ele é indiferente se um território é governado com mão de ferro ou com palavras suaves, pois a zona opaca que combateu é a vontade de submissão à vontade estatal (Ferrer 63). Como dissemos anteriormente, La Boétie recusa a justificação racional da ordem política em vias de consolidação. Nesta medida, ele rejeita firme e expressamente uma fundamentação contratualista do Estado (como pretende Goyard-Fabre), além de deixar claro que o tirano é parte de uma engrenagem, que é o verdadeiro objeto da análise de La Boétie. Ele deixa claro que o poder perverte o homem mais justo; do poder não se pode esperar bem algum. Por isso não se pode também esperar diferenças entre o bom e o mau governante. É o que podemos concluir, inclusive, da passagem do *Discurso* na qual La Boétie descarta a concessão de vantagens e de um lugar social diferenciado a qualquer grande personagem que tenha ajudado o povo: “não sei” diz La Boétie, “se seria sábio tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo num lugar onde poderá malfazer” (La Boétie 11, p. 12).

A existência dos tiranetes, ou seja, a existência de uma hierarquia de poder, de uma pirâmide de dominações sucessivas e articuladas, considerada por La Boétie como a explicação principal para o enigma da servidão voluntária, mostra que convivem no homem o desejo de liberdade e o desejo de participar da armadilha da servidão e da dominação. Assim, a lógica do poder é contrária à lógica da liberdade, a cumplicidade dos dominadores é contrária ao companheirismo dos que se sentem iguais, irmãos, fraternos. E não cabe nenhuma mediação entre estas duas formas de relação social. Por isso o *Discurso* se encerra descrevendo, em contraste com a amizade e a liberdade, a vida ingrata daqueles que escolhem o poder, renunciando assim a ser livres e a ter amigos. São os que preferem obter os vãos e efêmeros gozos da tirania (poder). O interesse principal de La Boétie, portanto, não se concentra na diferença entre o bom e o mau poder, mas na sua gênese, que estabeleceu a divisão entre a sociedade e o poder político. La Boétie sabe distinguir entre tirano e rei, mas face ao povo ambos ocupam o mesmo lugar, sustentam igualmente o nome do *Um* (Lefort 97, p. 148-149). Para além da tirania, entendida em sua acepção clássica, é a essência da dominação, a própria idéia do corpo político que está em causa.

É por isso que que La Boétie não termina seu *Discurso* apresentando um programa de luta contra a tirania. A obra

“simplesmente contrapõe ao ‘todos unidos’, gerado pela servidão, o ‘alguns’, os amigos. Liberdade é amizade e amizade é não elevação de um. /.../ Não servir é apenas resgatar aquilo que é contrário à servidão: a igualdade dos amigos aos quais a natureza deu o dom precioso da fala” (Chauí 44, p. 11).

Em decorrência, portanto, de sua própria temática e estrutura, o *Discurso* convida a uma ética e uma política estritamente negativas (Lillo 105, p. 174). Assim se explica porque este texto é de todos os tempos, sem ser de nenhum, e que ele convida cada vez ao

mau-entendido. “Não é este o destino obrigatório de um clássico da negatividade?”¹²²

Este *clássico da negatividade* não pode ser considerado simplistamente um texto que visa atacar tão-só a forma estatal. Entretanto, ao questionar o essencial do poder político em vias de consolidação, ele antecipa uma tradição que se desenvolverá mais sistematicamente a partir do século XVIII. Podemos então situá-lo nas origens de uma tradição que formulou e difundiu propostas que não estavam contempladas no “pacto fundador” do ideário republicano moderno. Este nascente *lugar teórico* (da crítica do poder institucionalizado e da heteronomia) dará contorno e nitidez ao secular imaginário anti-hierárquico que o antecedeu – lembremo-nos das heresias do medievo, das rebeliões camponesas centro-européias, das seitas radicais inglesas, dos sans-culotes - e se desdobrará em inúmeras filosofias e teorias políticas, notadamente a partir da Revolução Francesa. É certo que a palavra de La Boétie será pouco ouvida porque com ela não há possibilidade alguma de fundamentar ou legitimar a dominação e sequer o corpo político estatal. Por haver demandado liberdades irrestritas, esta tradição da qual o *Discurso* faz parte pôde realizar uma autópsia política da modernidade que atingiu até o osso de suas instituições, expondo suas impotências e seus defeitos de nascença. Ela se preocupa em desvelar não o segredo da exploração econômica, mas o segredo da dominação: o poder hierárquico como constante histórica e garantia de toda forma de iniquidade (Ferrer 63). É Simone Weil quem nos chama a atenção: a obediência e o comando são fenômenos dos quais as condições de produção não bastam para dar conta. Quando, por exemplo, um velho operário sem trabalho e sem socorro morre silenciosamente na rua ou num pardieiro, essa submissão que se estende até a morte não pode se explicar somente pelo jogo das necessidades vitais. (Weil 144, p. 89).

¹²² Cf. Lillo 105, p.175. No original: “N’est-ce pas le destin obligé d’un classique de la négativité?”.

A história do Estado – e do pensamento político – seguirá seu caminho. Mas as lutas e as reflexões em torno do Estado não seguirão o rumo esboçado por La Boétie. Elas prosseguirão, como apontou Landauer, centrando-se por longo tempo no fortalecimento da estrutura estatal e na luta contra este ou aquele tirano (Landauer 94, p. 122). A teoria e filosofia políticas se desenvolverão ancoradas em questões tais como: a organização do Estado enquanto poder soberano, as formas de exercício desse poder, os instrumentos que permitam o seu controle. Por isso, é um *surgir sem futuro* (Abensour e Gauchet 17, p. XXVII) o do pensamento do *Discurso*. Mesmo porque, rapidamente, a partir do princípio do século XVII, em torno das monarquias absolutas, será estabelecido um pensamento do direito natural, dedicado a definir o fundamento ontoteológico da ordem humana regrada e institucionalizada.

Cabe, portanto, perguntarmo-nos sobre as razões desse encobrimento das questões propostas por La Boétie, no próprio momento de suas formulações. A resposta implica em invocar novamente o estranho processo moderno de racionalização das estruturas políticas, que cumpriu a tarefa de ocupar a lacuna deixada pela perda das referências do senhor e do Deus no imaginário social. Assim o enigma da servidão voluntária acaba sendo como que absorvido por uma racionalização e naturalização da noção de Estado.

Tudo sucede como se a nova ordem estatal, que se estabeleceu firmemente no século XVI, não tivesse podido estabilizar-se e consolidar-se senão encobrendo as interrogações que no tempo de sua constituição havia feito nascer (Abensour e Gauchet 17, p. XXVIII).

O cientista social Boaventura de Sousa Santos formula, com outras palavras, uma idéia semelhante. Para ele, a partir do século XVI, a modernidade ocidental se instalou com base em um paradigma sócio-cultural marcado pela tensão dinâmica entre regulação social

e emancipação social. Esta tensão teria sido “resolvida” com o progressivo abandono do segundo pólo, processo que se consolidaria com o encontro, já no século XIX, entre esse paradigma da modernidade e o capitalismo. Portanto, no longo processo de consolidação do Estado moderno (e de suas teorias justificadoras) assistiríamos a uma gradual transformação das *energias emancipatórias* em *energias regulatórias* (Santos 133, p. 15-18).

Neste processo, a intuição teórica do *Discurso* de La Boétie ajudou a colocar a questão do poder em sua mira: forneceu substrato para uma corrente de pensamento que insiste em dizer que as desigualdades de poder são determinantes das diferenciações econômicas, e historicamente prévias a elas. A possibilidade de abolir o poder hierárquico é o impensável, o inimaginável da política; impossibilidade assegurada pelas técnicas da hierarquia que regulam os menores atos humanos, que interferem nas necessidades cotidianas, que fomentam o desejo de submissão, e que muito cedo se enraízam no inconsciente (Ferrer 63). Para pensadores como Maquiavel ou Hobbes não pode existir unidade entre o povo e seu governo se não há submissão, e não há submissão sem temor, ainda que se afirme a importância da co-participação popular. Por seu lado, a resposta de La Boétie à “realista” visão daqueles pensadores políticos foi formular um pensamento exigente, que não favorece fáceis transações políticas ou éticas, ao negar o poder político e propor a estruturação da sociedade com base na amizade e na camaradagem comunitária, e não com base no medo. O *Discurso*, como notou Clastres, exprime os efeitos de uma pura oposição lógica: remete à afirmação implícita, mas prévia, de que a divisão social não é uma estrutura ontológica da sociedade e que, por isso, antes da desafortunada aparição da divisão, desenrolava-se necessariamente uma sociedade sem opressão e sem submissão.

As interrogações de La Boétie são lidas e acolhidas por nós, num século no qual a servidão voluntária se apresenta de maneira cada vez mais assustadora. A propósito disso, Abensour constatou que a marca maior da servidão voluntária contemporânea é a absoluta ausência do medo da morte, a absoluta ausência de qualquer limite de autoconservação: a servidão voluntária é chama devoradora que desmente, neste aspecto, Hobbes e Hegel (Abensour 20). Por isso, importa ler e acolher La Boétie. Lê-lo e acolher suas indagações não implica a negação nem a aceitação conformada da servidão voluntária, como se esta fosse inevitável posto que pertencente à natureza do homem. Implica, sim, munir-se de uma visão da complexidade do humano, e, mais estritamente, uma visão da complexidade da liberdade humana, na qual está inscrita a possibilidade permanente de autodestruição, a permanente possibilidade do liberticídio (mas que ainda assim é ato livre): a servidão voluntária. Acolher as interrogações de La Boétie, portanto, significa aceitar a fragilidade da liberdade, de onde não decorre a aceitação resignada da perda da liberdade.

Por fim, acolher as reflexões de La Boétie significa também situá-lo - sem anacrônicas intenções de filiações ideológicas e políticas - na história do pensamento político, ainda que em lado distinto do pensamento político vitorioso da justificação da servidão. Nesse sentido, o *Discurso* contém uma reflexão que antecipa as inúmeras teorias políticas construídas na longa dissidência anti-Estado, tais como o anarquismo, certos marxismos (incluindo aí as reflexões do jovem Marx), bem como reflexões que poderiam ser nomeadas como pós-marxistas (como as de Castoriadis, Foucault e Deleuze). Por isso, após o esforço de desvendar este núcleo crítico presente no *Discurso*, trataremos, no epílogo do trabalho, em caráter ilustrativo, da aproximação da obra de La Boétie com outro autor, cuja obra, em seus traços fundamentais, no nosso entendimento, se inscreve na mesma tradição laboeciana. Referimo-nos a Michel Foucault.

Epílogo

La Boétie, Foucault e o poder político

No intuito de verificar a permanência das posições essenciais intuídas e estabelecidas por Étienne de La Boétie, vamos investigar as relações entre a sua obra e a de Michel Foucault (1926-1984), estabelecendo algumas aproximações entre ambas. Separados pelos séculos, as reflexões indicam uma surpreendente afinidade – que não significa concordância e identificação plenas, como veremos –, não apenas na temática mas, sobretudo, no afastamento do *topos* tradicional da filosofia política, na insistência em produzir um discurso dissonante em relação ao discurso acumulado a respeito da prática de convivência humana e das relações sociais, do político em suma. Elegemos privilegiar o foco da reflexão sobre os mecanismos de submissão ao poder¹²³.

Nossa aproximação consistirá primeiramente em apresentar um sumário das posições de Foucault sobre o poder político (parece-nos, talvez, que seria mais apropriado falar em poderes). Após a descrição das posições foucaultianas, estaremos em condições de efetuar um cotejamento, assinalando as proximidades e distâncias entre as obras.

¹²³ Se percorrermos as estantes das bibliotecas universitárias, constataremos que se tornou uma banalidade falar do *poder na concepção de Foucault*. Desculpamo-nos, portanto, pela redundância, mas o tema foi o que nos pareceu mais apropriado para fazer uma aproximação com o pensamento de La Boétie, além de ser, obviamente, o tema da própria dissertação.

Utilizaremos, na abordagem da obra de Foucault, alguns textos da chamada segunda fase, *Microfísica do Poder* (Foucault 69), o volume I da *História da Sexualidade – Vontade de Saber* (Foucault 65), limite entre o “segundo” e o “último” Foucault. Recorreremos, sobretudo, a um artigo da última fase de Foucault, chamado “O Sujeito e o Poder”¹²⁴. Outros materiais utilizados serão indicados oportunamente.

Foucault e o poder

São notórias as dificuldades em capturar as concepções de Foucault, tendo em vista os sucessivos *deslizamentos* detectados em sua obra, que apresenta diferentes interesses, enfoques, abordagens, determinadas pelo próprio material empírico com que ele se deparava em cada fase de seu trabalho. Optamos, entretanto, por tomar como base da exposição das idéias de Foucault acerca do poder (ou, nas suas palavras, da constituição do

¹²⁴ Cf. Foucault 66. Este texto originou-se de uma entrevista concedida em 1982 a Dreyfus e Rabinov, publicada originalmente em inglês em: DREYFUS, Hubert L. e RABINOV, Paul, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1983. Existe edição anterior em francês: DREYFUS, Hubert L. e RABINOV, Paul, *Michel Foucault – Um parcours philosophique*. Traduit de l’anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984, pp. 297-321. Nesta edição, o texto de Foucault – anexo ao dos autores - foi intitulado como *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*. Servimo-nos da edição brasileira, por facilidade de acesso. Existe um outro texto, fruto de palestras proferidas pelo autor em outubro de 1979, na Universidade de Stanford, intitulado *Omnes et singulatim*, que possui vários trechos em comum com o artigo citado, mas que aprofunda as considerações históricas e filosóficas a respeito do poder pastoral e detalha aspectos da racionalidade própria do poder político estatal na modernidade, quais sejam, a doutrina da razão de Estado e a teoria da polícia. Estes aspectos não estavam contidos em *Le Sujet et le Pouvoir*. Cf. Foucault 67.

sujeito), um artigo do “último Foucault” (1978-84), que sintetiza e atualiza as posições do autor sobre o assunto. Ele afirma, logo no início do referido artigo, que o propósito do seu trabalho, não é analisar o fenômeno do poder, nem tampouco elaborar os fundamentos de tal análise; pelo contrário, seu objetivo teria sido elaborar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são constituídos em sujeitos (Foucault 68, p.297). é importante lembrar que Foucault, em sua obra, trabalha seguidamente com a ambiguidade do termo *sujeito* (*sujet*, em francês), que abriga simultaneamente as dimensões ativa e passiva. O sujeito da ação é também o súdito, aquele que está sujeito a algo ou alguém. As relações de sujeição (ou *assujeitamento*), portanto, fabricam sujeitos.

A pesquisa de Foucault sobre o assunto se iniciou, nos anos 60 e 70, traçando as relações entre saber e poder (relações de determinação recíproca, segundo ele). Em outro momento, evidenciou-se um crescente interesse pelas relações de poder. A última fase privilegiou o que poderíamos chamar de um campo ético-político (a qual muitos comentadores acrescentam uma forte dimensão estética ou *estetizante*), pela articulação de temas como autonomia, liberdade, resistência e modernidade.

De qualquer maneira, há uma permanente crítica à filosofia política corrente. Foucault associa as teorias do poder a um discurso filosófico-jurídico, marcado pelo “economismo”, ou seja, o poder é tratado como se fosse uma espécie de mercadoria e as relações de poder são entendidas segundo o modelo econômico da troca. A esse discurso ele contrapõe um discurso “histórico-político” que se fundamenta numa concepção das relações de poder baseada no modelo da guerra e luta permanentes.¹²⁵

¹²⁵ A reflexão sobre os dois modelos é desenvolvida por Foucault na obra *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 2002

Na evolução de seu pensamento, Foucault ofereceu inúmeras caracterizações do poder. Esse, por exemplo,

“está em toda parte, não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares /.../. O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”(Foucault 65, p. 88-89)

Além disso, ele utilizou a metáfora da guerra para explicitar sua concepção: o estudo da microfísica do poder supõe que o mesmo não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia. O poder deve ser considerado como uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, e não como um privilégio que se pudesse deter. Para Foucault, portanto, o poder se *exerce*, muito mais do que se *possui*; não é ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados (voluntariamente?).

Outro elemento essencial da concepção foucaultiana de poder, (tão conhecido que se tornou quase lugar comum) é o fato de que a sujeição dos indivíduos ao poder se dá a nível local e é identificada no momento mesmo em que os corpos são submetidos a uma determinada relação de força; e que a dominação pressupõe um exercício constante de um poder que se materializa nos seus corpos, criando sensações, desejos e saber. É uma forma “capilar” e cotidiana de poder. Foucault localiza historicamente a emergência desse poder: “/.../ o século XVIII encontrou um regime por assim dizer sináptico de poder, de seu exercício no corpo social, e não sobre o corpo social” (Foucault 69, p. 131).

Ainda, Foucault aponta que o poder não é apenas (e nem preponderantemente) repressivo, ele também é criador, possui positividade:

“/.../ se o poder tivesse apenas a função de reprimir, /.../se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos ao nível de desejo – como se começa a conhecer – e também ao nível de saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz /.../” (idem, p. 148-149).

Exatamente porque o poder não é apenas negatividade, mas *produz*, é que ele se mantém e é aceito. Mas como o poder é relação, a possibilidade de resistência está sempre colocada.

Entretanto, como veremos a seguir, sem abrir mão de todas estas concepções, o Foucault da última fase incide seu olhar privilegiadamente para o campo das lutas que visam à defesa da liberdade, vistas por ele como constituindo uma nova economia das relações de poder (Foucault 66, p. 233).

Conforme Foucault afirma em *O sujeito e o poder*, existem bons instrumentos para estudar as relações de produção (teoria e história econômica) e as relações de significação (linguística e semiótica). Não ocorre o mesmo com as relações de poder, para as quais se tem recorrido a formas de pensar baseadas em modelos legais ou institucionais. Por isso, é necessário ampliar as dimensões da definição de poder. Segundo ele, o papel da filosofia, desde Kant, vem sendo o de vigiar a Razão, para que esta não ultrapasse os limites da experiência. Mas também desde Kant, com o desenvolvimento dos Estados modernos, o papel da filosofia tem sido o de manter-se atenta aos abusos do poder da racionalidade política. A relação entre racionalização e excessos de poder político é evidente, sem precisar remetermo-nos à burocracia ou a Auschwitz. Mas não se deve julgar a Razão, ele afirma, e sim o racionalismo que parece específico de nossa cultura moderna. Melhor ainda, seria conveniente não tomar como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura,

mas analisar tais processos em diversos campos e experiências fundamentais, como a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade e assim sucessivamente. A palavra racionalização é perigosa, diz Foucault, cabe analisar racionalidades específicas, ao invés de invocar constantemente o progresso e a racionalização em geral (idem, idem).

Ele opta, portanto, por um caminho empírico para estudar as relações de poder, tomando como ponto de partida as formas de resistência contra as diferentes formas de poder. Por exemplo: para encontrar o que nossa sociedade entende por sanidade ou legalidade, cabe investigar o que está acontecendo nos campos da insanidade e da ilegalidade.

As lutas e oposições contemporâneas se insurgem não contra instituições, mas contra uma forma de poder. Esta forma de poder emerge em nossa vida cotidiana, categoriza o indivíduo, marca-o por sua própria individualidade, une-o a sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade que ele tem que reconhecer, ao mesmo tempo em que outros devem reconhecê-la nele. É uma forma de poder que constrói sujeitos individuais. Existem dois significados da palavra *sujeito*; sujeito a outro por controle e dependência e sujeito como constrangido a sua própria identidade, à consciência e a seu próprio autoconhecimento. Ambos os significados sugerem uma forma de poder que simultaneamente subjuga e constitui o sujeito.

Foucault identifica três diferentes tipos de luta: a) contra as formas de dominação (étnicas, sociais e religiosas); b) contra formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles mesmos produzem; e, a mais importante, c) contra aquilo que ata o indivíduo a si mesmo e o subsume a outros desta forma (lutas contra a sujeição, contra formas de subjetividade e submissão) (idem, p. 235).

Estas formas de luta aparecem, na história, separadas ou mescladas entre si. Hoje em dia, a luta de tipo “c” (contra a submissão da subjetividade) está se tornando cada vez mais importante, mesmo que as lutas contra as formas de dominação e exploração não tenham desaparecido. São exemplos dessas lutas: a oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos.

Foucault situa o momento histórico de surgimento da obra de La Boétie também como momento de preponderância da luta contra o assujeitamento e por uma nova subjetividade:

“Eu suponho que não é a primeira vez que nossa sociedade se confrontou com este tipo de luta. Todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a Reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjetividade (Foucault 66, p. 236).

A razão pela qual este tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade é a mesma já apontada no estudo do *Discurso*, qual seja, o desenvolvimento, desde o século XVI, de uma nova forma de poder político, o Estado moderno. A maior parte do tempo o Estado é percebido como um tipo de poder político que ignora os indivíduos, que olha apenas os interesses da totalidade de uma classe ou grupo de cidadãos. Isso é verdadeiro, porém é necessário sublinhar, diz Foucault, o fato de que o poder estatal (e esta é uma das razões de sua fortaleza) é uma forma de poder, ao mesmo tempo individualizante e totalizante. Isto ocorre porque o Estado ocidental moderno integrou, em uma nova forma política, uma velha técnica de poder, que tem sua origem nas instituições cristãs. Ele chama esta técnica de poder de *poder pastoral*. Forma especial de poder, caracterizada pelas noções de

salvação individual em outro mundo, sacrifício, particularização individualizante, exercício pelo conhecimento da consciência. A partir da modernidade, esta forma de poder como que se emancipou da instituição eclesiástica e penetrou nas estruturas políticas laicas.

Portanto, a revolta e a não-submissão mencionadas por Foucault se relacionam a estratégias de resistência, contrapostas ao aperfeiçoamento da tecnologia de governamentabilidade (ou governabilidade), ao aprimoramento das artes de governar, com raízes no poder pastoral estruturado na esfera religiosa, ou dito mais precisamente, na esfera da instituição eclesiástica. Assim, para Foucault, a arte de governar estimulou igualmente uma arte de não ser governado.

A questão que se coloca hoje, portanto, não é descobrir ou recusar o que somos, mas imaginarmo-nos e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste tipo de duplo vínculo político: a simultânea individualização e totalização das modernas estruturas de poder. Assim, o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não é tratar de libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas libertarmo-nos do Estado e do tipo de individualização que está ligada a ele. Devemos promover novas formas de subjetividade através do rechaço deste tipo de individualidade que nos tem sido imposta durante séculos.

Qual é a natureza específica do poder? Seguindo os passos de Hobbes (pelo menos neste aspecto), Foucault diz que o poder só existe quando é exercido, mesmo quando integrado em instituições. Isto também significa que o poder não é uma função de consentimento. Em si mesmo não é uma renúncia à liberdade, uma transferência de direitos. O relacionamento de poder pode ser o resultado de um consentimento mais importante ou permanente, porém não é por natureza a manifestação de um consenso.

Com efeito, o que define uma relação de poder é que este é um modo de ação que não opera direta ou imediatamente sobre os outros. Pelo contrário, *o poder atua sobre as ações dos outros*: uma ação sobre outra ação. Uma relação de violência atua sobre um corpo ou coisas, ela força, dobra, destrói, ou fecha a porta a todas as possibilidades. Por um lado, seu pólo oposto só pode ser a passividade e, se ela se encontra com qualquer resistência, não tem outra opção senão minimizá-la. Por outro lado, uma relação de poder só pode ser articulada com base em dois elementos, cada um deles indispensável: “o outro” (sobre o qual é exercido o poder) amplamente reconhecido e mantido até o final como a pessoa que atua; e um campo inteiro de respostas, reações, resultados e possíveis invenções que podem abrir-se, o qual está enfrentando a uma relação de poder.

Obviamente a emergência de relações de poder inclui a violência e o consentimento: o exercício do poder não pode existir sem um ou outro, freqüentemente com a presença de ambos. Mas, apesar do consenso e da violência serem os instrumentos ou os resultados, eles não constituem o princípio ou a natureza básica do poder. O exercício do poder pode produzir tanta aceitação a ponto de ser desejado, também pode acumular violência e morte em alta escala. Em si mesmo, entretanto, o exercício do poder não é violência ou consentimento, é um conjunto de ações sobre outras ações.

Nesta altura da argumentação, Foucault introduz a noção de que *poder é governo*. Mas ele entende a palavra “governo” no amplo significado que teve no século XVI, não fazendo referência apenas às estruturas políticas ou à direção dos estados, mas designando a forma em que a conduta dos indivíduos e grupos deveria ser dirigida: o governo dos meninos, das almas, da doença, etc. “Governar” não só abrange as formas legitimamente constituídas de sujeição política ou econômica, como também outras modalidades de ação, é estruturar o possível campo de ação dos outros (idem, p. 244).

Quando se define o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando se caracteriza essa ação como o “governo” dos homens por outros homens, inclui-se um elemento muito importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre sujeitos livres, e só na medida em que eles sejam livres. Por isto, Foucault se refere a sujeitos individuais ou coletivos que estão confrontados com um campo de possibilidades, no qual diversas formas de comportar-se, diversas reações e comportamentos podem ser realizados. Quando os fatores determinantes saturam a totalidade, não há relacionamentos de poder; a escravidão, por exemplo, não é uma relação de poder. Conseqüentemente, não existe a confrontação cara a cara entre o poder e a liberdade, hipótese na qual eles se excluiriam mutuamente (a liberdade desaparecendo em todo lugar onde é exercido o poder), mas um jogo muito mais complicado. Neste jogo, a liberdade bem pode aparecer como a condição para exercer o poder (ao mesmo tempo em que é sua pré-condição, já que a liberdade deve existir para que o poder possa ser exercido, e por sua vez ser seu apoio permanente, já que sem a possibilidade de resistência, o poder poderia ser equivalente à imposição física).

Agora, Foucault dialoga, sem nenhuma dúvida, com a obra de La Boétie, ao afirmar que

“ a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?); no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se , portanto, menos de uma oposição de

termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação recíproca”
(idem, p. 244-245).

Como já dito, o exercício do poder é o modo em que certas ações podem estruturar o campo de outras ações possíveis. O que seria próprio de uma relação de poder é esta ser um modo de ação sobre outras ações. Isto quer dizer que as relações de poder estão profundamente enraizadas no nexos social, e não reconstituídas “sobre” a sociedade como uma estrutura suplementar da qual poderíamos imaginar seu desaparecimento radical. Em todo caso, viver em sociedade é viver de tal modo que a ação sobre as ações dos outros seja possível – e de fato assim sucede. Uma sociedade sem relações de poder só pode ser uma abstração.

Entretanto, dizer que não pode existir sociedade sem relações de poder, não é dizer que aquelas já estabelecidas são necessárias, ou dizer que o poder constitui uma fatalidade no coração das sociedades, de tal sorte que não possa ser minado. Pelo contrário, o próprio ponto de vista foucaultiano permite afirmar que a análise, elaboração e questionamento das relações de poder e o agonismo entre as relações de poder e a intransitividade da liberdade é uma tarefa política permanente inerente a toda existência social.

Com relação ao poder de Estado, cabe dizer que, antes de considerá-lo como foco das relações de poder que perpassam o corpo social, é preciso entender que o Estado e suas estruturas existem por apoiarem-se nas relações de poder que estão investidas no corpo social. Ele não deriva das outras formas de poder, mas é, no mínimo, fundamentado sobre elas. E são estas formas de poder não-estatal que possibilitam a existência do poder estatal.

Vê-se, portanto, que a análise das relações de poder dentro de uma sociedade não pode ser reduzida ao estudo de uma série de instituições, nem sequer ao estudo daquelas

instituições que poderiam merecer o nome de “políticas”. As relações de poder estão enraizadas no sistema das redes sociais.

É certo, ressalva Foucault, que, nas sociedades contemporâneas, o Estado não é simplesmente uma das formas ou situação específica do exercício do poder; num certo sentido todas as demais formas de relações de poder devem referir-se a ele. Isto não é porque as demais derivem dele, mas porque as demais relações de poder têm ficado cada vez mais sob seu controle. Referindo-nos aqui ao sentido restrito da palavra governo, seria possível dizer que as relações de poder têm sido progressivamente governamentalizadas, quer dizer, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma de (ou sob os auspícios de) instituições do Estado.

Para encerrar a exposição a respeito da concepção foucaultiana de poder, nos permitimos apresentar uma síntese da sistematização efetuada pelo autor em outro artigo já mencionado (Foucault 67), também do último período, no qual ele resume os postulados básicos de sua concepção:

1) O poder não é uma substância, nem um misterioso atributo, mas uma particular relação entre os indivíduos. O traço distintivo do poder é o de determinados homens poderem determinar a conduta de outros homens – mas jamais de modo exaustivo e coercitivo. Um homem acorrentado está submetido à força e não ao poder. Mas se for possível fazê-lo falar (ele poderia calar, ainda que morrendo), sua liberdade foi sujeitada ao poder, ele foi submetido ao governo. Se um indivíduo pode continuar livre, por mínima que seja sua liberdade, o poder pode sujeitá-lo ao governo. Não há poder sem rejeição ou revolta em potência.

2) A racionalidade das relações de poder difere daquelas próprias dos processos econômicos ou das técnicas de produção e de comunicação, bem como do discurso

científico. O governo de homens sobre homens supõe determinada racionalidade, e não uma violência instrumental.

3) Conseqüentemente, os que resistem contra uma forma de poder não conseguiriam contentar-se com a denúncia da violência ou a crítica das instituições: não basta acusar a Razão. É necessário questionar a forma de racionalidade presente.

4) Durante séculos, o Estado foi uma das mais importantes – e mais temíveis – formas de governo humano. Resta perceber que o Estado, desde o início, foi ao mesmo tempo individualizante e totalitário. Contrapor-lhe o indivíduo e seus interesses é tão infeliz quanto contrapor-lhe a comunidade e suas exigências. A racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais. Enraizou-se inicialmente na idéia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A libertação disso só pode vir do ataque, não a um ou outro destes efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política (Foucault 67, p. 97-99).

As críticas da servidão e do assujeitamento: diferentes, próximas

Inicialmente vale ressaltar que Foucault levava em conta a obra de La Boétie na produção de sua própria reflexão: além, como já vimos, da polêmica com a noção de “servidão voluntária”, ele menciona La Boétie expressamente, pelo menos uma vez.¹²⁶

¹²⁶ Cf. Foucault, Michel. *Les monstruosités de la critique*. In: *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. I. Paris: Gallimard, 1994, p. 214-223, especialmente p. 219. Foucault menciona uma passagem do *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, a respeito das diferentes utilizações das palavras “niais” e “sot”.

Independentemente de citação explícita ou não, de antemão chama a atenção o fato de as duas visões - a crítica laboeciana da *servidão voluntária* e a análise dos *múltiplos poderes* efetuada por Foucault – serem perpassadas por uma atitude crítica e uma “vontade” de não se fazer governar. Parece-nos possível afirmar que ambos se filiam a uma mesma tradição político-filosófica, aquela que recusa com firmeza o dogmatismo e nega o privilégio às formas institucionalizadas de luta política.

Outro aspecto significativo é que na obra de La Boétie, como já vimos, não há nenhuma positividade política objetiva. Como lembrou Lefort, nem mesmo a expressão *povo livre* é pronunciada (Lefort 97, p. 170-171), sendo difícil considerar tal omissão como involuntária. Parece evidente, portanto, que as interrogações de La Boétie *deliberadamente* não apontam para um programa de organização da prática política.

Já vimos também (seguindo o caminho interpretativo de Lefort) que La Boétie recusa-se a assumir um papel de protagonista em relação ao povo, evitando ocupar, ainda que de maneira invertida, o papel do senhor (Lefort 97, p. 128-142). La Boétie, portanto, recusou o papel simbólico de senhor, ou seja, recusou-se a prescrever fórmulas prontas para os oprimidos, postura que escamotearia as verdadeiras raízes da servidão voluntária, vinculadas à complexidade do desejo humano.

De maneira análoga, as reflexões de Foucault sobre o poder não buscam definir um sujeito oprimido ao qual libertar e se dirigem, pelo contrário, a favorecer as lutas dos diversos grupos oferecendo análises, estratégias, assim como críticas políticas e teóricas das diferentes opressões.

“O intelectual não deve aumentar a relação daqueles que dão conselhos. Pertence àqueles que lutam e debatem o projeto, as táticas e os alvos

necessários na resistência. O que o intelectual pode fazer é dar os instrumentos de análise”.¹²⁷

Percebemos também em Foucault, portanto, não uma espécie de receita através da qual descobriríamos como devemos ser, pensar e agir, mas, a partir do conhecimento dos jogos de poder e mecanismos sociais que envolvem as práticas humanas, os quais afetam os sujeitos em sua história, a possibilidade de partir em busca de liberdade.

Como em La Boétie, o pensamento de Foucault não presume uma ordem subjacente que deva ser expressa para que prevaleça a harmonia: não existe uma ordem ideal explícita, nem uma harmonia possível, um modelo delimitado de sociedade. Trata-se, sim, de denunciar a sutileza dos mecanismos repressivos ativados pelas redes de poderes, saberes, vontades. É comum aos dois pensadores o temor de que a prefiguração imaginária de uma outra sociedade contenha de forma fantasmagórica (ou seja, como retorno, utilizando-se o sentido psicanalítico) elementos de ponderação já presentes na constelação de idéias, discursos e valores que se pretende negar.

Poderíamos dizer que, para La Boétie, há um *tirano* à espreita por detrás de cada modelo que proponha um poder apartado da sociedade. Por sua vez, para Foucault, há um *Stalin* á espreita por detrás de cada teoria política global... Ambos apontam o caminho de constituir uma diferente articulação das relações sociais, não correlacionadas a hierarquias dominantes e a formações hegemônicas de soberania.¹²⁸

¹²⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. Citado por MAY, Todd. *Pós-estruturalismo e anarquismo*. In: *Revista Margem*, Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo: Educ-SP, 1996, p. 175.

¹²⁸ Desta recusa de Foucault em formalizar uma proposta de ordem social ideal ou desejável, pode decorrer, segundo alguns leitores, uma certa desqualificação da política ou uma despolitização das lutas sociais

Surpreende ainda a similaridade entre os dois pensadores na formulação daquilo que poderíamos chamar, na falta de designação melhor, de *aristocracia dos livres* (e não dos *melhores...*). Como vimos, La Boétie fala dos poucos, dos “alguns”, que recusam o poder e a servidão voluntária. São estes que constroem novas relações sociais, ancoradas na reciprocidade não hierarquizada e na amizade. Também em Foucault constatamos a possibilidade de subtrair-se às relações de poder, possibilidade praticável somente para as singularidades que não seguem os mesmos horizontes constitutivos do individualismo moderno. Dessa forma, sujeitos nômades (expressão tomada emprestada do amigo Deleuze) indicariam a presença de um corpo e de um desejo que não se fixam a nada, não no sentido nihilista do querer o nada, mas no sentido de que não são constituídos por alguma coisa e sim se constituem autonomamente a partir de um “cuidado de si” simétrico a uma interpenetração recíproca e horizontal para com o outro.

emancipatórias. Parece ser este o julgamento de Marilena Chauí. Ela sustenta (sem referir-se nominalmente a Foucault, diga-se) que a pós-modernidade “afirma que o poderio do Estado é ilusório e ilusória a dominação de classe, pois a realidade social é tecida por micropoderes capilares e disciplinadores da vida privada e sociopolítica”. Dessa maneira, a pós-modernidade teria enfatizado que, ao invés das “macro-instituições e dos macropoderes – particularmente o Estado – haveria discursos do poder como estratégias disciplinadoras de dimensão microfísica e capilar, sem qualquer relação com a dominação de classe, e cujo *locus* de exercício seria o corpo humano”. Cf. CHAUI, Marilena. *Público, privado, despotismo*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 345-389. As citações se encontram nas p. 346 e 347. Parece-nos, entretanto, que o empenho de Foucault em identificar e analisar estratégias de poder que ultrapassam a dominação institucional-estatal não implica obrigatoriamente na desconsideração dessa dominação ou na desvalorização das lutas sociais que se defrontam com os espaços tradicionais da dominação política.

A questão precedente, ligada às práticas de liberdade e autonomia por parte de *alguns*, coloca em foco a questão da amizade. Ocorre que, tanto em La Boétie quanto em Foucault, a amizade é portadora de uma inequívoca dimensão política: ela é o contraponto ao poder, aos poderes (ainda que, no caso da concepção foucaultiana, ela conviva com eles). A chamada *virada ética* realizada por Foucault nos anos oitenta é também estética, e visa formular ou atualizar uma certa *estilística da existência*, que acentuaria a capacidade de formação estética das relações humanas. Do exame das práticas empregadas no *governo dos outros*, Foucault passa a refletir sobre as práticas usadas no *governo de si*, ponto de partida para o estabelecimento de relações (amizades) de outra natureza. A ética se desdobra, assim, numa estética, por causa de suas características de pessoalidade e intransferibilidade. A amizade assume marcas de pluralidade, multiplicidade, liberdade, intensidade, e experimentação. Foucault fala ainda que a amizade carrega aspectos de hierarquia e desigualdade, talvez com o objetivo de marcar a radicalidade, o caráter de singularidade e a tensão que marca cada relação à margem dos espaços autorizados e institucionalizados.

Em contrapartida, La Boétie apresenta a amizade como o ponto de partida para acumular estratégias de resistência ao poder, ela é identificada, na expressão de Chauí, com a recusa de servir. É baseado na amizade - ainda que sem a formulação de um modelo preciso e delimitado de sociedade, como vimos - que ele indica pistas de alternativa para o modelo vigente, permeado por relações de mando e obediência, que transformam o homem em algo inominável, sequer comparável aos bichos. A amizade, dessa forma, não deve ficar encurralada nas relações pessoais (como em Montaigne), pois é parâmetro para a constituição de novas formas de convivialidade humana, marcadas pela igualdade

(afirmada apesar das diferenças naturais) e pela não estruturação de formas sociais artificialmente unitárias.

Deve ser reconhecido que Foucault efetua uma crítica explícita à noção laboeciana de “servidão voluntária”. Para ele, não se pode falar numa simples renúncia à liberdade, uma vez que a mesma continua presente numa relação de poder, sendo mesmo uma condição para que tal relação seja instalada e perdure. Com esta ressalva, ele pretende, inclusive, negar a existência de uma noção simplista de poder (que veria o poder como sinónimo de dominação). Foucault também não postula a existência de um ser humano naturalmente livre, bom por natureza e sinceramente sociável. Para ele, homens e mulheres são sempre criações sociais, produtos de códigos e disciplinas. Nessa perspectiva, o poder, como já apontamos, tem características de *rede*, estando disseminado por todo o nexo social e não apenas nas estruturas tradicionais e institucionais do poder político. Percebe-se assim que Foucault admite uma certa inevitabilidade das relações de poder, o que não significa que ele preconize uma aceitação passiva das mesmas.

A posição de La Boétie, entretanto, ao ser objeto de uma leitura mais atenta, mostra-se mais profunda do que a suposta afirmação da oposição entre liberdade natural e servidão voluntária. Primeiramente é bom lembrar que La Boétie criticou o poder constituído “sobre” a sociedade, poder emergente em sua época histórica, o poder apartado da sociedade (representado pelo nascente “Leviatã”), não tendo proferido nenhum juízo sobre outras possibilidades de poder “na” sociedade ou detalhado um modelo de organização social.

Na verdade, por detrás da retórica humanista e das citações de gregos e romanos, identificamos uma complexa compreensão da natureza humana (conforme já apontado no capítulo 2 desse trabalho), que se revela assim menos otimista do que parecia à primeira

vista (na qual o homem seria naturalmente bom e naturalmente vocacionado para a liberdade). Com efeito, para La Boétie, a natureza humana é *aberta*, uma vez que, para ele, o escravo e o senhor figuram no mesmo pólo. Assim, convivem no homem os desejos de liberdade e de servidão, o que estabelece uma permanente indeterminação na construção da subjetividade: o convívio social e as opções existenciais podem engendrar tanto espaços de liberdade quanto de servidão e opressão. Dessa forma, talvez La Boétie e Foucault concordem que a liberdade é uma *prática*, uma experiência não aprisionável em estruturas ou conceitos, um bem que deve ser saboreado privilegiadamente nas relações com os *amigos*.

Todo o cotejamento efetuado até esta altura trata dos conteúdos das obras dos dois pensadores. Pensamos ser possível, todavia, abordar também, a rica análise que Foucault efetua do momento histórico de formação do Estado moderno, no qual a obra de La Boétie se inclui com tanta força e singularidade. Em outras palavras: Foucault, como vimos, analisa o processo histórico-teórico no qual, simultaneamente, se consolida o Estado e outras formas de domínio sobre os homens e mulheres e também sobre as coletividades. É o progresso da arte de governar (desenvolvida a partir da experiência cristã do “governo das almas”), que estimula um progresso concorrente, aquele da arte de não ser governado, ou, pelo menos, não ser governado de tal ou qual maneira. Assim, frente às tecnologias emergentes de governamentalidade se opuseram, desde o início, certas estratégias de não-submissão.

Foucault considera que, no Ocidente moderno, a partir dos séculos XV e XVI, passou a vigorar uma certa maneira de pensar, dizer e atuar, em contraponto à pastoral cristã baseada na idéia de que cada indivíduo deveria ser governado e deixar-se governar. Esta maneira de pensar ele designou *atitude crítica* (Foucault 70, p. 1-2) ou, conforme uma

nova redação que deu ao texto, pouco antes de morrer, *atitude de modernidade* (idem, p. 18). A pergunta “como governar?” foi definidora das preocupações políticas dos séculos XV e XVI, mas não pode ser dissociada da pergunta “como não ser governado?”, ainda que freqüentemente esta última pergunta receba o complemento; como não ser governado “deste modo”, “por tal coisa”, “em nome destes princípios”? É a atitude crítica (idem, p. 3). E Foucault acrescenta: se a arte de governar é um movimento que trata, na própria realidade, de uma prática social de sujeição de indivíduos por meio de mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade; a crítica é o movimento por meio do qual o sujeito se arroga o direito de interrogar a verdade a respeito de seus efeitos de poder e interrogar o poder acerca de seus discursos de verdade. Em outras palavras, diz Foucault, a crítica será a arte da *in-servidão voluntária*, a arte da indocilidade reflexiva (idem, p.5).

Portanto, resgatando as reflexões de Abensour a respeito do bom uso da noção de servidão voluntária (Abensour 20), podemos dizer que La Boétie e Foucault exercitam este bom uso, na medida em que suas reflexões, inequivocamente, estimulam experiências objetivas de recusa da servidão voluntária, na direção da in-servidão a todo ato e processo de governo.

Já podemos, portanto, concluir a nossa breve aproximação. Para nós, Étienne de La Boétie e Michel Foucault, ao problematizarem a compreensão do político, ao rejeitarem a mera ocupação do aparelho estatal como estratégia central no resgate do humano e da convivialidade, podem, singularmente, revelar zonas de sombra na história “luminosa” da democracia e da filosofia política e devolver a voz aos rejeitados da história, aqueles que, interpelados pelo Estado democrático, recusaram pôr freio à sua negatividade (Abensour e Gauchet 17) e não aceitaram os limites do jogo político tradicional (ainda que “revolucionário”). A obra dos dois pensadores franceses também pode ser útil ao objetivo

de entender o discurso “democrático” como partícipe de uma empresa mais geral, aquela do encobrimento da questão política (idem).

Ao voltar nossa atenção para La Boétie e Foucault, nos deparamos com obras - guardadas as devidas distâncias - que exercem uma função crítica incomparável de desnudamento dos mecanismos de poder, mas que também indicam que o “inimigo” não mora numa bela mansão: ele está ali e aqui, fora e dentro.

Bibliografia

a) Fontes primárias

1. LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1993.
2. _____. *Oeuvres Complètes*. Bordeaux, Paris: Gounouilhou, Rouam, 1892. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/Home3/Book.php?recordID=0671> ou <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k208058b>. Acessos em 20 fevereiro 2007.
3. _____. *Oeuvres Complètes*. Bordeaux: William Blake, 1991.
4. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Bruxelles: Editions "La Boétie", 1947.
5. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Bruxelles: Les Cahiers Pensée et Action, 1954.
6. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Mille et Une Nuits, 1995.
7. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
8. _____. *De la servitude volontaire, suivi de sa réfutation par Henri de Mesmes et suivi de Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*. Paris: Gallimard, 1993.
9. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Vrin, 2002.
10. _____. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Imprimerie Nationale, 1992.
11. _____. *Discurso da servidão voluntária*. Laymert G. dos Santos (trad.). São Paulo: Brasiliense, 1982.
12. _____. *Discurso da servidão voluntária*. Manuel J. Gomes (trad.). Lisboa: Antígona, 1986.
13. _____. *Discurso da servidão voluntária*. J. Cretella Jr. e Agnes Cretella (trad.). São

Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

14. _____. *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. José M. Hernández-Rubio (trad.). Madrid: Tecnos, 2001.
15. _____. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Angel J. Cappelletti (trad.). Disponível em: <http://www.nossa.unal.edu.co>. Acesso em 15 abril 2004.
16. _____. *Discorso di Stefano della Boetie, della schiavitù volontaria, o il Contra uno*. Cesare Paribelli (trad.). Napoli: s.e., 1799. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>. Acesso em 10 janeiro 2006.

b) *Textos de apoio*

17. ABENSOUR, Miguel, GAUCHET, Marcel. *Les leçons de la servitude et leur destin*. In: LA BOÉTIE 1, p. VII-XXIX.
18. ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado; Marx e o momento maquiaveliano*. Cleonice P. B. Mourão, Consuelo F. Santiago, Eunice D. Galery (trad.). Belo Horizonte: UFMG, 1998.
19. _____. *Verbete A Utopia, de Thomas Morus*. In: Châtelet 42, p. 855-877.
20. _____. *Do bom uso da hipótese da servidão voluntária?* Belo Horizonte: anotações de exposição verbal realizada em 11 set 2006.
21. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. J. Dias Pereira (trad.). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.
22. ARANTES, Urias. *Entretenimento*. In: *Revista Discurso*, nº 19. São Paulo: USP, 1992, p. 67-82.
23. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Roberto Raposo (trad.). Rio de Janeiro: Forense

Universitária, 2001.

24. ARISTÓTELES. *A política*. Roberto L. Ferreira (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
25. ARMAINGAUD, Dr. *La Boétie et Machiavel*. Bordeaux: G. Gounouilhou, 1909.
26. AUDEGEAN, Philippe. *Morale et politique de la servitude volontaire*. In: *La Boétie* 9, p. 87-113.
27. AUFFRET, Séverine. *Comète*. In: *La Boétie* 6, p. 51-57.
28. BARRÈRE, Joseph. *L'humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire*. Genève, Paris: Slatkine, 1981 (reimpressão da edição publicada originalmente por Librairie Ancienne Édouard Champion, Paris, 1923).
29. BAYARD, Françoise. *Présentation*. In: *La Boétie* 10, p. 7-41.
30. BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.
31. BOBBIO, Norberto et al (org.). *Dicionário de política*. Carmen C. Varrialle et al (trad.). Brasília: EDUnB, 1992.
32. BONNEFON, Paul. *Estienne de La Boétie, sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne*. In: *La Boétie* 2, p. VII-LXXXV.
33. BURDEAU, Georges. *O Estado*. Maria E. A. P. Galvão (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
34. BURKE, Peter. *As fortunas d' O Cortesão*. Alvaro Hattner (trad.). São Paulo: Unesp, 1997.
35. BUTOR, Michel. *Essai sur Les Essais*. Paris; Gallimard, 1968.
36. CAPPELLETTI, Angel J. *Introducción*. In: *La Boétie* 15, p. 1-7.
37. CARDOSO, Sérgio. *Paixão da Igualdade, Paixão da Liberdade: a Amizade em Montaigne*. In: CARDOSO, Sérgio et al. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, Funarte, 1987, p. 159-194.

38. CASTRO, José Olegário R. *O contratualismo ideológico das Vindiciae contra tyrannos*. Belo Horizonte: s/e, 1960.
39. CHAKER, Jamil. *Sémiotique des valeurs dans le "Contr'un"*. In: Tetel 139, p. 349-361.
40. CHALITA, Gabriel. *O Poder*. São Paulo: Saraiva, 1999.
41. CHÂTELET, François et al. *História das Idéias Políticas*. Carlos N.Coutinho (trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
42. _____. (org.). *Dicionário de obras políticas*. Glória C. Lins, Manoel F. Paulino (trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
43. CHAUÍ, Marilena. *Amizade, recusa do servir*. In: La Boétie 11, p. 173-239.
44. _____. *O poder político da amizade*. In: *Jornal Folha de São Paulo, Suplemento Folhetim*, 13 junho 1982, p. 10-11.
45. _____. *Simulacro e poder. Uma análise da mídia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
46. CÍCERO. *Diálogo sobre a Amizade*. São Paulo: Cultura Moderna, s/d.
47. CLASTRES, Pierre. *Liberdade, mau encontro, inominável*. In: La Boétie 10, p. 109-123.
48. CLERICI-BALMAS, Nerina. *Le souvenir d'Étienne de la Boétie chez quelques écrivains de son époque*. In: Tetel 139, p. 385-398.
49. COCULA, Anne-Marie. *Etienne de La Boétie*. Bordeaux: Sud-Ouest, 1995.
50. _____. *Le Parlement de Bordeaux au milieu du XVIe siècle*. In: Tetel 139, p. 421-443.
51. COLLIVA, Paolo. *Verbete Povo*. In: Bobbio 31, p. 986-987.
52. COLOMBO, Eduardo. *O Estado como Paradigma do Poder*. Plínio A. Coelho (trad.). São Paulo: Imaginário, 2001.
53. COMBES, François. *Essai sur les idées politiques de Montaigne et La Boétie*. Bordeaux: Librairie H. Duthu, 1882.

54. DAGRON, Tristan. *Amitié, avarice et lien social chez La Boétie*. In: *La Boétie* 9, p. 65-86.
55. _____. *Présentation*. In: *La Boétie* 9, p. 7-16.
56. DAY, Hem. *Etienne de La Boétie. Aperçu sur sa vie et sur son oeuvre*. In: *La Boétie* 5, p. III-XVI.
57. DEMERSON, Guy. *Les "exempla" dans le "Discours de la servitude volontaire": une rhétorique datée?* In: *Tetel* 139, p. 195-224.
58. DE MESMES, Henri. *Contre La Boétie*. In: *La Boétie* 8, p.191-211.
59. DESGRAVES, Louis. *Introduction*. In: *La Boétie* 3, p. 9-44.
60. DUBOIS, Claude-Gilbert. *Une algèbre des relations humaines:symbolique des nombres et des rapports numériques dans le "Discours de la servitude volontaire"*. In: *Tetel* 139, p. 317-332.
61. EDMOND, Michel-Pierre. *Verbete O príncipe, de Maquiavel*. In: *Châtelet* 42, p. 755-763.
62. FERRARI, Armando. *Etienne de La Boétie no Quadro Político do Século XVI*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1955.
63. FERRER, Christian. *La Herejia*. In: FERRER, Christian (compilador). *El Lenguaje Libertario*. Buenos Aires: Altamira, 1999, p. 7-14.
64. FOGLIA, Marc. *Montaigne héritier du Discours de la servitude volontaire de La Boétie*. Disponível em: <http://www.e-litterature.net/general/index.php?repert=Montaigne&aut1=280> – Acesso em 14 abril 2004. Acesso em 15 janeiro 2006, com a informação: EM COURS DE REECRITURE.
65. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*. Maria T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque (trad.) Rio de Janeiro: Graal, 1999.
66. _____. *O sujeito e o poder*. In: *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além*

- do estruturalismo e da hermenêutica*. Vera Porto Carrero (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
67. _____. *Omnes et singulatim: por uma crítica da 'razão política'*. Heloisa Jahn (trad.) In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 26. São Paulo: Cebrap, 1990, p. 77-99.
68. _____. *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*. In: DREYFUS, Hubert L. e RABINOV, Paul. *Michel Foucault – Un parcours philosophique*. Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984, p. 297-321.
69. _____. *Microfísica do Poder*. Roberto Machado (trad. e org.). Rio de Janeiro: Graal, 1985.
70. _____. *Crítica y Aufklärung*. Jorge Dávila (trad.) In: *Revista de Filosofia – ULA*, nº 8. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, 1995. Disponível em: http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf . Acesso em 24 novembro 2006.
71. FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *La Boétie formula a crítica da tirania*. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 14 abril 1990, p. F4-F5.
72. GALLET, André. *De La Boétie. Montaigne. La Boétie et le Contr'un*. Bordeaux: William Blake, 1999.
73. GAROUX, Alain. *Verbete "Discurso da servidão voluntária"*. In: *Châtelet* 42, p. 595-604.
74. GERBIER, Laurent. *Les paradoxes de la nature dans le "Discours de la servitude volontaire" de La Boétie*. In: *La Boétie* 9, p. 115-130.
75. GOMES, Manuel J. *Prefácio difícil*. In: *La Boétie* 12, p. 9-16.
76. GONTARBERT, Nadia. *Avant-propos et présentation*. In: *La Boétie* 8, p. 9-16.
77. _____. *Introduction. La servitude volontaire victime des aléas de l'histoire et de la critique*. In: *La Boétie* 8, p. 17-45.

78. _____. *Filiation et choix d'un texte de base*. In: La Boétie 8, p. 46-74.
79. _____. *La servitude volontaire, texte polyphonique*. In: La Boétie 8, p. 129-174.
80. _____. *La servitude volontaire, texte politique*. In: La Boétie 8, p. 175-190.
81. _____. *Henri de Mesmes, Contre La Boétie – Introduction*. In: La Boétie 8, p. 191-195.
82. _____. *De la servitude volontaire au Mesmoire inedit touchant l'édit de janvier 1562: modification ou affinement de la pensée?* In: La Boétie 8, p. 212-219.
83. _____. *Conclusion. La servitude volontaire ou l'imagination politique*. In: La Boétie 8, p. 220-238.
84. _____. *La servitude volontaire: pour une réappropriation du langage*. In: *Tetel* 139, p. 307-332.
85. GOYARD-FABRE, Simone. *Introduction*. In: La Boétie 7, p. 17-127.
86. GÜNTHER, Horst. "Nostre liberte volontaire": *La Boétie, implicite dans les Essais de Montaigne*. In: *Zinguer* 144, p. 69-83.
87. HAYES, Ricardo Sáenz. *Amistades históricas: Montaigne y De la Boétie*. Disponível em: <http://www.enfocarte.com/3.20/amistades.html> . Acesso em 25 janeiro 2007.
88. HEGEL, Georg . W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Juan Luis Vermal (trad.). Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
89. HEYDORN, Heinz-Joachim. *Introdução à tradução alemã do "Discurso da servidão voluntária" de Étienne de La Boétie*. César Paiva e Vanilda Paiva (trad.). In: *Revista Educação e Sociedade*, nº 29. São Paulo: Cortez, 1988, p. 5-30.
90. HERNÁNDEZ-RUBIO, José Maria. *Etienne de La Boétie y el "Discurso de la Servidumbre Voluntaria"*. In: La Boétie 14, p. IX-LV.
91. KROPOTKIN, Piotr. *O Estado e seu papel histórico*. Alfredo Guerra (trad.) São Paulo: Nu-

Sol/PUC/SP, Imaginário, Coletivo Soma, 2000.

92. LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O Estado monárquico: França, 1460-1610*. Maria L. Machado (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
93. LA MENNAIS, Felicité de. *Preface à De la servitude volontaire ou Le Contr'un par Estienne de La Boétie*, Paris, 1835. In: *La Boétie* 1, p. 17-39.
94. LANDAUER, Gustav. *La Revolucion*. Pedro Scaron (trad.). Barcelona: Tusquets, 1977.
95. LANSON, Gustave. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette, 1938.
96. LAPIERRE, Jean-William. *Le pouvoir politique*. Paris: PUF, 1953.
97. LEFORT, Claude. *O nome de um*. In: *La Boétie* 11, p. 125-171.
98. _____. *Dialogando com Pierre Clastres*. In: *Desafios da Escrita Política*. Eliana M. Souza (trad.). São Paulo: Discurso, 1999, p. 299-331.
99. _____. *Sedes do Republicanismo*. In: *Desafios da Escrita Política*. Eliana M. Souza (trad.). São Paulo: Discurso, 1999, p. 179-296.
100. _____. *Pensando o político. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Eliana M. Souza (trad.). São Paulo: Paz e Terra, 1991.
101. _____. *Ainda sobre o nome de Um*. Maria Aparecida Corrêa (trad.). In: *Revista Discurso*, nº 35. São Paulo: USP, 2005, p. 117-127.
102. _____. *O nascimento da ideologia e do humanismo*. In: *As formas da História*. Luiz R. S. Fortes e Marilena S. Chauí (trad.). São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 251-294.
103. LEGENDRE, Pierre. *O amor do censor. Ensaio sobre a ordem dogmática*. Aluísio Menezes, Potiguara M. Silveira Jr. (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, Colégio Freudiano, 1983.
104. LEROUX, Pierre. *Le Contr'un d'Etienne de La Boétie*. In: *La Boétie* 1, p. 41-56.
105. LILLO, Florent. *Actualité de La Boétie?* In: *La Boétie* 9, p. 157-175.

106. MARAT, Jean-Paul. *Textos Escolhidos*. Rogério Fernandes (trad.). Lisboa: Portugália, s/d.
107. MESEGUER, Antonio Campillo. *Moro, Maquiavelo, La Boétie. Una lectura comparada*. In: *Anales de Filosofia*, vol. II: Universidad de Murcia, España, 1984.
108. MESNARD, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e Siècle*. Paris: Vrin, 1951.
109. MONTAIGNE, Michel de. *Ensaïos*. Sérgio Milliet (trad.). São Paulo: Abril, 1972.
110. _____. *Os Ensaïos*. Rosemary Costhek Abílio (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.
111. _____. *Essais, lettres, journal de Voyage*. Paris: Ch. Delagrave, 1909.
112. MOUREAU, François. *La Boétie à l'épreuve de la Révolution française: éditions et travestissements du "Contr'un"*. In: *Tetel* 139, p. 293-306.
113. MUCHAIL, Salma Tannus. *Sobre a amizade – considerações casuais*. In: *Revista Margem* n. 9. São Paulo: EDUC/FAPESP, 1999, p. 132-139.
114. MÜLLER, Marcos Lutz. *Estado e Soberania: O idealismo da soberania*. Disponível em: <http://geocities.yahoo.com.br/matrizeshgelianas/estadoesoberania.html>. Acesso em 13 dez 2005.
115. PASSETTI, Edson. *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, CAPES, 2003.
116. PERNOUD, Régine. *As origens da burguesia*. F.S. (trad.). Lisboa: Europa-América, 1973.
117. PRASSOLOFF, Annie. *Présentation*. In: *La Boétie* 8, p. 259-267.
118. PRÉVOST-PARADOL, A. *Estudo sobre os Moralistas Franceses e Reflexões sobre Outros Temas – 1885*. In: *La Boétie* 13, p. 81-100.
119. _____. *Études sur les moralistes français suivies de quelques réflexions sur divers sujets – Paris, 1885*. In: *La Boétie* 7, p. 187-205.
120. QUANTON, Malcolm. *"Vers François... pas assez limez pour estre mis en lumière"*. In:

Tetel 139, p. 89-104.

121. RAT, Maurice. *Appendice. Montaigne et La Boétie*. In: MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Garnier Frères, 1948, p. 365-370.
122. REGOSIN, Richard. “*Mais o bon Dieu, que peut estre cela?*”; *La Boétie's “La servitude volontaire” and the Rhetoric of political Perplexity*. In: Tetel 139, p. 241-260.
123. REMAUD, Olivier. *Une idée vraie de la servitude volontaire est-elle pensable? Le debat Marat-La Boétie*. In: *La Boétie 9*, p. 131-146.
124. RICHET, Denis. *La France Moderne: L'Esprit des Institutions*. Paris: Flammarion, 1992. Disponível no site: <http://www.geocities.com/rosapomar/fichas/richet.pdf>. Acesso em 24 janeiro 2007.
125. RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Lucy Moreira César (trad.). Campinas: Papirus, 1991.
126. RIGOLOTT, François. *Montaigne et la “servitude volontaire”: pour une interpretation platonicienne*. In: *Zinguer 144*, p. 85-103.
127. RISCAL, Sandra Aparecida. *O conceito de soberania em Jean Bodin: um estudo do desenvolvimento das idéias de administração pública, governo e Estado no século XVI*. Tese de Doutorado. Campinas: FAE/UNICAMP, 2001.
128. ROMANO, Roberto. *Democracia... mas quem é este senhor, o povo?* In: *Revista Cult* n° 82. São Paulo: Editora Bregantini, 2004, p. 40-42.
129. _____. *O Estado de branco*. In: *Jornal Folha de São Paulo, suplemento Mais*, 03 abr 2005, p. 4-5.
130. _____. *Legitimidade, Segredo, Democracia, rumos do poder no século 21*. Disponível em: http://www.tognolli.com/html/mid_romano.htm. Acesso em 18 novembro 2005.
131. _____. *Notas para uma filosofia do segredo*. Disponível em:

- <http://oapolitico.blogspot.com> . Acesso em 24 fevereiro 2007.
132. SAINTE-BEUVE. *Les Grands Écrivains Français – XVI^e Siècle – Les prosateurs*. Paris: Garnier Frères, 1926.
133. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.
134. SANTOS, Laymert Garcia dos. *O tirano e a vontade de servir*. In: *Jornal Folha de São Paulo, Suplemento Folhetim*, 13 junho 1982, p.8-9.
135. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Paulo Neves (trad.). São Paulo: Ed. 34, 2006.
136. SILVA, Edilene da Cruz. *Aspectos da dominação: uma leitura do “Discurso da servidão voluntária”*. In: *Revista Hórus*, nº 02. Ourinhos/SP: Faculdade Estácio de Sá, 2004. Disponível em: <http://www.faeso.edu.br/horus/>. Acesso em 18 setembro 2005.
137. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
138. STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Maria L. Machado (trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
139. TETEL, Marcel (org.). *Étienne de la Boétie, sage révolutionnaire et poète périgourdin. Actes du Colloque International – Duke University*. Paris: Honoré Champion, 2004.
140. TOURNON, André. *Montaigne*. Edson Querubini (trad.). São Paulo: Discurso, 2004.
141. TOURNON, André, TOURNON, Luc. *Le texte du “Discours de la servitude volontaire”*. In: *La Boétie* 9, p. 19-24.
142. TOURNON, Luc. *Tyrannie et échange-don. Le Discours de la servitude volontaire à la lumière de l’Essai sur le don de Marcel Mauss*. In: *La Boétie* 9, p. 147-156.
143. VERMOREL, Auguste. *Préface (1863)*. In: *La Boétie* 1, p. 57-75.

144. WEIL, Simone. *Méditation Sur L'Obéissance et La Liberté*. In: La Boétie 1, p. 87-95.
145. _____. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.
146. ZINGUER, Ilana (éditeur). *Le lecteur, l'auteur et l'écrivain Montaigne 1492-1592-1992*.
Actes du Colloque International de Haïfa 1992. Paris: Honoré Champion, 1993.

c) *Texto de apoio metodológico*

147. FOLSCHIED, Dominique e WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*.
Paulo Neves (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Apêndice

O *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*

e sua relação com o *Discurso*

A leitura do *Mémoire* provoca um profundo choque nos estudiosos e nos admiradores do *Discurso*. Pouco lido e estudado, mesmo na França, o *Mémoire* apresenta concepções diametralmente opostas do *Discurso*. Curiosamente, seus raros leitores, como Heinz-Joachim Heydorn e, no Brasil, Armando Ferrari, têm tendido a apresentá-lo como um breviário de tolerância, confundindo o comentário com o próprio edito ao qual ele se refere (Heydorn 89, Ferrari 62). Annie Prassoloff chamou esta confusão de *hipnose hagiográfica* (Prassoloff 117, p. 260). Também chama a atenção a quase inexistente referência ao *Mémoire* em importantes edições do *Discurso*, como a organizada por Miguel Abensour para a editora Payot.

O *Mémoire* se refere ao edito real de 17 de janeiro de 1562, que visava estabelecer formas de convivência entre protestantes e católicos. No cenário francês pós-reforma, o rei Henrique II havia adotado uma posição dura, pretendendo extirpar a heresia protestante. Após sua morte, a regente Catarina de Médici e seus conselheiros buscaram um outro caminho. Um edito anterior, de abril de 1561, deixava provisoriamente aos protestantes o uso intermitente das igrejas para as pregações, ofícios e assembleias. É este regime que se chamará o “*interim*”, criticado por La Boétie, como veremos. Em janeiro de 1562, outra assembleia se reúne para discutir novo edito real. É disso que trata La Boétie no *Mémoire*¹²⁹. Os protestantes deveriam, segundo o edito de janeiro, fazer algumas concessões: devolver as igrejas ocupadas, cessar com

¹²⁹ Apesar de não ser a opinião da maioria dos comentadores, existem dúvidas de que La Boétie seja o autor do *Mémoire*. Anne-

as violências iconoclastas e abandonar as cidades para celebrar seus cultos. Entretanto, em seus lugares protegidos, receberam permissão para se reunirem durante o dia para rezar. O Estado também se dispunha a preservar suas integridades físicas. Os católicos resistem ao edito, que reconhece inequivocamente uma liberdade de consciência, mais até que uma liberdade de culto. A partir desse momento, com a resistência católica e a desconfiança protestante, as partes começam a se preparar para a guerra.

Pode-se imaginar que o *Mémoire* tenha servido de argumentação para o orador e que ele teria circulado como um dossiê na referida assembléia. La Boétie, dolorosamente envolvido com a questão religiosa, especialmente depois de participar de uma missão de pacificação na

Marie Cocula elenca pelo menos sete indícios da não autoria: a) o manuscrito encontrado por Bonnefon na biblioteca *Mémoires* não possui data nem autor, apesar do título coincidir com o mencionado por Montaigne; b) o edito de Janeiro deu lugar à vasta literatura de análise crítica por parte de seus contemporâneos; c) o texto foi escrito no início de 1562, momento de agravamento das tensões políticas e religiosas. A sua mensagem de tolerância foi rejeitada por muitos. Tais circunstâncias teriam sido suficientes para fazer La Boétie mudar de posição tão rápida e radicalmente, uma vez que meses antes (numa expedição a Agen) suas posições se encontravam explicitamente alinhadas às posições políticas do moderado e tolerante chanceler l'Hospital?; d) o autor do *Mémoire* não cita em nenhum momento as cidades de Bordeaux e Agen, nem o nome de Burie (apenas a função de representante do rei em Guyenne), apesar de Burie ser amigo pessoal de La Boétie; e) o *Mémoire* se refere inúmeras vezes a Lutero e quase não menciona Calvino, que deu à Reforma na França sua originalidade doutrinal e sua capacidade de resistência. As obras de Calvino eram muito mais lidas e comentadas; f) a solução pregada pelo texto – fundar uma nova igreja católica – não leva em conta, senão superficialmente, os debates teológicos de seu tempo. O “remédio” se contenta em solucionar as aparências, mais do que atingir as raízes do mal; g) por fim, e o mais importante, o *Mémoire* não contém senão raras menções à Antiguidade e as referências históricas utilizadas são pobres ou repetitivas, comparadas à imensa cultura humanista de La Boétie, demonstrada no *Discurso* (Cocula 49, p. 125-127). Além destes indícios, o próprio Paul Bonnefon (que defende que La Boétie seja autor do texto) informa que La Boétie não compareceu à assembléia que discutiu o edito, na qual o texto teria sido utilizado. Decorre daí que o texto teria sido redigido para uso de outra pessoa, o que contraria o tom de engajamento pessoal do *Mémoire* (Prassoloff 117, p. 262).

cidade de Agen (final de 1561), avaliava criticamente a distância entre a letra do edito e a realidade.

Uma síntese do Mémoire

Apresentamos em seguida uma síntese do conteúdo do *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*. Segundo o autor, o objetivo do texto seria verificar a origem das perturbações religiosas e sociais para poder prescrever uma solução. Para ele, todo o mal está na diversidade de religião, que resulta na situação de um mesmo povo, vivendo sob o mesmo príncipe, estar claramente dividido em duas partes. Daí decorre que, pouco a pouco, o povo se acostuma a uma irreverência frente ao magistrado e, com o tempo, aprende a desobedecer voluntariamente, e se deixa levar pelos engodos da liberdade, que é o “mais doce e saboroso veneno do mundo” (La Boétie 8, p. 268).

La Boétie reconhece que a Igreja por um longo tempo foi corrompida por infinitos abusos. Mas para ele o povo não tem meios para julgar, é desprovido das condições que dão ou confirmam o bom julgamento: as letras, o discurso e a experiência. Como ele não pode julgar, ele acredita em outrem. Assim, a multidão acredita mais nas pessoas do que nas coisas, e é persuadida mais pela autoridade daquele que fala do que pelas razões do que ele diz. Isto ocorre porque o principal entendimento do povo tem origem nos sentidos naturais e não no espírito. O povo, dessa forma, ouve as invectivas e as críticas contra os abusos da Igreja e do clero e acredita que a doutrina é falsa: verdadeira seria a doutrina dos adversários da Igreja. Por isso, na origem da calamidade presente se encontra o abuso dos eclesiásticos e a má vida dos pastores.

A desordem trazida pela guerra religiosa rompe a união do corpo monárquico. Nestas circunstâncias, existem três alternativas entre as quais é preciso escolher uma: a)manter

somente a antiga doutrina; b) introduzir total e exclusivamente a nova doutrina; ou c) manter as duas doutrinas sob o “cuidado” dos magistrados. La Boétie descarta as duas últimas e propõe “confirmar a religião de nossos predecessores” (idem, p.274).

Para La Boétie, a tolerância trazida pelo “ínterim” do edito de abril de 1561 não trouxe nenhum fruto positivo, tendo somente aumentado as desordens; ele sustenta que em alguns momentos a punição deve substituir a indulgência. A receita de La Boétie, portanto, é iniciar a punição das “insolências” e perturbações trazidas pela guerra religiosa, além de afirmar a existência da única Igreja, católica, ainda que reformada e renovada. Propõe um acordo com os protestantes, aceitando parte de suas propostas, de modo que eles possam retornar à Igreja sem ofender suas consciências.

Para restabelecer definitivamente a paz é preciso fazer ver “a terrível face da Justiça irritada” (idem, p. 284): o rei precisa mostrar seu poder e seu braço rigoroso. A misericórdia, rara e judiciosamente empregada, é uma bela e singular virtude em um príncipe; mas a clemência ordinária e sem distinção de disciplina é a inteira subversão de toda ordem. É necessário sobretudo a punição dos chefes, além de aplicar algumas punições exemplares, como por exemplo a destruição de casas ou dismantelamento de alguma cidade. Estas iniciativas serão importantes para “vingar as injúrias feitas ao rei” (idem, p. 285) e para predispor o povo a receber no futuro as leis da monarquia. O povo, após este terror, será mais tratável, mais fácil de ser contentado.

Além da repressão, é preciso também, como já foi assinalado, reformar a Igreja antiga. Um exemplo da Igreja reformada é dado na questão do uso das imagens. La Boétie propõe que elas sejam utilizadas nos templos da mesma maneira como são utilizadas nas casas, onde, segundo ele, as imagens servem para ornamento, para a memória das pessoas representadas ou para ambos. Nas igrejas, o uso vem sendo deturpado: vestem e coroam as imagens, em

verdadeira idolatria. O problema é, portanto, do uso e não da existência das imagens em si. La Boétie aborda, com o mesmo espírito, os temas da pregação, da oração e da administração dos sacramentos.¹³⁰

O autor do *Mémoire* sustenta que a reforma da Igreja deve ser iniciativa do rei, ainda que buscando um acordo com a hierarquia católica, em alguns de seus aspectos. Ele afirma que delegar a um concílio de bispos a reforma é “esperar o remédio do mesmo local de onde veio o mal” (idem, p.294). Feita a reforma, seriam cassadas as novas igrejas. Seus prosélitos, caso insistissem em manter a dissidência, seriam penalizados com a morte.

Da amarga peçonha da servidão ao doce veneno da liberdade

Como se vê, o conteúdo do *Mémoire* nada tem em comum com o *Discurso*. Entre 1548 e 1562, La Boétie transitou nitidamente para a posição daqueles que assumiam a perspectiva de governar, digna de um Maquiavel. O *Mémoire* intriga aqueles que se interrogam sobre a obra de La Boétie: poderia seu conteúdo ser explicado somente pelas circunstâncias dramáticas dos conflitos religiosos e pelo efeito que suscitou a certeza da iminência da guerra civil, fazendo-o preconizar um remédio autoritário para combater a divisão religiosa? O *Mémoire*, ao recusar o “interim” e a cessão dos templos, rejeita o espírito de tolerância do edito e situa seu autor do lado da posição minoritária, aquela do conservadorismo católico.

Não devemos, porém, perder de vista que todo o plano corretivo proposto por La

¹³⁰ Segundo Plattard, referindo-se às propostas de reforma dos sacramentos, La Boétie “deveria deixar tais questões aos teólogos”, por ser campo “delicado e resvaladiço”. Cf. Plattard, Jean. *Montaigne et son temps*. Paris, 1933. Citado por Hernández-Rubio 90, p. XXVI.

Boétie, independente de seu valor para a história religiosa, se configura fundamentalmente como uma *política de retorno à ordem*, de defesa dos interesses do Estado francês.

O inimigo no *Mémoire* é explicitamente o “populacho”, o perigo democrático que fermenta sob as turbulências religiosas. O objetivo é assegurar a unidade religiosa, da qual advém a unidade política. La Boétie assume a posição estatal, no sentido weberiano de reivindicar o monopólio da violência física legítima. Sua preocupação não é religiosa e sim política, mais precisamente aquela da razão de Estado, chegando até mesmo fazer a apologia de um terrorismo de Estado controlado.

Em favor do jovem La Boétie, é importante lembrar que o *Discurso*, ainda que não publicado, circulou amplamente durante a vida do autor, e ele nunca renegou, minimizou ou desqualificou sua obra, mesmo tendo assumido, após sua redação, importantes encargos no Estado monárquico francês. Tal atitude constitui-se num argumento relevante a opor àqueles que sustentam a tese de que La Boétie, ao escrever o *Mémoire*, renegou suas idéias anteriores (Ferrari 62, p. 42). Cabe, nestas circunstâncias, aprofundar a análise da relação entre as duas obras, escritas em momentos diferentes e com diferentes motivações. De qualquer maneira, no limite, ainda que provada, a acusação de incoerência entre elas não deve destituir o *Discurso* de sua força e radicalidade próprias.

Concluimos com as palavras de Hernández-Rubio:

“É indubitável que La Boétie vive em um momento da história pleno de interesse, de todos os pontos de vista, e naturalmente também do ponto de vista político. É o momento crucial no qual se vai passar de uma justificação transcendente – tal como ocorria no pensamento medieval – a uma justificação imanente do Estado. Da *justiça* se vai passar à *segurança*; e não é estranho que intervenham nele alternadamente ambos os elementos” (Hernández-Rubio 90, p. XLVIII).