

Introdução à tradução alemã do “*Discurso da Servidão Voluntária*”, de Étienne de la Boétie*

Heinz-Joachim Heydorn **

A curta vida de Étienne de La Boétie ocorre numa época movimentada da história francesa. Ao nascer, no dia 10 de novembro de 1530, em Sarlat, já estava em curso a liberação da autoconsciência que Rabelais se encarregou de traduzir na forma de um novo homem arrombando violentamente seu calabouço; 25 anos após sua morte, o povo de Paris tomava pela primeira vez a Bastilha.

As influências às quais o jovem La Boétie esteve exposto e sob as quais — como se pode supor com segurança — na idade de 18 anos escreveu o *Discurso da servidão voluntária* apresentam as contradições que caracterizam uma transição de grande envergadura. Distúrbios e guerras sacodem o país, execuções em massa são realizadas, a Idade Média trava a sua luta de morte. Reforma e Humanismo encontram-se de múltiplas maneiras, mas também se opõem reciprocamente; tornam-se perceptíveis os primeiros sinais de uma futura constituição absolutista. Os primórdios do capitalismo surgem também na França com as idéias do Renascimento e do Calvinismo. Estas são expressão de uma experiência de si, através da qual o indivíduo torna-se consciente de seu valor e faz dele mesmo seu objeto. A situação econômica sofre oscilações consideráveis, principalmente através da influência de metais nobres das regiões ultramarinas recém-descobertas. A especulação adquire significado dominante; e a transferência de fortunas é considerável. Novas indústrias e a acumulação de capital

* Tradução de César Paiva e Vanilda Paiva.

Num esforço por evitar distorções graves, adotamos aqui — sempre que foi possível — o critério de transcrever as passagens do texto de La Boétie, citadas por Heydorn, a partir da tradução brasileira do texto adaptado por Pierre Leonard, publicado em 1982 pela Editora Brasiliense, sob os cuidados de Laymert Garcia dos Santos. Um exemplo muito claro deste tipo de problema aparece na passagem em que La Boétie retrata o comportamento do elefante acuado por caçadores. O tradutor alemão acrescenta a palavra “contrato” (Vertrag), que não aparece no original em francês.

Foi também retirado da presente tradução um período de importância secundária, onde Heydorn cita a tradução alemã de versos de La Boétie publicados por Montaigne. Uma tradução da tradução alemã seria empobrecedora; uma busca aos originais demandaria um trabalho talvez não justificável, seja pela extensão da pesquisa necessária, seja pela própria dificuldade em traduzir obras poéticas.

Resta ainda agradecer a colaboração de Roberto Romano e de Birgit Merkel, que gentilmente concordaram em revisar a primeira versão (N. dos T.)

** Heinz-Joachim Heydorn (1916-1974) é considerado um dos mais importantes teóricos da Educação na Alemanha pós-guerra. Tendo participado ativamente da resistência ao nazismo, tornou-se após 1945, membro do Partido Social Democrata, fundou a Federação socialista alemã de estudantes e foi parlamentar na cidade de Hamburgo entre 1946 e 1953.

Ao falecer era professor da Universidade de Frankfurt, tendo deixado vasta obra onde analisa a dialética entre dominação e educação, o surgimento das concepções educacionais burguesas e critica a reforma escolar tecnocrática iniciada na Alemanha Federal. Seus trabalhos mais importantes foram recentemente editados em quatro volumes pela Syndikat Verlag em Frankfurt. (N. dos T.)

A decisão de traduzir o texto foi tomada por Vanilda Paiva que teve o autor como seu orientador de doutoramento em Frankfurt, e considerou não apenas a importância do texto como alternativa interpretativa àquelas que circulam sobre a obra de La Boétie no cenário brasileiro, mas assume a presente tradução como forma de incorporar-se às homenagens por ocasião do transcurso dos 10 anos de seu desaparecimento.

mobiliário caracterizam o período, assim como a desvalorização da moeda e um processo de expropriação que atinge amplos círculos da nobreza rural.

O contexto econômico foi cedo e claramente analisado por Jean Bodin, especialmente no livro publicado em 1588, o *Discours sur le rehaussement et la diminution des monnaies*. As implicações espirituais são incomparavelmente mais difíceis de revelar, remetem profundamente ao passado e antecipam o futuro. Através da progressiva recepção dos Antigos o mundo medieval entrara já desde há muito em decomposição e fora desagregado em seus fundamentos, sobretudo após a divulgação dos comentários de Averroes sobre Aristóteles. Todas as possibilidades sociais estavam abertas.

La Boétie, cujo pai morrera jovem em combate, foi educado por seu tio. Sarlat era, naquele tempo, um dos melhores centros de estudos humanistas. A educação deve ter conduzido desde cedo ao contato com a literatura clássica, assegurando aquela imediata formação intelectual elevada que caracteriza os séculos passados e que tem sua razão na curta expectativa de vida. Com base em exemplos evidentes pode-se supor que, junto com o estudo de obras filosóficas e jurídicas, o jovem La Boétie foi introduzido à literatura laica como signo de libertação espiritual: Virgílio, Ovídio, Plauto, Terêncio, Aristófanes, os grandes trágicos. “Com efeito, na idade de 16 anos ele já havia traduzido diversas obras de Xenofonte e de Plutarco”, reza a *Biographie Universelle* do ano de 1811. A informação não foi até hoje contestada. É também conhecido que La Boétie, ainda muito jovem, escrevia versos em latim e em grego. Todas as indicações permitem atribuir-lhe um estupendo talento precoce.

Após o término da educação de La Boétie em Sarlat, perde-se o seu rastro, mas é muito provável que tenha se transferido para Paris. A maneira como ele trata, no *Discurso*, os poetas da *Plêiade* permite supor que naquele tempo já conhecesse alguns deles pessoalmente; ainda que isto tenha sido mencionado mais tarde por ele próprio, pois o Manifesto da *Plêiade* só apareceu em 1549 e, portanto, depois do surgimento do seu texto. Além disso, o conteúdo e o objetivo do *Discurso* permitem supor com segurança que La Boétie fazia parte dos ouvintes de Buchanan, embora seja possível que, ainda antes, em Bordéus, tivesse feito tal experiência. A influência de Buchanan aparece claramente: o editor do diálogo *De Jure regni apud Scotos*, que viveu na França como imigrante, defendeu também durante estes anos de forma conseqüente a rebelião contra a tirania. Falta, porém, para comprovar a estadia de La Boétie em Paris depois do término de seus estudos, uma prova final e incontestável.

É seguro que estudou em Orléans e que fez seus exames na universidade daquela cidade. Pode-se supor que tenha se matriculado no ano de 1548. No mesmo ano ocorreu em Bordéus, nas proximidades de sua cidade natal, um sangrento massacre. Fortes distúrbios tiveram início em conseqüência do imposto do sal, conforme assinala Jacques Bainvilie em sua *Histoire de France*, quando trata das causas mais gerais: “desvalorização do dinheiro, encarecimento do custo de vida e, talvez, também a súbita corrente de ouro americano” teriam gerado insatisfações e criado um “terreno favorável para a oposição política em conseqüência do empobrecimento das classes médias.” No dia 9 de outubro, Anne de Montmorency, apontada por d’Aubigné como “grande algoz de homens”, ocupa a cidade e promove um banho de sangue. A devastação da terra natal seguramente não deixou La Boétie indiferente.

Orléans era nessa época, depois de Sorbonne, a mais significativa das universidades francesas e importante centro de correntes críticas e tendências reformadoras. Entre 1548 e 1550 é certa a presença de La Boétie em Orléans, onde recebe o grau de bacharel e finalmente o de licenciado em direito. Ao lado de profundos estudos jurídicos, continuou dedicando-se à literatura clássica. Seu nome conseguiu

amplo reconhecimento no círculo dos humanistas. Seu domínio do grego, do latim e da língua francesa era exemplar. “Ele se apaixonou pela filologia antiga”, escreve Maurice Rat, “compunha poemas em grego e latim, que enviava aos amigos, e foi logo reputado como um dos homens de seu tempo que mais profundamente havia penetrado nos segredos da língua e da literatura gregas”. É o espírito da liberdade e da autodeterminação individual recuperado através da “helenidade”; com a completa descoberta dos Antigos, torna-se autoconsciente e adquire, afinal, com os imigrantes de Constantinopla, traços de êxtase pagão. Paralelamente flui uma outra corrente, marcada pelo Neoplatonismo, a qual conduz à fraternidade, ao dia do reino comunista.

La Boétie teve professores ilustres, entre os quais Anne du Bourg, um dos espíritos mais inquietos e corajosos desse tempo. Professor de direito civil, ligou-se finalmente aos Huguenotes, sendo preso na Bastilha em 1559 e queimado. O pano de fundo, a atmosfera e as relações da formação intelectual com o mundo estão assim caracterizados. Aparentemente, logo após a entrada na Universidade, La Boétie escreveu sua maior obra, genial, magistral na linguagem, com o frescor da primeira revolta, sepultando todas as ilusões quanto à possibilidade de uma razão revolucionária: “*Assez vu. La vision s’est rencontrée à tous les airs*”, como foi dito por Rimbaud.

La Boétie tinha 18 anos — idade apenas suficiente para morrer ou encontrar uma conciliação com o mundo que lhe permitisse viver sem perda da auto-estima. Originalmente esta idade foi também confirmada por Montaigne — que deveria sabê-lo melhor que ninguém, embora mais tarde ele mesmo tenha modificado sua informação. Como afirma Paul Bonnefond na introdução à sua edição do *Discurso*, Montaigne — nas correções para a edição do ensaio no ano de 1588 cortou a versão original e diminuiu para 16 anos a idade do autor na ocasião que o escrevera. As razões são claras, pois nesse meio tempo o *Discurso* tinha produzido seus efeitos. O trabalho de um adolescente de 16 anos, no entanto, poderia parecer ingênuo, escrito ainda sem consciência política. Apenas um exercício de estilo, esclarece Montaigne; poder-se-ia assim apresentar a melhor prova da lealdade cívico-política de La Boétie. Por isso foi “este seu texto, escrito em seus anos de adolescência, trabalhado como mero exercício, como uma matéria suficientemente debulhada a cada dia e em mil passagens de livros”. Todavia, para que a indicação não soasse demasiado falsa, acrescenta: “Sei ainda que, se ele tivesse podido escolher, teria nascido em Veneza e não em Sarlat — e com razão”. A opção republicana de La Boétie não foi negada neste contexto. Montaigne era um homem prudente, um iluminista abstrato, que gostaria de ter influenciado — após a sua morte — uma transformação da consciência, mas que se esquivava das verdades concretas.

Depois de terminados seus estudos, La Boétie recebeu um convite para ir a Bordéus. No dia 20 de janeiro de 1553, com pouco mais de 22 anos, tornou-se membro do parlamento local convocado por Henrique II, embora estivesse prevista a idade mínima de 25 anos para participação. Tornou-se sucessor de Guilherme de Lur de Longas, que tinha ligações com Buchanan e Scaliger. Como profissão de La Boétie era dada a de “advogado”. É visível a fama de que ele já gozava. Em breve a sua influência seria enorme, passa a ser visto como o “oráculo daquela companhia”. No final do ano de 1554 ou no começo do ano seguinte, casou-se com a viúva Margerite de Carle, irmã do presidente do parlamento, a quem são dedicadas as poesias em francês. Ela já tinha um filho e uma filha do primeiro casamento.

Em 1558, La Boétie torna-se amigo íntimo de Michel de Montaigne, que também pertencia à Câmara de Justiça. De acordo com o exemplo dos Antigos, a amizade possui um lugar muito importante no pensamento de La Boétie. A ligação entre eles torna-se símbolo da própria amizade. Além disso, ele mantém um vínculo constante com os

poetas da *Plèiade*. A confiável indicação no *Discurso* permite perceber uma relação especial com Ronsard; em Orléans ligou-se a Lambert Daneau, um discípulo de Du Bourg.

Conhece-se pouco de sua vida política nesses anos. Todavia, La Boétie manifesta-se a favor de que os juízos do parlamento sejam redigidos em língua francesa — para que o povo os possa entender —, algo digno de menção diante de seu amor pelos Antigos. Em 1560 recebe a tarefa de mediar distúrbios que surgiram quando da apresentação de uma peça inspirada em Aristófanés. Na disputa, que deve ser vista como ligada à nascente forma laica de pensar, La Boétie pronunciou-se a favor da liberdade do teatro. No mesmo ano o encontramos como membro de uma delegação que, em Paris, deveria prestar fidelidade ao jovem Rei Carlos IX. Em seu regresso, ele comunica ao parlamento as novas recomendações do chanceler Michel de l’Hospital, que seguia uma orientação humanista-liberal, sobre a mediação dos conflitos religiosos, “que coincidiam bastante com o sentimento pessoal de La Boétie sobre a situação presente”.

No ano de 1561, La Boétie é finalmente designado mais uma vez para importante missão. No dia 18 de janeiro deste mesmo ano, Catarina de Médici, a rainha mãe, enviou o Sr. de Burie, tenente do rei em Bordéus, para Agen, onde haviam estourado lutas abertas entre as religiões. Quando Burie aí chegou, a paz já se havia restabelecido, pois os reformados interromperam a luta por razões táticas. Todavia, logo após a partida das tropas, eclodem novos distúrbios. Burie recebeu a ordem de retornar imediatamente a Agen. No dia 23 de setembro, lê, perante o parlamento de Bordéus, uma mensagem do rei e comunica que, por sua incumbência, deveria levar consigo o Sr. de La Boétie: “solicitou à Corte que não considerasse mal se, para o serviço do rei, ele levasse consigo ao país de Agen o Sr. Etienne de La Boétie”. No dia 3 de outubro, La Boétie chega a Agen. Diante de contradições irreconciliáveis ele propõe um compromisso de caráter inusitado e comprova o quanto se afastava de qualquer posição dogmática. Restitui aos católicos a igreja principal da cidade; destina porém, ao mesmo tempo, aos reformadores, uma segunda igreja. Ele estabelece que, em todos os lugares onde houvesse duas igrejas, a igreja principal deveria ser destinada aos católicos e a outra aos protestantes. Face a outras concepções, a medida confere peso ao comentário de Theodore de Bèze, quando afirma que “não se importava muito com a religião romana”. Ele era bastante indiferente diante do catolicismo. Apesar das ofertas, os distúrbios continuaram, e ocorreram, como em Cahors, a 16 de novembro de 1561, terríveis massacres.

Em meados de 1562 deve ter aparecido o *Memorando* no qual La Boétie tenta solucionar a questão religiosa. Pode-se determinar este momento com alguma precisão. Sob influência de l’Hospital, Catarina de Médici procurou suspender o Edito de 11 de julho de 1561, que proibia aos protestantes a prática religiosa, e assegurar as bases para uma ampla tolerância. Uma tentativa de mediação já fora antes realizada com os diálogos religiosos de Poissy. A reunião do Conselho de Saint-Germain originou o *Edito de Janeiro* do ano de 1562 que, junto com o Edito de Nantes, ofereceu a mais liberal das soluções. Poucas semanas depois tem início, com o banho de sangue de Vassy promovido por Francisco de Guise, a longa e cruel guerra dos Huguenotes. La Boétie escreveu seu *Memorando* sob a impressão de acontecimentos imprevisíveis. Sabe-se que o fez em concordância espiritual com l’Hospital, cuja estima muito o honrava.

Quando por toda parte explodiram lutas terríveis, a própria cidade de Bordéus viu-se ameaçada. O parlamento determinou a convocação de 1200 soldados; doze conselheiros — entre os quais La Boétie — assumem o comando de unidades

compostas de 100 soldados. Peste e fome começaram a se espalhar e La Boétie provavelmente foi atingido. Num sábado, a 14 de agosto, fez seu testamento, deixando a Montaigne sua herança literária. Ele viria a falecer na quarta-feira, dia 18 de agosto de 1563, às 3 horas da manhã.

Os poucos dados são complementados pela contribuição pessoal de Montaigne, que nos dá uma idéia da amizade que os uniu. Desta amizade, diz ele: “era tão profunda, tão completa, que certamente não se poderá encontrar muitas iguais; e entre as pessoas dos dias atuais não se encontra mais nenhum traço disto”. Ele teria amado La Boétie “porque ele era quem foi, porque eu era quem fui”. Haveria aí algo que iria além da razão, “e tudo que eu posso especialmente dizer a respeito é que esta união era transmitida por um poder incompreensível e irresistível. Buscávamo-nos antes que nos tivéssemos visto”. Fora um profundo parentesco voluntário, “abraçávamo-nos pelos nossos nomes”. Desde o primeiro encontro, numa festa, eles teriam percebido estar ligados um ao outro. O distanciamento crítico de Montaigne cede aqui diante de um sentimento intenso e poderoso. Nós não tínhamos tempo a perder, conta Montaigne, pensando provavelmente naquela morte prematura, nossa amizade “não tinha nenhuma outra idéia além daquela de si mesma e não podia remeter a nada a não ser a si mesma”. Ela teria impedido sua vontade “a lançar-se totalmente na dele e ali perder-se” — o mesmo ocorrera com La Boétie. “A mesma fome” teria estado presente entre eles; nenhum teria, a título de propriedade, negado ao outro qualquer coisa “ou algo que tivesse sido seu ou meu”. O velho Menandro teria exaltado como feliz todo aquele que tivesse podido ao menos encontrar a sombra de uma amizade. Agora, tendo-se ido o amigo, restaria “apenas fumaça, nada além de uma noite escura e sem alegria... Nós existíamos como metades complementares: parece-me que lhe roubo agora a sua parte”.

O padrão dos Antigos foi aqui ultrapassado. Sem dúvida foi a amizade mais profunda vivenciada por Montaigne, que era seletivo e, em grande medida, auto-suficiente. Apenas em poucas passagens refere-se diretamente a La Boétie. “Considerando a disposição natural de sua alma e a qualidade de seu temperamento, ele foi o maior homem que conheci; e eu pude conhecê-lo melhor que qualquer outra pessoa”. Ele teria sido feio, mas a feiúra “que acompanhava a sua bela alma era do tipo de feiúra do Sócrates”. Se o destino lhe tivesse permitido, ele certamente teria criado “grandes coisas”. Enfim, “ele formou o seu espírito segundo o modelo de outros séculos e não do atual”. Foi também Montaigne que velou por ele em seu leito de morte, conservando para nós a recordação de suas últimas horas. A conversa entre eles foi serena, evocando os estudos clássicos que ambos fizeram; La Boétie cita Píndaro; somente uma vez grita: “já são três dias inteiros que me atormento com o desenlace”. Na fase de agonia ele teria chamado por Montaigne, segundo este relata. Finalmente entregou sua alma “pronunciando meu nome uma vez ou duas”.

Certamente desaparecera a primeira visão da vida. O ceticismo que já se anuncia no *Discurso* cresceu com o conhecimento das condições reais. Todavia, tanto os poucos fatos conhecidos quanto o *Memorando* dão prova de que La Boétie manteve uma crença humana, soberana, no sentido de uma tolerância crítico-iluminista anterior. Também lá onde ele, galicamente, se liga a uma emergente *Raison d'Etat*, surge a impressão de que assume num papel que não lhe é adequado.

Os textos falam por si mesmos. No entanto, parece oportuno fazer referência a algumas condições que devem ser consideradas. A idéia de um direito natural revolucionário constitui a base do *Discurso*. Nenhum escrito daquele século assumiu esta idéia com radicalidade comparável. Não se trata desta ou daquela dominação, mas da negação de toda dominação. Nesta medida, 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 Mórus e Campanella. Gustavo Landauer, que está entre os poucos na Alemanha que chamou a atenção para La Boétie, tem razão quando comenta: “Este ensaio anuncia o que, mais tarde, em outros idiomas, dirão Godwin e Stirner, Proudhon, Bakunin e Tolstói: está dentro de vocês, não lá fora: vocês mesmos o são. Os homens não devem ligar-se por laços de dominação, mas vincular-se como irmãos. Sem dominação; An-archie”.

La Boétie continua, com a versão revolucionária do pensamento ligado ao direito natural, uma teoria já antes intensivamente desenvolvida, mas ele a liberta completamente de seu entulho. O direito natural era, entre os sofistas, especialmente no que concerne à inclusão da teoria do contrato, a idéia de uma revolução total. *Nomos* e *Thesis* confrontam-se diretamente com a verdadeira e destruída humanidade. Trata-se da desmitologização do instrumentário da dominação. Não dispomos de nenhuma concepção posterior do direito natural que não tenha sido aqui já antecipada. O modelo grego influi sobre o pensamento romano, a teoria do contrato de Epicuro remete a Demócrito e aos sofistas, a análise da sociedade a partir da interdependência de seus interesses está completamente formada. Com a idéia da lei natural (*lex naturae*) conserva-se a lembrança de uma origem que questiona todo o direito positivo. Por isso a idéia de uma igualdade original nunca foi definitivamente apagada da memória, apesar da herança dos Antigos ter decaído.

O primeiro impulso para a retomada deste pensamento foi dado por Averroes; descobre-se uma razão liberta do pecado hereditário, que é comum a todos os homens e está além das diferenças individuais; o *intellectus agens* é a razão da espécie humana que impulsiona, enquanto a razão individual deve ser significativamente entendida como *intellectus passivus*. O restabelecimento da razão da espécie humana é, portanto, simultaneamente compreendido em todas as suas conseqüências políticas; também por este motivo as teses de Averroes foram declaradas heréticas. O movimento, porém, não foi com isto detido; a Universidade de Paris permanece a sua cidadela; Siger de Brabant o conduz à sua conseqüência mais extrema: existe apenas uma razão que abrange todos os homens. As frases decisivas, verdadeiramente transformadoras rezam: *Ergo anima intellectiva non debet multiplicari multiplicatione materiae neque multiplicatione corporum humanorum*. (A razão não deve ser dividida nem pela multiplicidade da matéria nem pelo número de homens). Guilherme de Ocam, que compreende a sociedade como produto dos interesses reais, estabelece a ligação entre esta restituição de uma razão original e a realidade política. Em estreita relação com ele, João de Jandum e Marsílio de Pádua desenvolvem uma nova teoria revolucionária do contrato com base no direito natural. É digno de nota que João de Jandum tenha redigido nesta época um comentário ao escrito de Averroes *Sermo de substancia orbis*. Em *Defensor pacis*, que os dois redigem juntos, a soberania do povo é declarada, no ano de 1346, fonte de todo poder político. A problemática que se encontra no *Discurso* fora, portanto, desde há muito levantada na França. Todavia, ela manifesta sua diferenciação teórica a partir da progressiva ascensão da classe burguesa. Isto vale não apenas para a França, mas especialmente para Inglaterra e Holanda. Também na Alemanha, Oldendorp formula em seu Eisagoge de 1539: *Lex est notitia naturalis a deo nobis insita, ad discernendum aequum ab iniquo*. Com a retomada das idéias do direito natural, conecta-se uma recepção do ceticismo, igualmente mediada pela redescoberta dos Antigos. Também aqui nos oferece João de Jandum, caído quase que inteiramente no esquecimento, um exemplo precoce. Em Montaigne já aparece o pirronismo completamente maduro.

A questão do direito ao tiranicídio, que ganhou significado durante o período em que viveu La Boétie, supõe o já mencionado desenvolvimento do problema bem como a

divisão religiosa da Europa provocada pela Reforma. Com a subida ao trono de Henrique de Navarra, a tese do tiranicídio passou a ser desenvolvida também pelos católicos, especialmente pelos jesuítas, quase sempre em relação com a teoria do contrato¹. A execução de Carlos I da Inglaterra indica a virada histórica.

Buchanan, cuja influência sobre La Boétie parece-me certa, foi quem mais conseqüentemente pensou e libertou de qualquer ligação religiosa a questão do tiranicídio e da escravização dos homens. Embora a obra principal só tenha aparecido

¹ Esta diferença entre contrato (forma secularizante para explicar a origem do Estado, exemplar em Hobbes e outros anti-religiosos) e consenso é básica e nuclear para o debate sobre o governo de um só, ou de muitos, ou de poucos. Os jesuítas, bons conhecedores da *raison de l'Eglise* e da *raison d'Etat*, nunca se deixariam enganar, utilizando conceitos letais para sua política eclesiocêntrica: caso o poder fosse originário de um *contrato*, mesmo o religioso perderia sua verticalidade sacral. O esquema é outro: Deus coloca nas mãos da Igreja, superior espiritualmente (poder *indireto*) e até temporalmente aos governantes laicos, os deveres do comando. O governo laico tem autonomia relativa, e sua origem é o *consenso das famílias* em vista do bem comum (aqui, apenas adaptam Aristóteles, sobretudo os primeiros textos da *Política*). Assim, as famílias unem-se por livre consenso, aderindo à ordem divina já estabelecida *antes* do consenso; há povo, famílias. Depois deles, há o Estado. O sinal de soberania (estou sempre resumindo os doutos jesuítas) é o direito de promulgar *leis*. A autoridade legislativa reside no conjunto dos homens, mas é exercida pelo Rei, delegado do Estado. Após o consenso, as famílias não podem mais retomar o poder delegado. O poder real é de origem divina, o Rei é ministro de Deus. A soberania é *absoluta* em vista do bem comum. Estado e Igreja são sociedades perfeitas; e a Igreja tem o direito de conselho, administração, interrogação. E poder de constrangimento, quando há imoralidade, tirania ou escândalo causado pelo Príncipe. Logo, o Sumo Pontífice é superior ao Rei em termos espirituais e temporais. Nada no *Tratado das Leis*, no *Defensio Fidei*, autoriza falar em contrato. Menos ainda no *Tractatus de potestate summi pontificis in temporalibus*. Para Belarmino, corno para Suarez, Igreja e Estado são sociedades perfeitas, ambas independentes, cada uma em sua esfera. No Estado, o chefe é a encarnação da soberania, e, portanto, é *absoluto*, *Legibus solutus*, e não é nem mesmo obrigado a obedecer às suas próprias leis. Mas ele possui este poder *imediatamente de Deus pelo povo* e para o bem do povo, pois os homens nascem livres e iguais. Mas, caso esteja em perigo a salvação das almas, o Papa tem direito e dever de intervir nos negócios do Estado. Pode depor e expulsar o Príncipe: é a teoria da *potestas indirecta* do Sumo Pontífice. Isto possibilitou a Filmer (cf. *Patriarcha*, cap. II: “É antinatural que o povo governe ou eleja governantes”) contra-atacar os jesuítas, procurando mostrar suas incoerências lógicas internas. O povo, sendo rigoroso, não poderia eleger o governante, mas apenas *constitui-lo*. Argumento sutil de Filmer, que o extraiu da Bíblia para mostrar a inconsistência da união entre origem divina do poder e o “consenso” dos governados. Citando o próprio: “It is plain by an Evident Text that is one thing to choose a king, and another thing to set up a king over the People (...) This distinction is found most evident in Deut. 17. 15 where the law of God saith, Him shalt thou set king over thee, when the Lord shall choose; so God must *Eligere*, and the People only *Constituere*”. Filmer pisa no calcanhar de Aquiles jesuítico: ou o povo *elege* o Rei (contrato), o que é um horror e abominação próprios à democracia, ou o Rei é *eleito* por Deus. O meio-termo (consenso, e não contrato) salva apenas o Sumo Pontífice e a Igreja. Mas é um perigo para o Rei e para o Estado. Aliás, nem mesmo o Sumo Pontífice ficou contente com a “solução” dos padres, quando os textos acima foram publicados.

Os motivos podem também ser encontrados em Filmer. Este se compraz, na tarefa de mostrar a incoerência lógica (mas coerência prática) dos padres, quando Belarmino fala em “consenso”, mas ao mesmo tempo afirma a tese da naturalidade superior do governo de um só. Citando Belarmino: “Deus, ao fazer toda a humanidade de um só homem, parece que abertamente quis indicar que aprovava o governo de um só homem, ao invés de muitos” ou “Deus mostrou sua opinião quando dotou, não só os homens mas todas as criaturas com uma *propensão natural* para a monarquia; e não se pode duvidar que toda propensão natural deve referir-se a Deus, Autor da natureza”. Se até o “consenso” é difícil, que dizer de um “contrato”?

O absolutismo de Hobbes fundamenta-se no *contrato*, mas contra Belarmino e outros: porque Hobbes exclui entre monarca e povo a mediana “Deus” e “Igreja”... É o famoso processo de secularização do poder, que se assegura exatamente com o *contrato*, para não se perder no “reino das trevas” eclesiástico (cf. *Leviatã*. II parte).

Sobre o tema há, entre muitos, dois livros básicos: Mousnier, Roland. *L'assassinat d'Henri IV*. Gallimard. (levanta todas as questões relativas ao tiranicídio na época); Lutaud, Olivier: *Des révolutions d'Angleterre à la Révolution française, le Tyranicide. Killing no Murder* (Cromvell, Athalie, Bonaparte). La Haye, Martinus Nijhoff Ed.

em 1579, as suas pré-condições — relevantes para La Boétie — já haviam sido anteriormente desenvolvidas. Entre seus contemporâneos franceses, Bondin era o espírito que mais sobressaía, mas ele foi muito mais cauteloso no seu tratamento da problemática. Embora La Boétie tenha sido testemunha de uma crescente controvérsia relativa à agressão direta contra a autoridade, à sua morte segue-se o assassinato de Henrique III. Com o homicídio de Henrique IV, a última fascinante manifestação do renascimento francês, atinge-se o auge dramático de tal evolução. “Não é nada. Mais uma vez, a última: Não é nada — então o sangue jorrou de sua boca”. Heinrich Mann, que descreve o momento desta morte, oferece em seu romance o grande relato sobre o desfecho de uma época a cujo apogeu pertence La Boétie.

O *Discurso*, provavelmente terminado no mesmo ano que os *exercitia spiritualia* de Loyola, começa com um prelúdio inaudito. Homero faz Ulisses dizer que não seria bom ter vários senhores: “que um só seja o senhor, e que um só seja o rei”. Não haveria nenhum bem em ter vários senhores, mas por que “a dominação de vários não pode ser boa”? Porque já “é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor”. Com isso fecham-se, de início, as portas para a alternância democrático-burguesa. Trata-se de uma outra coisa: da própria dominação. Queremos, em consonância com a natureza da razão, “jamais ser escravos de alguém”. A palavra de ordem da Revolução Francesa é antecipada com precisão e avança, ao mesmo tempo, além de seu cerne girondino. “A natureza é uma boa mãe, ela nos alojou a todos na mesma casa e nos formou a todos segundo o mesmo padrão, para que cada um pudesse mirar-se e reconhecer-se a si mesmo no seu próximo. Ela nos deu o grande presente da voz e da fala para convivemos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades”, O tirano “não tem qualquer poder sobre vós, senão através de vós mesmos”.

Trata-se da justificativa da resistência. Ela não é complicada pela idéia de um contrato desrespeitado que exige sua recomposição. Razão e realidade política são confrontadas sem intermediações. No entanto, falta ainda uma compreensão mais profunda da historicidade do Homem. Mas exatamente esta deficiência permite que a contradição emergja de forma ainda mais inexorável. O problema do contrato aparece apenas uma vez, quando La Boétie investiga o comportamento no mundo animal. O elefante oferece ao caçador os seus dentes de marfim como resgate para a liberdade; ele propõe negócio, “um contrato²”.

O homem não está preso a nenhum contrato, ele exige respeito a seu direito original. A supressão da dominação resulta da “inclinação natural para a razão”; ela é “parte constitutiva do autoconhecimento e está nele incluído”. Portanto, o homem deve somente conhecer a si mesmo e descobrir em si a sua própria razão. Ninguém pode apagar definitivamente esta exigência do homem em busca de si mesmo. “Tal como Ulisses — que por mar e terra sempre procurava ver a fumaça de sua casa — não podem se impedir de atentar para seus direitos naturais”. Mesmo quando a luz diminui, permanecem alguns poucos que, “tendo a cabeça por si mesmos bem feita, ainda a poliram com o estudo e o saber. Estes, mesmo que a liberdade estivesse inteiramente perdida e totalmente fora do mundo, imaginam-na e sentem-na em seu espírito, e ainda saboreiam-na”.

Levanta-se de forma decidida a questão que Rousseau retomará com uma destruidora crítica à civilização: de que maneira o Homem escapou de sua história e

² Aqui foi mantido integralmente o texto em alemão. Walter Koneffke introduziu de maneira arbitrária o termo *Vertrag* (contrato) em sua tradução do texto de La Boétie. Seria talvez uma tentativa sua de reforçar a expressão *Handeln vorschlagen* (propor negócio) utilizada para traduzir o verbo *marchander*, presente no texto original. Na tradução brasileira recorreu-se ao verbo ‘negociar’ (N. dos T.)

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. O Homem é absolutamente disponível, pode-se fazer tudo com ele. La Boétie conta a história de Licurgo, que treinou dois cães diversamente; eles tornaram-se profundamente diferentes um do outro. Sob as condições de sua alienação, o Homem perde toda dignidade; dor e injustiça deixam-no impassível, mas o carrasco sofre tanto quanto aquele que é enforcado. O Homem pervertido é encarado como parte de um sistema de dependências. Milhões vivem explorando o próximo. Este sistema favorece “quase tanta gente. .. quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável”. A sociedade é mantida coesa através de “drogas”. La Boétie refere-se a César ao afirmar que o sistema é ainda mais perverso quando apresenta uma aparência de humanidade — “mais prejudicial que a crueldade”. Ele reconhece o caráter encobridor da religião e a ambivalência da propriedade, sem no entanto analisar estas questões até as últimas conseqüências. Os homens “querem servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles, pois não podem dizer de si que sejam deles mesmos”. A análise não exclui o presente: “nossos governantes” não fazem o melhor, conhecem-se os seus modelos. Eles são de uma indecência sem limites.

Os povos “deixam-se, ou melhor, fazem-se dominar”; “é o povo que se sujeita, que se degola”. Só com a nossa convivência tem o dominador poder sobre nós. O povo não precisa fazer nada para si; ele deve apenas parar de torturar-se. Trata-se de fazer com que o povo, “que consente seu mal, melhor dizendo, persegue-o”, finalmente pare de “servir”. Milhões vivem na mais miserável servidão, mas um tirano “não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo”. Apesar de todo o ceticismo, um apelo direto é formulado: “De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço deles? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos?”. A servidão deve ser definitivamente abolida. “Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e arrebenatar-se”. Esta é a linguagem da revolução, o apelo à resistência, tal como apenas um século mais tarde foi apresentada enquanto instrumento da 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 proposta de La Boétie é a ação direta.

A pesquisa francesa sobre La Boétie lidou bastante com o problema dos modelos literários que teriam influenciado o *Discurso*. Apesar do conteúdo original da obra, algumas relações devem ser apontadas. A influência de escritores antigos é evidente. La Boétie vive com os Antigos; Platão, Aristóteles, Tucídides e Plutarco devem ser especialmente lembrados, além de Tácito. O conceito de “servidão voluntária” deriva supostamente do *Banquete*. É seguro que ele leu Tomás de Aquino e Dante, principalmente do ponto de vista da teoria da dominação. Também teve acesso à obra de Contarini sobre a república de Veneza, bem como à de Thomas Mórus. Maquiavel foi profundamente trabalhado por La Boétie, e muitos autores franceses supõem que o *Discurso* possa mesmo ter sido escrito contra Maquiavel. Análises comparativas de estilo apresentando alto grau de probabilidade indicam que ele estava em dia com a literatura mais avançada do seu tempo, que teria conhecido Cortegiano de Castiglione e estudado cuidadosamente o *Institutio principis christiani* de Erasmo. Esta obra oferece

um clássico exemplo de adaptação humanista às relações de dominação existentes, para humanizá-las ao longo de tortuoso caminho.

As *Memórias*, às quais Montaigne já se refere, foram consideradas como perdidas por muito tempo. Foram encontradas, enfim, por Paul Bonnefond em Aix-en-Provence, em um depósito de velhos escritos do século XVI e publicados em 1917. Contém a tentativa de uma regulamentação geral do problema religioso francês, de modo a pôr fim aos sucessivos Editos permanentemente proclamados sem validade e especialmente à destruidora guerra civil. O escrito remete-se ao Edito de tolerância de Catarina de Médici, baixado a 17 de janeiro de 1562; no mesmo dia, conversações interconfessionais teriam tido lugar, para discutir principalmente a questão do culto das imagens e das relíquias. Estas conversações também desempenham um papel nas propostas. Soluções como as que são sugeridas por La Boétie ainda eram possíveis, pois somente em 1564 gerou-se uma nova situação através da *Professio fidei tridentinae*.

No *Memorando*, a idéia da *raison d'Etat* é dominante, a unidade do Estado francês deve ser restabelecida, especialmente em função de considerações ligadas à política externa. La Boétie refere-se aqui à situação da Alemanha. O estado corrompido da Igreja católica não é colocado em dúvida; está também ausente a crença de que ela possa renovar-se a partir de suas próprias forças. A tarefa da reforma religiosa é atribuída ao Estado, através da Câmara de Justiça. “O que deu tanta força ao fogo que agora arde foram os abusos da Igreja”. Ela perseguiu seus críticos ao invés de investigar a si mesma. Não se deveria criar mártires nem cortar “com a faca” nenhuma opinião — é lembrado o exemplo da Hydra — mas a França, para manter o seu peso político, só poderia suportar uma Igreja. La Boétie é muito lúcido quanto à situação. A maioria do povo permaneceu católica, mas importante classe burguesa, grande parte da aristocracia e da *intelligenza* aderiram aos calvinistas. Por isso ele propõe um compromisso. A velha Igreja deve ser renovada até o limite em que isto ainda fosse possível. Ela deveria ser amplamente adaptada à doutrina calvinista, de modo a tornar possível o retorno dos heréticos sem perda de sua dignidade. Entre as propostas aparece a limitação numérica dos padres, bem como a introdução do cálice para os leigos e o emprego destes na pregação. Estas são, sem dúvida, propostas democráticas. O direito leigo de comunhão no cálice havia se formado — desde a guerra dos Hussitas — símbolo de igualdade. Quando La Boétie coloca também Schwenckfeldt entre os reformadores, torna-se claro que ele reconhece no círculo do movimento reformador inclusive a sua ala mais radical. O controle econômico, ao qual deveria estar submetida a Igreja, resulta da consideração de interesses do Estado.

O *Memorando* pode ser considerado como um documento precoce do galicanismo. Ele mostra o autor como um político experiente. A crescente importância de Bordéus no próspero comércio internacional e a permanente ligação do seu parlamento com instâncias políticas decisivas supuseram um trato diferenciado dos problemas existentes. Apesar de toda a reverência ao rei, a substância do documento é democrática. Seu tom básico é cético. A questão da verdade religiosa claramente não está em primeiro plano; o acessório não é aqui muito importante. No entanto, a desconfiança com relação aos homens, já perceptível no *Discurso*, aprofundou-se completamente “Já que ele não pode julgar por si mesmo, acredita em outras pessoas” — é dito sobre o povo. “Da massa e de sua bela ordem social” surge apenas “a sua própria completa ruína”. O envolvimento com a *Realpolitik*, sem dúvida, modificou as idéias de La Boétie. Mais que isso: ele perdeu a crença numa elevação dos homens.

É possível que interpolações tenham sido feitas em ambos os escritos. Notas convencionais podem ter aqui sua justificativa. Montaigne, especialmente, pode ter feito correções, pois considerava os dois escritos suficientemente perigosos para não publicá-

los e reteve-os como herança. “No que concerne a ambos os textos, creio que eles são extremamente delicados e melindrosos para expô-los à atmosfera pesada e sufocante de tempos tão desagradáveis. A decisão de Montaigne de manter também o *Memorando* fora do alcance público, comprova que as idéias nele contidas não atendiam às exigências do poder de modo algum, por mais que ficassem aquém daquelas defendidas no *Discurso*. Em contrapartida, conservou-nos as obras poéticas e literárias de La Boétie, as quais mais tarde ninguém menos que Sainte-Beuve recolheu. “Madame — rezam as palavras dirigidas à Sra. de Grammonte, Condessa de Guise, a ‘bela Corisande’ e amante daquele que será mais tarde Henrique IV — estes versos merecem a sua atenção”. Eles contêm “vida e fogo: porque ele os escreveu na idade mais florescente da juventude, quando estava aquecido pela mais pura brasa de uma paixão generosa que eu, Madame, um dia confiar-lhe-ei a meia voz ao pé do ouvido. O resto ele escreveu num período no qual estava para se casar, para sua noiva, e já então não sei que frieza do amor marital sentia”.

Falta chamar a atenção para o efeito do *Discurso*. Logo aparecem reproduções da obra; uma delas datada do ano de 1570. Após a noite de São Bartolomeu, em 1572, o seu conteúdo adquire um significado incomum, pois a ala militante dos Huguenotes interessa-se pelo texto. A admiração é reconhecível em uma nota de Agrippa d’Aubigné em sua *Histoire Universelle*; La Boétie pertenceria aos espíritos fecundos que escrevem livros com admirável audácia, “cujo conteúdo, em outros tempos, não se quereria nem mesmo sussurrar ao ouvido”. O ataque dos huguenotes dirige-se agora contra o poder central, seus sacrifícios humanos são extraordinários, o número de seus mártires cresce ininterruptamente. Eles apóiam-se politicamente sobre uma aliança da aristocracia com a burguesia; há uma coincidência de motivos econômicos que se voltam contra o centralismo e, ao mesmo tempo, persistem recordações das liberdades comunitárias. Isto permanece característico de um aspecto dos movimentos revolucionários da França e ainda está presente no anarquismo da Comuna de Paris.

Onze anos após a morte de La Boétie, aparece pela primeira vez, em latim, um resumo mais longo da obra nos *Dialogi ab Eusebio Philadelpho*. Pouco depois, François Hotman inclui o texto em francês no *Réveille-Matin des Français*. Em 1576 surgem as *Mémoires de l’Etat de France sous Charles Neuvième*, de Simon Goulard, que contêm o texto completo. François Hotman faz parte dos primeiros defensores radicais da democracia na França. Seu livro mais decisivo, *Franco-Gallia*, é publicado poucos meses após a noite de São Bartolomeu. A idéia da soberania popular é expressa incondicionalmente e, de certo, não sem a influência de La Boétie: o povo tem o direito de escolher e derrubar qualquer tipo de dominação. A revolta é declarada como meio legítimo. Também sob a influência do *Discurso* e, no conteúdo, indo mais além que Hotman, Hubert Languet publica em 1579, sob o pseudônimo de Etienne Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*. Quem, portanto, “prefere obedecer ao rei à lei, parece preferir a dominação de um animal” e “como nós todos somos senhores, então estamos todos nós, tomados individualmente, em relação de irmãos uns com os outros”. O inicial e incomumente forte período de influência do *Discurso* termina com o primeiro terço do século XVII, quando se torna claro que a luta dos protestantes está perdida. Richelieu teve mesmo de pagar 5 pistolas para obter um exemplar, pois tinham se tornado raros. Este primeiro período deve ser visto como parte de um movimento que, após longo exílio na ilegalidade, renasce com as Luzes. O movimento reformador na França contém desde o início uma perspectiva iluminista, no mínimo tão forte quanto a tendência oriunda do calvinismo. Isto vale até a abolição do Edito de Nantes e é reconhecível na contradição entre as academias de Saumur e Sedan. Todavia, a Igreja decadente produz Moisés Amyrant, que lecionava em Saumur, uma das grandes figuras do Proto-

iluminismo. Seus planos de paz mundial têm importância permanente. Assim, não é por acaso que Pierre Bayle provenha desta tradição e, após sua emigração da França, como pastor calvinista, inicie o movimento de um novo século. O iluminismo do século XVIII da França — agora totalmente secularizada — retoma esta problemática, inicialmente colocada pelo protestantismo, mas que sucumbiu com o seu estrangulamento. Ela conduz a idéia da razão à violência revolucionária.

Assim, o século XVII faz com que o *Discurso* perca-se. É sabido somente que Pascal o leu; Fénelon emitiu um juízo sobre ele: a sua linguagem teria algo de suscito, ingênuo, audacioso, vivaz, apaixonado. É notável um comentário desta época, feito por Colletet, literato de destino inquieto e mesmo miserável: La Boétie teria tido uma paixão pela liberdade e seria por natureza um inimigo de toda e qualquer tirania; por estas razões, aquele *Discurso* livre teria recebido tantos aplausos. Estes são, porém, comentários esporádicos, pois só no início do século XVIII o *Discurso* ganha novamente seus leitores. O fato de ter aparecido, em 1727, em Genebra, pela primeira vez como apêndice do ensaio de Montaigne foi a grande colaboração para a sua redescoberta. Daí por diante isto se torna hábito. A influência de Montaigne sobre a intelectualidade francesa durante as décadas seguintes foi extraordinariamente grande; através dele transmitiu-se o primeiro período iluminista do Renascimento. Não havia nenhum erudito que não o tivesse lido. Com isto, é certo que Rousseau tenha estudado o *Discurso*, pois algumas formulações permitem determinar o seu manuseio pormenorizado. Uma tradução inglesa é registrada em Londres em 1735; ao mesmo tempo o nome de La Boétie e o título exato da obra tornam-se amplamente conhecidos. Os huguenotes haviam difundido o texto anônimo e sob a denominação *Contr'un* (Contra o um). Em 1781, o Marquês de Paulmy, Ministro do rei e membro da Academia, comenta que o *Discurso* mereceria o mesmo elogio e as mesmas censuras que aqueles “que, em nossos dias, defendem os paradoxais pontos de vista filosóficos e políticos sobre o despotismo e a igualdade de todos”. A relação entre as idéias de La Boétie e as da revolução prestes a ocorrer é reconhecida com clareza. Assim, não é de surpreender que já em 1789 ocorra uma nova edição, adaptada na linguagem ao *Pathos* da revolução; *L'Ami de La Revolution* também publica uma versão própria. A partir desta época até a Comuna de Paris, o *Discurso* permanece na consciência das forças revolucionárias da França e ganha o caráter de um documento clássico. Em 1835 aparece com uma frase de Royer-Collard, que fazia parte dos dirigentes de 1830, egresso dos Girondinos: “os escravos voluntários criam mais tiranos do que os tiranos transformam pessoas em escravos”. No mesmo ano é publicada a edição de Lamennais com um longo e apaixonado prefácio. Esta edição ocorre num período decisivo do desenvolvimento de Lamennais, no qual ele realiza a passagem para o socialismo e a ruptura com a Igreja católica.

Após o golpe de Estado de Luiz Napoleão, aparece em Bruxelas, no ano de 1852, uma outra edição, com o título *Tyrannie, usurpation et servitude volontaire*. Diante de seu significado repetidamente atual para a história moderna da França, os juízos sobre o *Discurso* estão em estreita relação com as idéias políticas de seus autores. Bonnefond — famoso pelo rigor científico de seu trabalho sobre La Boétie, mas que se encontrava entre aqueles que avaliavam conservadoramente o texto — escreveu: “Em dias de revolta fazem-se de todas as coisas armas, dos paralelepípedos e das obras do passado. O *Discurso* não escapou a este destino comum. No meio da revolução ele foi posto em evidência, rejuvenescido, comentado e adaptado às necessidades do momento. Mais tarde, La Boétie serviu ao mesmo objetivo”. O quanto La Boétie vive na consciência dos contemporâneos e é interpretado segundo o contexto do movimento revolucionário, transparece na importante análise de Henri Baudrillart *Jean Bodin et son temps*, do ano

de 1853, diz ele: “Esta alma estava embriagada de Tito Lívio, tocada pelo sopro ardente dos anabatistas. Assim, ele se torna, com sua linguagem, o eco de todos os princípios da Antiguidade contra a tirania. Ele se torna tribuno dos povos oprimidos e mesmo apóstolo de uma irmandade humana que avança de mão armada para a eliminação das injustiças”. La Boétie teria tido a ilusão de restabelecer o paraíso da inocência, uma anarquia perfeita; teria desenvolvido a idéia da resistência passiva. O conteúdo filosófico de sua obra teria sido fortemente exagerado, “pois a nossa própria época reconheceu-se no apelo dessas doutrinas uniformizantes e destruidoras”. La Boétie seria “tipo e precursor de uma geração jovem que nós vivenciamos: excitada pelos republicanos e pela febre igualitária dos vinte anos, mas depois adaptada à sociedade e acostuada com os seus abusos”; esta teria sido a geração que o aceitara. Finalmente, La Boétie é grandiosamente avaliado por Villemain, um dos mais importantes políticos liberais e crítico de literatura, co-autor do famoso *Endereço dos 221* que levou à revolução de 1830: “Seu texto era considerado um manuscrito da Antiguidade, encontrado nas ruínas de Roma sob uma estátua destruída do mais jovem dos Graco”.

Também na Alemanha o *Discurso* teve a sua história. Os limitados efeitos oferecem ao mesmo tempo um retrato da situação. No número de março de 1793 no influente *Neuer Teutschen Merkur*, editado por Wieland, o próprio editor recorre a La Boétie. O motivo é dado pela revolução francesa. Wieland é porta-voz das camadas burguesas constitucionalistas e o *Merkur*, um importante órgão liberal. De uma forma ambivalente, característica de Wieland, foi apresentado ao leitor um texto anarquista, para intimidá-lo com o anarquismo; o próprio Wieland é o tradutor. É extremamente típica a maneira de investigar, através da qual La Boétie é aqui transformado em objeto, pois reflete a atitude do conjunto da burguesia alemã diante da revolução francesa.

Wieland pretende dar a palavra a dois partidos, dos quais um afirma que “a dominação de um ou de poucos” seria simplesmente “a servidão vergonhosa”, enquanto o outro está convencido sobre a necessidade do domínio como condição da felicidade humana e considera “perversos” todos os desobedientes. “Seria difícil encontrar para o primeiro partido um advogado tão hábil que pudesse se confrontar como do outro”, pois a história do mundo teria sempre defendido a causa da obediência; se alguém viesse a interessar enquanto advogado, este seria La Boétie. Wieland apresenta La Boétie através de Montaigne e também indica que talvez não devesse ser conferido o mínimo de seriedade ao seu livro. Com exato instinto e inteligente auto-observação, ele reconhece, todavia, que a Montaigne interessava um obscurecimento dos fatos por medo das forças com as quais tinha de conviver. Wieland conhecia muito estas forças. Ele escreve: “Este *Discurso* de La Boétie merece por mais de uma razão, ser retirado do esquecimento, especialmente porque é bastante singular ouvir um jovem francês com os seus dezesseis anos declamando, sob o governo de Henrique II, contra a monarquia no espírito e no tom dos republicanos franceses de nosso tempo. Por mais perceptível que seja para qualquer leitor atento a pouca idade do autor neste produto, seríamos injustos com ele se considerássemos o livro algo mais que um exercício de retórica de um jovem educado desde a infância com as obras dos antigos republicanos gregos e romanos. É antes de tudo evidente que o coração do jovem La Boétie teve tanta ou maior participação neste *Discurso* do que a sua cabeça; e apesar da notável confusão e indefinição de seus conceitos políticos, mostra-se uma seriedade máscula, uma energia da alma que não deixa o leitor duvidar de que, se ele tivesse vivido em nossos dias, não teria desempenhado um papel insignificante entre os personagens de 10 de julho ou 21 de setembro do ano passado”. Logo a seguir Wieland acrescenta, desculpando-se, ter La Boétie vivido numa época que ignorava ainda as bênçãos de Montesquieu, “não havia então nenhum Estado monárquico cuja constituição tivesse colocado os direitos do povo

com os direitos do governo numa tão bela harmonia e o tríplice poder da soberania num equilíbrio tão bem calculado como aquele ao qual a Grã-Bretanha deve o seu poder, a sua riqueza e o seu tão sólido quanto brilhante bem-estar desde a revolução”. Por isto La Boétie pôde confundir a liberdade natural e a burguesa, monarquia e despotismo.

Wieland toma então o *Discurso* como pretexto para uma discussão básica. O espírito da anarquia, diz ele, teria também começado a fixar raízes na Alemanha, mas “o que vamos querer fazer quando nós formos livres?” Já não somos — perguntará um homem sábio — “tão livres quanto podemos ser”, a liberdade “não degradar-nos-á a animais? Não devemos nós, “antes de gritarmos ‘deixem-nos ser livres!’”, ouvir o grito ‘deixem-nos ser gente! Deixem-nos ser gratos com aqueles que nos fizeram gente’ ”.

Somente sob uma “hegemonia clara, ilimitada e sólida” é que a cultura pode fazer progressos e haver “ordem e segurança”. Além disso, seriam “muito raras” as pessoas que ansiariam pelo grandioso e o belo. Wieland declara abertamente — e com isto reproduz o estado de consciência da burguesia alemã — “Eu não creio ofender a humanidade quando digo que não se encontram tais pessoas, pois isto exige o renegar de toda prudência”. A democracia não seria, desde que por isto não se entenda a “dominação da ralé”, mais que “uma monarquia ou aristocracia”; na verdade, tratar-se-ia somente da questão de como deveria ser transferida a dominação exclusiva de uma ou várias pessoas, sem que com isto resulte uma desvantagem. De acordo com estas premissas, Wieland formula a posição decisiva: tratar-se-ia, enfim, somente da propriedade, da segurança dos bens; a Revolução Francesa teria começado a tocar na propriedade e a transgredir o seu caráter burguês. Diante deste desenvolvimento é imediatamente abandonado o antifeudalismo burguês e buscada uma aliança com a dominação existente e até então combatida. A hegemonia, observa Wieland, surge da “defesa da propriedade”, pois “sem propriedade, isto é, sem um bem sobre o qual possamos nos afirmar, não pode existir uma cultura”. Propriedade e domínio são compreendidos como grandezas idênticas; “ninguém pode por isto separar-se do chefe sem perder suas propriedades”. Somente através de um poder válido a propriedade pode permanecer segura. Deveria ser afirmado que “este poder não pode ser eleito através de uma maioria de votos”; ele necessita de ‘pessoas para isto determinadas pela Providência’. As teses não deixam a desejar quanto à clareza, além disso, são inteligentes e francas; os direitos do poder supremo — e com isto Wieland tira as conseqüências de sua crítica a La Boétie — surgem somente do fato “de ele sancionar a propriedade”. Somente na “pressuposição de que a propriedade surge através do poder supremo, adjudicamos-lhe direitos de autoridade”.

Após estes ensinamentos marxistas³, aparecem no *Merkur* uma série de interessantes declarações. Wieland afirma ainda que La Boétie entendeu muito mal os Antigos. Assim, os cidadãos alemães poderiam continuar a amar os seus gregos; o mundo antigo não teria tido nenhum dos ideais que, como estes, foram colocados “em circulação pela Revolução Francesa”, onde “o povo quis — cabeça por cabeça — exercer o poder supremo”; isto seria a “total anarquia”. Concepções parecidas são, logo após, repetidas incisivamente no jornal liberal; a França ensinaria através de sua terrível experiência “que é infinitamente melhor suportar todos os defeitos ligados à nossa condição atual e estar satisfeitos com uma existência suportável do que, através da busca às sombras de uma felicidade que nunca alcançaremos, perder todo o bem que já possuímos”. É jurada profunda repulsa ao assassinato do rei, ódio à *sans-culotterie* que, na França e na Alemanha, macularia o “nome da democracia”; estas pessoas

³ Adjetivação sarcástica do autor. Heydorn faz aqui uma analogia entre apologia da propriedade privada feita por Wieland e a virulenta crítica da ideologia burguesa realizada por Marx. Ambos revelariam, cada um à sua maneira, os motivos últimos da ideologia e da política burguesas. (N. dos T.)

pretenderiam ser “pessoas livres”, “o que para elas simplesmente significaria poder fazer o que querem”. Essas pessoas pretenderiam ligar liberdade com igualdade, não teriam nenhum respeito pelo valor pessoal, mas “quem conhece as classes inferiores terá de dizer que elas — prefiro não dizer sempre, mas freqüentemente — só podem ser governadas pelo imperativo”, acrescenta Wieland ao debate. A França seria agora governada através da violência física da ralé e de uma filosofia fatal. A revolução seria culpada por “uma quantidade tão monstruosa de atrocidades brutais, bárbaras e diabólicas”, que “tempo algum poderá jamais apagar a vergonha que tais atrocidades infligiriam ao nome francês”. Mas, felizmente, “se nossos reis merecessem o odiado nome de tiranos, que lhes é com injustiça e insolência ininterruptamente socado nos ouvidos por ignorantes e audaciosos amantes gálicos da liberdade”, seria tudo diferente. Mas eles não o merecem, certamente não.

A Alemanha sempre foi mais progressista, “a Teutônia não tem a temer do estado atual um destino idêntico”, nem pela sua filosofia nem devido a “sua forma e administração estatais”. Os alemães já estão “de posse real de uma grande parcela da liberdade que os nossos vizinhos ocidentais tiveram de conquistar agora”. Quase no tom de um hino é então afirmado pelo jornal progressista de intelectuais: “Nosso camponês corpulento, nosso cidadão bem vestido, alojado com conforto e bem alimentado (quando trabalhador e econômico) — quão acima está dos *sans-culotte*. Com que nojo e repulsa ele mira estes miseráveis! Ele sacode sua cabeça às ridículas, assim chamadas liberdade e igualdade naturais — incondicionais, tais como o acaso oferece, e, portanto, altamente inaturais. Ele é esclarecido demais para deixar-se convencer por isto; esclarecido demais, ao contrário dos franceses, para não perceber que o que o mero conceito de Estado não pode coexistir com liberdade e igualdade”. Liberdade e igualdade para as grandes massas são como uma “faca nas mãos de um recém-nascido”. Há somente poucas vozes contrárias. Relata-se que um desconhecido teria dito: “toda a força popular é nossa, e mais de um milhão de jovens aprendizes na Teutônia..., que só precisam de um impulso, serão o primeiro instrumento irresistível”. Finalmente, a redação recebe uma carta anônima: “os *sans-culotte* podem ter cometido atos vergonhosos, mas os cometeram com o sangue fervendo; e por que calam-se e calam-se os filósofos diante dos atos vergonhosos que foram praticados pelo grande Frederico, a filósofica Catarina e o filantrópico José?” O remetente ainda acrescenta: “apesar de eu ser pobre e livre, não depender de nenhum príncipe e poder amanhã mudar minha residência para o Taiti, devo, porém, evitar um ponto de referência, não devo, então, dizer meu nome”. Certamente sabia porque acrescentava isto; Wieland não descuidou de insultá-lo inescrupulosamente. Este é o contexto em que La Boétie é traduzido, comentado e discutido no *Merkur*.

Comparando-se com esta discussão, que possui atualidade imediata e permite um olhar profundo na história, a introdução ao *Discurso* de Wolfgan-Harnisch, em 1961, parece já antiquada. Ela revela, todavia, exemplarmente a situação de sua época. Ao mesmo tempo, mostra a decadência espiritual da burguesia alemã. À sua maneira, Wieland analisou o contexto social com maestria. Os comunistas, assim alega Hoffmann-Harnisch, teriam — como não poderia deixar de ser — deturpado o texto de La Boétie. A tirania concreta não teria interessado a La Boétie, mas “a tirania infernal e a liberdade celestial”; certamente conhecera o Homem em sua imperfeição. Isto não teria sido compreendido; Danton, Robespierre e seus companheiros teriam arrastado a aristocracia às carradas para a guilhotina, mais tarde os marxistas fariam o mesmo com os burgueses. Sucumbiu-se “à idéia louca de se querer criar um novo Homem. Uma idéia de literatos! Este *non-sense* jamais teria ocorrido a um pedagogo profissional!” La Boétie ter-nos-ia ensinado que o mundo não se deixaria transformar; ter-lhe-ia

interessado a doutrina da misericórdia da Igreja católica; só que não teria remetido a ela, pois esta doutrina ainda seria óbvia em sua época. La Boétie é aqui submetido com raro desrespeito ao *juste-milieu* do pós-guerra alemão. Uma observação de Fritz Mauthner em sua história do ateísmo mostra também quão diversamente o *Discurso* foi recebido na Alemanha: “La Boétie, na verdade, nunca foi um rebelde”. Mauthner, um iluminista abstrato, mas um conservador de fato, evita até mesmo esboçar uma tradutibilidade concreta.

Só raramente a obra de La Boétie foi registrada na Alemanha; mais raramente ainda transmitiu um impulso revolucionário. Gustav Landauer constitui uma grande exceção, pois o *Discurso* exerceu uma profunda influência sobre ele. La Boétie, diz ele, teria sido “o maior amigo do famoso Montaigne”, um profano espírito livre. Teria encontrado a questão do seu tempo “se o tempo tivesse podido compreender tão profundamente o seu problema”. Revolucionários posteriores teriam, em geral, “ficado muito aquém de La Boétie”. Mesmo para as épocas que “estão mais por vir do que já ocorreram, quando importar menos tornar inofensivas pessoas do que uma instituição, é preciso modificar somente poucas palavras em La Boétie quando se quiser conhecer e estudar — saídas da boca de um revolucionário — a disposição e as idéias diretrizes desta nova revolução”. Em uma carta de 15 de setembro de 1910 lê-se: “La Boétie é um magnífico pedaço de gente”. Para a sua revista *Der Sozialist*, Landauer traduz o *Discurso*, mas somente um pequeno grupo de leitores de orientação anarquista toma conhecimento. Finalmente, em 1924, Felix Boehlein publica o *Discurso* pela editora Malik; George Grosso faz o desenho da capa. A tradução baseia-se numa até então desconhecida edição de 1577 da Biblioteca Pública de Württemberg. A servidão do homem continua, escreve Boehlein, “o meio para a libertação também não mudou”. Apesar de Montesquieu, Marx e Lênin terem ido além de La Boétie, o *Discurso* seria ainda hoje “de aguda importância”.

La Boétie nada publicou durante a sua vida; somente os amigos mais íntimos conheciam suas idéias. O que ele solitariamente colocou no papel foi, para retomar uma indicação de Montaigne, por fim somente uma palavra: “não”. O *Discurso* teria surgido a partir de uma observação de Plutarco, “os habitantes da Ásia só seriam sujeitos a um déspota porque eles não poderiam expressar uma sílaba”. A natureza da razão, tal como La Boétie a entende, não tem nada do caráter sentimental que ela adquire em Rousseau, para finalmente dissolver-se na pura natureza, na escuridão e no não-superado, no êxtase do esquecimento. Todo o existente é rejeitado, “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...”. Esta é a posição iluminista extrema: quando o lixo da história for jogado fora, o homem sobe ao seu palco. La Boétie abriu esta possibilidade, ele ajuda a não esquecer-la. A dialética da história percorre caminhos aos quais falta horizonte, nos quais se deve permanecer por muito tempo. Aqui há uma grande memória, desaparecida no impulso de uma curta existência.

Quanto à genialidade do projeto, o *Discurso* pode encontrar seu par somente com os *Pensées*, na antítese do paradoxo de Pascal, de uma última contradição na análise. La Boétie pode encontrar leitores em nosso tempo, pois nele a fome de ser gente despertou novamente. Agrippa d’Aubigné deve ter pensado nele quando escreveu: “como um nadador vindo da profundidade de seu mergulho, todos saem da morte como se sai de um sonho”.