

a servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação

saul newman

Introdução

Nesse artigo, irei explorar a genealogia de um discurso político contra-soberano que parte da questão “por que obedecemos?”. Esta questão, inicialmente colocada pelo filósofo Etienne de La Boétie em suas investigações acerca da tirania e da nossa servidão voluntária a ela, parte da posição oposta à problemática da soberania demarcada por Bodin e Hobbes. Além disso, permanece um problema central e ainda não resolvido no pensamento político que trabalha necessariamente dentro do horizonte ético da emancipação do poder político. Acredito que para enfrentar o problema da servidão voluntária seja necessário explorar novas formas de subjetividade, ética e práticas políticas pelas quais nossos vínculos subjetivos ao poder sejam interrogados; e investigo essas possibilidades pela tradição revolucionária do anarquismo, e por um compromisso com a teoria psicanalítica. Minha argumentação

Saul Newman é professor no Departamento de Política do Goldsmiths College, da Universidade de Londres.

aqui é que não podemos enfrentar o problema da servidão voluntária sem uma crítica da idealização e identificação, e aqui volto-me a pensadores como Max Stirner, Gustav Landauer e Michel Foucault, que desenvolveram, de maneiras diferentes, uma micropolítica e uma ética da liberdade que visa desfazer os vínculos entre o sujeito e o poder.

A Impotência do Poder

A questão colocada por Etienne de La Boétie em meados do século XVI no *Discurso da Servidão Voluntária, ou O Contra Um* segue atual e pode, ainda, ser considerada como uma questão política fundamental: “No momento, gostaria apenas que me fizessem compreender como é possível que tantos homens, tantas cidades, tantas nações, às vezes suportem tudo de um Tirano só, que tem apenas o poderio que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo, e que não poderia fazer-lhes mal algum se não preferissem, a contradizê-lo, suportar tudo dele”.¹

La Boétie observa o vínculo subjetivo que nos amarra ao poder, que nos domina, encanta e seduz, cega e hipnotiza. A lição fundamental é que o poder não depende da coerção, mas, na realidade, se apóia no nosso poder. É o nosso consentimento ativo ao poder que constitui, ao mesmo tempo, esse poder. Portanto, para La Boétie, para resistir ao tirano basta que o ignoremos, que deixemos de apoiá-lo e percebamos que é pelo encantamento ilusório que o poder se articula para lançar sobre nós — uma ilusão da qual participamos — sua fraqueza e vulnerabilidade. Por isso, a servidão é uma condição produzida por nós — ela é inteiramente voluntária; e basta o desejo de não

mais ser subjugado, a vontade de ser livre, para que nos liberemos desta condição.

O problema da servidão voluntária é exatamente oposto àquele levantado por Hobbes um século depois. Se para La Boétie não é natural que sejamos sujeitados ao poder absoluto, para Hobbes não é natural que vivamos em qualquer outra condição; para Hobbes, a anarquia do estado de natureza é precisamente uma situação não natural e intolerável. Deste modo, a problemática da auto-dominação de La Boétie inverte toda uma tradição da teoria política baseada na legitimação da soberania — uma tradição que ainda está muito presente nos dias de hoje. La Boétie parte de uma posição oposta, que é a da primazia da liberdade, auto-determinação e vínculos naturais de família e companheirismo, como opostos aos vínculos artificiais e não-naturais de dominação política. A liberdade [liberty] é algo que deve ser protegido não tanto daqueles que impõem suas vontades sobre nós, mas da nossa própria tentação de renunciar a ela, de sermos deslumbrados pela autoridade, de trocarmos nossa liberdade por riquezas, cargos, favores, e assim por diante. Por isso, o que deve ser explicado é a ligação patológica ao poder que afasta o desejo natural pela liberdade [liberty] e os enlaces livres que existem entre as pessoas.

No entanto, as explicações de La Boétie para a servidão voluntária não são inteiramente adequadas ou convincentes: ele a atribui a algo como uma degeneração, pela qual os homens livres se tornam afeminados ou covardes, o que permite que outro os domine. Contudo, acredito que ele levante uma das questões fundamentais para a política — e especialmente para a política radical — a saber, por que as pessoas de alguma maneira desejam sua própria dominação? Essa questão inaugura uma teoria política contra-so-

berana, uma linha de investigação libertária que é tomada por muitos pensadores. Wilhelm Reich, por exemplo, em sua análise freudiano-marxista da psicologia de massas do fascismo, apontou para um desejo de dominação e de autoridade que não poderia ser adequadamente explicado pela categoria marxista de falsa consciência ideológica.² Pierre Clastres, o antropólogo da liberdade [liberty], notou o valor de La Boétie ao mostrar a possibilidade da dominação não ser algo inevitável; que a servidão voluntária é resultado de um infortúnio histórico (ou pré-histórico), uma certa *queda* original, um lapso da condição primitiva de liberdade e sem Estado para uma sociedade dividida entre dominantes e dominados. Aqui, o homem ocupa a posição de *inominável* (nem homem, nem animal): tão alienado da sua liberdade natural que escolhe livremente, *deseja*, a servidão — um desejo que era completamente desconhecido nas sociedades primitivas.³ Acompanhando as considerações de Clastres, Gilles Deleuze e Félix Guattari investigaram a emergência do Estado e o modo pelo qual ela não depende tanto, ou não inteiramente, da dominação violenta e da captura, mas da auto-domação do sujeito no nível do seu desejo — uma repressão que é em si mesma desejada. O Estado age conduzindo o desejo dos sujeitos por meio de estruturas de pensamento autoritárias e hierárquicas e modos de individualização.⁴

Além disso, o situacionista Raoul Vaneigem mostrou, em uma análise que se assemelha muito à de La Boétie, que a nossa obediência é comprada e sustentada por pequenas compensações, um pouco de poder como pagamento pela humilhação da nossa própria dominação: “Os escravos não querem ser escravos por muito tempo se não são compensados por sua submissão com um fragmen-

to de poder: toda submissão implica no direito de uma quantia de poder, e não há poder que não enseje um grau de submissão. É por isso que alguns aceitam tão facilmente serem governados”.⁵

Outra Política...?

O problema da auto-dominação nos mostra que a conexão entre política e subjetivação deve ser minuciosamente investigada. Criar novas formas de política — que é a tarefa teórica fundamental nos dias de hoje — exige novas formas de subjetividade, novos modos de subjetivação. Além disso, enfrentar a servidão voluntária implicará novas estratégias políticas e certamente uma maneira diferente de entender a própria política. Com razão, La Boétie reconhece o potencial para dominação em qualquer democracia: o líder democrático, eleito pelo povo, se intoxica com seu próprio poder e oscila cada vez mais em direção à tirania. De fato, podemos analisar a própria democracia moderna como um exemplo de servidão voluntária em nível de massa. Não tanto porque participamos de uma ilusão pela qual somos enganados pelas elites para pensar que nós temos voz ativa nas tomadas de decisões. Ao contrário, a própria democracia estimulou um massivo contentamento com a impotência e o amor geral à submissão.

Como alternativa, La Boétie afirma a ideia de uma república livre. No entanto, indica que o inverso da servidão voluntária não seja a república livre, mas uma forma completamente diferente de política. As repúblicas livres têm sua própria forma de dominação, não apenas em suas leis, mas nas regras das classes ricas e proprietárias sobre as pobres. Ao contrário, quando consideramos formas al-

ternativas de política, quando pensamos em meios para ordenar e maximizar possibilidades de não dominação, penso que devemos considerar a política do anarquismo — que é uma *política da anti-política*, uma política que busca a abolição das estruturas de poder político e da autoridade centralizada no Estado.

O anarquismo, a filosofia política radical mais herética, tem há muito tempo uma existência marginalizada. Isso se deve, em parte, à sua natureza heterodoxa, pelo fato de não poder ser englobado em um único sistema de ideias ou estrutura de pensamento, mas, ao contrário, refere-se a um conjunto diverso de ideias, a abordagens filosóficas, práticas revolucionárias e movimentos e identidades históricas. No entanto, o pensamento anarquista deve ser reconsiderado dentre todas as tradições radicais, pois é o mais sensível aos perigos do poder político, ao potencial de autoritarismo e dominação contido em qualquer programa político ou instituição. Nesse sentido, é particularmente atento aos vínculos pelos quais as pessoas estão ligadas ao poder. É por isso que, diferente dos marxista-leninistas, os anarquistas sustentam que o Estado deve ser abolido nos primeiros estágios da revolução: se, por um lado, o poder do Estado for apreendido por uma vanguarda e exercido — sob a “ditadura do proletariado” — para revolucionar a sociedade, ele, em vez de definhar, vai expandir em escala e em poder, engendrando novas contradições de classes e antagonismos. Em outras palavras, pensar que o Estado seja algo como um mecanismo neutro que poderia ser usado como ferramenta de libertação caso a classe correta o controlasse seria, de acordo com os anarquistas clássicos do século XIX — envolvidos como estavam em grandes debates com Marx —, uma pura fantasia que ignoraria a emaranhada lógica da dominação

de Estado e as tentações e seduções do poder político. Foi por isso que o anarquista russo Piotr Kropotkin insistiu para que o Estado seja examinado como uma estrutura de poder específica que não pode ser reduzida aos interesses de uma classe particular. É — em sua própria essência — dominador: “E há aqueles que, como nós, vêem no Estado não apenas na sua forma efetiva e em todas as formas de dominação que ele possa assumir, mas em sua própria essência, um obstáculo para a revolução social”.⁶ Além disso, o poder do Estado se perpetua pelo vínculo subjetivo que ele forma com aqueles que pretendem controlá-lo, pela influência corrupta que exerce sobre eles. Nas palavras de outro anarquista, Mikhail Bakunin, “nós obviamente somos socialistas e revolucionários sinceros e ainda assim, se estivéssemos dotados de poder [...] não estaríamos onde estamos agora”.⁷

Essa crítica inflexível ao poder político, e à convicção de que a liberdade não pode ser concebida dentro da estrutura do Estado, distingue o anarquismo das outras filosofias políticas. Ele contrasta com o liberalismo, que é na realidade uma política da segurança, na qual o Estado se torna necessário para proteger a liberdade individual da liberdade alheia: de fato, a atual securitização do Estado por meio do estado de exceção permanente revela a verdadeira face do liberalismo. A esse respeito, difere-se também do socialismo, que vê o Estado como fundamental para tornar a sociedade mais igualitária e cujo declínio final pode ser testemunhado pelo triste destino dos partidos social-democratas de hoje com seu centralismo autoritário, seu fetiche com a lei e a ordem e sua absoluta cumplicidade com o neoliberalismo global. Além disso, o anarquismo deve ser distinguido do leninismo revolu-

cionário, que hoje representa um modelo completamente ultrapassado de política radical. Então, o que define o anarquismo é sua recusa ao poder de Estado, mesmo o da estratégia revolucionária de *tomada* do poder de Estado. Em vez disso, o foco do anarquismo está na auto-emanipação e na autonomia, algo que não pode ser alcançado por vias parlamentares democráticas ou por vanguardas revolucionárias, mas sim pelo desenvolvimento de práticas alternativas e relações baseadas na associação livre, liberdade equitativa e cooperação voluntária.

É pela sua alteridade ou exterioridade a qualquer modelo de política centrada no Estado que o anarquismo tem sido amplamente menosprezado na tradição política radical. Ainda assim, diria que atualmente nos encontramos em um momento politicamente anarquista. Com o ocaso do projeto socialista de Estado e do leninismo revolucionário, e com a democracia liberal resumindo-se a uma mera política de segurança, a política radical atual tende a se situar cada vez mais fora do Estado. O ativismo radical contemporâneo parece refletir certas orientações anarquistas em sua ênfase nas redes descentralizadas e na ação direta, ao invés de lideranças partidárias e representação política. Há certo descomprometimento com o poder de Estado, um desejo de pensar e agir além de suas estruturas, na direção a uma maior autonomia. Essas tendências estão se tornando mais pronunciadas na atual crise econômica, algo que aponta para os próprios limites do capitalismo, e certamente para o fim do modelo econômico neoliberal. A resposta para as falhas do neoliberalismo é mais intervenção estatal. É um absurdo falar no retorno do Estado regulador: na verdade, o Estado nunca se retirou do neoliberalismo e toda a ideologia

do “libertarismo” econômico ocultou um desdobramento muito mais intenso do poder de Estado no domínio da segurança e na regulação, disciplinarização e vigilância da vida social. Além disso, está claro que o Estado não irá nos ajudar na atual situação; não há porque buscar por sua proteção. De fato, o que está emergindo é algo como um afastamento do Estado; as futuras insurreições desafiarão a hegemonia do Estado, que nos governa cada vez mais pela lógica da exceção.

Ademais, a relevância do anarquismo é também refletida em nível teórico. Muitas questões e preocupações dos pensadores contemporâneos continentais,⁸ por exemplo — a ideia de formas de política não-estatais, não-partidárias e pós-classistas; o aparecimento de multidões e assim por diante — parecem evocar uma política anarquista. De fato, é particularmente evidente na busca por um novo sujeito político: as multidões de Michael Hardt e Antonio Negri, o povo para Ernesto Laclau, a excluída parte-da-não-parte para Jacques Rancière, a figura do militante para Alain Badiou; tudo isso reflete uma tentativa de pensar novos modos de subjetividade que talvez sejam mais amplos e menos restritivos do que a categoria de *proletariado* tal como foi politicamente constituída pela vanguarda marxista-leninista. Uma abordagem similar à subjetividade política foi colocada pelos anarquistas no século XIX, afirmando que a noção marxista de classe revolucionária era exclusivista e que buscaram incluir o campesinato e o lumpen-proletariado como identidades revolucionárias.⁹ No meu ponto de vista, o anarquismo é a “ponta solta” no pensamento político contemporâneo ocidental — uma presença espectral que nunca foi verdadeiramente reconhecida.¹⁰

O sujeito anarquista

O anarquismo é uma política e ética na qual o poder é continuamente interrogado em nome da liberdade [freedom] humana, e na qual a existência humana é firmada na ausência de autoridade. No entanto, isso levanta a questão se há um sujeito anarquista como tal. Aqui, gostaria de reconsiderar o anarquismo a partir do problema da servidão voluntária. Embora os anarquistas clássicos não fossem desconhecedores da vontade de poder que reina no coração do ser humano — que é o motivo pelo qual eles eram tão perspicazes na abolição das estruturas de poder que incitariam tais desejos — o problema da auto-dominação, o desejo pela sua própria dominação, permaneceu insuficientemente teorizado no anarquismo.¹¹ Para os anarquistas dos séculos XVIII e XIX — como William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin —, condicionados como estavam pelos discursos racionalistas do humanismo iluminista, o ser humano deseja naturalmente a liberdade [freedom]; por isso, a revolução contra o poder do Estado fez parte da narrativa racional da emancipação humana. Os constrangimentos externos e artificiais do poder de Estado seriam descartados para que as propriedades morais e racionais fundamentais do homem pudessem ser expressas e para que a sociedade pudesse ficar em harmonia consigo mesma. Há uma certa oposição maniqueísta pressuposta no pensamento anarquista clássico, entre a sociedade humana governada pelas leis naturais, e o poder político e as leis feitas pelo homem, expressas no Estado, que são artificiais, irracionais e impedem o livre desenvolvimento das forças sociais. Há, além disso, uma sociabilidade inata ao homem — uma tendência natural, como analisou Kropotkin, em direção à ajuda mútua e à cooperação — que

foi distorcida pelo Estado, mas que se caso fosse livre para se desenvolver produziria uma harmonia social na qual o Estado se tornaria desnecessário.¹²

Enquanto a ideia de uma sociedade sem Estado, sem soberania e sem leis for desejável, e digo mais, for o horizonte final da política radical, e enquanto não houver dúvidas de que a autoridade política e legal é um estorvo na vida social e na existência humana em geral, o que tende a ficar obscuro na separação ontológica entre sujeito e poder é o problema da servidão voluntária — que indica a cumplicidade mais problemática entre o sujeito e o poder que o domina. Levando isso em consideração, para explicar a vontade pela auto-dominação e para desenvolver estratégias — éticas e políticas — para enfrentá-la, seria preciso propor uma teoria anarquista da subjetividade, ou pelo menos uma teoria mais desenvolvida que a encontrada no pensamento anarquista clássico. Isso também implicaria em um movimento para além das categorias essencialistas e racionalistas do anarquismo clássico, um movimento que em outro lugar chamei de pós-anarquismo.¹³ Não quero dizer com isso que os anarquistas clássicos foram necessariamente ingênuos a respeito da natureza humana ou da política; ao contrário, afirmo que o seu humanismo e racionalismo resultaram em algo como que um ponto-cego em torno da questão do desejo, cuja natureza escura, convulsão e autodestrutiva seria posteriormente revelada pela psicanálise.

Psicanálise e ligações apaixonadas

É importante, então, analisar a ligação subjetiva ao poder no nível da *psique*.¹⁴ Uma dependência psicológica do

poder, investigada por freudiano-marxistas como Marcuse e Reich,¹⁵ mostrou que as possibilidades de uma política emancipatória são, às vezes, comprometidas por desejos autoritários ocultos; que há sempre um risco da emergência de práticas autoritárias e hierárquicas e de instituições nas sociedades pós-revolucionárias. O lugar central do sujeito — na política, e na filosofia — não é abandonado aqui, mas ampliado. Projetos políticos radicais, por exemplo, tem que lutar contra as ambiguidades do desejo humano, contra comportamentos sociais irracionais, contra motivações violentas e agressivas, e até mesmo contra desejos inconscientes de autoridade e dominação.

Não estou sugerindo que a psicanálise seja necessariamente, política ou socialmente, conservadora. Ao contrário, sustento que seja central à psicanálise um *ethos* libertário pelo qual o sujeito busca obter maior autonomia, e pelo qual o sujeito é estimulado, pelas regras da “livre associação”, a dizer a verdade do inconsciente.¹⁶ Insistir no “lado negro” da *psique* humana — em sua dependência do poder, sua identificação com figuras autoritárias, seus impulsos agressivos — pode servir como um alerta a qualquer projeto revolucionário que busque transcender a autoridade política. Esta foi a mesma questão colocada por Jacques Lacan em resposta ao radicalismo do Maio de 68: “a aspiração revolucionária tem apenas um efeito possível — de acabar como um discurso mestre. É isso que a experiência provou. O que você aspira como revolucionário é um mestre. Você terá um”.¹⁷ O que Lacan está sugerindo é com este sinistro prognóstico — que poderia ser superficialmente, embora, no meu ponto de vista, incorretamente, interpretado como politicamente conservador — é a conexão oculta, até mesmo a dependência entre o sujeito

revolucionário e a autoridade; e o modo pelo qual os movimentos de resistência e até de revolução podem, de fato, sustentar a eficiência simbólica do Estado, reafirmando ou reinventando a posição da autoridade.

A psicanálise não retira, de maneira alguma, a possibilidade da emancipação humana, de sociabilidade e cooperação voluntária: de fato, ela mostra as tendências conflitantes no sujeito entre desejos agressivos de poder e dominação, e o desejo de liberdade [freedom] e coexistência harmoniosa. Como afirma Judith Butler, além disso, a *psique* — como uma dimensão do sujeito que não é redutível ao discurso e ao poder, e que o excede — é algo que pode ser explicado não só pelas nossas ligações apaixonadas pelo poder e (referindo-se a Foucault) a modos de subjetivação e comportamentos regulatórios que o poder nos impõe, mas também a nossa resistência a eles.¹⁸

Identificação do Ego

Um dos *insights* da psicanálise, algo que foi revelado, por exemplo, no estudo de Freud sobre a psicodinâmica de grupos, foi o papel da identificação na constituição de relações hierárquicas e autoritárias. Na relação entre o membro de um grupo e a figura do líder, há um processo de identificação, semelhante ao amor, no qual o indivíduo tanto idealiza quanto se identifica com o líder como um “tipo ideal”, ao ponto que o objeto de devoção chega a suplantar o ideal de ego do indivíduo.¹⁹ É essa idealização que constitui o vínculo subjetivo não apenas entre o indivíduo e o líder do grupo, mas também com os outros membros do grupo. Então, a idealização se torna uma maneira de entender a submissão voluntária à vontade de líderes autoritários.

No entanto, nós também precisamos entender o lugar da idealização na política no sentido mais amplo, e é aqui que afirmaria que o pensamento do filósofo *jovem hegeliano* Max Stirner torna-se importante. A crítica de Stirner ao humanismo de Ludwig Feuerbach permite-nos confrontar o problema da auto-dominação. Stirner mostra que o projeto feuerbachiano de substituir Deus pelo Homem — de inverter o sujeito e o predicado para que o humano se torne a medida do divino ao invés do divino a do humano²⁰ — apenas reafirmou a autoridade e a hierarquia religiosa ao invés de afastá-la. Portanto, a “insurreição humanista” de Feuerbach apenas teve êxito em criar uma nova religião — o Humanismo — que Stirner associa a uma certa escravização de si. O ego individual está agora dividido entre ele mesmo e uma forma idealizada de si agora consagrada na ideia de essência humana — um ideal que está ao mesmo tempo fora do indivíduo, tornando-se uma moral abstrata e um espectro racional pelo qual ele mede a si mesmo e se subordina. Segundo Stirner: “Homem, tens a cabeça cheia de fantasmas [...] Imaginas coisas grandiosas e inventas todo um mundo de deuses à tua disposição, um reino de espíritos que te chama, um ideal que te acena”.²¹

Para Stirner, a subordinação de si a esses ideais abstratos (“ideias fixas”) tem implicações políticas. Em sua análise, humanismo e racionalismo se tornam os princípios discursivos pelos quais o desejo do indivíduo está vinculado ao Estado. Isso ocorre, por exemplo, pela identificação com os papéis de cidadania definidos pelo Estado. Além disso, para Stirner, em uma linha de pensamento que aproxima paralelos com La Boétie, o próprio Estado é uma abstração ideológica que só existe porque permitimos que ele exista, porque abdicamos do nosso poder sobre nós mesmos ao

que ele chama de “princípio de domínio”. Em outras palavras, é a *ideia* de Estado, de soberania, que nos domina. O poder do Estado é na realidade baseado no nosso poder, e é só porque o indivíduo não reconhece esse poder, porque ele se humilha diante de uma autoridade política externa, que o Estado continua a existir. Como Stirner corretamente supôs, o Estado não pode funcionar apenas pela repressão e coerção; ao contrário, o Estado depende da nossa *permissão* para sermos dominados. Stirner quer mostrar que os dispositivos ideológicos não estão preocupados apenas com questões econômicas ou políticas — eles também se firmam em necessidades psicológicas. A dominação do Estado, diz Stirner, depende da nossa vontade de deixá-lo dominar: “de que te servem as suas leis se ninguém as segue? E as suas ordens, se ninguém lhes obedece? [...] O Estado não é imaginável sem dominação [*Herrschaft*] e opressão [*Knechtschaft*] (sujeição); [...] Mas quem tem de contar com a ausência de vontade em outros para subsistir é apenas um produto imperfeito deles, tal como o senhor é um produto imperfeito do escravo. Se acabasse a sujeição, a dominação teria os dias contados”.²²

Stirner foi impiedosa e implacavelmente criticado por Marx e Engels como “São Max” em *A Ideologia Alemã*: eles o acusaram do pior tipo de idealismo, de ignorar a economia e as relações de classes que formam a base material do Estado, o que lhe permitiria deixar de existir por um simples *desejo*. No entanto, o que falta nessa crítica é valorizar a análise de Stirner ao destacar o vínculo subjetivo da servidão voluntária que sustenta o poder de Estado. Não que ele afirme que o Estado não exista no senso material, mas que a sua existência é sustentada e suplementada por um vínculo psíquico e uma dependência desse poder, assim como o re-

conhecimento e a idealização da sua autoridade. Qualquer crítica ao Estado que ignore essa dimensão da idealização subjetiva está sujeita a perpetuar esse poder. O Estado deve primeiro ser superado como uma *ideia* para que depois possa ser superado na realidade; ou, mais precisamente, esses são os dois lados do mesmo processo.

A importância da análise de Stirner — que se ajusta muito bem à tradição anarquista, embora rompa com o essencialismo humanista de modo relevante²³ — consiste em explorar esta auto-sujeição voluntária que forma o outro lado da política, a qual a política radical deve encontrar estratégias para combater. Para Stirner, o indivíduo apenas pode se libertar da servidão voluntária se ele abandonar todas as identidades essenciais e se enxergar como um vazio radicalmente auto-criador: “Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou *eu proprietário*; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição, como o ‘homem que luta pela sua perfeição’, mas serve-me simplesmente para dele desfrutar e para o consumir [...] Eu não me pressuponho, porque me ponho, ou crio, a cada momento”.²⁴

Enquanto a abordagem de Stirner é direcionada à ideia da auto-liberação individual — de essências, identidades fixas — ele levanta a possibilidade de uma política coletiva a partir da noção de “associação de egoístas”, embora, no meu ponto de vista, ela seja insuficientemente desenvolvida. A quebra com os vínculos da servidão voluntária não pode ser uma simples iniciativa individual. De fato, como sugere La Boétie, ela sempre implica em uma política coletiva, em uma rejeição coletiva ao poder tirânico pelo povo. Não estou dizendo que Stirner nos fornece uma teoria da ação política e ética completa ou viável. No entanto, a importância do pensamento de Stirner consiste na invenção de uma

micropolítica, na ênfase na miríade de modos pelos quais somos atados ao poder no nível da nossa subjetividade, e às maneiras pelas quais podemos nos libertar dele. É aqui que devemos prestar muita atenção à distinção feita por ele entre Revolução e insurreição: “Não se devem tomar como sinônimos Revolução e insurreição. A primeira consiste numa transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um ato *político* ou *social*. A segunda tem como consequência inevitável a transformação do estado das coisas, que não parte dela própria, mas da insatisfação do homem consigo mesmo; não é um levante concertado, mas uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nos *arranjos de força* que daí possam brotar. A Revolução objetiva novos arranjos; a insurreição leva a que não nos deixemos ser arranjados, organizando-nos antes nós próprios, e não deposita grandes esperanças nas ‘instituições’. Não é uma luta contra o *status quo*, uma vez que, desde que ela vingue, o *status quo* entra em colapso por si mesmo; é apenas um meio ativo que permite ao eu emancipar-se da situação vigente”.²⁵

Podemos extrair daí que a política radical não deve ser *simplesmente* voltada à transformação radical das instituições estabelecidas, como o Estado, mas também ao ataque à relação muito mais problemática pela qual o sujeito é encantado e dependente do poder. Desse modo, a insurreição contra a opressão externa, porém, mais fundamentalmente, contra a repressão auto-internalizada. Isso envolve, assim, uma transformação do sujeito, uma micropolítica e ética que visa o aumento da autonomia do indivíduo em relação ao poder.

Aqui, podemos também recorrer ao anarquismo espiritual de Gustav Landauer, que afirmou que não pode haver

uma revolução política — e nenhuma possibilidade de socialismo — sem que haja, ao mesmo tempo, uma transformação na subjetividade das pessoas, uma certa renovação no espírito e na vontade de desenvolver novas relações com os outros. As relações existentes entre as pessoas apenas reproduzem e reafirmam a autoridade do Estado — de fato, o próprio Estado é uma certa relação, um certo modo de se comportar e de interagir, uma certa marca na nossa subjetividade e consciência (e diria no nosso *inconsciente*) e desse modo apenas pode ser transcendental por meio de uma transformação espiritual das relações. Como diz Landauer, “nós as destruímos [as relações] ao estabelecemos novas relações, ao agirmos diferente”.²⁶

Uma micro-política da liberdade

Superar o problema da servidão voluntária, que se mostrou um obstáculo para os projetos de política radical no passado, implica, portanto, esse tipo de questionamento ético de si, uma interrogação quanto ao envolvimento subjetivo e cumplicidade com o poder. Isso se baseia na invenção de estratégias micropolíticas que visam o rompimento com poder de Estado, uma certa política de *desidentificação* na qual é possível libertar-se das identidades e papéis sociais estabelecidos, desenvolvendo novas práticas, modos de existência e formas políticas que não mais sejam condicionadas pela soberania do Estado. Isso significaria pensar sobre o que é a liberdade para além da ideologia da segurança (ao invés de simplesmente entender a liberdade como algo condicionado ou necessariamente limitado pela segurança). Precisamos pensar, também, no que significa democracia para além do Estado, o que significa política para além do partido,

organização econômica para além do capitalismo, globalização para além das fronteiras e vida para além da biopolítica.

O foco aqui tem que ser, por exemplo, o questionamento crítico do desejo por segurança. Segurança, na sociedade contemporânea, tornou-se uma forma de metafísica, um fundamentalismo, que não é apenas o ímpeto por trás de uma expansão e intensificação sem precedentes do poder de Estado, mas que, também, torna-se um tipo de condição para a vida: a vida deve estar segura das ameaças — seja uma ameaça à nossa proteção, segurança financeira, etc. — mas isso significa que a própria possibilidade existencial não apenas da liberdade humana, mas da própria política está sendo negada. Podem a lei e os marcos institucionais liberais nos protegerem da segurança; podem opor-se ao movimento implacável em direção à securitização da vida? Devemos nos lembrar que, como mostraram Giorgio Agamben e outros, a biopolítica, a violência soberana e a securitização são apenas o outro lado da lei, e que não passa de uma ilusão liberal imaginar que a lei possa limitar o poder. Devemos inventar uma nova relação com a lei e com as instituições, não mais como sujeitos obedientes, nem como sujeitos que simplesmente transgridem (que é apenas o outro lado da obediência — em outras palavras, a transgressão, assim como a entendemos por Lacan, continua a afirmar a lei²⁷). Ao contrário, devemos transcender esse binário obediência/transgressão. O anarquismo é mais que transgressão; é um aprender a viver para além da lei e do Estado, por meio da invenção de novos espaços e de novas práticas de liberdade e autonomia que serão, por natureza, um tanto frágeis e experimentais.

Assumir tais riscos exige disciplina, mas essa pode ser um tipo de disciplina ética que impomos a nós mesmos.

Precisamos ser disciplinados para nos tornar indisciplinados. A obediência à autoridade parece vir facilmente, até mesmo “naturalmente”, como observou La Boétie; então, a revolta contra a autoridade requer uma elaboração disciplinada e paciente de novas práticas de liberdade. Isso é algo que Foucault talvez estivesse buscando com sua noção de *askesis*, exercícios éticos que eram parte do cuidado de si, para ele inseparáveis da prática de liberdade.²⁸ O alvo de tais estratégias era, para Foucault, inventar modos de vida nos quais se é “menos governado” ou não se é governado de maneira alguma. De fato, a prática da crítica em si, de acordo com Foucault, visa não apenas questionar a reivindicação do poder por legitimidade e verdade, porém, mais importante, questionar os diferentes modos pelos quais somos vinculados ao poder e aos regimes de governamentalidade através de certos desdobramentos da verdade — pela insistência do poder de que nos conformemos a certas verdades e normas. Desse modo, para Foucault: “A crítica será a arte da não-servidão voluntária, ou da indocilidade reflexiva”.²⁹ Portanto, Foucault fala de um questionamento dos limites da nossa subjetividade que requer um “trabalho paciente para dar forma à impaciência da liberdade”.³⁰ Então, talvez possamos enfrentar o problema da servidão voluntária por meio de uma *disciplina da indisciplinada*.

Conclusão: uma política da recusa

A servidão voluntária — a recusa à dominação do poder sobre nós — não deve ser confundida com uma negação da política. Ao contrário, deve ser entendida como a construção de uma forma alternativa de política, e como intensificação da ação política; podemos chamar isso de uma política de

afastamento do poder, uma política de não-dominação. Não há nada de apolítico em tal política da recusa: ela não é uma negação da política como tal, mas é uma recusa das formas estabelecidas e práticas políticas imobilizadas no Estado, e o desejo de criar novas formas de política fora do Estado — o desejo, em outras palavras, de uma política da autonomia. De fato, a noção de “autonomia do político” trazida por Carl Schmitt para afirmar a soberania do Estado — a prerrogativa do Estado para definir a oposição amigo/inimigo³¹ — deve ser entendida, na minha leitura alternativa, como a sugestão de uma política da autonomia. O momento da política, propriamente, é fora do Estado e busca engendrar novas relações e modos de vida não-autoritários.

Uma série de pensadores contemporâneos, como Giorgio Agamben, Michael Hardt e Antonio Negri, propôs uma noção similar à de recusa ou afastamento como modo de pensar a política radical hoje. De fato, o interesse recente na figura de Bartleby (do *Bartleby, o escrivão*, de Herman Melville) como paradigma de resistência ao poder, aponta para uma percepção dos limites dos modelos existentes de política radical e revolucionária, e, além disso, um reconhecimento da necessidade de ultrapassar a sujeição voluntária ao poder. O impassível gesto de Bartleby de desafio à autoridade — “acho melhor não” — pode ser analisado como um afastamento ativo da participação em práticas e atividades que reafirmam o poder, e sem a qual o poder entraria em colapso. Nas palavras de Hardt e Negri, “Esses simples homens [Bartleby e Michael K, um personagem de um romance de J. M. Coetzee] e sua recusa absoluta só podem apelar ao nosso ódio à autoridade. A recusa ao trabalho e à autoridade, a recusa à servidão voluntária, é o começo da política libertadora”.³²

Nesse artigo, coloquei o problema da servidão voluntária — diagnosticado há tempos por La Boétie — no cerne do pensamento político radical. A servidão voluntária, cujos contornos foram lapidados pela teoria psicanalítica, pode ser entendida como um limite pelo qual o sujeito é vinculado ao poder no nível do seu desejo. Ao mesmo tempo, a ideia da servidão voluntária também aponta para a própria fragilidade e reticência da dominação, e o caminho pelo qual, por meio da invenção de estratégias micropolíticas e éticas de subjetivação — uma política anárquica de não-servidão voluntária — pode-se afrouxar e desatar este laço e criar espaços alternativos de política para além da sombra do soberano.

Tradução do inglês por Anamaria Salles

Notas

¹ Etienne de La Boétie. *La Servitude Volontaire, or the Anti-Dictato [Slaves by Choice]*. Egham, Runnymede Books, 1988. [Em português: Etienne de La Boétie. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo, Brasiliense, 1982.]

² Wilhelm Reich. *The Mass Psychology of Fascism*. Nova Iorque, Farrar, Straus and Giroux, 1980. [Em português: Wilhelm Reich. *Psicologia de massas do fascismo*. Tradução de Maria da Graca M. Macedo. São Paulo, Martins Fontes, 1988.]

³ Pierre Clastres. “Freedom, Misfortune, the Unnameable” in *Archaeology of Violence*. Tradução de Jeanine Herman. Nova Iorque, Semiotext(e), 1994, pp. 93-104. [Em português: Pierre Clastres. “Liberdade, Mau encontro, Inominável” in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Cosac & Naify, 2004, pp.153-171.]

⁴ Deleuze e Guatarri apontam para a maneira misteriosa pela qual somos atados ao poder de Estado, algo que o termo ‘servidão voluntária’ tanto ilumina quanto obscurece: “Seguramente, o Estado não é o lugar da liberdade,

A servidão voluntária revisitada...

nem o agente da servidão forçada ou da captura. Deveríamos então falar de uma ‘servidão voluntária?’”. Gilles Deleuze e Felix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Tradução de Brian Massumi. Minnesota, University of Minnesota Press, 2004, p.460. [Em português: Gilles Deleuze e Felix Guattari. *Mil platôs — capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo, Editora 34, 1997.]

⁵ Raoul Vaneigem. *The Revolution of Everyday Life*. Tradução de Donald Nicholson-Smith. Londres, Rebel Press, 1994, p.132.

⁶ Piotr Kropotkin. *The State: Its Historic Role*. Londres, Freedom Press, 1943. [Em português: Piotr Kropotkin. *O Estado e seu papel histórico*. Tradução de Alfredo Guerra. São Paulo, Nu-Sol/Imaginário/SOMA, Centro Anarquista Brancaleone, 2000.]

⁷ Mikhail Bakunin. *Political Philosophy: Scientific Anarchism*. Londres, The Free Press, 1953, p. 249.

⁸ A partir da segunda metade do século XX, difundiu-se entre os filósofos anglo-saxónicos a designação “pensamento continental” para fazer referência à produção dos países da Europa continental (principalmente França, Alemanha e Itália), em contraposição aos britânicos e estadunidenses (N.E.)

⁹ Ver a noção de Bakunin de massa revolucionária oposta à categoria marxista de classe em Mikhail Bakunin. *Marxism, Freedom and the State*. Tradução de K. J. Kenafick. London, Freedom Press, 1984, p. 47.

¹⁰ Para uma discussão acerca da relevância do anarquismo clássico e da filosofia política radical contemporânea, ver meu artigo: Saul Newman. “Anarchism, Poststructuralism and the Future of Radical Politics Today” in *Substance*. Issue 113, vol. 36, n. 2, 2007, pp. 3-19.

¹¹ Esse reconhecimento da vontade por poder no coração da subjetividade humana não endossa a posição hobbesiana que afirma a necessidade de uma forte soberania. Ao contrário, torna o objetivo de fragmentar e abolir estruturas centralizadas de poder e autoridades mais necessário. Certamente se, em outras palavras, a natureza humana está inclinada às tentações do poder e da vontade por dominação, a última coisa que deveríamos fazer é confiar em um soberano com poder absoluto sobre nós. Um ponto similar é colocado por Paolo Virno (ver o ensaio “Multitude and Evil”), que sugere que se aceitarmos a afirmação ‘realista’ de que temos como humanos uma capacidade para o ‘mal’, então, ao invés disso justificar a autoridade de Estado centralizado, deveríamos ser ainda mais cautelosos acerca da concentração de poder e violência nas

mãos do Estado. Cf. Paolo Virno. *Multitude: Between Innovation and Negation*. Nova Iorque, Semiotext(e), 2008.

¹² Cf. Piotr Kropotkin. *Mutual Aid, A Factor of Evolution*. Reino Unido, Dodo Press, 2007.

¹³ Saul Newman. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010. [Ver também: Saul Newman. “A política do pós-anarquismo” in *Revista Verve*. vol. 9. São Paulo, Nu-Sol, 2006, pp. 30-50.]

¹⁴ Isso é próximo ao que Jason Glynos se refere como o problema da auto-transgressão (ver: Jason Glynos. “Self-Transgressive Enjoyment as a Freedom Fetter” in *Political Studies*, vol. 56, n. 3, 2008, pp. 679-704). O argumento aqui é que a conceituação e a prática de liberdade sejam muito confundidas pelas várias formas de auto-transgressão, onde o sujeito se dedica a atividades que limitam sua liberdade – que o previne de atingir seu objeto de desejo, ou atingir um certo ideal que alguém possa ter de si – por causa da satisfação inconsciente (gozo) derivada de sua transgressão. Daí, a limitação à liberdade do sujeito não é mais externa (como no paradigma da liberdade negativa), mas interna. Essa pode ser outra maneira de se pensar o problema da servidão voluntária pelas lentes da psicanálise.

¹⁵ Ver também o estudo de Theodor Adorno. *The Authoritarian Personality*. Nova Iorque, Wiley, 1964.

¹⁶ De acordo com Mikkel Borch-Jacobsen, a teoria psicanalítica de grupos de Freud implica em “algo como uma revolta ou insurreição contra o poder injustificável da hipnótica”. Mikkel Borch-Jacobsen. *The Freudian Subject*. Translation of Catherine Porter. Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 148.

¹⁷ Jacques Lacan. “Analyticon” in *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Jacques-Alain Miller (org.). Tradução de Russell Grigg. Nova Iorque/Londres, W.W. Norton & Co, 2007, p. 207.

¹⁸ Judith Butler. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 86.

¹⁹ Sigmund Freud. *Group Psychology and the Analysis of the Ego. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVIII (1920-1922): Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other works*. Psychoanalytic Electronic Publishing, 1955.

²⁰ Ludwig Feuerbach. *The Essence of Christianity*. Tradução de George Eliot. Nova Iorque/ Londres, Harper & Row, 1957. [Em português: Ludwig

A servidão voluntária revisitada...

Feuerbach. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão Petrópolis. Vozes, 2009.]

²¹ Max Stirner. *The Ego and Its Own*. David Leopold (Org.). Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 43. [Em português: Max Stirner. *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo, Martins Fontes, 2009.]

²² Idem, pp. 174-175.

²³ Ver minha leitura de Stirner como um anarquismo pós-estruturalista em Saul Newman. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. MA, Lexington Books, 2001.

²⁴ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 150.

²⁵ Idem, pp. 279-80. Os itálicos são de Stirner.

²⁶ Martin Buber apud Landauer. *Paths in Utopia*. Nova Iorque, Syracuse University Press, 1996, p.47.

²⁷ Ver a discussão de Lacan sobre a dialética da lei e transgressão em Jacques Lacan. “Kant avec Sade”. *Critique*, vol. 91, Setembro, 1962, pp. 291-313.

²⁸ Cf. Michel Foucault. *The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self*. Nova Iorque, Vintage, 1988. [Em português: Michel Foucault. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo, Graal, 2009.]

²⁹ Michel Foucault. “What is Critique?” in *What is Enlightenment: Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*. James Schmidt (Org.). Berkeley, University of California Press, 1996, p. 386.

³⁰ Michel Foucault. “What is Enlightenment?” in *Essential Works of Michel Foucault 1954-1984: Volume 1, Ethics*. Paul Rabinow (Org.). Tradução de Robert Hurley. Londres, Penguin Books, 2000, p. 319. [Em português: Michel Foucault. “O que são as luzes?” in *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Ditos e escritos vol. II*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.]

³¹ Carl Schmitt. *The Concept of the Political*. Tradução de George Schwab. Chicago, University of Chicago Press, 1996.

³² Michael Hardt e Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 204. [Em português: Michael Hardt e Antonio Negri. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro, Ed. Record, 2003.]

Resumo

O artigo investiga o problema da servidão voluntária e explora suas implicações na atual teoria política radical, assumindo que o desejo pela própria dominação mostrou-se um significativo obstáculo para os projetos revolucionários de libertação humana. O foco são os projetos micropolítico e ético que questionam o vínculo da subjetividade com o poder e a autoridade — projetos elaborados por pensadores tão diversos quanto Max Stirner, Gustav Landauer e Michel Foucault. A questão da servidão voluntária traz à tona uma tradição de contra-soberania na política interessada não na legitimidade do poder político, mas nas possibilidades de novas práticas de liberdade.

Palavras-chave: servidão voluntária, subjetividade, teoria política radical.

Abstract

This paper investigates the problem of voluntary servitude and explores its implications for radical political theory today, assuming that the desire for one's own domination has proved a major hindrance to revolutionary projects of human liberation. Central here are micropolitical and ethical projects of interrogating one's own subjective attachment to power and authority — projects elaborated by thinkers as diverse as Max Stirner, Gustav Landauer and Michel Foucault. The question of voluntary servitude brings to the surface a counter-sovereign tradition in politics in which the central concern is not the legitimacy of political power, but rather the possibilities for new practices of freedom.

Keywords: voluntary servitude, subjectivity, radical political theory.

Recebido para publicação em 15 de março de 2011. Confirmado em 20 de maio de 2011.