

O silêncio do tirano

NEWTON BIGNOTTO

**NEWTON
BIGNOTO**
é professor da
Universidade Federal
de Minas Gerais.





Em uma discussão centrada na palavra democrática é quase inevitável imaginar que um texto sobre a tirania tenha por objetivo oferecer, em negativo, uma reflexão sobre a democracia e seus fundamentos. Com efeito, é com facilidade que opomos democracia e tirania, ou de maneira mais geral, e por isso mais consensual, liberdade e servidão. Nosso objetivo, no entanto, não será o de estudar a natureza do regime tirânico. À luz desse lugar-comum do pensamento político, gostaríamos de investigar se ao lado da palavra democrática existe algo que poderíamos chamar de palavra tirânica, ou se, ao contrário, à palavra democrática corresponde o silêncio do tirano, uma ausência de discurso que por si mesma desvelaria a essência da tirania, fazendo da falta o acompanhamento necessário de um regime, que tem no uso irrestrito da força seu princípio de funcionamento.

Para colocar, no entanto, nosso problema de maneira mais exata, é necessário definir com maior precisão nosso objeto, tanto no que diz respeito ao alcance da resposta que pretendemos oferecer quanto no que toca a alguns pressupostos de nossa investigação.

Vamos, assim, em primeiro lugar delimitar nosso campo de investigação temporal, o que significa dizer que não acreditamos poder transpor nossa resposta de uma época para outra sem alterar ao mesmo tempo a própria natureza do problema de que estamos tratando. Dado que vamos nos preocupar, sobretudo, com textos da modernidade, isso implica dizer que aceitamos como válida a tese de que a ruptura operada pelo Renascimento com relação à filosofia política da Antigüidade modifica de forma substancial as análises de tudo o que concerne à tirania. Ora, essa observação aparentemente banal é importante na medida em que as descrições feitas por Platão do comportamento do tirano serviram de modelo não só para autores medievais, mas também para muitos modernos. O que estamos dizendo é que, para além do uso das imagens platônicas, existe uma alteração da discussão sobre os regimes a partir do Renascimento, que torna ilusório o

recurso aos textos do passado. Devemos, portanto, antes de analisar a palavra tirânica em seu conteúdo moderno, definir em que condições nossa pesquisa está se desenrolando e de que forma a oposição entre servidão e liberdade serve como baliza teórica para nosso estudos.

Ora, para tornar clara a mudança, é preciso recordar que a oposição que comanda a análise da tirania na obra platônica é de outra natureza (1). Para Platão, o tirano encarna na cidade o reino do puro desejo. A parte racional de sua alma tendo sido derrotada pela parte desejante o torna capaz dos atos mais vis e desmedidos (2). Além do mais, essa vitória do desejo faz da vida na cidade o palco para a disputa entre seus membros em torno de objetos que em nada se relacionam com a felicidade de todos. Ao contrário, o tirano é o governante ideal, na ótica dos arautos da tirania, exatamente porque realizou o domínio não só das coisas, mas também do desejo dos outros. O princípio de sua política é, assim, eros oposto simétrico da razão. Como nos diz Janine Chanteur,

referindo-se a ela: “Ela é, pois, simetricamente oposta à que busca o bem comum através da ordem racional e cujo fim está situado fora dela, como seu princípio” (3).

Para pensar, portanto, a tirania com Platão (4), é necessário lembrar que ela é um regime do puro desejo, oposto ao governo da razão e da busca do bem. Em termos de regime a tirania se opõe ao regime ideal e não à democracia que, na ótica platônica, está na origem do pior regime. Não podemos falar de oposição liberdade/servidão nesse contexto, mas sim de razão e desejo. O resultado é uma compreensão da política a partir de uma concepção negativa do desejo e de uma associação estreita entre racionalidade e bem comum.

Qual é então a relação entre o tirano e a palavra na obra platônica? Em primeiro lugar, devemos recordar que Platão, em muitos diálogos, faz referência ao discurso dos sofistas sobre a tirania, que reconhece como um dos mais eficazes e influentes de seu tempo (5). A defesa do que poderíamos chamar de lógica do mais forte, feita por personagens como Trasímaco ou Cálicles, no entanto, forja um discurso *sobre* a tirania, esboça uma tentativa racional de justificá-la e de mostrar sua superioridade sobre as outras formas políticas, mas não funda um lugar do qual o tirano possa falar. Reconhecendo ser a tirania um regime guiado pela força e pelo desejo, Platão o coloca no pólo oposto ao do regime construído segundo o *logos*. Ora, a nosso ver, e contra a pretensão dos sofistas de oferecer uma justificativa argumentativa para a tirania, o que Platão faz é condenar o tirano ao silêncio, única relação com a palavra que reflete com precisão sua relação com a razão. A tentativa dos arautos dos tiranos é exterior ao próprio tirano, que não pode falar uma linguagem que contradiz a essência da política que leva a cabo dentro da cidade.

Essa maneira de encarar o problema guardou muito de sua força ao longo dos séculos, sobretudo, porque a caracterização do comportamento tirânico, feita pelo grande mestre da Antiguidade, pareceu continuar a servir como a descrição perfeita de muitas experiências concretas com governantes

1 Tratamos mais detidamente da questão da tirania em Platão em nosso livro *O Tirano e a Cidade* (São Paulo, Discurso Editorial, no prelo). No tocante a Platão utilizamos sobretudo os livros VIII e IX da *República* e o *Górgias*. Ver: *Platon, Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1963.

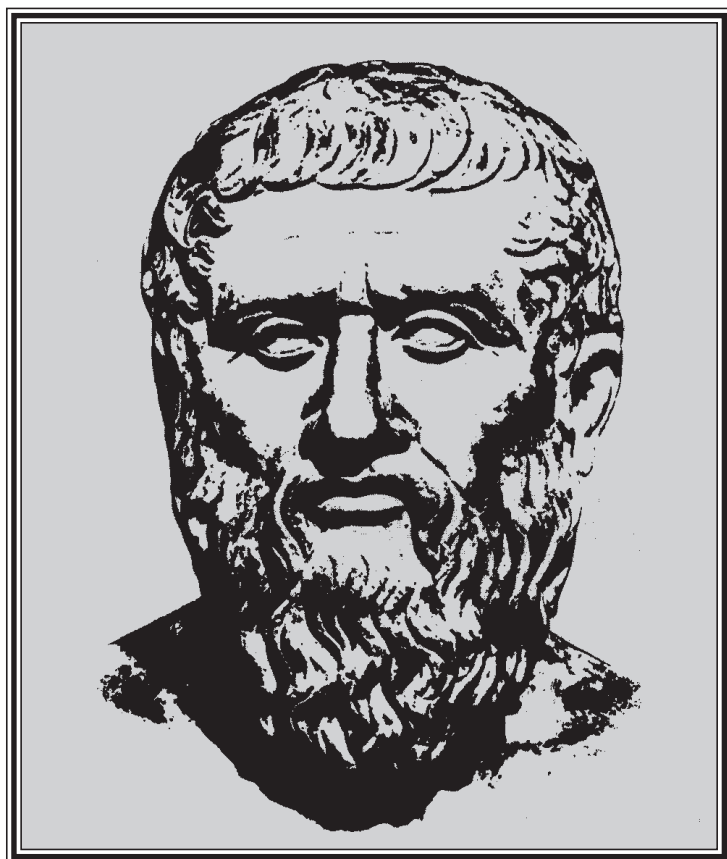
2 Platão, *A República*, 571c.

3 Janine Chanteur, *Platon, le Désir et la Cité*, Paris, Sirey, 1980, p. 79.

4 Platão, *A República*, 575c.

5 A esse respeito ver: Platão, *Górgias e Cartas VI e VIII*.

O filósofo grego Platão



extremos. A nosso ver, no entanto, é preciso abandonar a oposição entre razão e desejo e passar à oposição liberdade/servidão para colocar o problema de maneira fecunda para nossas preocupações, ainda que historicamente a mudança de referencial não tenha alterado de imediato a resposta dada à nossa questão principal.

LIBERDADE E SERVIDÃO

Para abordar nosso problema na modernidade, é preciso antes de tudo compreender como se deu a mudança de referencial teórico, para depois explorar um caso que, a nosso ver, demonstra com clareza o surgimento de uma outra relação dos tiranos com a palavra. Voltando ao Renascimento, podemos mostrar não só como a nova oposição muda de maneira definitiva a percepção da tirania pelos modernos, mas também, no sentido oposto, que ela não implica necessariamente que tenhamos de imediato uma resposta diferente da dos antigos para nosso problema central.

A nosso ver, o uso da oposição servidão/liberdade é fértil, porque ele se mostra capaz de conter uma discussão que vai além da teoria dos regimes, sugerindo oposições de valores e não apenas de formas constitucionais. Ora, essa matriz nos permite abordar a questão da tirania tanto à luz dos clássicos greco-romanos quanto das tensões geradas pelo aparecimento de novas formas políticas na Renascença, servindo assim de passagem entre a Antiguidade e a Modernidade.

Para clarear o que estamos dizendo é interessante lembrar a importância que a oposição entre liberdade e tirania (servidão) teve para o republicanismo italiano do final do século XIV e de como essa compreensão dual do campo político teve um papel paradigmático na formação do pensamento político moderno (6). Com efeito, desde Marsílio de Pádua a idéia de que a oposição básica para se pensar a política é a que acabamos de citar ganhou força e veio a ocupar o lugar que na Idade Média era preenchido pela oposição entre paz e desordem. Marsílio

de Pádua, já no primeiro capítulo de seu *Defensor Pacis*, assinala seu franco distanciamento da Igreja, no momento em que suas aspirações ao poder temporal parecem promover desgastes irreparáveis na cena pública italiana (7). Nesse contexto de luta aberta contra as pretensões da Igreja, o paduano não hesita em acusar o clero de ser o responsável pela decadência generalizada dos regimes de seu tempo e, forma ainda mais radical, de promover o aparecimento de tiranias no lugar de regimes legais.

Ainda devedor do elogio da paz, tão próprio dos medievais, servindo-se de uma imagem da tirania próxima da de São Tomás, Marsílio teve o mérito de fugir da dicotomia entre monarquia e tirania, que terminava por opor violência e desordem à tranquilidade e ordem, para propor a liberdade como o oposto simétrico da tirania na vida política. Essa maneira de pensar a política encontraria plena ressonância entre os humanistas italianos que, libertos da dominação doutrinária da Igreja, passaram a buscar no passado romano as ferramentas conceituais necessárias para se pensar a realidade das repúblicas italianas, que a duras penas conseguiam manter viva a liberdade comunal, num contexto de esfacelamento dos velhos poderes (Igreja, Império) e de surgimento de monarquias de caráter nacional, que ameaçavam alterar o equilíbrio da Europa Medieval.

O melhor exemplo do que estamos dizendo, encontramos em Coluccio Salutati (1321-1406), chanceler da República Florentina na fase mais aguda dos conflitos com Milão. Homem de letras original e extremamente ativo na Itália de seu tempo, ele mostrou que a idéia de tirania é essencial para a construção do imaginário republicano. Nesse particular, um pequeno opúsculo, escrito em resposta a um panfleto de Antônio Loschi – *Invectiva in Florentinos* (1399) – serve de paradigma para a compreensão da apropriação feita pelos humanistas dos discursos antitirânicos (8).

Salutati se beneficia em seu *Invectiva*

6 Q. Skinner, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, São Paulo, Cia. das Letras, 1996.

7 Marsílio de Pádua, *Defensor Pacis*, ed. C.W. Previté-Orton, Cambridge University Press, 1928. No Brasil possuímos a edição de seu *Defensor Minor* (*Defensor Menor*), Vozes, 1991.

8 Uma ótima biografia de Salutati encontramos em: R. Witt, *Hercules at the Crossroads: the Life, Works and Thought of Coluccio Salutati*, Durham, Duke University Press, 1983.

contro Antonio Loschi da Vicenza (9) de um fato raro na história do pensamento político: o de que um texto de defesa dos valores republicanos seja escrito contra um outro texto de propaganda de um regime que, se não se diz explicitamente tirânico, não se furta a assumir posições – como o desejo de expansão – que se associavam normalmente ao comportamento dos tiranos. Mas essa particularidade – que se reproduzirá mais tarde na disputa entre Leonardo Bruni e Decembrio (10) – não parece despertar a atenção de nosso autor. Com efeito, Salutati serve-se da manifestação das posições de Loschi, sobretudo para dar à sua resposta um tom agressivo e por vezes violento. Ele trata seu adversário de “*rabbiosa e stoltissima bestia*” (11), tornando seu escrito um ato político em si e não um tratado teórico sobre a questão – o que fará mais tarde em outro texto chamado *De Tyranno* (12).

Qual é o núcleo dessa disputa? Salutati não parece hesitar em opor um desejo de liberdade à incapacidade manifesta dos milaneses de viver sem um senhor (13). Mas é em torno da obediência das leis que a diferença se dá. Enquanto a liberdade é o viver segundo o direito e as leis (14), a tirania impõe o *querer* do tirano como lei e reduz os súditos a um jugo horrível e vergonhoso (15). Em outros trechos, o tirano é comparado às bestas, enquanto o elogio da “doce liberdade” (16) parece ser um fato natural (17). Mas Salutati reserva a seu adversário um tratamento destinado a destruir não só seus argumentos, mas também o lugar do qual eles são proferidos. Loschi é um servo dos servos (18), sua palavra é vã.

Embora estejamos apenas fazendo referência a um texto, sem verdadeiramente analisá-lo, podemos nos servir de nossas observações para fundamentar nossa idéia de que a oposição tirania/liberdade, própria do ideal republicano, é um divisor de águas na história do pensamento, que nos permite formular nossa pergunta sobre a palavra tirânica de um ponto de vista diferente do exposto anteriormente. Antes porém de chegar a algumas conclusões, vale a pena se perguntar se o texto ao qual estamos nos

referindo não seria por demais limitado em sua ambição polêmica, não fazendo jus à análise teórica desenvolvida por Salutati em seu livro *De Tyranno*, escrito posterior ao panfleto e no qual nosso autor desenvolve uma verdadeira teoria da tirania.

O *De Tyranno* nos apresenta uma visão bem mais complexa da tirania do que a *Invettiva*. Partindo de distinções desenvolvidas pelos juristas de Bolonha – particularmente Bartolus de Saxoferrato (19) – que procuravam dar conta das diferenças entre as formas de tirania cujas origens eram fundamentalmente diversas, o texto nos coloca diante de uma questão inovadora: como pensar o governo do primeiro César e os atos de Brutus à luz do republicanismo renascente? Tradicionalmente, os republicanos tratavam César como um tirano e faziam de Brutus um herói da mesma envergadura do primeiro salvador da República. Salutati, servindo-se da distinção entre o tirano *ex defectu tituli* e o tirano *ex parte exercitii*, procura mostrar que César tomou o poder de forma legítima, para salvar Roma de uma crise que há muito devorara as antigas instituições, e que, assim, não podia ser chamado de tirano no sentido que lhe parecia mais adequado. César não foi o destruidor da liberdade romana, mas sim o inventor de uma forma de governo, que era apropriada ao caos que ameaçava a existência do povo romano.

Se não podemos negar a complexidade dos argumentos do *De Tyranno*, também não podemos deixar de notar que a teoria republicana que o sustenta é idêntica à que está na raiz de seu panfleto, como de boa parte de seus sucessores. A partir dessas considerações, que tipo de conclusões é lícito retirar no tocante ao nosso tema principal?

Em primeiro lugar, que a oposição liberdade/tirania, tal como adotada pelos humanistas, produz uma teoria *sobre* a tirania, que é a fusão de elementos derivados do pensamento de Cícero, de alguns aspectos do pensamento tomista contidos no *De Regno* (20) e dos estudos dos juristas. O resultado é interessante exatamente porque não segue os parâmetros anteriores, abrindo espaço para o que será a moderna refle-

9 Coluccio Salutati, “Invettiva in Antonium Luschum da Vicenza”, in *Prosatori Latini del Quattrocento*, Milão, Riccardo Ricciardi, 1976.

10 Ver a esse respeito a obra clássica de H. Baron: *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

11 C. Salutati, op. cit., p. 11.

12 Idem, *Tractatus de Tyranno*, Berlim, W. Rothschild, 1914.

13 Idem, *Invettiva...*, p. 32. “*Quod non possetis sine domino vivere*”.

14 Idem, *ibidem*, p. 32. “*Quod est iure vivere legibusque, quibus omnes subiacent*”.

15 Idem, *ibidem*, p. 33. “*Grave vobis iugum et horrenda servitus est*”.

16 Idem, *ibidem*, p. 15.

17 Idem, *ibidem*, p. 15. “*Adeo naturale est diligere libertatem*”.

18 Idem, *ibidem*, p. 37. “*Quo mihi videtur non humilitate sed vitio te posse servorum servum, immo debere ratinabiliter appellare*”.

19 Um bom livro recente sobre os juristas de Bolonha é: Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

20 Tomás de Aquino, *De Regno*, Paris, Egloff, 1946.

xão política. A clara adesão aos valores republicanos permitiu aos humanistas tratar a tirania como uma espécie de mal absoluto, de negativo da vida pública. Mas que regimes reais correspondiam a esse mal? No tempo de homens como Salutati e Bruni, os tiranos do norte da Itália representavam a ameaça mais imediata e presente. Essa situação, no entanto, não resume toda a história do humanismo. Para muitos, a monarquia era o regime a ser combatido, sobretudo quando tinha pretensões universais. Assim, o ponto de partida era o da afirmação da pura negatividade de tudo o que se opunha à “doce liberdade”, que, como foi dito, “é um bem que sobrepuja toda riqueza do mundo” (21).

Tirania, nesse registro, era a denominação para um conjunto de atores, que só possuíam um rosto na medida em que tinham por objetivo único a destruição da liberdade. Ela só tinha essência porque era o negativo de algo extraordinário e pleno, que chamamos liberdade. É verdade que desde a Antiguidade os povos conviveram com os tiranos e que esses realizaram feitos bastante concretos. O que importa, no entanto, nessa perspectiva, é menos o fato da existência histórica das tiranias e mais a idéia de que a tirania não constrói nada de positivo, apenas ameaça e mata os que levantam as palavras e armas contra os tiranos.

Ora, os tiranos podem possuir as armas, mas não têm direito às palavras. Por isso Salutati, em sua *Invectiva*, trata seu adversário de ignorante e falso e o conclama a aprender as verdades que enuncia, se puder, pois, como diz referindo-se às coisas divinas, ele não fala “a ele que não entende, mas a todos os que têm o sentir reto” (22).

Dessa perspectiva, a tirania é vista como um regime exterior ao reino do conhecimento, que por sua vez só encontra sua plena realização num regime livre. O tirano age de forma violenta e até eficaz, mas só pode compreender seus atos na medida em que se vê através da destruição daquilo que ameaça seu poder. Baseado na força e na violência, o poder tirânico está condenado ao silêncio. Há, assim, um saber sobre a tirania, mas não um saber do tirano. Essa

conclusão parece muito próxima da que podemos retirar do estudo dos textos platônicos, mas ela se dá em um contexto bastante diverso. Se o tirano permanece em silêncio, se lhe é negado o acesso ao saber, seu inimigo não é mais a razão e sua encarnação no regime ideal, mas os regimes livres, que podem permitir a plena manifestação das potencialidades humanas. Nessa brecha, aberta pela mudança do referencial da vida política no Renascimento, vai se imiscuir a palavra tirânica na modernidade.

A PALAVRA TIRÂNICA: O MAQUIAVELISMO

Hans Baron em seu célebre *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (23) viu no *De Tyranno* de Salutati o nascimento de uma forma de realismo, baseado na aceitação de necessidades e evidências, que estariam na origem das “análises objetivas” de Maquiavel e Guicciardini. De fato, a própria história italiana acabou por conduzir os humanistas, cultores dos valores antigos, a posições cada vez mais nuançadas, podemos dizer realistas, com relação à vida política na Itália. Mas foi sem dúvida com Maquiavel que o humanismo encontrou seus limites e foi superado por uma teoria política fundada em parâmetros novos, que acabou por arruinar o delicado edifício dos clássicos, que os pensadores italianos tentavam manter de pé.

Não é nosso objetivo fornecer uma leitura sistemática da obra de Maquiavel (24). Partiremos, no entanto, de um pressuposto: o de que Maquiavel alterou a compreensão da tirania de maneira radical, o que justifica voltar ao problema da palavra tirânica. Para clarear essa proposição, é preciso acrescentar que acreditamos existir evidências no *Príncipe* (25) que apóiam nossa percepção e que exporemos a seguir.

Em primeiro lugar, vale lembrar que Maquiavel escolheu a forma dos *speculum principis* para se dirigir aos príncipes do seu tempo. Ora, esse gênero literário era,

21 Salutati, *Invectiva...*, p. 15.

22 Idem, *ibidem*, p. 27.

23 Hans Baron, *op. cit.*, p. 151.

24 Dedicamos um livro só a Maquiavel. Ver: N. Bignotto, *Maquiavel Republicano*, São Paulo, Loyola, 1991.

25 Machiavelli, *Il Principe*, in *Opere*, Milão, Riccardo Ricciardi, 1954. Para uma edição brasileira servimo-nos da tradução de Roberto Grassi publicada pela Civilização Brasileira em 1969.

sobretudo, adequado para uma literatura moralizante que, partindo de um certo número de problemas tradicionais, admoestava os governantes a seguir o bom caminho da moral, no lugar de se perder nas trevas da violência. Quantos príncipes efetivamente seguiam os conselhos dos muitos “espelhos” escritos para eles, é coisa difícil de dizer. O certo, no entanto, é que esses escritos serviam para definir em palavras a norma da boa política, opondo o bom príncipe ao tirano. É muito provável que os conselhos fossem vãos, mas nenhum príncipe ou escritor teve a capacidade, ou a coragem, de formular teoricamente as razões desse fracasso. O silêncio do tirano permaneceu sendo a regra de ouro de toda vida política. Maquiavel não seguiu o caminho de seus predecessores e, no lugar da repetição das formas arcaicas de aconselhamento, utilizou-se de uma linguagem conhecida para mudar os termos do debate filosófico sobre a política.

Em segundo lugar, não há n’ *O Príncipe* ou nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* uma teoria da tirania, que não esteja implicada numa teoria geral da política. Maquiavel não faz da tirania um acontecimento especial da vida política; ele a inscreve no domínio dos regimes possíveis, sem condená-la ao terreno do não dito, como fez Platão. O tirano é, assim, parte integrante de nosso universo coletivo, mesmo sendo seu personagem mais abjeto. Poderíamos dizer que Maquiavel não suaviza a imagem do tirano, apenas nos aproxima de sua realidade, abolindo as proteções que os discursos moralizantes acreditavam antepor. Vamos tentar, através de exemplos, mostrar como o fez e quais foram algumas das conseqüências de seu trabalho.

No capítulo VIII de *O Príncipe* (26) ele analisa dois personagens históricos que poderíamos, sem hesitar, classificar como tiranos: Agátocles da Sicília e Oliverotto da Fermo. Os dois são escolhidos porque chegaram ao poder seja por meio de ações celeradas, seja pelo favor dos habitantes de uma cidade. Segundo as classificações e métodos usados por Salutati para definir os tiranos, em ambos os casos seria normal

deduzir que mereciam a imediata condenação. No lugar disso, ao discorrer sobre Agátocles e a condição ínfima da qual partiu para atingir o poder – perfil típico do usurpador –, Maquiavel afirma: “No entanto, seus atos celerados se acompanharam de uma tal *virtù* que, estando na milícia, alcançou, galgando de grau em grau, o posto de pretor de Siracusa” (27). Uma vez instalado no poder, Agátocles decide mantê-lo a qualquer custo e recorre ao uso da arma tradicional dos tiranos para alcançar seu objetivo: a violência.

Maquiavel vê nesse homem cruel um exemplo possível da manifestação do que chama *virtù*. Não se trata de elogiar seus atos – “pois não podemos dizer ser meritório matar seus concidadãos, trair seus amigos, ser sem fé, nem piedade, nem religião” (28) –, além do mais a tirania conduz ao poder e não à glória. Mas mesmo nesse caso extremo, podemos reconhecer um traço da vida política normal, uma vez que não podemos dizer que não seja lícito o desejo de conservação de uma posição elevada alcançada à frente da cidade. O uso da violência não é o meio mais adequado a esses propósitos, mas ele faz parte do repertório de muitos governantes que, no entanto, não podem ser chamados de tiranos. Além do mais, ele não é sempre eficaz e nem necessariamente o mais poderoso. Oliverotto da Fermo pôde se manter à frente de sua cidade pelo uso do engano e da força, mas terminou sendo vítima de um ardil muito parecido com o que utilizara para se transformar em tirano: morreu estrangulado pelos homens de outro governante violento, César Bórgia.

Os *speculum princeps* medievais e renascentistas aproveitavam descrições como essas para mostrar o absurdo da tirania e para banir os tiranos para fora do mundo dos homens. Alguns como o *Policraticus* de John of Salisbury dedicavam todo um livro (o oitavo) para mostrar como acabavam os governantes violentos, conclamando os homens de boa fé a praticarem o tiranicídio. Maquiavel, ao contrário, transforma a crueldade em um problema teórico e se pergunta como pôde

26 As traduções que se seguem modificam em alguns pontos a da edição brasileira citada e são de nossa responsabilidade.

27 Maquiavel, *O Príncipe*, cap. VIII.

28 Idem, *ibidem*.

Agátocles se manter no poder depois de tantas traições e violências, enquanto outros, menos arrojados, ou até mais violentos, perderam o mando por erros insignificantes. Sua conclusão é a de que “podemos falar de um bom uso (se do mal é lícito dizer bem) da crueldade para aquelas que se fazem de um só golpe e para garantir a segurança” (29). O uso contínuo da força se revela, ao contrário, perigoso e ameaçador para o governante ilegítimo.

O que Maquiavel faz não é o elogio da violência, mas mostrar a insuficiência de sua condenação moral para a compreensão da tirania. Para Platão, esses atos se situavam inteiramente fora do território da razão. Maquiavel procura estender a razão até os limites de tudo o que é possível no campo da política, sem se preocupar com o traçado de fronteiras que lhe pareciam artificiais. Assim, ele nos fala de uma teoria da violência – “pois as violências se devem fazer todas ao mesmo tempo a fim de que o gosto, persistindo menos tempo, elas ofendam menos” (30) –, que tem o mesmo peso teórico do que o elogio da liberdade no quinto capítulo de *O Príncipe*. Essa extensão da razão a todos os campos da política não o condena de forma alguma ao relativismo, mas o força a abandonar inteiramente o edifício clássico que servira de referência para muitos de seus contemporâneos.

Essa reviravolta terá nos capítulos XV a XXI de *O Príncipe* seu momento mais explícito de ruptura com a tradição. Ao abordar temas tradicionais como o amor aos príncipes, ele termina por escapar de todos os parâmetros que regiam, se não a prática política, pelo menos os discursos que a ela explicavam. Escrevendo um *speculum princeps* para seu tempo, Maquiavel não funda uma política irracional, mas sim uma reflexão política radicalmente nova, ou, como diz Leo Strauss: “É necessário destronar todo o ensino tradicional e colocar no seu lugar um ensinamento novo, ainda que escandaloso” (31).

Mas se, como afirmamos, Maquiavel não possui uma teoria nova da tirania e sim uma teoria nova da política, como entender a reação – que dura até hoje – de tantos intér-

pretos que fizeram do Secretário Florentino o mestre dos tiranos? Justificar os atos do tirano, pelo critério da eficiência, já fora tentado pelos sofistas, como bem sabia Platão, que os combateu de forma impiedosa não só na *República*, mas em toda sua obra. Falar da conservação dos regimes, mesmo tirânicos, já tinha sido o objetivo de Aristóteles no quinto livro da *Política*, sem com isso provocar a ira de seus contemporâneos ou mesmo da posteridade. Qual é o segredo escondido na obra de Maquiavel, que o fez ser acusado de manter uma relação privilegiada com os tiranos?

A primeira resposta corresponde à longa tradição de demonização de Maquiavel por autores que se recusam a conceder às suas descobertas um caráter de verdade. Esses autores repetem a relação de Platão com os sofistas, negando ao tirano a capacidade de nos ensinar o que quer que seja sobre a política. Assim, tudo o que Maquiavel diz é falso e como tal deve ser combatido (32). Mas se Maquiavel diz apenas falsidades, ele não pode ser acusa-

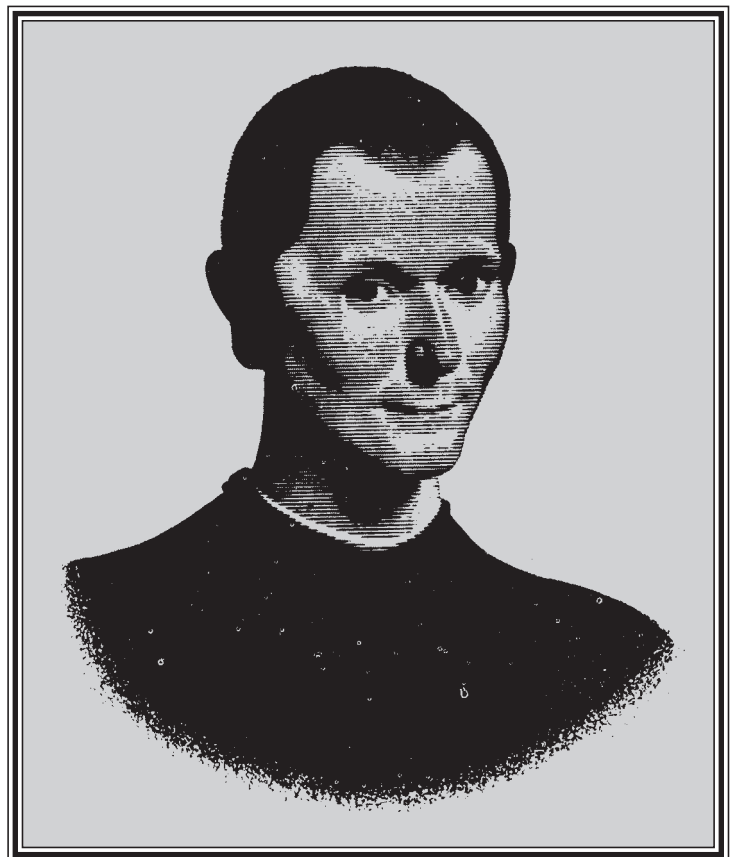
29 Idem, *ibidem*.

30 Idem, *ibidem*.

31 Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982, p. 86.

32 Ver a esse respeito: G. Procacci, *Studi Sulla Fortuna del Machiavelli*, Istituto Italiano per l'età Moderna e Contemporanea, 1965.

Nicolau
Maquiavel



do ao mesmo tempo de ensinar os príncipes a serem tiranos, pois, dessa maneira, seria necessário reconhecer que ele possui pelo menos um saber prático, passível de ser transmitido e que, para ser eficaz, não pode ser inteiramente falso. De qualquer maneira, nessa ótica, a condenação da tirania como o puro reino da violência e do desejo permanece válida e o tirano continua condenado ao silêncio. Além do mais, a condenação de Maquiavel feita sob esse prisma termina podendo ser estendida também a autores inovadores como Hobbes ou Rousseau, uma vez que ela é fundamentalmente antimoderna em suas considerações sobre a relação entre ética e política, entre verdade e experiência. Maquiavel é demoníaco na medida em que procura destruir um conhecimento verdadeiro, da mesma maneira que Hobbes o foi ao defender um regime a partir de uma concepção da natureza humana incongruente com os parâmetros clássicos ou medievais.

Mais interessante, para nossos propósitos, são os que condenam Maquiavel pela periculosidade de seus propósitos e não necessariamente por sua falsidade. Poderíamos chamar essa postura de antimaquiavelismo dos príncipes. Antes de continuar nossas análises do problema que nos interessa convém definir melhor esse tipo de antimaquiavelismo.

Antes de mais nada cabe esclarecer que, ao chamá-lo dessa maneira, não estamos dizendo que se trata exclusivamente de uma leitura feita por príncipes, mesmo que o exemplo sobre o qual trabalharemos seja efetivamente o de um príncipe, que escreveu contra Maquiavel, no caso Frederico II, em seu tempo. O que nos interessa é que se trata de uma leitura feita pela ótica do poder que, sem reconhecer em Maquiavel o intérprete fiel das realidades políticas não acessíveis ao grande público, atribui-lhe uma alta periculosidade e, por isso mesmo, um certo saber. Essa posição tem em comum com alguns intérpretes, que acreditavam ser Maquiavel o melhor antídoto contra os tiranos, o fato de atribuírem ao nosso autor a descoberta de novos parâmetros para se pensar a política. Elas diferem, obviamente,

por pensar o movimento maquiaveliano, sobretudo, como um desejo de poder.

Nossa hipótese é de que por detrás dessa postura esconde-se uma alteração tal do pensamento político que a resposta tradicionalmente dada à pergunta sobre a palavra tirânica perde sua força.

A primeira providência desses intérpretes é negar a atualidade da distinção entre república e tirania, evitando com isso a caracterização do regime tirânico baseada na impossibilidade de ação e de conhecimento de todos os membros da cidade. O lugar da política volta a ser o território para o desenvolvimento de valores, que nada têm a ver com a república, o que faz desaparecer o eixo mesmo sobre o qual estavam assentadas as reflexões renascentistas sobre a tirania.

Mas a simples recusa da oposição entre tirania e liberdade não é suficiente para explicar as transformações que estamos tentando demonstrar. É preciso compreender que tipo de discurso nasce de um antimaquiavelismo cuja preocupação conflui-se com a manutenção ou a conquista efetivas do poder político.

Como já indicamos, vamos tentar esclarecer nosso ponto de vista recorrendo ao texto de Frederico II, o *Anti-Maquiavel*, escrito por volta de 1739, cuja primeira edição deveu muito aos cuidados de Voltaire (33). Como não poderemos apresentar uma visão de conjunto do escrito, procuraremos estudar os capítulos que se relacionam diretamente com as breves análises que apresentamos de Maquiavel.

A obra de Frederico II começa com a associação de Maquiavel com Espinosa: “O Príncipe de Maquiavel é para a moral o que a obra de Espinosa é para a fé: Espinosa destruiu os fundamentos da fé, e tendia a destruir toda a religião; Maquiavel corrompeu a política e pretendia destruir os preceitos da moral sã” (34).

A primeira coisa que chama a atenção é o fato de que Frederico II parece estar plenamente consciente de que os dois pensadores representam um passo decisivo da modernidade, que deveria ser detido em nome do que chama de “boa moral”. O que é a “boa

33 Frédéric II, “L’anti-Machiavel”, in *Machiavel, Le Prince*, Paris, Garnier, 1968.

34 Frédéric II, op. cit., p. 97.

moral” ele não diz ao longo de todo o livro e nem parece se dar conta do acordo existente entre Maquiavel e Espinosa no tocante aos valores republicanos. O que lhe interessa é deter a marcha dos dois e muito especialmente a de Maquiavel, uma vez que Espinosa, segundo ele, já havia sido reduzido ao silêncio por doutores da fé. Quanto a Maquiavel “[...] ele foi simplesmente atacado por alguns moralistas e se manteve de pé, apesar deles e de sua moral pernicioso, sobre a cátedra da política até nossos dias” (35).

É possível que Frederico II desconhecisse a longa tradição do antimachiavelismo italiano, inglês e até mesmo francês. De qualquer maneira, ele reconhece a plena atualidade de Maquiavel e a ineficácia de atacá-lo apenas pelo lado moral, uma vez que no terreno político ele continuava vivo.

Encontramos, assim, o primeiro sinal de que a refutação que se seguirá pretende ser original pelo próprio lugar do qual será feita. Assim como Maquiavel dizia conhecer melhor os negócios dos príncipes por olhá-los de baixo, Frederico II queria mostrar que só a refutação feita por um príncipe poderia ser eficaz.

Tal postura se explica, em primeiro lugar, pela alta periculosidade do texto: “Sempre olhei o Príncipe de Maquiavel como uma das obras mais perigosas que se espalhou pelo mundo” (36). Por isso sua destinação deve ser uma só: “[...] é um livro que deve cair naturalmente entre as mãos dos príncipes e dos que têm o gosto da política”. Ora, essa destinação é tanto mais perigosa que o futuro governante reconhece o risco de que os “bons príncipes”, que deveriam “administrar a justiça e dar o exemplo a seus súditos”, sejam contaminados por Maquiavel e, por isso, cabe a eles – ou a ele – evitar a formação do “monstro político” que Maquiavel pretende formar.

Junto, portanto, com a escolha do lugar adequado para resistir aos ataques de Maquiavel – o reconhecimento da periculosidade acompanha o reconhecimento de que suas proposições são eficazes – Frederico II acrescenta a crença de que seu discurso é fundamentalmente tirânico. O papel do “bom príncipe” parece ser

o de evitar a tentação da tirania, sobretudo, em sua forma maquiavélica.

Mas a especificidade do lugar escolhido implica que o autor deve superar não só os perigos do discurso maquiaveliano, mas também a desconfiança levantada pela própria posição do príncipe. Frederico II sabe que uma das interpretações possíveis da obra maquiaveliana – a que poderíamos chamar de realista – é a de que o autor florentino descreve o que os príncipes fazem e não o que deveriam fazer (37). Assim, seu discurso não poderia ser classificado como um espelho dos príncipes, e nesse sentido não visaria à correção moral dos governantes. Ele seria, na verdade, um negativo desse tipo de discurso, um tipo inteiramente novo, que fundaria uma nova compreensão da política.

Frederico II sente a força desses argumentos e se lança na defesa dos príncipes. Ora, ao estruturar seu livro dessa forma, ele constrói um discurso que, pobre do ponto de vista literário e teórico, é inovador quando se pensa nos *speculum princeps*. Seu grande passo, a nosso ver, foi tentar escrever um “espelho” do ponto de vista do próprio príncipe, talvez por sentir que o livro de seu adversário destruiu a eficácia dos discursos moralizantes anteriores. Resta saber qual o significado de sua criação.

O futuro governante estava longe de ser um bom escritor e uma boa parte de seu escrito é enfadonha ou pouco rigorosa. A importância do texto, no entanto, não decorre de sua força teórica, mas do fato de que ele sugere uma relação dos governantes únicos com a palavra, que não existia antes da era moderna. Seu livro estrutura os pilares de um *discurso do poder sobre o poder*.

O primeiro deles é a distinção entre o “bom príncipe” e os tiranos. Negando a força da distinção maquiaveliana, ele insiste que a oposição política essencial é de natureza moral. “Dá-se” – diz ele – “que o soberano, longe de ser o mestre absoluto dos povos, que estão sob sua dominação, não passa do primeiro empregado doméstico” (38).

O segundo está no fato de que Frederico II nomeia a “boa moral” como a regra de

35 Idem, *ibidem*.

36 Idem, *ibidem*, p. 98.

37 Idem, *ibidem*, p. 99.

38 Idem, *ibidem*, p. 102.

ouro da conduta dos governantes. Ao longo do livro pouco aprendemos sobre o significado dessa expressão, pelo menos que diferisse dos outros discursos moralizantes, mas somos continuamente instruídos quanto ao fato de que “Maquiavel peca contra a boa moral” (39), e de que “suas máximas são tão mais perigosas, que elas bajulam as paixões e fazem nascer idéias que não viriam a dia de outra maneira” (40).

Maquiavel é, nessa ótica, um sedutor que, aproveitando-se de seus conhecimentos da alma humana, a corrompe. De qualquer maneira, Frederico II não diz que os conhecimentos do Secretário Florentino sobre a natureza humana sejam falsos, mas sim que ele faz deles um uso perigoso, de onde podemos deduzir que cabe ao príncipe fazer um bom uso das fraquezas humanas, sem desconhecer sua realidade.

O terceiro e decisivo pilar sobre o qual se apóia o futuro regente é a idéia de razão, que ele toma emprestado a seu século. Seus ataques começam por críticas a Espinosa e a Descartes, acusados de terem uma falsa noção do que seja essa faculdade da alma. Ele continua, na mesma linha, analisando de maneira curiosa o tempo de Maquiavel: “O século quinze era a infância das artes. Lourenzo de Médicis as fez renascer na Itália através da proteção que concedeu aos artistas, mas essas artes e as ciências eram ainda fracas no tempo de Maquiavel e eram como convalescentes de uma longa doença. A filosofia e o espírito geométrico pouco ou nenhum progresso fizeram e não se raciocinava de forma tão conseqüente quanto em nosso tempo” (41).

Certo de compreender o uso da razão no sentido voltairiano, Frederico não se cansa de acusar Maquiavel de propor máximas “indignas de um ser razoável” (42). Mas é preciso ver que ele tinha da razão uma noção bem especial. Ao comentar a definição do homem como ser bípede racional, ele diz: “essa definição pode ser justa com relação a alguns indivíduos, mas é muito falsa com relação à multidão, uma vez que poucas pessoas são razoáveis e que, mesmo quando o são sobre um dado problema, existe uma infinidade de outros sobre os

quais ocorre exatamente o contrário” (43).

Há, pois, uma razão dos príncipes, ou dos sábios, que é oposta à condição geral dos povos, tão favorável aos ensinamentos de Maquiavel, baseados nas paixões e propícios aos tiranos. De alguma maneira Frederico copia o modelo platônico colocando no lugar do sábio um príncipe esclarecido. Só esse possuidor da razão poderá enfrentar o professor dos tiranos de igual para igual. Só ele poderá fazer a escolha da “boa moral” e do que é mais “razoável”, uma vez que o vulgo será sempre prisioneiro da própria condição.

Se os tratados moralizantes não deram conta de Maquiavel, cabe ao antimachiavelismo dos príncipes criar o bom discurso para o funcionamento de uma cidade justa e razoável. Com essas ferramentas, Frederico II acredita poder interpretar o que chama de ensinamento tirânico de seu adversário. Vejamos, no entanto, como ele lida com o capítulo de *O Príncipe* ao qual fizemos referência e que trata diretamente de tiranos conhecidos.

Antes de abordar esse tema, o futuro príncipe já havia alertado para o que considerava os disfarces da tirania: “o peso do jugo tirânico é maior quando o tirano quer vestir as roupas da inocência e que a opressão se faz à sombra das leis” (44). No oitavo capítulo, ao falar sobre a crueldade e sobre as ações de Agátocles e de Oliverotto ele nada mais faz do que repetir as mesmas críticas morais acumuladas nos capítulos anteriores. Mas a primeira parte do capítulo revela-nos uma faceta do autor que ilumina os três pilares de seu discurso citados anteriormente.

Em primeiro lugar, condena Maquiavel por dizer verdades – “*ce que j’ai a reprocher à Machiavel sont des vérités*” (45) – e não calúnias, como outros autores citados antes.

Em segundo lugar, ele critica o Florentino por se dirigir a todos os homens – “*mais il parle a tous ces hommes*” – sem levar em consideração que poucos são verdadeiramente racionais e que, dessa forma, o escritor italiano torna público o que deveria fazer parte de um discurso esotérico.

39 Idem, *ibidem*, p. 115.

40 Idem, *ibidem*, p. 119.

41 Idem, *ibidem*, pp. 104-5.

42 Idem, *ibidem*, p. 109.

43 Idem, *ibidem*, p. 115.

44 Idem, *ibidem*, p. 128.

45 Idem, *ibidem*, p. 130.

A terceira observação elucida as duas anteriores, propiciando uma explicação para a recorrente crítica à periculosidade do texto maquiaveliano. Lidando com personagens dúbios e violentos, Maquiavel não teria percebido que “nada é mais sedutor do que o mau exemplo”, e isso porque “existe algo de epidêmico na maneira de pensar que se comunica de um espírito a outro” (46).

Maquiavel não diz falsidades, mas verdades perigosas. Seu ensinamento, além do mais, torna acessível a todos o que deveria ficar restrito aos poucos capazes de governar segundo a razão. Há, assim, um antimaquiavelismo dos príncipes, que condena antes de mais nada a democratização do saber, que permite a indivíduos de baixa condição, como Agátocles, ingressar na política. Para Frederico II o ideal da vida política é algo próximo ao mundo homérico em que os *agathos* e os *kakos* permaneciam cada um em seu canto.

O que nos mostra o livro de Frederico II? Em primeiro lugar, que ele pensa o poder de um ponto de vista moderno ao considerar que a melhor combinação possível para um governante é o reconhecimento público da legitimidade da posse do poder, associado ao uso circunstanciado da razão. Abusando um pouco da cronologia, poderíamos dizer que o que ele quer é próximo do que chamamos de despotismo esclarecido.

Mas se o que diz Maquiavel não é falso e sim perigoso, qual o sentido de sua longa crítica? A nosso ver, ao guardar a forma moralizante dos *speculum princeps*, Frederico II não cria uma teoria sobre a política, mas a palavra adequada ao governante, que não reconhece sua identidade fundamental com os súditos, nem mesmo no que toca à posse da razão. Deixando de lado a contraposição entre liberdade e servidão, para se servir da dicotomia entre segurança e desordem – esvaziada de qualquer pretensão a espelhar a verdade do corpo político –, Frederico II fornece a forma de um discurso do poder sobre o poder, que pode ser escutado por todos sem o risco do maquiavelismo e de seu potencial revolucionário.

Frederico II não foi propriamente um tirano, mas acreditamos que seu antimaquiavelismo criou o modelo do que veio a ser uma palavra tirânica na modernidade. Tomando-o como um caso exemplar, mas não único, acreditamos poder sintetizar nossas conclusões sobre a palavra do tirano, em três pontos:

- ela toma dos discursos moralizantes o tom genérico e supostamente elevado, mas só funciona pela designação concreta de um inimigo – no caso Maquiavel – que ameaçaria a realização de valores mais altos, consagrados pela tradição;
- ela reivindica para si o uso da razão, contra uma suposta particularidade dos interesses dos diversos inimigos. Como nem todos são igualmente racionais, o príncipe ocupa o lugar privilegiado da enunciação dos verdadeiros princípios racionais, deixando aos súditos a possibilidade de seguir as palavras esclarecidas dos poucos;
- ela rejeita a dicotomia entre liberdade – podemos dizer democracia – e tirania para situá-la no terreno indefinido da segurança e do que ameaça a ordem.

Nesse discurso vazio, pura forma preenchida pela tradição e por uma moral sem vínculo com as vivências da cidade, o tirano moderno encontra um lugar para a palavra, que lhe havia sido negada na Antiguidade. É claro que o antimaquiavelismo de Frederico II é apenas uma forma da palavra tirânica. O importante é que ele encontra sua expressão numa nova retórica do vazio. Os sofistas haviam tentado criar um discurso tirânico pela justificação racional do uso da força. Fracassaram diante da refutação vigorosa de Platão. A sofística terminou sendo, como tantos outros, um discurso sobre o tirano e não um discurso do tirano. Com Frederico II, temos um exemplo de como o tirano pode falar à cidade. Revestindo-se com o manto da tradição, assumindo o uso da razão meramente instrumental, ele pretende se opor à palavra democrática pela reivindicação de valores, que por serem inacessíveis a todos, aparecem como mais elevados e fruto de uma sabedoria superior.

46 Idem, *ibidem*, p. 131.