

Universidade Federal de São
Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

André Manoel do Nascimento

Uma leitura republicana do *Discurso da Servidão
Voluntária* a partir dos *exempla*

Guarulhos

2018

André Manoel do Nascimento

Uma leitura republicana do *Discurso da Servidão*
Voluntária a partir dos *exempla*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação da Professora Dra. Patrícia Fontoura Aranovich.

Guarulhos

2018

Nascimento, André Manoel.

Uma Leitura Republicana do Discurso da Servidão Voluntária a partir dos *Exempla* / André Manoel do Nascimento. –Guarulhos, 2018.
131 f.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

Orientador: Patrícia Fontoura Aranovich.

Título em inglês: **A Republican Reading of the Discourse on Voluntary Servitude from the *Exempla*.**

1. Republicanismo. 2. Retórica. 3. Servidão Voluntária. 4. La Boétie.
I. Aranovich, Patrícia Fontoura. II. *Uma leitura do Discurso da Servidão Voluntária a partir dos exempla.*

Aos meus pais e à minha vó Tata (*in memoriam*), sem os quais eu nada seria.

Agradecimentos

À Patrícia Fontoura Aranovich – a quem qualquer agradecimento seria pouco – agradeço a amizade, encorajamento, diálogo, cuidado nas leituras de meus escritos, a orientação.

À Maria das Graças e ao Sérgio Xavier, pelo atenciosa arguição na qualificação, pelos apontamentos, críticas e pela disposição da leitura desta dissertação.

À professora Olgária Matos, pelo carinho, diálogo, atenção e por ter me apresentado La Boétie.

A todos os meus professores do Ensino Médio, em especial ao Elton e ao Jorge Miklos, que sempre foram meus incentivadores e entusiastas.

Aos amigos do grupo *Res Publica*, Isa, Rodrigo, Mari, Chris, Taynam, Caio, Giovani, Patrício, Alessandra, Flávia, Ana Letícia, Fabi, Rodison e Thiago, pelo incentivo, risadas e banquetes.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unifesp, em especial ao pessoal da secretaria, Daniela, Erick e Jane.

Aos amigos de viagem e de estudos, Mathias, Fernando, Bruno, Vinicius e Professor Jamil Skandar.

À Cátedra Edward Said.

À Amanda.

Aos amigos que o magistério me trouxe e que não me deixam esmorecer, Sayuri, Pati, Dudu, Rômulo, Zé, Tati, Lu, Marina, Fábio Melo, Fábio Torres, Thaís, Leandro, Levi, Celso, Marques, Everaldo, Marcelo, Thiago, Cláudia, Keller, Lu Marcelino, Jorge, Fê, Toshiaki.

Ao Guto e à Carol, pelo cuidado comigo, amizade e por me aguentarem nos momentos difíceis (que não foram poucos).

Aos amigos Alex, Adriano e Edu.

Aos meus irmãos Jorge, Joseli, Helder e Vanessa, pelo carinho, cumplicidade e incentivo.

À Li, pelo amor.

À CAPES, pelo apoio para a realização deste trabalho

Resumo

O Objetivo desta dissertação é apresentar uma leitura do *Discurso da Servidão Voluntária* que parta da sua constituição como um discurso retórico, sobretudo dos *exempla*, para ligar este texto à tradição do republicanismo italiano. Muitos são os exemplos utilizados por La Boétie, dos quais destacamos os que fazem referência a cidades historicamente reconhecidas como republicanas. Para tanto, trabalhamos como referência primordial os três ensaios que acompanham a edição brasileira do *Discurso*, os de Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí. Destacou-se desses três comentários as questões retóricas e os esforços por demonstrarem a não motivação histórica do Discurso de La Boétie e opôs-se a elas leituras que buscaram problematizar tais temas mostrando as relações que havia entre o *Contr'Un* e questões teóricas e práticas de seu tempo. Por fim, buscou-se demonstrar as semelhanças entre temas do republicanismo italiano – tais como o império das leis, a condenação de César, busca da resposta à pergunta sobre a perda da liberdade, crítica à busca pela riqueza oposta à luta pelo bem comum, crítica ao uso das tropas mercenárias, elogio à Veneza, corrupção do povo, exaltação dos homens prudentes e a força do espírito patriótico na luta pela liberdade – com aqueles tratados pelo filósofo francês.

Abstract

The aim of this dissertation is to present a reading of the *Discourse of Voluntary Servitude* that starts from its constitution as a rhetorical discourse, especially of the *exempla*, to link this text to the tradition of Italian republicanism. There are many examples used by La Boétie, of which we highlight those referring to cities historically recognized as republican. Therefore, we work as a primary reference the three essays that accompany the Brazilian edition of the *Discourse*, those of Pierre Clastres, Claude Lefort and Marilena Chauí. From these three comments the rhetorical questions and the efforts to demonstrate the historical motivation of La Boetie's *Discourse* were emphasized, and readings were made that sought to problematize such themes by showing the relations that existed between the *Contr'Un* and theoretical and practical questions of your time. Finally, we sought to demonstrate the similarities between Italian republicanism themes - such as the rule of law, Caesar's condemnation, the search for the answer to the question about the loss of freedom, a critique of the search for wealth opposed to the struggle for the common good, criticism of the use of mercenary troops, praise of Venice, corruption of the people, exaltation of prudent men, and the strength of the patriotic spirit in the struggle for freedom - with those dealt with by the French philosopher.

Sumário

Introdução.....	8
Capítulo 1 Movimentos do Texto.....	16
Capítulo 2 A fortuna Crítica do Texto.....	40
2.1- Marilena Chauí: Uma retórica que nega a retórica.....	42
2.2- Claude Lefort e Pierre Clastres: é possível desconsiderar as narrativas históricas?.....	74
Capítulo 3 Liberdade e Tirania: os <i>exempla</i> republicanos	81
Capítulo 4 O <i>Discurso da Servidão Voluntária</i> e o republicanismo renascentista	97
Considerações finais.....	123
Referências Bibliográficas.....	126

Introdução

Passados quase quinhentos anos do aparecimento do Discurso da Servidão Voluntária de Étienne de la Boétie, o texto continua enigmático. Muitos dos seus aspectos permanecem cercados de mistério: as origens, sua composição, o papel desempenhado por Montaigne na sua publicação e divulgação, a utilização do texto feita pelos huguenotes no início da década de 70 do século XVI¹. Após o seu surgimento, momento em que gozou de certo prestígio, o texto teve uma fortuna bastante *sui generis*: após ter sido esquecido no século XVII, foi retomado no século XVIII e um movimento de ação e reação² a cada leitura foi desencadeado. Enquanto alguns viam no texto do filósofo uma obra política voltada para a resistência à dominação, outros, seguindo a via interpretativa aberta por Montaigne, buscaram demonstrar que o Discurso não passava do resultado de um exercício retórico de juventude³. Dessa forma, parece que qualquer interpretação feita do Discurso teria de circular entre um ou outro posicionamento. Porém, pretende-se mostrar que uma outra leitura é possível, pois, de uma análise de elementos retóricos do texto de La Boétie se pode tirar conclusões políticas que estão diretamente ligadas a questões de seu tempo; isto é, fazer do escritor literato um pensador político.

Nascido em Sarlat em 1º de novembro de 1530, La Boétie teve contato, desde muito cedo, com a cultura grega e latina. O bispo da cidade era Niccolo Gaddi, primo dos Médicis e formado na cultura humanista italiana, que queria fazer de Sarlat uma “Atenas

¹ Até 1574, o texto circulou nas mãos de um pequeno grupo de parlamentares que tiveram contato com La Boétie. Porém, nesse ano, o texto aparece ao público de forma parcial num panfleto protestante chamado *Le Réveille-Matin des Français et des leurs voisins*. Dois anos mais tarde, o pastor calvinista Simon Goulart publicou, quase que integralmente no tomo III de seu *Les mémoires de l'Etat de France sous Charles Neufiesme*. Foi por conta dessa utilização com “mauvaise fin” que Montaigne desistiu de publicar o Discurso, que teria lugar logo após o ensaio XXVIII do livro I d'Os Ensaio.

² Nunes, L. H. M. “Ação e reação: uma leitura da recepção histórica do *Discurso da Servidão Voluntária*” In: Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: Discurso, 2006, v. 7.

³ Montaigne, M. “Os Ensaio”. São Paulo: Martins Fontes, 2000, v. I, p. 290.

perigordina’, onde dominaria a arte e a filosofia”⁴. Foi nesse clima cultural que cresceu nosso filósofo, e seus primeiros mestres não tardaram a enviá-lo para a universidade⁵. Em Orleans, foi aluno de Anne de Bourg⁶, que certamente influenciou muito das ideias do jovem estudante de direito. Em 23 de setembro de 1553, aos 22 anos, recebe o grau de licenciado em direito e em 13 de outubro do mesmo ano, uma licença especial do rei permite-lhe a compra, antes da idade legal (25 anos), de um cargo de Conselheiro no Parlamento de Bordeaux em substituição a Guillaume de Lur de Longa, a quem dedica seu Discurso.

Formado no seio da educação humanista, La Boétie viveu os horrores do início do conflito religioso na França, aos quais demonstrou-se sensível. Foi encarregado de pensar soluções para muitos desses conflitos, inclusive uma contenda dentro do parlamento de Bordeaux, que era, em sua maioria, partidário dos Guise (católicos). O filósofo presenciou a escalada dessa violência, que se produzia até mesmo em espaços não religiosos, como se tornou o caso da cobrança de impostos.

Para o nosso exame, o mais interessante dos conflitos é o da Revolta das Gabelas, importante movimento social que se deu na região da Guyenne contra a cobrança de impostos sobre o sal, imposto que, até 1542, a região estava isenta. Em agosto de 1548, camponeses enfurecidos invadem Bordeaux, cuja municipalidade era governada por nobres hostis aos camponeses. Estes nobres buscam auxílio junto ao rei Henrique II, que envia para a região 10.000 homens sob o comando do condestável de Montmorency, que suprimiu todos os privilégios da cidade e decretou a dissolução de todo o seu corpo

⁴ Goyard-Fabre, S. “Introduction” In: “Discours de la Servitude Volontaire”. Paris: Flammarion, 1983, p. 18.

⁵ Pouco se sabe da primeira formação de La Boétie. Alguns acreditam que ele teve sua primeira formação no Colégio da Guyenne, mas não existe nenhum registro deste fato. O que se sabe é que a sua família era muito próxima de Gaddi, que pode ter cuidado de sua primeira formação.

⁶ Protestante e conselheiro no Parlamento de Paris, foi enforcado e queimado por ter enfrentado o rei Henrique II por conta das perseguições aos huguenotes.

institucional. Ele obrigou que os revoltados desenterrassem seu parente e antigo lugar-tenente, Tristan de Moneins, morto por eles, e condenou à morte 150. 1548 é o ano em que La Boétie completava 18 anos, idade que Montaigne, em seu primeiro relato, diz ser a de composição do *Discurso*, fato que seria corroborado pelo historiador Jacques-Auguste de Thou que, ao comentar a chegada de Montmorency a Bordeaux, faz o seguinte comentário:

Jamais vimos suceder ao maior dos tumultos uma calma mais profunda; jamais os espíritos, ainda que assustados em vista dos castigos dos quais eram ameaçados, se mostravam tão dóceis, e após um levante tão geral, tão obedientes. Assim se verificou nesta ocasião aquilo que dizemos vulgarmente, que o Príncipe tem as braços longos, e que seu poder se comunica tão bem de um ao outro que se forma uma espécie de cadeia, que captura todos os homens e os subjuga necessariamente. É o que Etienne de La Boétie, nascido de Sarlat, bem provou num pequeno livro intitulado *O Contra Um ou Da Servidão Voluntária*, que ele fez sobre este assunto. Ele tinha apenas dezenove anos quando compôs esta obra; mas nesta idade ele já tinha um espírito superior e um juízo formado que lhe renderam um dos principais postos do Parlamento de Bordeaux.⁷

O texto possuiria, assim, uma motivação histórica que, por si só, não dá conta de sua gênese, mas ajuda a compreender melhor a quem é endereçado o *Discurso da Servidão Voluntária*, que estaria ligado a questões históricas e políticas do tempo de sua composição.

Todavia, dizer que o texto tem relações intrínsecas com seu tempo não significa dizer que nada se apresenta de novo em suas reflexões. Embora La Boétie esteja dialogando com seus pares e respondendo a seus questionamentos, a originalidade de suas

⁷ De Thou, J.-A. *Histoire Universelle*, traduite de la édition latine de Londres, Tome I, pp. 345-346.

respostas e o fino tratamento erudito que traz em suas ponderações, sempre chamou a atenção dos comentadores. Portanto, não nos enganemos por encontrar uma gênese para o *Discurso* no sentido de que isso retiraria sua originalidade e transformaria o *Contr'um* em apenas mais uma obra do século XVI⁸, porque praticamente tudo se apresenta novo nesta obra, sobretudo o trato das questões políticas.

Não se sabe ao certo o momento em que a humanidade começou a se organizar politicamente. Muitas conjecturas já foram traçadas sobre o modo como os homens, espalhados aleatoriamente pela natureza, passaram a se organizar para enfrentar as vicissitudes impostas pela sua própria existência. Se por um lado não sabemos o momento e nem mesmo as circunstâncias em que os homens passaram a se organizar, por outro lado sabemos o momento e o local em que uma parte dos homens passou a refletir sobre essa organização, ao menos como nós a estudamos: na Grécia Antiga. A possibilidade de pensar tal organização como fruto da ação humana dentro de uma *polis* fez com que esses homens buscassem se livrar de uma maneira de explicar tal associação que se baseava numa certa autoridade divina e tradicional à qual submetiam-se de maneira cega. O poder era, então, “frágil ou todo-poderoso, mas sempre vindo do alto, no qual mal se distinguem a autoridade do chefe, a irrecusabilidade da tradição e o temor aos deuses”⁹. Partindo, assim, da constatação de que o espaço político é feito a partir das ações dos homens e não de uma autoridade divina, o pensamento político deve ser construído em cima de três pilares: o que é a vida política, o que ela deve ser e o que ela

⁸ Este é o caso de alguns comentadores, feitos Joseph Barrère que, na via interpretativa aberta por Montaigne, enxergavam no *Discurso* apenas um exercício retórico de juventude, pouco ou nada original, e que naquilo que fugiria deste exercício, nada mais fazia do que repetir temas e argumentos dos antimaquiavelianos da época.

⁹ Wolff, F. *Aristóteles e a Política* Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe, Discurso Editorial, 1999, p. 8.

pode ser¹⁰. Foi assim que a filosofia política começou a pensar sobre tudo aquilo que constitui as relações humanas em uma *pólis*¹¹.

O problema que se nos impõe é notar, ao examinar a história do pensamento político, que o espaço político, mesmo sendo aceito como o espaço das ações de todos os homens, continuou a ser pensado de uma maneira vertical, de um modo em que as relações de poder eram estabelecidas de cima para baixo e que a maioria dos cidadãos, que deveriam ser os principais responsáveis pela formação do espaço político, ocupavam papéis secundários e continuavam obedecendo cegamente, se não mais a uma autoridade divina, a um dono do poder que continuava separado da sociedade que ele comandava. Em linhas gerais, o pensamento político continuava a pensar o poder emanando daquele que, por algum motivo, ocupava o lugar de proeminência no ambiente social, e não daqueles que efetivamente construíam este espaço, o povo.

O século XVI viu nascer uma nova forma de pensamento científico que influenciou muito a maneira como os homens irão se relacionar com a natureza dali para diante. Copérnico, filósofo e cientista polonês, promoveu uma verdadeira revolução no campo das ciências ao resolver pensar o mundo sob um outro prisma. As explicações científicas que davam conta da explicação do universo até então, colocavam a Terra no centro de todo o universo, modelo explicativo conhecido como geocentrismo. Por sua vez, Copérnico resolveu alterar o ponto de investigação e colocou o sol no centro do universo para ver se sua teoria se sustentava. Esta simples mudança do ponto de investigação promoveu mudanças significativas e que produziria a famigerada Revolução

¹⁰ Idem p. 9.

¹¹ Com bem nos lembra Francis Wolff, tudo aquilo que pertencia ao campo do público, do comum, é constitutivo da política. Assim, “nem a moral, nem a religião, nem a educação das crianças, por exemplo, estão fora do campo da política”. In Wolff, F. Op. Cit. P.10.

Científica dos séculos XVI e XVII, representada por grandes pensadores como, além do próprio Copérnico, Galileu, Descartes, Kepler, Giordano Bruno e Isaac Newton.

O ponto de inflexão trazido por Copérnico influenciou também, de modo decisivo, o pensamento político. Se a busca pela cientificidade do pensamento político será declarada apenas no século XVII com Thomas Hobbes, não podemos dizer que a mudança de postura só se opere a partir dele. O *Discurso da Servidão Voluntária* pode ser considerado uma das obras políticas do século XVI que entra no ponto de inflexão trazido pelo pensamento científico e opera uma mudança dentro do pensamento político. Se dizer que La Boétie adianta uma crítica ao poder centralizador dos nascentes Estados Nacionais é algo controverso¹², parece inegável que o Discurso traga uma mudança nos rumos da investigação política ao fazer com que o povo tenha um papel fundamental na sua investigação. Vejamos, então, como La Boétie pôde realizar uma Revolução Copernicana dentro do pensamento político.

Antes de irmos ao *Discurso*, convém falar rapidamente sobre um outro texto político escrito por La Boétie e que Montaigne decidiu, assim como com o *Discours*, não publicar. Trata-se do *Mémoire touchant l'Edit de Janvier 1562*. Este memorando é interessante porque nele La Boétie expõe sua descrença na busca da institucionalização da tolerância, esforço empreitado por Michel de l'Hopital. Nele, La Boétie pondera que as leis podem ser alteradas ou descumpridas, ao passo que a formação moral não:

Em todas as coisas que concernem à administração de algum cargo, seja nas questões temporais, seja nas eclesiásticas, o estabelecimento de boas leis é o mínimo, mas a provisão daqueles que devem administrar a tarefa é o principal e, na minha opinião, tudo. As leis são mortas e se deixam corromper, lançam-se em

¹² Tese defendida por Simone Goyard-Fabre e que ligaria o pensamento de La Boétie ao dos filósofos do século seguinte ao seu.

outros sentidos e podem sofrer alterações. Em suma, elas não podem defender-se de que os maus tomem meios e argumentos delas para fazerem os maiores males. O principal é, portanto, fazer boas leis vivas, isto é, estimar os caracteres plenos, dotados de bom entendimento e probidade.¹³

Isso nos ajuda a pensar no porquê de no *Discours* a saída institucional para o problema da servidão voluntária nunca aparecer. E mais, como veremos mais adiante e seguindo de perto a leitura de Philippe Audegean¹⁴, a segunda parte do Discurso, a que o autor dedica a compreender como se deu a tão obstinada vontade de servir do povo, é toda dedicada a se contrapor a autores que, seguindo uma tradição jurídico-política, buscam diferenciar tirania e monarquia para justificar e legitimar, a partir de determinadas características, o poder de um. Dessa maneira, e trataremos de maneira mais detalhada deste assunto adiante, as cidades livres formam seus cidadãos, da mesma forma que as cidades tirânicas formam e naturalizam o costume de seus súditos. Temos, portanto, no *Discurso da Servidão Voluntária*, um discurso moral; um discurso que busca formar e aconselhar seu leitor.

A servidão não é, como sabido pelo leitor um pouco mais avisado, tema exclusivo de La Boétie e muito menos da modernidade. Desde as primeiras reflexões políticas, o tema da dominação¹⁵ de um sobre muitos teve grande espaço. Todos aqueles que se debruçaram sobre como os homens se relacionam pensaram também no domínio

¹³ La Boétie, E. *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562* in *De la servitude Volontaire ou Contr'un* Edition e Présetation par Nadia Gontarbert, Gallimard, 1993, p. 296.

¹⁴ Audegean, P. *Morale et Politique de la Servitude Volontaire: le thème classique de la servitude des maîtres dans le Discours d'Etienne de la Boétie* in, "Discours de la Servitude Volontaire", texte établi e annoté par André e Luc Tournon, Vrin, Paris, 2002.

¹⁵ O termo utilizado por La Boétie para dominação é *gourmander*. Termo ligado à *gluttonnerie*, ele enfatiza a avidez com que as pessoas servem a um só.

de um sobre tantos outros. O que talvez difira La Boétie dos demais pensadores anteriores a ele seja o lugar que o povo ocupa na relação de poder¹⁶. Operando uma inversão que, por amor a analogias, chamamos de Revolução Copernicana, La Boétie muda a chave de investigação do pensamento político clássico e, ao invés de pensar o poder de modo vertical, como uma imposição da força direta de um comandante para com seus comandados, uma imposição que pressupõe uma ação total do dono do poder e uma paixão total daquele que a ele se submete, avaliará o lugar que os súditos possuem na manutenção do poder de um único senhor. Ao invés de pensar esta relação como uma simples relação de mando e obediência, busca mostrar como o povo, agindo, deseja servir a um único senhor, o que atribui o caráter voluntário de sua submissão.

¹⁶ O termo poder (*pouvoir*) é utilizado como sinônimo de força. O tirano tem a força, o poder que é dado a ele. Porém, quando se trata da força daqueles que resistem à tirania, o termo que La Boétie utiliza não é poder, mas *coeur* (fibra). Nas batalhas de Milcíades, Leônidas e Temístocles, os gregos não tinham a força para lutarem contra os persas (porque o exército grego era inferior), mas tinham *coeur* que os fazia opor a sua liberdade à servidão persa.

Capítulo 1

Movimentos do texto

O *Discurso da Servidão Voluntária* pode ser dividido em três blocos argumentativos, dois grandes movimentos que são precedidos por um pequeno, mas não menos importante, próêmio.

La Boétie inicia seu Discurso citando Homero, que na *Ilíada*, canto II versos 200 a 205, coloca na boca de Ulisses palavras que lhe davam o comando diante de uma revolta do exército ou de qualquer outro homem do povo¹⁷. Trazer a palavra de ordem de Ulisses diante de uma revolta do exército é emblemática porque é cara ao nascimento da democracia em Atenas. A democracia nasce de uma mudança dentro da estrutura das guerras e do exército. A guerra dos heróis, dos melhores, das quais o mais famoso embate foi aquele entre Heitor e Aquiles, é substituída pelas guerras de falanges. Neste novo modelo de batalha, cada hoplita passa ter direito a voz, e é este direito a voz que será levado para o campo político. Assim, quando La Boétie coloca Ulisses defendendo o

¹⁷ No segundo canto da *Ilíada*, Agamêmnon recebe, em sonho, uma determinação de Zeus para que ele não durma a noite toda porque ele deveria pegar seu exército e invadir Tróia porque a vitória seria garantida pelo deus. Contudo, para testar seus homens, Agamêmnon discursa de modo a leva-los não à invasão, mas a retornarem a seus lares dos quais já haviam partido há nove anos em viagem que havia levado muitos de seus companheiros longe de suas casas. Cada rei, junto ao seu povo, tinha a incumbência de dissuadi-los, através das palavras, a não partirem. Porém, logo depois do discurso de Agamêmnon, os soldados correram sem freio para as embarcações e puseram-se a metê-las no mar. Hera, ao perceber que os aqueus retornariam para suas casas e deixariam toda a glória aos troianos, pede para que Atena refreie com as palavras cada homem. Atena chega às embarcações e encontra Ulisses, que com o espírito abatido, observa as movimentações. Atena repassa-lhe o conselho de Hera, Ulisses corre a junto de Agamêmnon, de quem recebe o cetro paterno, feito por Hefesto, dado a Zeus, que o transmite a Hermes, que o dá a Pélope que, por sua vez, o confia a Tiestes que o entrega a Agamêmnon; com o cetro em mãos, símbolo da autoridade, Ulisses tinha dois tipos de discurso: um aos reis e nobres, que com palavras suaves refreava; outro a homens do povo, que eram repreendidos com o discurso citado por La Boétie, pois rei não poderiam ser todos e, portanto, todos a decidir, mas apenas aquele que possuía o cetro e seria a ele que eles deveriam dar ouvidos. Embora o cetro represente o poder, desde o início do canto II a força está na palavra, que ora suave, ora ríspida, deveria persuadir os soldados. É por esse motivo que La Boétie diz que Ulisses deveria ser perdoado, porque ele havia sido levado a adequar o seu discurso mais à situação do que à verdade dos fatos.

poderio de Um contra a revolta do exército e diz que é um infortúnio o poderio deste Um, fica claro o caminho que ele percorrerá por todo o seu discurso: o rei, que nas palavras de Ulisses tem o cetro, o poder de legislar e decide por todos, na possibilidade de cometer algo de terrível contra seu povo, deve ser evitado a todo custo, pois está em “seu poderio ser mau quando quiser”¹⁸.

A seguir, encontramos uma afirmação que é objeto de muitas disputas entre os comentadores. Logo após afirmar que o poderio dos senhores é extremamente infeliz, La Boétie diz que não caberá ao discurso investigar se outras formas de república são melhores do que a monarquia e emenda, perguntando-se se a monarquia deveria ter lugar entre as repúblicas porque é “difícil acreditar que haja algo público nesse governo onde tudo é de um”. Ora, claramente La Boétie faz uma gradação entre repúblicas e monarquia, retirando lugar desta última entre as primeiras porque o espaço comum que constrói o espaço político simplesmente desaparece no seio da monarquia. E mais, o que o nosso autor parece abandonar no início do Discurso não é mesmo a questão dos regimes, questão que teremos a oportunidade de discutir mais adiante, mas antes a questão do domínio de muitos, o domínio de vários senhores, que “quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz”¹⁹. Este domínio de vários senhores será retomado na segunda parte do Discurso, quando La Boétie poderá comparar este domínio de vários senhores ao domínio exercido pelos tiranetes.

De início, fica para La Boétie a questão do domínio de um sobre muitos; fica a constatação e a busca da compreensão para o fato de haver “tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações [que] suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto

¹⁸ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 11.

¹⁹ Idem

têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo”²⁰. Ou seja, fica o espanto e a busca de compreensão diante da servidão que os próprios homens se dão, a servidão que lhes é voluntária.

Do espanto, parte-se para a investigação. La Boétie, no início de seu caminho investigativo, alerta-nos para aquilo que pode ter dado origem à servidão voluntária. Apontado pelo próprio autor como um acidente, como um mau encontro, a origem da servidão pode estar em três pilares que deveriam servir de resistência ao poder tirânico: na amizade, na prudência e na vontade.

Na amizade, o povo, que recebe um bem de algum membro da sociedade que pratica o bem por amizade, comete um erro ao retirar esta pessoa de onde ela fazia o bem e colocá-la em uma posição em que poderá cometer algum mal. É assim que os amigos acabam por erguer aquele que, enquanto permanecia igual, só poderia lhes fazer o bem em uma posição de destaque dentro da sociedade, promovendo a diferença entre eles e colocando fim à amizade – que só é possível entre iguais. De maneira acidental, a servidão poderia vir primeiro do homem que antes era um amigo:

[...]é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, reconhecer o bem de onde o recebemos, e muitas vezes diminuir o nosso bem estar para aumentar a honra e a vantagem daquele que se ama e que o merece. Em consequência, se os habitantes de um país encontraram algum grande personagem que lhes tenha dado provas de grande providência para protege-los, grande audácia para defendê-los, grande cuidado para governa-los, se doravante cativam-se em obedecê-lo e se fiam tanto nisso a ponto de lhe dar algumas vantagens, não sei se seria sábio tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo num lugar onde poderá malfazer”²¹.

²⁰ Ibidem p. 12.

²¹ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 12

Como atenuante deste erro está o fato de esta tomada de decisão não ser adotada com malvado fim, e que “certamente não poderia deixar de haver bondade em não temer o mal de quem só se recebeu o bem”.²²

Compreendida como razão calculativa que visa a ação, a prudência, ou antes, o homem prudente tem de ser aquele que sabe bem escolher seus atos visando algum fim determinado. Diante de um determinado problema, o homem prudente tem de ser capaz de deliberar sobre o contingente e, por algumas vezes, é preciso decidir sobre aquilo que faria um mal menor, tal como poderia parecer um mal menor a tirania eletiva aos demais tipos de tirania. Porém, como nos lembra La Boétie, embora haja diferença entre os tipos de tirania, escolha alguma pode ser feita porque a escolha correta a ser feita entre dois males seria não escolher²³.

Por fim, e mais importante, resta a vontade como causa da tirania. Neste ponto, La Boétie não é nada ingênuo²⁴ nas suas considerações. Ele sabe, por exemplo, que muitas vezes a vontade é levada pela força ou pela ilusão a decidir por algo contrário à sua natureza. Dessa forma, “para que todos os homens, enquanto têm algo de homem,

²² Ibidem

²³ Pode-se perguntar pelo sentido desta não escolha. Afinal, ao não escolher não poderia se poderia abrir mão da liberdade de escolha? No *Príncipe*, capítulo XXI, Maquiavel nos diz que estado algum pode sempre tomar decisões seguras, pois não se escapa de um inconveniente sem cair em outro e acaba por definir prudência como uma capacidade em reconhecer tais inconvenientes e “tomar o menos mau como bom”. Porém, para La Boétie, ao não se escolher não se abre mão da liberdade de escolha, mas tem-se a melhor escolha que um homem prudente poderia fazer. Neste ponto, a resposta de La Boétie pode ser uma antípoda se não da tradição, de Maquiavel, característica tão notada entre vários comentadores, cujo principal talvez seja Joseph Barrère, que escreveu um livro para mostrar como La Boétie se utiliza dos temas que aparecem nos *Discorsi* para tecer respostas ao *Príncipe*. La Boétie poderia mesmo ter esta passagem do *Príncipe* em mente quando diz que entre dois males o ideal seria não escolher, mas é preciso deixar claro que Maquiavel se refere, neste ponto, a decisões tomadas pelo príncipe, e não pelo povo.

²⁴ A acusação de ingenuidade é feita por Paul Bonnefon que, embora não esteja se referindo diretamente à vontade como causa da tirania, diz que La Boétie é ingênuo e que seu sonho “é pueril, mas exposto com uma eloquência comunicativa, pois sentimos sempre, através da utopia, a convicção de uma alma ardente e jovem, sincera em toda a sua exaltação”. Bonnefon, *Introduction* p. XLIII.

deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos”²⁵. Exceção feita à gente de Israel, que “sem coerção e nenhuma precisão deu a si mesma um tirano”²⁶.

Como já dito anteriormente, La Boétie, pretende na segunda parte de seu *Discurso*, confrontar autores que buscaram legitimar o poder de um. Tais autores centraram toda a sua argumentação em identificar a legitimidade do governo de um só ao consenso do povo e à autoridade divina do monarca. Possivelmente influenciados por uma tradução da *Política* de Aristóteles, vários autores como Tomás de Aquino, Maimônides, Bartolo de Saxoferrato e outros²⁷, procuraram, seguindo o livro V desta obra, distinguir a tirania da monarquia. Aparentemente, a questão política clássica de distinguir as várias formas de governo é deixada para um trabalho futuro porque ela “acarretaria todas as disputas políticas”²⁸. Contudo, ao contrário, o que faz La Boétie não é abandonar a questão, mas antes radicalizá-la. Está claro que há uma diferença de grau entre a monarquia e a república notada pelo questionamento de La Boétie de se a monarquia deveria ter algum lugar entre as repúblicas uma vez que sob o governo de um tudo pertence apenas a ele. Só que mais do que isso, o filósofo sempre faz identificar o poderio de um ao poderio tirânico, o que já serviria, por si, para se contrapor à tradição que buscou distinguir o governo de um como reto ou degenerado. É por isso que uma das distinções clássicas entre um bom rei e um tirano feitas por Xenofonte, a saber, aquela entre Ciro e Hierão,

²⁵ Não nos enganemos. A força do Tirano não está em suas armas. O próprio La Boétie nos alerta sobre este tema: “No meu juízo, muito se engana quem pensa que as alabardas, os guardas e a disposição das sentinelas protegem os tiranos. Creio que a eles recorrem mais como formalidade e espantinho do que por confiança”. La Boétie, op. cit., p. 31.

²⁶ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 20.

²⁷ cf. Skalli, Cedric Cohen, *Une Réminiscence Biblique de La Boétie dans le Discours de la Servitude Volontaire*, p. 4, consultado em http://www.academia.edu/1812207/Une_r%C3%A9miniscence_de_La_Bo%C3%A9tie. Veja também: Audegean, P. *Morale et Politique de la Servitude Volontaire: le thème classique de la servitude des maîtres dans le Discours d’Etienne de la Boétie* in, “Discours de la Servitude Volontaire”, texte établi e annoté par André e Luc Tournon, Vrin, Paris, 2002.

²⁸ La Boétie, E. op. cit., p.12.

desaparece no Discurso de La Boétie. Para ele, tanto um quanto o outro estão no rol dos tiranos.

Tal como veremos no *Brutus* de Cícero, La Boétie não poderia, sob pena de sofrer alguma sanção, tratar diretamente de questões políticas de seu tempo. É de modo indireto, portanto, que devemos buscar algumas críticas, já que La Boétie vivia sob um governo monárquico e ainda era seu funcionário. Dessa maneira, é sutilmente que La Boétie faz sua crítica a aqueles que buscaram fundamentar o governo de *Um* na autoridade divina.

Dante, por exemplo, buscou, em seu livro *Da Monarquia*, mostrar como o poderio de um é preferível ao de muitos. Para Dante, Deus teria criado o poder temporal de modo a servir de remédio para o pecado original²⁹. Como a finalidade da natureza se confunde com a vontade divina³⁰, a multiplicidade da matéria é unificada através desta vontade única, o que faz com que a proximidade com esta unidade também seja uma proximidade com o Bem³¹. Este Bem temporal teria sido atestado pela unidade do Império Romano, que não teria sido obra apenas da força, mas, antes dela, da Providência Divina³². A unidade romana seria, dessa forma, a manifestação da vontade divina³³.

Para Tomás de Aquino, o exemplo romano é sinal de êxito da monarquia também, porém, sob um outro aspecto: seus dois primeiros e principais imperadores tinham o consentimento de seu povo. O amor dos súditos é a causa da legitimidade do rei:

²⁹ Dante, *Da Monarquia*, 3, IV.

³⁰ Dante, *Da Monarquia*, 3, II.

³¹ Dante, *Da Monarquia*, 1, XV.

³² Dante, *Da Monarquia*, 2, I.

³³ Dante, *Da Monarquia*, 2, II.

E é deste amor que provém o ser estável o governo dos bons reis, de modo que os súditos não recusam expor-se a que perigos sejam por eles, coisa de que há exemplo manifesto em Júlio César, de quem refere Suetônio (*Vidas dos Césares*, Júlio, LVII, fim; VIII, princ.) “amar a tal ponto seus soldados que, ouvindo do morticínio de alguns, não cortou o cabelo e a barba antes que os vingasse. Com tais atos, tornou de tal maneira dedicadíssimos a si e valentíssimos os soldados”, que “havendo sido capturados muitos deles e tendo-se-lhes concedido pouparem a vida se quisessem pelejar contra César, recusaram”. Também Otávio Augusto (Suet. *Vida dos Césares*, Augusto, LIX), que serviu-se do império moderadamente, era tão amado dos súditos, que geralmente, ao morrerem, mandavam celebrar sacrifícios que ofereciam por deixarem-no sobrevivente.

Logo, não é fácil perturbar-se o senhorio de um príncipe que o povo ama com tanto consenso³⁴

Este consentimento do povo será a base jurídica para muitos autores sustentarem a diferença entre a monarquia e a tirania. Para Bartolo de Saxoferrato, por exemplo, a vontade do povo é a medida do direito quando certos atos do senhor são aceitos livremente pelos primeiros, mas não teria validade jurídica se o consentimento do povo se desse por medo, de tal maneira que medo e vontade seriam incompatíveis³⁵.

Possivelmente tendo tal tradição em mente, La Boétie organiza seu Discurso de modo a tratar e afrontar tais argumentos. Para criticar a origem divina do poder monárquico, o filósofo recorda uma passagem bíblica em que o povo de Israel, sem ser coagido pela força ou iludido, se dá um monarca. Embora La Boétie não cite a que

³⁴ Aquino, Tomás, *Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*, XI, 34, in *Escritos Políticos de São Tomás de Aquino*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1997.

³⁵ Audegean, P. *Morale et Politique de la Servitude Volontaire: le thème classique de la servitude des maîtres dans le Discours d'Etienne de la Boétie* in, “Discours de la Servitude Volontaire”, texte établi e annoté par André e Luc Tournon, Vrin, Paris, 2002, p. 94.

passagem se refere, a alusão parece ser ao segundo livro de Samuel, capítulo 8. Nesta passagem, os filhos de Samuel, Joel e Abias, constituíram-se juízes em Bersabeia. Porém, não seguiram o exemplo de sabedoria do pai e por ganância acabaram por desviar o direito. Foi então que um conselho de anciãos encontrou-se com Samuel em Ramá e fizeram o seguinte pedido:

Tu envelheceste, e os teus filhos não seguem o teu exemplo. Agora, portanto, constitui sobre nós um rei, que exerça a justiça entre nós, como acontece com todas as nações³⁶

Incomodado com o pedido, Samuel invoca Iahweh que o ordena a atender o pedido do povo, uma vez que este pedido não estava sendo feito contra Samuel mas contra o próprio Deus porque já não desejavam mais seu reinado sobre eles, mas, deveria fazer isso alertando-os sobre o direito do rei que reinaria sobre eles. Foi assim que Samuel expôs o direito deste rei:

Este será o direito do rei que reinará sobre vós: Ele convocará vossos filhos e os encarregará dos seus carros de guerra e de sua cavalaria e os fará correr à frente de seu carro; e os nomeará chefes de mil e chefes de cinquenta, e os fará lavrar a terra dele e a ceifar a sua seara, fabricar as suas armas de guerra e as peças de seus carros. Ele tomará vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras. Tomará vossos campos, as vossas vinhas, os vossos melhores olivais, e os dará aos seus servos. Das vossas sementes e das vossas vinhas ele cobrará o dízimo, que destinará aos seus eunucos e aos seus servos. Os melhores dentre vossos servos e vossas servas, e de vossos adolescentes, bem como vossos jumentos, ele os tomará para o seu serviço. Exigirá o

³⁶ Samuel, Livro I, capítulo 8, versículo 5.

dízimo de vossos rebanhos e vós mesmos vos tornareis seus servos. Então, naquele dia, clamareis contra o rei que vós mesmos tiverdes escolhido, mas Iahweh não vos responderá, naquele dia!³⁷

Se não podemos falar diretamente que o trecho em questão é uma crítica direta ao poder monárquico, uma vez que o próprio Iahweh se portava como rei, é inegável, como nos lembra Cedric Cohen Skalli, que esta passagem do livro de Samuel seja alimentada por uma tensão entre o poder político e a Providência Divina.³⁸ O Discurso de La Boétie, com exceção feita ao seu último parágrafo, não recorre em nenhum momento, à Providência Divina. Ao contrário, condena aqueles que se utilizaram da religião para enganar o povo e que, por este motivo, sempre sofrem algum castigo divino, como nos lembra o exemplo de Salmoneu, nas *Eneidas* de Virgílio, que recebe um castigo de Zeus por querer imitá-lo e, assim, enganar e ser idolatrado pelo povo de Élide. Zeus envia um raio que precipita Salmoneu ao inferno em que é encontrado por Enéas:

Vi Salmoneu que enfrentou cruel castigo, enquanto imitava as chamadas de Júpiter e o ruído do Olimpo. Levado por quatro cavalos e agitando o archote, atravessava, em triunfo, os povos gregos e a cidade de Élide, reclamando honras divinas. Louco! Acreditava que com o tropear dos cascos dos cavalos conseguiria imitar a tempestade e o raio inimitável. O Pai onipotente, porém, atirou-lhe de dentre as nuvens espessas, não um archote, não um facho, mas um raio e o precipitou em um horrendo turbilhão³⁹

Fica claro, portanto, que com a reminiscência ao povo de Israel, La Boétie tem duas intenções: a de mostrar como a vontade, feita naturalmente para querer ser livre,

³⁷ Samuel, Livro I, capítulo 8, versículos 11 a 18.

³⁸ Skalli, Cedric Cohen, *Une Réminiscence Biblique de La Boétie dans le Discours de la Servitude Volontaire*, p. 9, consultado em http://www.academia.edu/1812207/Une_r%C3%A9miniscence_de_La_Bo%C3%A9tie

³⁹ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 20.

pode se desnaturar e desejar a sua servidão⁴⁰; e a de se contrapor à tese da eleição divina dos reis.

Mesmo com toda a crítica feita ao governo de um, no ponto seguinte ao exame daqueles que abusam da religião, aparece um elogio de La Boétie aos reis franceses que parece destoar de suas críticas à monarquia. Nominalmente é citado o rei Clóvis, aquele que pode ser chamado de o primeiro rei dos franceses por ter sido ele o responsável pela unidade dos reinos francos na Gália. A principal fonte sobre a vida de Clóvis é a *História dos Francos* de Gregório de Tours. Em sua narrativa, Gregório destaca fatos da vida de Clóvis que o assemelham ao Imperador Constantino, sobretudo o seu elo à religião cristã. Contudo, com uma grande diferença: enquanto Constantino, com seu ato de doação, dividiria o Império, Clóvis caminhava no sentido de unificar os reinos francos. E a que custo o rei Clóvis conseguiu fazer isso? Gregório de Tours não titubeia ao responder que foi à custa de muito sangue, levando o rei a se isolar e a reclamar ironicamente de tal solidão:

Mortos então muitos outros reis, e mesmo seus parentes próximos – dos quais tinha ciúmes – para que não lhe tirassem o reino, estendeu seu reino por todas as Gálias. Todavia, conta-se que certa vez disse aos do seu círculo, a respeito dos parentes que ele mesmo causara a perda: “Infeliz de mim, que permaneço como um peregrino entre estrangeiros, e não tenho parentes que possam ajudar-me, se vier a adversidade”. Mas não dizia isso por condolência pela morte daqueles, e sim por astúcia, para o caso de ainda encontrar alguém para matar⁴¹

⁴⁰ Se podemos dizer, aliás, que existe uma tensão que alimenta o Discurso da Servidão Voluntária, esta deve ser a que opõe uma boa natureza, a que nos impulsiona para a liberdade, e uma segunda má natureza, criada para que os homens se acostumem à sujeição. Esta segunda natureza faz com que os homens percam seu desejo de liberdade e passem a desejar a servidão.

⁴¹ Tours, Gregório *História dos Francos*, II, 42. Citado em: Freitas, Edmar C. *O rei Clóvis visto por Gregório de Tours*, in Revista Dimensões, Universidade Federal do Espírito Santo, Vol. 11 – Jul/Dez 2000

Ora, como não ligar esta reclamação de solidão do Rei Clóvis ao momento em que La Boétie o cita em seu Discurso? Um pouco antes de tal referência, o filósofo começa um novo movimento em seu texto destinado a fazer uma crítica moral aos tiranos, entendendo moral aqui “na medida que é endereçado a uma pessoa privada”⁴². Tal movimento se inicia com uma referência ao *Hierão* de Xenofonte e neste livro, como bem nos lembra La Boétie, “ele conta o pesar em que se encontram os tiranos, que fazendo mal a todos, são obrigados a temer a todos”⁴³. Com a palavra, o próprio Hierão:

Como aquele que conhece tão pouco a confiança não é desfavorecido em relação a um grande bem? Qual sociedade, com efeito, é agradável sem confiança mútua? Qual intimidade tem charme para a mulher e para o marido sem confiança? Qual servidor é agradável quando se desconfia dele? 2. – Pois bem, portanto, estas relações de confiança com as pessoas são uma coisa da qual o tirano participa muito pouco⁴⁴

Em consequência dessa desconfiança e isolamento, grande parte das despesas do tirano são com a segurança de sua vida⁴⁵ e com os exércitos mercenários⁴⁶. Há neste ponto algo que corrobora a ideia já apresentada da radicalização das questões da política clássica sob seu aparente abandono: Xenofonte escreveu, ao lado de seu *Hierão*, que descreve as mazelas de um tirano, a sua *Ciropédia*, que é um livro que trata da felicidade de um rei virtuoso. Como ao que tudo indica La Boétie iguala monarquia e tirania, logo após ele trazer o exemplo do tirano de Siracusa, ele traz Ciro como um tirano que teria se utilizado de artimanhas para iludir os Lídios e, junto deles, tantos outros exemplos de

⁴² Audegean, P. *Morale et Politique de la Servitude Volontaire: le thème classique de la servitude des maîtres dans le Discours d’Etienne de la Boétie* in, “Discours de la Servitude Volontaire”, texte établi e annoté par André e Luc Tournon, Vrin, Paris, 2002, p. 87.

⁴³ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981, p. 26.

⁴⁴ Xenofonte, *Hierão*, IV, 1, 2.

⁴⁵ *Ibidem*, IV, 9.

⁴⁶ *Ibidem*, VIII, 10.

tiranos ou bons reis que teriam lançado mão de algum ardil para enganar o povo. Talvez por isso que Claude Lefort em seu *O Nome do Um*, afirme categoricamente que a referência aos reis franceses seja para apresentá-los como mistificadores, ideia que seria validada pela anterior apóstrofe endereçada a Longa:

Não são muito melhores os que hoje não fazem mal algum, mesmo importante, sem antes fazer passar algumas palavras bonitas sobre o bem público e a tranquilidade geral. Pois, ó Longa, conheces bem o formulário e certas passagens do qual poderiam se servir bastante sutilmente”. Com efeito, qual seria o formulário, senão a declaração ritual que menciona a bondade do príncipe e o bem do povo no cabeçalho dos decretos reais?⁴⁷

Fechando, então, este movimento, aparece a referência aos reis franceses como utilizadores da religião para se beneficiarem da devoção do povo:

Os nossos, precisa ele, semearam na França algo parecido: sapos, flores de lis, a âmbula, a auriflama”, enquanto os poetas da época, não os velhos panegiristas, mas os campeões do Humanismo – Ronsard, Baïf, Du Bellay – revelam-se mágicos a serviço da monarquia⁴⁸

E para finalizar, não podemos nos esquecer que se as histórias dos reis franceses servem de material para que os poetas da *Plêiade* cantem seus feitos, é preciso desculpar os poetas, tais como Homero, que adequam suas palavras muito mais ao tempo do que à verdade.

Compreendida a crítica feita por La Boétie à tese da eleição divina dos reis, é preciso passar à compreensão de sua crítica ao outro pilar de sustentação do poder

⁴⁷ Lefort, C. *O Nome de Um*, in *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo: Brasiliense, 1982, p.162.

⁴⁸ *Ibidem*, p.162.

monárquico, aquele que busca identificar no consentimento do povo a base jurídica ao governo de um.

A argumentação daqueles que buscam justificar o governo de um está pautada na distinção entre monarquia e tirania e no consentimento sem coerção (medo) do povo às decisões daquele que governa. A distinção entre as duas formas de governo em que apenas um comanda é, aparentemente, abandonada por La Boétie logo no início do Discurso, mas, como pudemos observar no trato da eleição divina dos reis, ao comparar aqueles que tradicionalmente se distinguiam como reis e tiranos e ao não estabelecer diferenças entre eles – incluídos aí até mesmo os reis franceses –, podemos notar que aquele primeiro abandono da distinção das formas de governo foi aparente, o que ficará ainda mais evidente quando formos examinar os exemplos republicanos utilizados pelo filósofo. Vejamos, então, como La Boétie lida com a tradição jurídica.

Como já dito anteriormente e apontado por Bartolo de Saxoferrato, um ato tirânico seria um ato injusto que atentasse contra a vontade do povo. Esta tirania é exercida “logo que uma série de atos injustos são cometidos por aquele que deveria ser a fonte do direito (pai, família, magistrado, príncipe), e que retorna assim seu poder de fazer reinar a justiça em poder de perpetrar a injustiça”⁴⁹. O tirano só teria como meio para produzir tal injustiça a força que se transforma em medo por meio do enfraquecimento do povo e de sua destruição⁵⁰. A tradição jurídico-política colocaria, portanto, no consentimento justo, qual seja, o da confluência das ações do governante à vontade de seus súditos, a legitimidade do governo de um, ao passo que um governo seria ilegítimo quando o desejo do povo não fosse consentido pelo governante. Dito de outro modo, o

⁴⁹ Audegean, P. *Morale et Politique de la Servitude Volontaire: le thème classique de la servitude des maîtres dans le Discours d’Etienne de la Boétie* in, “Discours de la Servitude Volontaire”, texte établi e annoté par André e Luc Tournon, Vrin, Paris, 2002, p. 93.

⁵⁰ Idem, p.94.

medo é o que faz um governo tirânico e o consentimento do povo faria de qualquer governo, independente do número daqueles que governam, um governo justo.

Ora, La Boétie, como jurista de formação, não poderia desconhecer tais definições. É por isso que, no início de sua investigação, ele se propõe a tratar das mesmas. A questão que motiva o *Discurso da Servidão Voluntária* é a de saber como pode um número enorme de homens obedecerem a apenas um só, um homem que não se pode “nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles”⁵¹. O filósofo sabe muito bem que em alguns momentos é necessário ceder à força, tal como Atenas ao governo dos Trinta Tiranos; mas também que só se deve suportar o mal enquanto tal poder físico durar.

Se é preciso ceder à enorme força física de um inimigo, não é isso, no entanto, que dá origem à tirania. Que tivéssemos de obedecer a um Sansão, a um Hércules, suportaríamos, mas, no caso das tiranias, o que vemos é muitas vezes milhares de homens obedecerem àquele que é o mais vil dentre eles.

Assim, não é nem pelo valor do tirano que se obedece, nem por falta de coragem dos súditos, porque não se obedece à força. Ou seja, não é por virtude⁵² do tirano e nem por um vício dos súditos que a relação de mando e obediência se estabelece:

Ora, naturalmente em todos os vícios há um limite além do qual não podem passar; dois podem temer um e talvez dez; mas mil, um milhão, mil cidades, se não se defendem de um, não é covardia, que não chega a isso, assim como a valentia não chega a que um só escale uma fortaleza, ataque um exército, conquiste um reino⁵³

⁵¹ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 12.

⁵² Tal como é o caso da servidão proveniente da amizade, já tratada anteriormente na página 10.

⁵³ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p.13.

Dessa maneira, o medo provocado pela coerção física não pode constituir a força da tirania. O tirano não é forte, não é virtuoso e o povo não pode temê-lo por conta disso. A força do tirano encontra-se em outro lugar.

Na sequência de sua argumentação, logo após tratar das três formas de tirano, a saber, os que são eleitos, os que o são pelo uso da força e outros por hereditariedade, La Boétie afirma o que se segue:

para que todos os homens, enquanto têm algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos.⁵⁴

Se o discurso trata da servidão voluntária, a servidão teria de vir de motivações internas ao próprio servo. Contrariamente, na passagem referida, a servidão é o resultado de fatores externos ao servo; seja forçado, seja iludido, o indivíduo serve porque algo o leva a servir, não é sujeito de sua ação, mas a sofre. Tal afirmação pode levar o leitor a questionar a voluntariedade da servidão. Que resposta daria La Boétie para tal questionamento?

Para se encontrar uma resposta, é preciso, primeiro, compreender qual o sentido de falar de “homens, enquanto têm algo de homem”, isto é, enquanto têm algo que lhes seja natural. Segundo La Boétie, a natureza humana segue três princípios primordiais:

Em primeiro lugar creio não haver dúvida de que, se vivêssemos com o direito que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém.⁵⁵

⁵⁴ Idem, p.20.

⁵⁵ Idem, p.17.

Não convém tratar de todos os desdobramentos deste pequeno trecho, mas o leitor mais avisado pode encontrar nele muitos dos problemas tratados pelos dois mil anos de história da filosofia até então⁵⁶. Atenhamo-nos ao segundo e ao terceiro – talvez o mais importante – princípios da natureza humana, o de ser sujeitos à razão e não ser servo de ninguém. No texto, dois tipos de prova argumentativa se deslocam daí. Por um lado, a liberdade é deduzida da própria natureza racional do homem, posto que ela implica na autonomia de cada um e no reconhecimento mútuo de outros indivíduos autônomos; esta é a interdependência dos amigos e onde quer que ela exista, não existe a dependência de outrem. Feitos, assim, na mesma forma e na mesma fôrma, as diferenças de corpo e espírito percebidas na natureza seriam para se criar um afeto fraternal entre todos os homens, “tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros a necessidade de recebê-las”⁵⁷

Há também os exemplos para mostrar que a luta pela liberdade é mais importante do que simplesmente vencer um inimigo externo. É o que parece demonstrar o exemplo de Espértias e Búlis em seu diálogo com Hidarnes, que era o embaixador do rei Xerxes para as cidades da Ásia. Por saberem que haviam despertado a ira dos deuses por terem assassinado os embaixadores enviados pelo rei Dario, os espartanos enviaram dois de seus cidadãos para que os persas fizessem deles o que bem entendessem. Assim, por saberem que haviam incorrido na ira dos deuses por terem lançado num fosso uns e num poço outros embaixadores persas enviados pelo rei Dario, os espartanos decidiram

⁵⁶ A obediência aos pais é tema da filosofia política desde a Grécia antiga. Praticamente em todos aqueles que se dedicaram a pensar as formas de os homens se organizarem politicamente aparece a obediência a um rei como se obedece a um pai, com a reverência que aqueles que nos deram a vida e cuidaram dela merecem; a sujeição à razão como normatizadora de tudo aquilo que existe tem origem no pensamento estoico, que está por trás da noção de Natureza trazida por La Boétie. Esses termos são utilizados pelo filósofo ora neste sentido que poderíamos dizer que é positivo, o da obediência aos pais ou a sujeição à razão, ou seja, obediente ou sujeito à Natureza, ora em sentido negativo, como nos vários momentos em que os servos aparecem sujeitos ao arbítrio do tirano ou obedientes como o povo que não apenas obedece ou serve ao tirano, mas também o venera; Porém, a servidão é sempre negativa porque servir é servir à vontade de alguém, o que é contranatural.

⁵⁷ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p.17.

mandar dois embaixadores a Xerxes para que fosse feito com eles o que bem entendessem. Hidarnes os tratou com honrarias e amabilidade, questionou o motivo pelo qual recusavam a amizade do rei e completou dizendo que dentre eles não havia um que não poderia ser senhor de alguma cidade grega caso defendessem a causa de seu rei. Ao que responderam os espartanos:

Quanto a isso, Hidarnes, não poderias dar-nos bom conselho, (...), pois tentaste o bem que nos prometes; mas aquele que gozamos, não sabes o que é; conhecestes o favor do rei; mas da liberdade nada sabes – que gosto tem, como é doce. Ora, se dela tivesses provado, tu mesmo nos aconselharia a defendê-la não com a lança e o escudo mas com unhas e dentes.⁵⁸

Para La Boétie, “Só o espartano dizia o que era preciso dizer; mas ambos falavam como haviam sido criados”.

Os espartanos, em primeiro lugar, jamais poderiam recusar a amizade do rei, posto que não há amizade onde há a desigualdade. Hidarnes não conhece a amizade do rei, quando muito conhece apenas sua cumplicidade; entre o senhor e o servo não existe amor e reconhecimento recíprocos, mas um temor mútuo. Em segundo lugar, e aqui chegamos no ponto que mais nos interessa, tanto o persa quanto os espartanos falavam de acordo com seus costumes, conforme o molde que a educação os deu. Se voltarmos agora para a primeira questão com que nos deparamos, a de entender como pode a servidão ser voluntária se os homens servem primeiramente ou forçados ou iludidos, encontramos a resposta de La Boétie para a questão das motivações externas da servidão. De início, serve-se forçados ou iludidos, mas os que se nutrem e se formam na servidão, servem de bom grado e sem lamentar. É, pois, o costume, a maneira como somos formados, a

⁵⁸ Idem, p. 22

primeira causa da servidão voluntária; ele (costume), “que por certo tem em todas as coisas um grande poder sobre nós, não possui em lugar algum virtude tão grande quanto a seguinte: ensinar-nos a servir – e como se diz de Mitridates que se habituou a tomar veneno – para que aprendamos a engolir e não achar amarga a peçonha da servidão”.⁵⁹ Dessa forma, “a natureza do homem é mesmo de ser franco e querer sê-lo; mas, também sua natureza é tal que naturalmente ele conserva a feição que a educação lhe dá”⁶⁰. É por isso que toda dominação política precisa se estabelecer, primeiro, culturalmente, fazendo, ou ao menos tentando fazer, com que aquele que se quer dominar seja posto como culturalmente inferior, como um ser vil, píffio, de modo a criar uma distinção hierárquica entre o senhor e o servo para que o mando do primeiro seja aceito e até mesmo justificado como natural pelo segundo.

Sendo, portanto, o costume e a educação, transformados em natureza, a força do tirano, outros costumes e educações são capazes de demonstrar o seu inverso, o de que espíritos bem nutridos no seio da liberdade também dão mostras dessa formação. Neste momento encontramos os exemplos de povos que deram e ainda davam mostras de que aquela primeira natureza – a de ser livre – não havia sido perdida. Neste ponto, e não casualmente – o que é o centro da leitura proposta por nós – aparecem os exemplos das cidades republicanas, capazes de formar cidadãos dispostos a lutar por suas liberdades, tal como os exemplos dos espartanos supracitados, ou de um Catão, de um Brutus, ou ainda de todo o povo veneziano. A apresentação de tais exemplos, opõe, de forma incontestável, as duas naturezas: a primeira e aquela criada pelos maus costumes, criando uma gradação entre ambas que pode ser sintetizada na seguinte passagem:

⁵⁹ Idem, p. 20

⁶⁰ Idem, p. 23

Ora, é certo, portanto, que com a liberdade se perde de uma só vez a valentia. A gente subjugada não tem júbilo nem furor no combate: parte para o perigo como que amarrada, toda por demais embotada, e não sente ferver em seu coração o ardor da liberdade que faz desprezar o perigo e da vontade de ganhar a honra e a glória de uma bela morte entre seus companheiros. Entre gente livre é à porfia, cada qual melhor, cada um pelo bem comum, cada um por si; todos esperam ter sua parte no mal da derrota ou no bem da vitória; mas a gente subjugada, além dessa coragem guerreira, também perde a vivacidade em todas as outras coisas e tem o coração baixo e mole, incapaz de todas as grandes coisas. Disso muito bem sabem os tiranos, e ao vê-la tomando essa feição, ainda ajudam para que afrouxem mais.⁶¹

Ao criar esta gradação como resultado da conclusão de que a força do tirano está no costume do povo em servi-lo, La Boétie torna a servidão voluntária em algo irracional, cuja medida não pode ser a vontade livre, como queria a tradição jurídico-política. Isto posto, a servidão, embora voluntária, não é livre, posto que o servo não escolhe livremente servir, mas é habituado a isso. A natureza livre do povo, seu desejo de liberdade, foi substituído pelo desejo de servidão e, por isso, não é livremente que ele delibera em favor do tirano, mas é porque está acostumado a servi-lo.

O que poderia, portanto, legitimar as boas ações políticas e o direito político? A resposta pode ser depreendida do que já foi dito: o filósofo oferece outras medidas para o direito político, a razão (segundo princípio da natureza) e a memória (exemplos, que confirmam e ao mesmo tempo são a base do terceiro princípio)⁶².

⁶¹ Idem, p.26. Neste trecho já aparece muito dos temas republicanos. A bela morte, que será retomada com o elogio do suicídio de Catão ou com os elogios daqueles que lutaram pela liberdade contra a escravidão.

⁶² Ficará reservado a uma outra oportunidade a demonstração de como essas medidas estão próximas à *Phrónesis* de Aristóteles.

Ora, se o “povo miúdo e grosseiro”⁶³ não é capaz de se orientar segundo os princípios naturais, haveria alguém ou algum grupo de pessoas que poderia reconhecer a racionalidade, os ensinamentos da história e mesmo assim preferir seguir – e agora livremente – o tirano? A resposta de La Boétie para a pergunta é sim, e com isto chegamos ao trato que o filósofo dá à questão moral da tirania. Com sua resposta à questão, chegase ao ápice da busca de La Boétie para o problema colocado no início de seu *Discurso*⁶⁴ e encontramos também um novo ponto na inversão do tratamento da questão tal como apresentada pela tradição: o discurso moral tradicional sobre a tirania buscava examinar os malefícios causados individualmente aos tiranos devido à sua posição. O exemplo clássico deste tipo de tratamento é o *Hierão*, de Xenofonte, que aparece citado logo no início da passagem à questão moral⁶⁵. Para Lefort, a citação direta de Xenofonte e de outros autores a partir deste ponto não deixa dúvidas sobre a guinada no foco do destinatário do Discurso: deste ponto em diante, o texto se destinará àqueles que conseguem reconhecer tais autores e, ademais, colocaria os destinatários (leitores) ligados a questões políticas de seu tempo, uma vez que os autores citados (Cícero, Hipócrates, Xenofonte, Tácito e Platão), bem como os temas tratados por La Boétie a partir da apreciação de tais autores⁶⁶, teriam sido precedidos pela reflexão política de Maquiavel. Dessa forma, o novo estágio do que chamamos de Revolução Copernicana se dá pela

⁶³ La Boétie, E. *Ibidem*, p.31.

⁶⁴ O de saber como se enraizou em nós a vontade de servir.

⁶⁵ Página 26 da edição brasileira do Discurso utilizada por nós.

⁶⁶ Cito Lefort: “O elogio aos conspiradores sequiosos de liberdade, cuja empresa tem sucesso garantido, a afirmação de que sob o tirano as pessoas se tornam ‘covardes e efeminadas’, o contraste entre os homens subjugados que não sabem nem aspiram a combater e os homens livres, competindo pela coragem na guerra, a serviço do bem comum e de sua própria causa, a condenação dos Príncipes que utilizam mercenários estrangeiros, por medo de armar seu próprio povo – eis os grandes temas do Discorsi” Lefort, Claude – *O nome do Um* in: La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981, p. 154.

identificação dos personagens do jogo político que pouca ou nenhuma relevância tinham para a tradição: os tiranetes⁶⁷.

A função exercida pelos tiranetes na estrutura que atribui poder aos tiranos é oposta àquela desempenhada pelo povo na primeira parte do *Discurso*. O povo, por sua obediência cega aos mandos e desmandos do tirano, permanece sempre distante dele. Tal posição do povo o colocaria num posto privilegiado em relação aos tiranetes quando se leva em conta a sua proximidade da natureza, o que permitiria que considerássemos o povo mais humano que os tiranetes. Por outro lado, os tiranetes são mais desnaturados por causa de sua proximidade do tirano, o que nos permite pensar numa escala da natureza tendo a proximidade ou a distância do poder tirânico como referência.

O infortúnio e a desumanidade dos tiranetes serão o cerne da denúncia do mal moral no qual os tiranetes estão postos exatamente porque são eles que permitem poder ao tirano na hierarquia que sustenta o poder dele. Os tiranetes seriam, portanto, os olhos com os quais o tirano espia, as mãos com as quais golpeia, os pés com os quais espezinha a todos⁶⁸, ou, tal como se segue:

Pois, em verdade, o que é aproximar-se do tirano senão recuar mais de sua liberdade e, por assim dizer, apertar com as duas mãos e abraçar a servidão? Que ponham um pouco de lado sua ambição e que se livrem um pouco de sua avareza, e depois, que olhem-se a si mesmos e se reconheçam; e verão claramente que seus aldeões, os camponeses que espezinham o quanto podem e os tratam pior do que a forçados ou escravos – verão que esses, assim

⁶⁷ Os tiranetes são aqueles que, por cobiça, se aproximam dos tiranos. Por ambicionarem riqueza e poder, acabam sendo o “apoio e o fundamento da tirania”.

⁶⁸ Tais características dos tiranetes eram vistas com bons olhos por Xenofonte na *Ciropedia*, pois aqueles que levavam notícias ao rei eram recompensados por meio da liberalidade e honrosas distinções. Esses eram chamados de “os ouvidos e olhos do rei”. Tal constatação pode servir de base de que La Boétie conhecia a *Ciropedia*, e que o livro poderia servir de base para o conhecimento dos feitos de Ciro e que tais conhecimentos não viriam apenas de Heródoto. (cf. Xenofonte, *Ciropedia* Trad. João Felix Pereira, Clássicos Jackson, Rio de Janeiro, 1956, p.360)

maltratados, são no entanto felizes e mais livres do que eles. O lavrador e o artesão, ainda que subjugados, ficam quites ao fazer o que lhes dizem; mas o tirano vê os outros que lhe são próximos trapaceando e mendigando o seu favor (...) Para eles, não basta obedecê-lo, também é preciso agradá-lo, é preciso que se arrepentem, que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele (...) que não tenham olho, pé, mão, que tudo esteja alerta para espiar as vontades dele e descobrir seus pensamentos (...) Que condição é mais miserável que viver assim, nada tendo de seu, recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida?⁶⁹

Contrariamente à tradição, o infortúnio maior não é o do tirano, que seria perturbado pela ausência de segurança de sua posição, mas antes o dos tiranetes, que se aproximam, por avareza e cobiça, dos tiranos, e que, por conta disso, nada têm que possam dizer que seja seu, nem mesmo as suas próprias vidas. Nada mais infeliz, portanto, que estar próximo ao tirano. Contudo, muitos correm ao encontro de tal posição por enxergarem nela a importância de serem o *apoio e o fundamento da tirania*⁷⁰.

Importantes são os exemplos das misérias que passam aqueles que estão próximos aos tiranos. Esses, que malfazem àqueles que suportam o mesmo mal advindo do tirano, alegram-se com tais feitos, mas sofrem por estarem tão inseguros, lugar que na tradição cabia ao próprio tirano e que, para La Boétie, é *guardado por aqueles de quem deveria se guardar, se valessem alguma coisa*⁷¹.

Um dos exemplos trazidos por La Boétie para corroborar a ideia de que os tiranos atraem pessoas interessadas nos privilégios que tal aproximação pode trazer, é o do aumento do Senado sob Júlio Cesar. O surgimento de novos ofícios e o

⁶⁹ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 154.

⁷⁰ La Boétie, E. *Ibidem*, p. 31.

⁷¹ La Boétie, E. *Ibidem*, p. 32.

estabelecimento de novas posições seriam fruto não de uma preocupação com a reforma da justiça, mas da criação de novos sustentáculos da tirania.

Aqueles próximos a Nero sofreram os piores tormentos que alguém poderia sofrer. Seus preceptores Burrus e Sêneca foram abandonados e, caso do segundo, condenado ao suicídio. Sua mãe, Agripina, que de tudo fez para que seu filho assumisse o trono, foi assassinada por ele.

Para Marilena Chauí, os tiranetes também marcam uma inversão feita por La Boétie na tradição do pensamento político quando ele destitui o lugar dado por Xenofonte no Hierão às guardas reais e coloca toda a proteção do tirano nas mãos dos tiranetes⁷².

Não são o bando de gente a cavalo, não são as companhias de gente a pé, não são as armas que defendem o tirano; (...) São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe mantêm o país inteiro na servidão

Assim, em relação aos tiranetes, a Revolução Copernicana é marcada pela inversão apontada pela professora Marilena e também por serem não os tiranos, mas aqueles que estão mais próximos a ele a sofrerem as piores provações sob o governo de Um. Os tiranetes, cegos pela luz da riqueza do tirano, não conseguem seguir a racionalidade de sua natureza e nem aprender com os maus exemplos daqueles que sofreram nas mãos dos tiranos. Movidos pelo interesse, abraçam a servidão sem nem sequer perceberem que aquilo que almejam, as riquezas e a boa vida, jamais lhes será permitida, pois absolutamente nada lhes pertence:

Para eles não basta obedecê-lo, também é preciso agradá-lo, é preciso que se arreentem, que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele; e já que se aprazem com o prazer

⁷² Chauí, M. *Amizade, recusa do servir*, p. 63.

dele, que deixam seu gosto pelo dele, que forçam sua compleição, que despem seu natural, é preciso que estejam atentos à palavra dele, à voz dele, aos sinais dele, aos olhos dele; (...) Isso é viver feliz? (...) Que condição é mais miserável que viver assim, nada tendo de seu, recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo, sua vida?

O *Discurso da Servidão Voluntária*, obra política por excelência, coloca-se num lugar de destaque dentre as reflexões políticas do século XVI. Se não possui, por exemplo, a opulência material dos *Seis livros da República*, de Jean Bodin, sua riqueza está no trato das palavras, na originalidade de suas respostas, na escolha de seus temas e fontes literárias e na disposição de tudo isso dentro de seu *Discurso*. São essas características que levaram vários comentadores, durante os séculos que sucederam o seu surgimento, a tecerem comentários apaixonados, críticos, desconfiados, deturpados. Alguns desses comentários serão objeto de nosso próximo capítulo.

Capítulo 2

A Fortuna Crítica do *Discurso*

O esforço de leitura de um texto passa pela busca de se compreender o que outros já escreveram sobre o mesmo assunto. Assim, o trabalho da leitura e da escrita tem de ser feito por meio de um diálogo entre o nosso e vários outros comentários, que passa pela compreensão da fortuna crítica de um texto, desde o momento de seu aparecimento até aquele em que o texto aparece em nossas mãos. Contudo, este esforço dialógico dificulta, muitas vezes, a compreensão do texto base porque este esforço dialógico acaba por se transformar em dialético, o que amplia ainda mais o horizonte investigativo de uma leitura. Foi assim que nasceu a questão que deu origem a este trabalho, isto é, foi a partir da dificuldade em compreender algumas leituras, sobretudo aquelas que acompanham a edição brasileira da editora Brasiliense⁷³, que se decidiu por este formato de trabalho.

A base da edição brasileira é a publicação da editora *Payot*, de 1968, que chamava a atenção por conta da proximidade no tempo e pela novidade na interpretação dos comentários trazidos. Esta edição é caracterizada pela crítica ao poder político e à não motivação histórica do *Discurso*. A elas seguiram-se várias outras edições em resposta, favoráveis e desfavoráveis. Tomaremos de empréstimo, então, as leituras que fazem

⁷³ A edição brasileira do *Discurso* tem muitas semelhanças com aquela publicada na França pouco mais de 10 anos antes. Além de conter os comentários mais famosos daquela edição, os de Lefort e Clastres, o contexto em que aquela edição foi publicada influenciaria de modo decisivo movimentos estudantis no Brasil que culminariam numa grande resistência e combate intelectual ao governo estabelecido no Brasil. A edição francesa nasce no clima de Maio de 68, um movimento de “transmutação cultural” – palavras de Edgar Morin – que se apresentava como crítica ao poder, à autoridade, ao autoritarismo, à opressão, ao totalitarismo. Tratava-se de uma revolta não de libertação política – que seria o caso dos estudantes e intelectuais no Brasil –, mas de libertação da própria política compreendida como o espaço em que o poder coercitivo agia de forma, digamos, legítima – para usarmos os termos weberianos. Por isso que, embora decisivo na influência, a edição brasileira do *Discurso da Servidão Voluntária* traz também uma reflexão de Marilena Chauí que está focada não tanto na crítica ao poder como um todo, mas àquilo que pode resistir à arbitrariedade daquele que o exerce, a amizade.

Marilena Chauí, Claude Lefort e Pierre Clastres⁷⁴ – os três comentadores que aparecem na edição brasileira aqui utilizada –, para entendermos o alcance e as dificuldades que este tipo de interpretação pode trazer no que diz respeito ao texto presente. Se em poucas palavras pudermos apresentar a dificuldade que temos com respeito a essas leituras, diríamos que ela incide exatamente no ponto que ora pretendemos examinar, qual seja, a do peso que os exemplos têm na economia do *Discurso*.

Por considerar que há diferenças entre as leituras de Marilena Chauí e as de Lefort e Clastres, trataremos delas em blocos distintos, esforçando-nos em apresentá-las juntamente com o nosso contraponto.

⁷⁴ As leituras de Claude Lefort e Pierre Clastres aparecem na edição de 68 da Payot.

2.1 – Marilena Chauí: uma retórica que nega A Retórica

Apresentar uma leitura que aponte algum tipo de dificuldade nos textos que ora se pretende analisar seria um trabalho ousado e pretensioso, compreendidos nos piores sentidos em que os termos podem ser utilizados. E isso não apenas por se tratarem de leituras consolidadas, que servem como cânone para aqueles que desejam se aventurar na leitura do *Discurso*, mas também por serem leituras muito bem feitas e muito bem apoiadas em todos os pontos que se destinaram comentar. O que se pretende ao apresentá-las e comentá-las, é mostrar uma outra chave de leitura diferente destas três, que serviram de ponto de partida, de princípio e de guia para a nossa leitura.

O tema da amizade é onipresente dentro do *Discurso da Servidão Voluntária*. Por conta disso, talvez seja melhor precisar o sentido deste termo. Poderíamos pensar, por conta de seu peso na tradição, que La Boétie pensasse em Aristóteles quando utiliza este termo. Porém, nada há de mais contrário à amizade do *Discurso* do que aquela definida por Aristóteles nos livros VIII e IX da *Ética Nicomaquéia*. Aristóteles define a amizade de três modos, a saber, pela sua utilidade, pelo seu prazer ou aquele tipo de amizade rara e perfeita que também é útil e prazerosa, mas que não as tem como fim; seu fim é a amizade em si mesma, é o bem que o amigo faz ao outro sem o interesse na utilidade ou no prazer. Na amizade marcada pelo prazer ou pela utilidade, a diferença se faz presente, mas aquele que pode ser mais útil ou mais bondoso para com o outro também deve ser mais amado, sendo a igualdade uma marca apenas daquelas raras amizades.

Em La Boétie, possivelmente influenciado por Cícero, a amizade promoverá a igualdade, só que ela não existe apenas entre iguais, mas antes surge das diferenças impostas pela Natureza. Para Cícero, “Na amizade, quem é superior por dote, virtude ou outro, deve considerar-se igual ao amigo que os é inferior”(69)[...]”Quem é inferior deve ter fé e estima de si e quem é superior deve ajuda-lo nisto”(72). Este é o elo que, segundo

La Boétie, é estabelecido pela natureza que, por essas diferenças, “queria fazer lugar ao afeto fraternal para que ele tivesse onde ser empregado, tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros a necessidade de recebê-la”. Esta amizade origina-se naturalmente e também naturalmente dá origem a um elo social em que não há benefícios privados, mas apenas bens comuns – opondo-se, assim, à avareza dos tiranetes – porque “entre a gente livre é à porfia, cada qual melhor, cada um pelo bem comum”. Podemos lembrar mais uma vez de Cícero, para quem em *Dos Deveres* (I, VII, 21) “nada é privado por natureza”, sendo o espaço privado criado pelo “direito da sociedade humana”. Mas como não nascemos apenas para nós, a pátria e os amigos reclamam suas partes em nosso nascimento e como “todas as coisas geradas na terra o foram para uso dos homens, a fim de que entre si se ajudassem, nisso devemos tomar a natureza por guia: dividimos ao meio as utilidades comuns pela troca de favores, dando e recebendo; e ora pelas artes, ora pelo trabalho, ora pela competência, unamos a sociedade dos homens pelos homens” (*Dos Deveres*, I, VII, 22). Ainda que em I, 51 Cícero vá estabelecer os critérios daquilo que é comum daquilo que é privado nas leis do direito civil, não podemos esquecer que “Entre amigos, tudo é comum”. E é esta amizade, surgida de alguma vantagem que a natureza deu ao corpo ou ao espírito de alguns, que une os homens, que garante, naturalmente, seu primeiro elo social e que, contudo, não permite que os mais fortes dominem os mais fracos, colocando-os antes em companhia e fazendo-os “todos uns”. Não se trata, portanto, de uma aliança entre iguais, como o era em Aristóteles, ou de uma aliança entre Estados que reconhecem mutuamente suas forças, porque a natureza não nos colocou na terra “como em um campo cerrado”.

Amizade, recusa do servir é apenas um – talvez o mais importante – dos textos de Marilena Chauí sobre o Discurso da Servidão Voluntária.

A preocupação com a questão da servidão poderia ser explicada por conta desta ser objeto de estudo de Espinosa – filósofo ao qual a professora Marilena mais se dedicou em suas pesquisas – na parte IV de sua *Ética*. Portanto, compreender o problema da servidão neste livro, ajuda-nos a entender melhor a questão da amizade como recusa da servidão. Nesta parte da *Ética*, podemos perceber, em vários momentos, paralelos com aquilo que havia escrito La Boétie cem anos antes do filósofo holandês.

Logo no *Prefácio* à parte IV da *Ética*⁷⁵, Espinosa define servidão como a “humana impotência para governar e refrear os afetos”. Isso significa que na servidão o homem é inteiramente passional, não restando espaço para a ação, e diminuindo, em consequência, sua potência de vida. Para que o homem possa governar os afetos, é preciso que ele aja sempre em conformidade com a Razão, ou seja, que siga a sua natureza. Quando segue sua natureza, o homem age bem; sendo mau tudo aquilo que o impede de cumprir esta mesma natureza. Sendo assim, a natureza humana possui sua própria lei e age bem ou mal aquele que concorre por atualizar esta lei ou contrariá-la.

Conhecer o que são o bem e o mal não permite aos homens livrar-se dos desejos nascidos deles porque, para Espinosa, apenas afetos podem refrear outros afetos (proposição XIV), e muito menos quando tais desejos são postos diante de desejos despertados pela presença de coisas agradáveis – pois a presença de coisas agradáveis sempre é mais forte do que um bem ou um mal que se aguarda no futuro. Como não ver, já nessas proposições iniciais, a figura do tiranete que age por julgar ser bom algum tipo de prazer ou benefício que a presença do tirano pode lhe trazer? Por agir movido pelo desejo de um prazer imediato, esses homens não seguem a sua natureza, diminuindo,

⁷⁵ As referências às proposições serão feitas à esta parte da *Ética*.

portanto, sua potência de vida (*conatus*) e tornando este homem o mais miserável entre todos.

Para escapar de tal condição, é preciso que o homem conheça – nada há de mais útil à Razão do que o conhecimento (proposição XXVI) – o que é o bem e que, mais do que isso, o torne presente em ato (proposição XXI) e se oponha, desse modo, às paixões. Os homens precisam, portanto, livrar-se das paixões porque a natureza das últimas se opõe à natureza humana (proposição XXXII). Quando dominados pelas paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros – serão inimigos – (proposição XXXIV) e só não serão assim se viverem sob a direção da Razão (proposição XXXV).

Seguindo a Razão, o homem conhecerá o bem supremo – que é comum a todos (proposição XXXVI) – e aquilo que deseja para si também desejará para todos (proposição XXXVII). Desse modo, o que conduz os homens à sociedade comum e faz com que vivam em acordo, é útil, sendo mau o que promove a discórdia na cidade. Para se viver em harmonia na cidade, é necessário Amor, que é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior que promove um desejo alegre mais forte que o de tristeza e aumenta a nossa potência de vida. Por outro lado, o ódio e todos os afetos que o acompanham – a irrisão, a inveja, o desprezo, a ira, a vingança – nunca podem ser bons (proposição XLV). Assim, para que haja justiça na cidade, é preciso evitar o ódio e promover o amor, que na sua vertente política chama-se amizade e é ela que une os homens livres na cidade (pela demonstração da proposição LXX).

Na sequência à proposição XLV, Espinosa inicia uma descrição de alguns afetos julgando-os bons ou maus. Para o leitor de La Boétie, é impossível não se recordar de algumas passagens de seu *Discurso* quando lemos algumas dessas descrições. É assim, por exemplo, que podemos lembrar da gente toda nova que sequer reconhece a liberdade

porque desconhece a servidão, quando Espinosa, na proposição LVIII diz que o conceito de bem e mal não seriam formados se os homens seguissem apenas a Razão e permanecessem livres, tal como reza a natureza humana, porque assim nós só teríamos ideias adequadas de todas as coisas; bem como nos lembramos dos amigos elevados a tiranos porque os estimamos (proposição XLVIII), o que para Espinosa é um mal pois a estima torna o estimado soberbo e orgulhoso e, assim, ao orgulhar-se de si, esquece-se que a virtude suprema da alma que conhece a si mesma é o conhecimento de Deus, e isso o levará a amar a presença dos parasitas e adutores (tiranetes) e odiará os generosos (amigos).

O homem, enquanto se mantém em sua natureza, é livre e sua virtude se revela quando evita e supera os perigos, o que faz com que ele se oponha à definição de servidão do Prefácio à parte IV. Portanto, se a natureza humana é a de ser livre, podemos concluir que o seu total inverso, a servidão, é a total desnaturação humana. E este homem livre é tanto mais livre quando na presença de outros homens porque é na cidade que ele pode obedecer a leis comuns e não obedece apenas a si mesmo (proposição LXXIII). Tal associação em uma cidade os torna mais livres porque aqueles que vivem conformes à Razão, agem sempre de boa fé (proposição LXXII), são gratos uns para com os outros (proposição LXXI) e evitam os favores (prazeres imediatos) que acabariam por levar os homens a buscarem tais favores em detrimento de um bem maior no futuro. A amizade, afeto nascido do amor que se opõe ao medo e à audácia cega (demonstração da proposição LXIX), é a contrafação da servidão e, assim, é somente a amizade que pode ser a recusa do servir.

Logo no início de *Amizade, recusa do servir*, Marilena Chauí expõe algo que será fundamental para toda a sua leitura do *Discurso*, qual seja, o lugar do saber que La Boétie ocuparia na crítica ao poder do Um. Segundo Marilena, a diferença entre “La

Boétie e Homero talvez não passe pelo interior da retórica, mas contra ela”.⁷⁶ Por se posicionar contra o discurso desprovido de verdade de Homero, La Boétie não pretenderia, com o seu *Discurso* convencer, mas antes, faria o papel de historiador:

Ultrapassando o campo retórico, seu lugar é o mesmo que escolhera Tucídides, o do historiador que indaga as causas e captura num tempo fugidio e sem medida a contingência, desejando saber “como se enraizou tão antes essa obstinada vontade de servir”.⁷⁷

Por ser a busca pela causa da vontade de servir o cerne da investigação de La Boétie, outra conclusão se faria necessária: ao se voltar para a gênese da servidão voluntária, ele a situaria “bem antes de sua manifestação num regime político determinado”⁷⁸. Sendo assim, o primeiro movimento do *Discurso* serviria para atestar, contra a retórica, um La Boétie historiador e distante de questões fundamentais postas pela tradição do pensamento político, posição que serviria para o filósofo negar uma postura demagógica⁷⁹

Marilena Chauí dividiu seu texto em quatro partes. Na primeira parte encontramos uma explanação sobre questões históricas e sobre a fortuna crítica do texto. Na segunda, a relação, ou mesmo a oposição entre espelhos da história e os espelhos de príncipes abriria espaço a um novo modelo pedagógico – *studia humanitatis* – que, sob o signo da imitação, uniria política, ética e história⁸⁰. Porém, segundo Chauí, no *Discurso* a “imitação se realiza de modo peculiar: é contrafação”⁸¹. Deste ponto até o fim da segunda parte, Marilena se dispõe a mostrar as contrafações dentro do texto de La Boétie,

⁷⁶ Chauí, M. *Amizade, recusa do servir*, p. 23.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁹ Chauí, M. *Amizade, recusa do servir* in, p. 30.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 37.

⁸¹ *Ibidem*, p. 46.

pois, ao não haver paradigmas positivos a serem seguidos, a pura negação só nos quer ensinar a dizer uma simples palavra: não. A construção teológico-política do conceito de *imperium* é objeto da terceira parte porque seria a ele – e já pudemos falar um pouco em relação a isto no primeiro capítulo deste trabalho – que La Boétie se colocaria contrário em seu *Discurso*. Por fim, encontramos a dimensão política da amizade, primeiro analisando a inversão realizada pelo filósofo da leitura do *Hierão* de Xenofonte; depois, examinando a oposição entre os conceitos de amizade de Aristóteles e de La Boétie, culminando com uma verificação às menções explícitas à amizade feitas pelo autor do *Discurso*.

A leitura feita por Marilena é extremamente rica e não é nosso objetivo explorar todos seus aspectos. Trataremos apenas de alguns trechos para apresentar o que, para a construção da argumentação, aparece como necessário discutir nesta leitura.

Ao final da primeira parte, depois de apresentar muitas das mais variadas leituras do *Discurso da Servidão Voluntária*, Marilena Chauí nos diz que não se trata de verificar se tais interpretações estão de acordo com o texto, mas que seu espanto vem de essas leituras terem abandonado aquilo a que se propõe La Boétie, isto é, essas leituras se esqueceram de tratar da gênese da servidão voluntária e não buscam “compreender de onde vem aquilo que ‘a natureza nega-se a ter feito e a língua se recusa a nomear’”⁸². É na busca desta gênese que a professora encontra no *Discurso* a oposição entre o desejo de servir e a amizade – a mesma oposição encontrada em Espinosa. Embora o *Discurso da Servidão Voluntária* não forneça um projeto de ação positiva (algo que sempre pode decepcionar o primeiro leitor do *Contr’Un*), ele oferece “a convicção de que não servir é

⁸² Idem, p. 36.

sempre possível e sempre vitorioso quando tentado, pois ‘a bom querer fortuna nunca falha’”⁸³ É, portanto, com tais convicções que *Amizade, recusa do servir* é desenhado.

Embora as interpretações apresentadas na primeira parte de *Amizade, recusa do servir* pudessem ter sido esquecidas porque não se tratava de verificar a concordância das mesmas com o *Discurso*, logo no início da parte II Marilena expõe o problema de muitas dessas leituras, uma vez que grande parte delas buscam apenas tratar das fontes do texto de La Boétie:

[...]essa maneira de ler a obra, tirando-lhe a carne e a vida para ficar com o esqueleto de suas “fontes”(procedimento tão ao gosto do pensamento realista, que julga encontrar a objetividade somente na anatomia do morto), não faz apenas perder o engenho e arte de La Boétie, porém faz com que percamos o sentido de seu trabalho: o *Contr’Un* é um contradiscurso, um discurso que se constrói pela desmontagem interna do discurso instituído que, mantido, impediria um discurso novo⁸⁴

O *Discurso* possuiria, assim, o que poderíamos chamar de *retórica negativa*, posto que tudo o que nele se encontraria seria para se opor a um discurso já estabelecido. O discurso a que La Boétie se oporia é apresentado na parte III de *Amizade, recusa do servir*, cabendo à segunda tratar do *modus operandi* do *Contr’Un*.

No Renascimento, a virtude governamental, que antes se encontrava nos príncipes, é transferida às instituições⁸⁵. Com isto, os exemplos a serem imitados que antes estavam nos *princeps* são substituídos pelos exemplos da história. Não importando

⁸³ Idem, p. 36.

⁸⁴ Idem, p. 41.

⁸⁵ Isso se deve em grande parte à guerra entre os florentinos e o ducado de Milão que gerou uma crise no início do século XIV e resultaria no movimento que foi batizado por Baron como humanismo cívico. Esta crise teria promovido nos florentinos uma sede pela defesa dos governos republicanos

a qual tradição – platônica, aristotélica, estoica, epicurista, humanista, hebraica – nos refiramos, “a imitação é uma técnica educativa, um procedimento artístico e literário, uma posição política e uma atitude ético-religiosa”⁸⁶.

A referência à imitação, ou à metáfora do espelho, aparece, segundo Chauí, por quatro vezes no *Discurso da Servidão Voluntária*. A primeira referência ao espelho viria da criação dos homens pela Natureza, que nos fez todos da mesma forma e na mesma fôrma “para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer-se um no outro”⁸⁷, o que mostraria a naturalidade e racionalidade da amizade.

A segunda menção aos espelhos retomaria o espelho de príncipes, mas, agora, adotado como modelo a ser evitado: o *Hierão* serviria para mostrar aos tiranos “que o tivessem usado como espelho” o quão feia é a face da tirania:

[...]o livro de Xenofonte não se oferece como espelho das virtudes e sim como espelho dos vícios; e a figura refletida não é a de um outro no qual “quase nos reconhecemos”, mas a do próprio tirano – suas manchas e verrugas. Mais do que imitação, há identificação entre o leitor tirano e sua tirania. Ele se vê no espelho.⁸⁸

A terceira alusão ao espelho são os exemplos retirados da história. Com eles, estabelece-se uma relação entre o passado e o presente que quase aboliria a história e, somados a tais exemplos, ainda há os que os animais dão aos homens, como se não houvesse mais a diferença entre eles (o homem se bestializou):

O espelho exemplar parece varrer o tempo, neutralizar passado e presente, quase abolir a história. Como se não bastasse, La Boétie oferece outro tipo de exemplo: o das feras lutando para preservar

⁸⁶ Chauí, M. *Amizade, recusa do servir* in, p. 38.

⁸⁷ Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p.17.

⁸⁸ Chauí, M. *Amizade, recusa do servir*, p. 43.

a liberdade (...) Assim, não apenas o tempo parece indiferenciado; também parece não haver diferença entre os homens e animais. Mais do que imitação, há indiferenciação.⁸⁹

O último espelho seria aquele que melhor poderia explicar a gênese da servidão voluntária. Embora possa parecer que a sociedade seja egoísta, interesseira e violenta por ser reflexo do tirano, La Boétie não apresenta assim este último espelho. A sociedade é da forma que é por refletir a si mesma; é por ela ser assim e ramificar esta imitação pelas menores porções da sociedade, que o tirano possui a força que tem. Os tiranetes são reflexos daquilo que todos somos. Se é à própria sociedade que se espelha, chega-se ao fim a ideia dos espelhos como paradigmas:

Com isso, a ideia de paradigma se estilhaça, estilhaçando-se exatamente no instante em que a sociedade, tornando-se assustadoramente autárquica, alcança o ponto máximo da heteronomia. Estamos perante uma sociedade tirânica.⁹⁰

O último espelho é o que nos faz enxergar a contraposição entre nossa natureza e aquilo que a sociedade faz de nós. Tendo sido o homem feito pela natureza como “todos uns”, encontramos-nos, no entanto, como “todos um”; sendo “todos um” a imagem da sociedade que se espelha a si mesma e, encontrando o seu inverso, “todos uns” na natureza, a imitação toma uma característica peculiar dentro do discurso: ela está lá não para ser imitada – por isso se perdem os paradigmas –, mas para ser contrafeita; imitação é, no *Discurso*, contrafação. É dessa forma que a adulação ao tirano é a contrafação da amizade; a persuasão é contrafação do pensamento e da comunicação; o costume é contrafação da natureza; a conspiração é contrafação da companhia; a unidade é contrafação da igualdade; o arbítrio é contrafação da liberdade.

⁸⁹ Idem, p. 44.

⁹⁰ Idem, p. 45.

Sendo, portanto, a imitação uma contrafação, desfaz-se o desapontamento do primeiro leitor por não encontrar, à primeira vista, uma saída positiva para a servidão voluntária: propositalmente, esta saída não está lá, porque tudo o que o *Discurso* deseja ensinar às pessoas é a dizer não:

Não havendo paradigma a recuperar nem positividade a restaurar, compreende-se que o avesso da contrafação servil não seja uma realidade determinada, um regresso à boa mãe natureza, mas atividade de pura negação: não servir.

Se basta apenas que o homem aprenda a dizer não para que não mais sirva, apresentada a gênese da servidão voluntária ela deixa de ser enigmática e um outro enigma se coloca, o da liberdade. A liberdade parece ser a única coisa que os homens não desejam, porque se a desejassem, tê-la-iam.

É pela questão da liberdade que se abre a terceira parte de *Amizade, recusa do servir*. A questão, tal como colocada por La Boétie, é totalmente diferente daquela da tradição cristã que transforma o livre-arbítrio em servo-arbítrio. Para o filósofo não se trata de perguntar como a liberdade se torna escrava, mas antes – e nisso a servidão voluntária se torna um *oxímoro* –, pergunta-se como pode a vontade gerar liberdade e servidão.

Segundo Marilena, a resposta para tal questionamento vem da ideia de mau encontro. Com ela, “a diferença entre liberdade e desejo de servir pode ser delineada”⁹¹. Se a liberdade é imanente ao próprio desejo dela, se para obtê-la basta que se a queira, nenhuma mediação se coloca entre o desejo e a própria liberdade. Contudo, esta mesma imanência é também a ruína da própria liberdade, posto que ela não resiste ao contato

⁹¹ Idem, p. 52.

com um objeto externo e se esquece que sua razão de ser é apenas a de não servir. Dessa maneira, ao entrar em contato com um objeto externo que possa redirecionar a vontade, dá-se o mau encontro que medeia a vontade a outros objetos estranhos a ela:

Servidão voluntária é mau encontro porque o desejo de servir precisa de mediação para se cumprir, pois nela desejo e desejado são termos separados: “querem servir para ter bens”. O tirano quer ter homens; o povo, pão e circo e segurança miserável; os grandes querem ter mando e parte nos espólios. O desejo de posse, a heteronomia do desejo que se realiza apenas pelo que ele não é, a necessidade de encontrar o que possa preenchê-lo, eis o mau encontro.⁹²

O “desejo de comandar e de possuir o que se comanda são a mola, a força e o segredo da tirania”⁹³. É esta heteronomia que garante poder a Um. Não importando o modo com este Um ascenda ao poder – seja pela força, seja por hereditariedade ou mesmo por eleição⁹⁴ –, sua maneira de governar será sempre a mesma. É por este motivo que Chauí afirma que o núcleo da argumentação de La Boétie não se concentraria na diferença entre o bom e o mau governo, mas estaria na crítica ao poder como *imperium* nascido da elevação daquele que se admira a capitão, rei e, por fim, senhor. O título de senhor permite àquele ao qual pertence ser mau quando quiser, e isto não significa que ele seja sempre. Assim, mesmo que o senhor seja bom algumas vezes, é um extremo infortúnio estar sob seu comando. E não sendo maldade ou bondade que define a tirania, e sim o título de senhor, instaura-se uma ruptura com a tradição clássica e cristã, que via a possibilidade de distinguir governos monárquicos entre bons e maus pelas características de seus governantes.

⁹² Ibidem.

⁹³ Idem, p. 53.

⁹⁴ Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. p.19.

Com isto, mesmo que o governante fosse a *mímeses* de Cristo e a imagem de Deus e da Justiça – criação teológico-política dos dois corpos do rei –, ou seja, mesmo que o governante fosse a imagem da virtude, ao tomar o título de senhor, torna-se também tirano. De onde surge a pergunta inevitável do leitor:

[...] é possível recuperar a autonomia do desejo, isto é, reencontrar o momento originário em que desejo e desejado eram o mesmo, em que bens, posses e poderes não determinassem o desejar? Isso só será possível com a redescoberta da diferença ontológica entre o desejo de servir (“servem para ter bens”) e o desejo de liberdade, pois esta não se distingue nem se separa do ato mesmo de desejá-la.⁹⁵

Esta autonomia do desejo só poderá ser recuperada quando a vontade retomar a sua autonomia ontológica, isto é, quando ela não mais estiver condicionada a nada que seja externo a ela; quando ela buscar amigos por aquilo que eles são, e não por aquilo que possuem.

A quarta parte, aquela em que a amizade aparecerá como redentora, inicia-se com mais uma lembrança do *Hierão*. O motivo de tal reminiscência parece ser bastante claro: seguindo a interpretação de Leo Strauss, que dividiu o livro de Xenofonte em duas partes, uma patológica e outra terapêutica, Marilena liga a segunda parte à doença do povo. Isto é, aquilo que salvaria o tirano, a saber, modificar os costumes do povo, entregar a outros a função de vigiar e punir e transformar a guarda mercenária em guarda de cidadãos, é o que aprisiona o povo. Dessas três terapêuticas, mais uma vez é enfatizada a primeira para lembrar que não há costume que possa servir de contraponto à servidão, pois, “se o segredo do costume é ‘ensinar-nos a servir’, nenhum costume pode ser antídoto

⁹⁵ Chauí, M. *Amizade, recusa do servir* in, p. 60.

para a servidão.⁹⁶ A terapêutica apresentada no *Hierão* servirá de mote para se analisar – e apontar mais um contraponto de La Boétie com a tradição – o antídoto apresentado por Aristóteles.

Partindo da ideia de *mimeses* como aperfeiçoamento da natureza em direção ao divino, posto que a finalidade humana é ser autossuficiente como Deus, Aristóteles encontra na semelhança e na relação virtuosa entre amigos o recurso necessário para se cumprir a finalidade da natureza humana. Todavia, como os amigos querem sempre o maior de todos os bens para os seus pares, e o maior de todos os bens seria divinizar-los, a elevação a divindade poria fim à amizade, uma vez que ela é construída na relação entre os amigos e não na ascensão de algum deles. Logo, os amigos ficam impedidos de desejarem o maior de todos os bens.

A amizade aristotélica é um tipo de mimese. Proporção, igualdade e concordância definem as condições da amizade. A desproporção e a desigualdade impedem que um humano e Deus sejam amigos⁹⁷

Vedada a amizade entre Deus e os humanos, resta ainda um tipo de ser humano que, embora não seja Deus, possui autarquia suficiente que pode assemelhá-lo à divindade; este humano é o sábio. Pode-se perguntar se a autossuficiência do sábio também não o isolaria tal qual um Deus, mas a resposta não é de difícil solução: a autossuficiência do sábio vem exatamente pela amizade; é “através da amizade que sua sabedoria imita a autossuficiência divina”⁹⁸. E mais:

Se o amigo é “um outro nós mesmos” e se para os homens sábios e virtuosos é impossível a autossuficiência do Deus, a amizade,

⁹⁶ Idem, p. 64.

⁹⁷ Idem, p. 68.

⁹⁸ Idem, p. 69.

suprindo a carência, imita a perfeição divina: cada amigo supre as carências dos outros e todos juntos imitam a autossuficiência e a unidade do divino⁹⁹

Eis que a grande diferença entre Aristóteles e La Boétie aparece: se a amizade imita a unidade do divino, ela nega aquilo que para o autor do *Discurso da Servidão Voluntária* marca a amizade. A amizade aristotélica se cumpre quando todos se tornam *Um* na imitação do divino, ao passo que, no pensamento de La Boétie, a amizade é assinalada pela igualdade e multiplicidade de *Todos Uns*. Dessa forma, aquilo que para o peripatético era possível, a amizade do rei – porque era quem mais tinha condições de cuidar dos amigos e por causa do seu poder (proveniente das doações de seus amigos) que o permitia imitar a unidade divina –, para La Boétie era o que prendia os servos ao poder tirânico. Ao propor uma amizade baseada na igualdade do *todos uns*, “o *Contra Um* desata o nó com que Aristóteles prendia a amizade à unidade”¹⁰⁰

Desatado o nó, pode-se procurar no *Discurso* as menções e os sentidos que a liberdade possui. Porém, embora as menções sejam muitas, a amizade está também onde não é mencionada explicitamente, e é nessa leitura do que é implícito que podemos encontrar a verdadeira essência da amizade e o que ela mais nos ensina: não servir. Para Chauí, este preceito da amizade é encontrado em alguns trechos do texto de La Boétie:

No entanto, não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão; *não deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar, não é preciso que o país se esforce a fazer algo para si, contanto que nada faça contra si [...] quanto [...] mais se lhes dá, quanto mais são servidos, mais se fortalecem [...] Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou*

⁹⁹ Idem, p. 69.

¹⁰⁰ Ibidem.

*sacudais, somente não mais o sustentai [...] O lavrador e o artesão, ainda que subjugados, ficam quites ao fazer o que lhes dizem*¹⁰¹

Mal mortal, a servidão voluntária é fruto do “esquecimento da liberdade pelo abandono da amizade”. Perdida a igualdade pela substituição de *todos uns* por *todos um*, toda a sociedade adoce por conta do desequilíbrio que acomete suas partes, desequilíbrio que, em grego, se chama monarquia:

Isótes philótes, a amizade abre e fecha o Discurso da servidão voluntária. No princípio, anuncia que o desejo de servir poderia jamais ter surgido; no final, que os limites da amizade foram ultrapassados quando alguém recebeu o título de senhor. Perdida a medida, perde-se a proporção, e perdida a proporção vem a doença que, em grego, se diz: monarchie¹⁰²

Monarquia, governo em que não apenas é exercido por um, mas que tudo pertence a ele, é o mal trazido pelo esquecimento da igualdade, do companheirismo, da amizade, a única capaz de recusar o servir.

Posta tão bela leitura, carregada daquilo que La Boétie mais esperaria de seu leitor que é o pensamento, qual ponto cego poderíamos encontrar nela?

Tomada, talvez, como as outras duas leituras que ainda iremos apreciar, pelo espírito do tempo e levando a leitura do *Discurso da servidão voluntária* a uma crítica feroz a toda forma de poder, *Amizade, recusa do servir*, para cumprir seu intento, teve de

¹⁰¹ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. p.14-16, 33, apud Chauí, M. *Amizade, recusa do servir*, p. 74.

¹⁰² Idem, p. 75.

recusar algo que consideramos fundamental na leitura do texto de La Boétie: a importância que a retórica possui em sua construção.

Colocada desde o princípio na oposição ao discurso de Ulisses em Homero, a retórica possui, no texto da professora Marilena, a carga negativa que recebeu dos gregos, sobretudo de Platão, como um discurso que não se preocuparia com a verdade, mas exclusivamente com o convencimento. A valorização do *Discurso* implica, assim, perpassado por uma negação da retórica, em que cada movimento do texto teria apenas a aparência retórica quando, na verdade, seria um contradiscurso. É assim que “os exemplos, empregados, *aparentemente*, com a função retórica de ‘indução histórica’ e de ‘amplificação da prova’ (*confirmatio*) e com a função médica de comparação dos casos, entretanto possuem um significado que ultrapassa esse nível retórico e médico imediato”¹⁰³. Os exemplos seriam apenas “símbolos” que não estão ali para serem imitados, posto que “nenhum costume pode ser antídoto para a servidão”¹⁰⁴. Se a imitação é contrafação, “aquilo que deveria operar como paradigma, como “bom modelo” perdido em cada uma e em todas as contrafações, não é posto como positividade a ser resgatada: a natureza se faz costume, o costume se faz memória, a memória se faz repetição, a repetição se faz analogia, e a analogia, identificação (ao Um)”¹⁰⁵.

Por esforçar-se em transformar o problema da servidão em uma questão ontológica, Chauí se viu na necessidade de transformar os exemplos em alegorias, que estão ali, no máximo, para serem admirados, e não imitados. Com isto, retira-se toda a significação histórica que o *Discurso* poderia ter, fazendo com que ele não apenas ultrapassasse os limites do seu tempo, mas que também antecipasse todas as questões

¹⁰³ Idem p. 69.

¹⁰⁴ Idem, p. 64.

¹⁰⁵ Idem, p. 50-51.

políticas, o que, no limite, reduziria a política a uma única questão, a da resistência ao poder de Um.

Assim, há uma universalização da política por parte da filosofia ao transformar o problema da servidão em uma questão ontológica, que se contrapõe à história por esta particularizar a política em movimentos discretos, os *exempla*. Podemos lembrar que no Renascimento, momento no qual La Boétie escrevia seu *Discours*, havia uma relação estreita entre a política e a retórica que, compreendida, nos permite lançar um outro olhar sobre o uso dos exemplos e a constituição retórica do texto.

Pensar num Renascimento como um período histórico consolidado, sem controvérsia sobre seu princípio, fim, e suas características intelectuais mais marcantes é algo que não se pode afirmar categoricamente. Muito já se discutiu sobre tudo isso e não seria tarefa deste trabalho entrar em detalhes sobre uma controvérsia tão ampla. Porém, ela também não está deslocada totalmente de nossa questão. A filiação das páginas seguintes se dá pela percepção de haver, na leitura dos textos renascentistas, um aprofundamento da reflexão sobre a vida ativa e a filosofia. Na via interpretativa aberta sobretudo por dois intérpretes do período, Hans Baron e Eugênio Garin, buscar-se-ão elementos para pensar a maneira como retórica e política estavam intrinsecamente ligadas no renascimento de tal modo a ressaltar o papel em que esta união tem na construção do Discurso da Servidão Voluntária de Étienne de La Boétie.¹⁰⁶

Apesar de toda a controvérsia entre os teóricos, é ponto pacífico para eles que a cultura antiga não foi completamente abandonada entre o fim da antiguidade e o início

¹⁰⁶ A crítica à ideia de Baron sobre uma crise entre Florença e Milão que teria levado os escritores a estabelecerem uma nova relação com a política é vasta. Dentre os mais ferozes combatentes da ideia de um humanismo cívico – um humanismo voltado para a reflexão política – encontra-se Jerrold Seigel, que considera apenas o interesse retórico dos humanistas cívicos. Um quadro sintético da questão pode ser encontrado em Bignotto, N. *Origens do Republicanismo Moderno*, Cap. I.

do renascimento. Como admitido por Eugênio Garin¹⁰⁷, os antigos foram constantemente lidos no período medieval. Contudo, segundo ele, a leitura dos escritores clássicos era feita com uma finalidade bastante específica:

A civilização medieval fraciona as obras antigas para utilizar os fragmentos e readapta as imagens das divindades pagãs para si dando uma vestimenta e um aspecto cristão, tal como ela lê em Virgílio o anúncio do Cristo, ou vê em Aristóteles a demonstração do Deus pessoal hebraico-cristão, ou em Platão um Moisés ático. O interesse para o fim último, para isso que nos homens e nas coisas é essência divina, se traduz por um desinteresse efetivo para o que é *humano e terrestre...*¹⁰⁸

Percebe-se, portanto, que, embora presente, a cultura antiga era recortada conforme os interesses dos pensadores medievais para encaixá-las às verdades reveladas nas sagradas escrituras de maneira a ressaltar o caráter antecipatório e confirmativo das revelações bíblicas, e isso alcançou todas as ramificações do saber. Assim, até mesmo modelos educacionais foram atingidos e, ainda que estivessem fortemente presentes na formação dos estudiosos, as artes liberais – que levavam este nome por formarem um homem livre, em contraposição ao trabalhador braçal – também sofreram alterações de modo a dar maior ênfase a uma arte em prejuízo de outra, além de estarem todas elas subordinadas à lei divina.¹⁰⁹ Foi dessa maneira que, no medievo, a dialética se sobrepôs em importância à arte retórica, cujos autores, se não foram esquecidos, eram lidos de modo a que se subordinassem aos interesses cristãos¹¹⁰.

¹⁰⁷ Garin, E. *L'éducation de l'homme moderne*, p.78

¹⁰⁸ Garin, E. *L'éducation de l'homme moderne*, p.79

¹⁰⁹ Tal como salientado por Adverse, H. *Retórica, Educação e Política no Renascimento Italiano*, in *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.2 – nº4 p.9 – 2º sem. 2011.

¹¹⁰ Garin, E. *L'éducation de l'homme moderne*, p.78

Em contraste com o cenário medieval, aparece, no início do século XIV¹¹¹, uma nova pedagogia: os *studia humanitatis*. Pensado a partir do *trivium* liberal¹¹², o modelo pedagógico dos *studia humanitatis* excluía a dialética e em seu lugar foram colocadas a história, a poesia e a filosofia moral, destacando-se entre as novidades a história e a filosofia moral, sobretudo quando se pensa na formação do homem político, tal como atesta a seguinte passagem retirada de Pier Paolo Vergerio:

Para uma mente verdadeiramente nobre e para aqueles que são obrigados a envolver suas próprias vidas nos negócios públicos e nas comunidades humanas, *o conhecimento da história e o estudo da filosofia moral são os assuntos mais convenientes*¹¹³

Toda empolgação de Vergerio com a história e a filosofia moral vinha acompanhada, desde muito antes dos anos em que escreveu, da euforia provocada pelas descobertas de textos antigos pelos escritores do renascimento. Assim, enquanto parte da cultura antiga não fora recusada pelos medievais, outros autores, como Lucrécio, Tácito e Manílio, seriam redescobertos apenas pelos renascentistas.

Dentre as novas descobertas, talvez as de maior interesse sejam aquelas acerca do nome de Marco Túlio Cícero¹¹⁴. Se o *De Inventione* e o *De Officiis* são livros que já gozavam de certo prestígio na Idade Média, outros livros, como o *Brutus* e algumas

¹¹¹ Embora a tese de uma continuidade entre a Idade Média e o Renascimento torne um pouco mais difícil a datação do início do Renascimento, pode-se considerar, sem prejuízo para a compreensão do período, os anos de 1300 a 1600 como os mais característicos do Renascimento, aceito até mesmo por teóricos que defendem a tese da continuidade, como por exemplo em P. O. Kristeller, *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, trad. Artur Morão, Edições 70, p.12.

¹¹² As artes liberais eram compostas pelas artes da linguagem que compunham o *trivium*, a saber, gramática, retórica e dialética, e pelas artes da matemática que compunham o *quadrivium*, a aritmética, a geometria, a música e a astronomia.

¹¹³ P. P. Vergerio, *Ad Ubertinum de Carrara de ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*, p.49.

¹¹⁴ Em um texto dedicado a pensar a recepção que o pensamento de Cícero teve no Renascimento, Hans Baron mostra como que a interpretação do Sonho de Cipião feita por Macróbio e que encontrou ecos em Boécio e em Ambrósio fez com que a filosofia ciceroniana fosse compreendida como um dos pilares de sustentação da tese de subordinação da vida ativa à vida contemplativa. H. Baron, *Remembranza del Espíritu Cívico de Cicerón*.

cartas e discursos, foram descobertos pelos renascentistas¹¹⁵. Sendo o escritor romano de maior influência no Renascimento, Cícero tem atestada sua importância já nos primeiros escritos renascentistas, como se pode perceber no seguinte elogio de Petrarca dedicado ao escritor romano:

Oh grande pai da eloquência romana! Eu não estou só em oferecer-te minha gratidão; comigo estão todos aqueles que embelezam a si mesmos com as flores dos discursos latinos. Nós regamos nossos prados com as águas vindas de tuas fontes; tu és nosso guia; és tu quem nos ampara e nos ilumina¹¹⁶

O entusiasmo de Petrarca leva seu leitor, de maneira quase que imediata, a questionar que característica do pensamento ciceroniano faz com que ele tenha tanta importância para os escritores do período. Se para o poeta é questão controversa a importância da relação imposta por Cícero entre filosofia e vida ativa, poderíamos afirmar sem erro que o caráter prático da filosofia ciceroniana é o que mais interessou a homens que faziam questão em enfatizar a postura ativa de suas reflexões. Eugenio Garin ressalta a importância da vida ativa:

É a fecundidade da ação, o trabalho humano, que constrói e transforma esta cena terrena. A exaltação do trabalho, útil e fecundo, contribui, por sua vez, para a compreensão da função social do dinheiro e da economia, que se revela e traduz em algo tangível um dos aspectos do poder construtivo do trabalho¹¹⁷

¹¹⁵ P. O. Kristeller, *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, trad. Artur Morão, Edições 70, p.21.

¹¹⁶ F. Petrarca, *Le Familiari (Familiarium rerum libri)*, ed. V. Rossi (Florence, 1933-42), XXIV, 4, 4. Citado em: J. E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, New Jersey, 1968, p.3. A figura de Cícero pelos renascentistas foi, em muitos pontos, exagerada e ganhou uma crítica dos próprios escritores do período, tal como se percebe no *Dialogus Ciceronianus* de Erasmo.

¹¹⁷ E. Garin, *El Renacimiento Italiano*, Trad. Antoni Vicens, Editorial Ariel, Barcelona, 1986, p.101.

Traços fortes dessa valorização da vida ativa são encontrados na produção filosófica de Coluccio Salutati. Chanceler de Florença a partir de 1375, teve de enfrentar disputas práticas – o início de sua chancelaria é marcada pelo conflito entre Florença e a Igreja – e teóricas, das quais a mais famosa é conhecida por meio de sua *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*.¹¹⁸

Na *Invectiva*, Salutati defende Florença dos ataques da pena de Antonio Loschi, famoso retor que trabalhou para a cidade de Milão e dirige duras críticas aos florentinos por se oporem à política expansionista do ducado e por confrontar os interesses da Santa Sé. O chanceler faz uso de todo o seu conhecimento retórico para refutar as acusações de Loschi contra sua cidade. Assim, Salutati ressalta, em primeiro lugar, a força do povo florentino na defesa de sua liberdade, que é “viver segundo o direito e conforme a lei”:

Veremos, disseste; todavia, viste, vês e verás a força mais que romana e a constância do povo florentino na defesa da dulcíssima liberdade, que, como foi dito, é um bem celeste que supera toda a riqueza do mundo. Todos os florentinos têm no ânimo o firme propósito de defendê-la como à própria vida, mais ainda do que com a vida, com as riquezas e com a espada, para deixar aos filhos essa ótima herança que recebemos de nossos pais, para deixá-la, com a ajuda de Deus, saudável e incontaminada.¹¹⁹

¹¹⁸ Não caberia neste pequeno espaço falar de todo o desenrolar da valorização da vida ativa pelos primeiros filósofos humanistas. Vale ressaltar que, tal como no trecho de Eugênio Garin supracitado, a valorização da atividade atingirá, no pensamento subsequente ao dos primeiros humanistas, todos os níveis da vida humana, tal como o matrimônio, o trabalho, o suicídio, a riqueza, a pobreza, a educação profissional, a economia, etc.. Em outros pontos das Epístolas de Salutati podemos encontrar o elogio à vida ativa: “...muitos chegaram à glória de Deus levando uma vida ativa e sociável. O excesso de riquezas não corrompeu a Abraão, nem a seu filho Isaac, nem a seu neto Jacó; a dignidade não desviou Moisés ou a Aarão, nem a seu sucessor Josué, nem a outros muitos aos quais o Antigo e o Novo Testamento proclamam santos. Em verdade, se a vida solitária é tida como mais segura, não há que se considerá-la assim; ocupar-se honestamente de atividades, se não é santo, ao menos se o é mais que mais que estar ocioso na solidão”. [Salutati, *Epistolario*, ed. Novati, vol. II, Roma, 1893, p. 453] citado em E. Garin, *El Renacimiento Italiano*, Trad. Antoni Vicens, Editorial Ariel, Barcelona, 1986, p.103.

¹¹⁹ Salutati, *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, p.242.

Em seguida, ressalta também origem da cidade na Roma republicana – portanto, livre:

O que significa ser florentino, senão ser por natureza e pelas leis cidadão romano e, por consequência, livre e não escravo?¹²⁰

E faz, por fim, uma defesa retórica da acusação de impiedade, pois não estaria no poder de homem algum conhecer os desígnios divinos e muito menos opor-se à sua força se fosse o desejo de Deus castigar os florentinos por sua impiedade.

Todavia, conjectura e afirma o que quiseses dos homens, mas quem te revelou o segredo da justiça divina? Quem, além de ti, ferocíssima besta, poderia afirmar que a justiça divina não pode mais nos suportar? (...)Se, como tu dizes, a ira de Deus combate contra nós, como podemos resistir uma hora apenas? Se tem sede de nosso sangue, por que não o bebe, por que não nos abate? Se deseja a nossa ruína, o que pode se opor à potência divina, quando está escrito: “Quem jamais resistirá à vontade do Senhor?”¹²¹

Em uma alusão a uma passagem do Sonho de Cipião, Cícero é citado por Salutati como testemunha da liberdade do povo florentino:

Se, pois, como diz Cícero: ‘àquele senhor Deus, que rege o mundo, nada agrada mais na terra do que a reunião e as sociedades ligadas pelo direito, que chamamos de cidade’¹²²

Ao ter de lidar com questões práticas para além das teóricas, o chanceler não possuía armas mais adequadas do que aquelas oferecidas pelo pensador romano. Vejamos, então, de maneira sucinta, como a relação entre sabedoria e vida ativa se estabelece em algumas obras de Cícero.

¹²⁰ Idem, p.251.

¹²¹ Idem, p.248.

¹²² Idem, Ibidem.

Talvez não haja nada mais recorrente no *corpus* ciceroniano do que a relação entre retórica e política. É certo que Cícero não foi o único a tratar de tal conexão. Contudo, seu caráter central no pensamento ciceroniano e suas consequências até mesmo para a vida prática do autor – como veremos melhor na análise da questão no *Brutus* – é algo que não encontramos anteriormente ao nosso filósofo. Assim, escolhemos três obras de períodos distintos para examinar tal relação, quais sejam, o *De Inventione* (84 a.C.), o *De Oratore* (55 a.C.) e o *Brutus* (46 a.C.)¹²³.

Relegada pelo próprio autor como obra menor de sua juventude¹²⁴, o *De Inventione* trata, logo no início, da relação entre retórica e política e da importância de suas relações. Embora seja estreita a afinidade entre as duas nas obras de maturidade, nesta, mesmo que Cícero não esteja de acordo com aqueles que ponderam não haver a necessidade da retórica na política, ele estabelece um limite entre as duas:

Não estou de acordo com aqueles que pensam que a política não necessita da retórica, porém me oponho ainda mais a aqueles que pensam que esta se reduz à eficácia e habilidade retórica. Por isso, considerarei a capacidade da oratória como algo do que se possa dizer que é parte da sabedoria política¹²⁵

No *De Inventione*, a retórica é uma faculdade oratória com determinadas funções e finalidades, sendo sua função a de falar bem e sua finalidade a de persuadir:

¹²³ As três obras contemplam nossa pretensão com este texto. Todas ligam o nascimento da retórica ao advento das cidades. Será salientado, então, em cada uma delas um ponto específico: no *De Inventione*, a coetaneidade entre a política e a retórica; No *De Oratore*, a consideração que Cícero faz em relação a aqueles que permanecem retóricos e se distanciam da política; no *Brutus*, as consequências da filosofia ciceroniana para a vida do próprio autor.

¹²⁴ Cícero, *De Oratore*, I, 5.

¹²⁵ Cícero, *De Inventione*, I, 6.

Parece evidente que a função da retórica é falar de maneira adequada para persuadir e que sua finalidade é persuadir mediante a palavra¹²⁶

Ora, se a finalidade da retórica é persuadir através de palavras adequadas, acerca de que se buscaria persuadir em assuntos políticos? Para responder a esta questão, é preciso ter em mente que, para ele, a primeira e mais importante função da retórica está ligada ao princípio de todas as cidades, de todas as organizações políticas. Cícero traça uma gênese dessas organizações na qual a retórica tem um papel fundamental, o de transformar seres inumanos e bestiais, que estabeleciam relações através do uso da força, em homens mansos e gentis. Foi assim que, em tempos primitivos, tempos em que, “por erro e ignorância, a paixão cega e incontrolada que domina a alma satisfazia seus desejos abusando de sua perniciosa companheira, a força física”¹²⁷, um homem sábio percebeu nos seres humanos uma disposição para realizar grandes feitos e que seria possível aperfeiçoá-la por meio da instrução. De tal modo, este homem,

Dotado de um talento excepcional, congregou e reuniu num mesmo lugar homens que estavam dispersos pelos campos e escondidos nos bosques e os induziu a realizar atividades úteis e dignas; a princípio, sem o costume, resistiram, porém, logo o escutaram com entusiasmo cada vez maior graças à sua sabedoria e eloquência¹²⁸

É assim que os homens aprenderam a manter os vínculos de fidelidade, a respeitar a justiça, a obedecer a outros de forma voluntária, a trabalhar para o bem comum ao ponto de até mesmo dar sua própria vida por ele. Atesta também a importância da

¹²⁶ Idem, *Ibidem*, I, 6

¹²⁷ Idem, I, 2

¹²⁸ Idem, *ibidem*.

retórica o seu momento inaugural junto do advento das cidades, de uma tal maneira que uma não existiria sem a outra:

Assim foi, ao que parece, como nasceu e se desenvolveu a eloquência e também assim como mais tarde serviu aos mais altos interesses dos homens em questões tão fundamentais como a paz e a guerra¹²⁹

Há ainda uma questão importante a ser lembrada aqui, a do distanciamento do homem sábio da retórica e, por sua vez, da vida ativa. Segundo Cícero, tal distanciamento se dá por conta do mau uso que alguns, visando seu próprio interesse, fizeram da eloquência. Na origem deste mau uso está o distanciamento de alguns oradores das questões grandiosas da cidade, sendo obrigados a dedicarem-se a causas menores e, nelas, a sustentar os interesses de quem os contratava, a despeito da veracidade ou falsidade da causa que defendiam. Isto fez com que os homens sábios se afastassem da vida pública e da oratória, pois viam nela a origem dos males que acometiam algumas cidades em que o mau orador acabasse por tomar o governo. Dessa forma, tornava-se necessária a formação do homem público que fosse educado na oratória e também na sabedoria.

A obra em que Cícero se dedicará à formação do orador perfeito que será o governante da cidade é o *De Oratore*. Esta é uma obra em que o foco não está na arte retórica, tal como acontece no *De Inventione*, mas no orador. Isto faz com que as ações do orador tenham grande peso no decorrer da obra¹³⁰. Na procura do orador perfeito, um conjunto deles é tratado como menores e chamados pejorativamente de greguinhos¹³¹. Tal

¹²⁹ Idem, I, 3

¹³⁰ Segundo Alain Michel, “Le *De Oratore* n’est pas un simple traité de rhétorique. Il se distingue profondément, par cela, du *De Inventione*, ou de la *Institution Oratoire*. Il ne traite pas de l’oeuvre, mais de l’ouvrier, selon la distinction qu’établira Quintilien, et que évoquait déjà le *De Inventione*, lorsque Cicéron séparait l’orateur e la matière qu’il traite”

¹³¹ Cícero, *De Oratore*, I, 102.

nomenclatura não é dada por acaso. Há gregos que “foram ilustres e grandiosos em suas cidades”¹³², mas os da época em que Cícero escrevia eram indecorosos e inoportunos:

[...]de fato, aquele a quem chamamos de inoportuno parece-me receber essa denominação do fato de não ser oportuno, e isso fica muito claro no uso da língua latina, *pois aquele que não percebe o que exige a ocasião*, fala demais, exhibe-se, não leva em conta a posição ou a comodidade daqueles com quem não se encontra ou, enfim, é, em alguma situação, deselegante ou exagerado, a esse dá-se o nome de inoportuno. 18. De tal defeito está coberto aquele povo grego, com toda a sua erudição¹³³.

Soma-se, ainda, à ausência de decoro e senso de oportunidade, os hábitos estritamente livrescos e nada acostumados à vida ativa desses gregos:

Deves aceder à vontade destes jovens, Crasso, que não estão atrás da quotidiana loquacidade sem uso de algum grego ou da ladainha das escolas, mas [querem ouvir algo] do mais sábio e eloquente de todos os homens e daquele que, não por livrescos, tem o maior entendimento e expressão nas principais causas e nesta morada do poder e da glória¹³⁴.

Dessa maneira, veem-se encarnados nos “greguinhos” aqueles homens que, no *De inventione*, haviam feito mau uso da retórica nos afazeres públicos e que se dedicaram a desenvolver um palavrório que, embora na forma pudesse se assemelhar à arte da oratória, por não se preocupar com a verdade e desprovido de qualquer princípio moral, distanciava-se no conteúdo e nas ações da verdadeira arte oratória, aquela que não dissociava a boa ação da capacidade oratória e que havia permitido o nascimento das cidades.

¹³² Idem, II, 19.

¹³³ Idem, II, 17.

¹³⁴ Idem, I, 105.

É sabido que Cícero também foi um homem de ação, foi um político e que o ponto alto de sua vida pública foi sua eleição para o consulado no ano de 63 a.C.. Sua devoção à república romana o colocou muitas vezes como desafeto daqueles que tentavam usurpar o poder e instalar o governo de um em Roma. Foi assim que se viu exilado de suas funções públicas quando da guerra civil por apoiar Pompeu em seu conflito com Júlio César. Tal situação de isolamento político é, se não o principal, um dos motivos para a escrita do diálogo *Brutus*.

Este diálogo busca, em primeiro lugar, encontrar o espaço da eloquência na prática política romana e, em segundo lugar, colocar a eloquência como pilar da república romana ao unir prática retórica com a defesa da república. Cícero não podia, por conta da instabilidade política, enfrentar tais questões de maneira direta. É assim que, estrategicamente, Ático entra no diálogo interditando os assuntos políticos para a conversa que teriam:

Ático, então, disse: - Viemos fazer-te uma visita dispostos a manter o silêncio sobre política e ouvir alguma coisa de ti em vez de causar-te aflição.¹³⁵

Tal interdição tem grande importância na estratégia de Cícero com este diálogo, pois rechaça, desde o início, mas de forma aparente, as questões políticas contemporâneas à composição do diálogo¹³⁶. Contudo, há momentos no diálogo em que a interdição inicial é desrespeitada e, não por acaso, por Bruto, a quem Cícero confiava, com enorme esperança, o futuro da república¹³⁷. É assim que, por três vezes, Bruto lembra

¹³⁵ Cícero, *Brutus*, 11.

¹³⁶ Sobre a interdição, Jacotot nos diz que “Ce qui est exclu, c’est une franchise excessive dans l’expression des opinions et un discours qui exprime sans détours la réalité des faits. Le *Brutus* ne garde pas un silence absolu sur les affaires publiques mais il évite de les évoquer de façon parfaitement transparente”. Jacotot, M. “*De re publica esset silentium*. Pensée Politique et histoire de l’éloquence dans le *Brutus*”, in *Le Brutus de Cicerón: Rhetorique, Politique et Histoire Culturelle*, sous la direction de Aubert-Baillet, S. et Guérin, C., ed. Brill, Leiden, 2014.

¹³⁷ Cícero, *Brutus*, 331 e 332.

casos recentes da política romana. Na primeira intervenção, Bruto lamenta que o povo romano não possa desfrutar da voz de Sêrvio Sulpício e da de Cícero naquele mau momento, sendo, de imediato, interrompido por Ático que o faz se lembrar do combinado inicial de não tratarem de política:

Por isso, lamento que o povo romano esteja privado há tanto tempo não só da prudência dele [Sulpício] como também da sua voz, o que não é apenas lamentável em si, mas sobretudo muito mais quando se vê para quem estas atividades foram, eu não diria, transferidas, mas, não sei como, foram parar. Então, Ático interrompe: - Eu havia dito no início que não falaríamos sobre política¹³⁸

Na segunda intervenção de Bruto, ele pede para que Cícero fale sobre a capacidade oratória não apenas dos antigos, mas também de César e de Marcelo. Sobre o primeiro, Bruto e Cícero afirmam saber pouco; sobre o segundo, Bruto tece grandes elogios ao homem que, naquela “má e quase fatal comunidade, se conforta não só na consciência da reta via, mas também na prática e retomada dos estudos”¹³⁹. Cícero responde aos elogios de Bruto dizendo que agrada ouvir elogios a tão grande homem, mas que ouvir falar de Marcelo o faz entristecer e o leva a buscar esquecer o que se passa:

Ainda que de bom grado ouça os elogios a um excelente homem e muito meu amigo, no entanto me embato com a recordação dos sofrimentos comuns, dos quais procurando o esquecimento, conduzi de modo mais prolongado a própria conversa¹⁴⁰

Da mesma forma, na terceira intervenção para tratar de assuntos contemporâneos às personagens do diálogo, Cícero, após uma interrupção comovida de

¹³⁸ Idem, 157.

¹³⁹ Idem, 250.

¹⁴⁰ Cícero, *Brutus*, 251.

Bruto pela morte de Lúcio Torquato e Triário, pede que sobre este assunto se faça silêncio para não se prolongar o amargor que perdas tão irreparáveis traziam à república:

Silenciemos sobre isso, Bruto, para que não aumentemos nosso sofrimento. De fato, tanto a recordação do passado é amarga quanto mais amarga a expectativa do futuro. Por isso, deixemos de lamentar e tão somente exaltemos a qualidade que cada um possuía, já que investigamos isso¹⁴¹

O pedido inicial de Ático para que não tratassem de política é, na verdade, uma estratégia de Cícero para se livrar de alguma pena que poderia ser impingida por César. Havia dois anos que Pompeu tinha sido morto e Júlio César estava, naquele momento, no norte da África combatendo os partidários da república e onde, em abril de 46 a.C., Catão, o uticano, se suicidaria para não ser pego pelas tropas de César que havia vencido a batalha de Tapso ao submeter as tropas de Quinto Metelo Cipião Nasica, companheiro de Pompeu no seu último consulado no ano de 52 a.C.. Assim, como pela turbulência dos tempos Cícero não pôde tratar de maneira franca sobre política, faz isso recorrendo a referências a histórias de levantes e conflitos civis que poderiam servir de exemplo para seus contemporâneos. É por este motivo que a morte de Caio Graco pela república é lembrada¹⁴²; que é lembrado também o conflito entre os juízes simpatizantes de Caio Graco e os simpatizantes de Caio Galba¹⁴³ em ocasião de uma reforma judiciária, entre tantos outros casos que fazem referência à guerra entre Pompeu e César.

Em todas essas referências, Cícero trata de emitir juízos sobre oradores que estiveram diretamente ligados à política romana, o que já serviria para demonstrar o elo entre a retórica e a política. Porém, também aqui, tal como já havia feito no *De inventione*,

¹⁴¹ Cícero, *Brutus*, 266.

¹⁴² Cícero, *Brutus*, 103.

¹⁴³ Cícero, *Brutus*, 128.

Cícero faz coincidir o princípio da retórica com o das cidades e de sua vida política na Grécia. Seu princípio está ligado a oradores como Sólon, Clístenes, Temístocles e Péricles. Mesmo tendo seu início como arte na Atenas democrática, o destaque maior se dá ao aparecimento da retórica em Roma, pois ela está ligada à expulsão dos Tarquínios e com a instauração da república:

“Vamos aos nossos, sobre os quais é difícil saber mais do que conjecturar pelos registros escritos.

[53] Ora, quem pode acreditar que faltava presteza de engenho a Lúcio Bruto, célebre fundador de sua nobre estirpe ou mesmo... Ele que interpretou com sagacidade e perspicácia o sentido do oráculo de Apolo sobre o beijo da mãe; ele que escondeu uma extrema inteligência sob a aparência de estupidez; ele que banuiu um rei tão poderoso, filho de um rei tão ilustre e que sujeitou a cidade, libertada da tirania ininterrupta, a magistraturas anuais, leis e tribunais; ele que revogou o poder de seu colega, para que a cidade suprimisse a memória do título de rei; o que certamente não teria conseguido sem a persuasão do discurso”¹⁴⁴

Sobre este trecho, Adverse comenta:

Convém observar que Cícero, ao apontar como primeiro orador o fundador da República, cumpre, no mesmo gesto, a identificação entre a retórica e a vida política, entre a oratória e a ‘ordem civil’, consolidando o ideário segundo o qual o discurso público é indispensável para a república, ideário este que estabelecia uma relação de dependência vital entre a cidade de Roma e a oratória.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Cícero, *Brutus*, 52 e 53.

¹⁴⁵ Adverse, H. *Retórica, educação e política no renascimento Italiano*, p.16.

Retomado pelos escritores renascentistas, Cícero tornou-se, quase que naturalmente, o escritor que influenciou a maneira como os pensadores deste período relacionaram a retórica e a política. Ele se tornou, como visto acima, referência para escritores feitos, Pier Paolo Vergerio, Petrarca, Coluccio Salutati, e também outros que aqui não foram tratados, como Leonardo Bruni e Maquiavel. Em tais autores, para além da questão da persuasão, a relação entre retórica e política fundamentava um ideário político que buscava, nas origens das instituições políticas, a salvaguarda da liberdade dos cidadãos. No Renascimento, a retórica não pode, por isso, ser relegada e posta em segundo plano como mero artifício estilístico. Este elo entre retórica e política aparece no *Discurso da Servidão Voluntária*, sobretudo, na escolha do uso dos exemplos – dentre os quais há os que mais nos interessam, a saber, os que fazem alusão às liberdades republicanas, e que serão analisados por nós mais para diante – como argumentos indutivos. Daqui partiremos das leituras de Lefort e de Clastres porque a importância do uso desses exemplos servirá de contraponto aos comentários dos dois franceses.

Claude Lefort e Pierre Clastres: é possível desconsiderar as narrativas históricas?

O estudo de Claude Lefort sobre a *Servidão Voluntária*, ainda que carregado por questões de seu tempo, tem o duplo mérito de responder a questões de seu próprio tempo e iluminar controvérsias acerca do *Discurso*. Na intenção de encontrar o fio que conduz o *Discurso da Servidão Voluntária* a ser rebatizado como *Contr'Un*, as “questões do Um, do nome, dos Uns, da unidade e da união, são questões centrais do *Discurso*¹⁴⁶”. Lefort tem o mérito de tomar a leitura da obra de La Boétie em seu conjunto, prestando especial atenção aos seus detalhes, ao que não está explícito, ao que ele silencia. Ele propõe uma leitura ordenada, restaurando os movimentos do texto. Orientando-se, assim, pelo pensamento sobre a força e o encanto do nome do Um,

[...]Claude Lefort [...] propõe um sistema de decodificação da lógica interna da *Servidão Voluntária* [...] (ele) coloca em evidência a fortíssima coesão lógica da *Servidão Voluntária*, onde cada argumento, cada tema, tem o seu papel de trabalhar a serviço de um pensamento central¹⁴⁷

O centro, portanto, da interpretação de *O Nome de Um* é o da divisão, através da linguagem, através de um nome, entre o *Um* tirânico e um *Outro* que se submete e sustenta o poder do *Um*. A vontade de servir, segundo Lefort, é anterior ao nascimento do poder tirânico; o tirano é uma figura que se encaixa na vontade do escravo de se submeter ao nome de *Um*. A vontade de servir a *Um* não pode ocupar a primazia na natureza humana, pois isso eliminaria a seu caráter voluntário. Portanto, se a natureza humana não é servir e os homens servem por vontade própria, só podemos concluir que ela, a natureza humana, é ser livre; a marca natural dos homens é a liberdade. De todos

¹⁴⁶ Boulet, M. *Claude Lefort, Lecteur de La Boétie*, in Cahiers La Boétie, nº 3, 2013, p.118.

¹⁴⁷ Gontarbert, N. *La Servitude Volontaire victime des aléas de l'histoire et de la critique*, in “De la servitude volontaire ou Contr'un”, Gallimard, 1993, pp. 42 e 44.

os direitos que, segundo La Boétie, a natureza nos legou, somente a liberdade é evidente; é assim que:

A obediência aos pais revela-se um simples fato, embora universalmente observado, a sujeição à razão uma simples hipótese debatida pelos filósofos, embora se possa pensar que haja na alma ‘alguma semente natural de razão’; só a liberdade é evidente: ‘Mas, por certo, se há algo claro e notório... é isso: que a natureza ... fez-nos todos da mesma forma ... para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmão’.¹⁴⁸

Pode-se perguntar, daí, qual a relação que existe entre a natureza da liberdade humana com este entreconhecimento que aparece na citação de La Boétie por Lefort.

Sendo a nossa natureza ser livre, é de se espantar com que obstinação tantos homens servem a um só. É deste espanto que brota o discurso sobre o político e sobre o qual o leitor é convidado a vislumbrar. Assim, para Lefort, seria por meio de um artifício retórico que La Boétie traria o leitor para dentro de sua indagação sobre a servidão voluntária; não apenas o leitor de seu tempo, mas, também o dos séculos subsequentes. Dessa maneira, ignorando fatos históricos que possivelmente motivaram o *Discurso*, também “receberíamos o choque da questão da servidão voluntária”¹⁴⁹.

Se a servidão é marcada pela divisão da sociedade entre o *Um* que detém o poder e um *Outro* que sustenta este poder, ao convidar o leitor a vislumbrar o espetáculo de horror que é a própria servidão, La Boétie busca, com a sutileza de sua escrita, levar o leitor a se livrar da servidão da opinião. O caráter investigativo do discurso – “entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam

¹⁴⁸ Lefort, C. *O Nome de Um*, p.142.

¹⁴⁹ Idem, p.127.

às vezes um tirano só”¹⁵⁰ –“faz parte de um desejo de saber”¹⁵¹ que busca desvencilhar-se de representações reinantes, de aparências, para suscitar o desejo de ler e, assim, produzir um conhecimento como *entre-conhecimento*. É assim que La Boétie busca estabelecer um elo com aqueles que são capazes de ouvi-lo e que são sensíveis a este discurso sobre o político. Dessa maneira, a dimensão política do *Discurso* consistiria na busca de sentidos para a servidão voluntária e na busca daquele que pode se livrar das amarras das opiniões e balançar o jugo da servidão, o amigo. O amigo é o leitor sensível às questões que envolvem o enigma da servidão voluntária, é aquele que se reconhece e se percebe igual ao outro e por isso estabelece laços fraternais com ele.

Encontrado o destinatário do *Discurso*, La Boétie o coloca, segundo Lefort, diante de uma aporia que o convida a uma releitura, a saber, não é necessário combater o tirano, basta não alimentá-lo, uma vez que o tirano, tal como o fogo, acaba por consumir a si mesmo se não alimentado. Ora, se para ser livre basta o homem não mais desejar a servidão e passar a desejar a liberdade, por que isso não é feito? É esta aporia que levaria o leitor ao reexame da questão da servidão e ao ponto que mais nos interessa na interpretação de Lefort.

Para Lefort, logo no início do *Discurso* La Boétie procura se desvincular do discurso enfeitado dos poetas ao negar verdade à fala de Ulisses que busca adequar suas palavras ao tempo em que as profere. Para que o leitor possa acompanhar a investigação, é preciso que ele esteja livre de todas as amarras e de todos os feitiços que o nome do *Um* traz. Assim, não são todos os que podem enxergar a dominação do tirano, pois o enfeitado não enxerga. O enfeitado está preso à dominação efetiva das tiranias – ele sequer consegue pesar o mal da prisão em que se encontra – e por isso não consegue

¹⁵⁰ Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p.12.

¹⁵¹ Lefort, C. *O Nome de Um*, p.129.

pensar uma questão que está fora do tempo. Dessa forma, La Boétie universalizaria a investigação ao substituir um tirano particular pela universalidade do nome de *Um*.

Uma vez universalizada a questão, retirada a sua historicidade, tudo começa a se passar no que poderíamos chamar de metafísica política. Ao negar lugar da monarquia entre as repúblicas, La Boétie afastaria o julgamento e a comparação tradicional das formas de regimes políticos. Ao se abster de tratar da questão, ele desconsideraria um poder que não se efetivasse através do feitiço do nome de *Um*. Portanto, todos os regimes teriam a mesma origem do poder tirânico e, da mesma forma que Maquiavel chamaria de *principi* os dirigentes de uma república ou uma classe dominante, ele chamaria de tirânico todos os regimes tradicionais. É assim que La Boétie “louva de passagem Roma, Atenas, Esparta e Veneza, mas nunca diz nada sobre a natureza de suas instituições”¹⁵². Todo o problema se reduziria ao nome de *Um*, que é anterior ao homenzinho, ao tirano, ao príncipe e a qualquer outro nome que se queira dar ao feitiço que o nome de *Um* proporciona, incluindo aí todas as formas de regimes tradicionais.

Ao transformar o *Discurso* em uma obra sobre o político, Lefort faz com que o leitor possa vislumbrar o problema da servidão externamente, retirada de toda a sua historicidade e percebê-la presente até mesmo anteriormente à efetivação da servidão num tempo histórico. É possível que, na busca de fazer com que nos sentíssemos ainda tocados pelo enigma da servidão, Lefort tenha deslocado o *Discurso da Servidão Voluntária* das questões de seu tempo, o que justificaria, para nós, leitores do século XX e XXI, a presença ainda aterradora do enigma da servidão voluntária. Contudo, isso pode ter incorrido em prejuízo para a compreensão do *Discurso* e o seu papel como obra

¹⁵² Lefort, C. *O Nome de Um*, p.132.

política do século XVI. O mesmo problema pode ser percebido na interpretação feita por Pierre Clastres. Passemos, então, a esta interpretação.

Clastres inicia seu comentário com uma afirmação que traz em seu cerne o primeiro movimento de seu texto, qual seja, o de demonstrar que La Boétie faz uso de sua liberdade de pensamento para conceber uma liberdade que os livros não informam, ou, se informam, fazem apenas uma alusão retórica¹⁵³ à Antiguidade romana. Ao ignorar as próprias referências de La Boétie a cidades historicamente politizadas e que servem de bons exemplos de lutas pela liberdade, Clastres afirma que o autor do Discurso desliza, por conta de uma dedução lógica, para fora da História para mostrar como o desejo de “servir ao tirano é histórico” e que, assim, nenhuma referência histórica a uma sociedade livre poderia existir. Para Clastres, La Boétie pode deduzir logicamente uma sociedade totalmente livre a partir do conhecimento da sociedade em que vivia, imaginando o seu inverso, pois, por todo o canto, os homens encontravam-se “encantados e enfeitados apenas pelo nome de um”. Segundo o nosso comentador, a questão posta por La Boétie, a de saber como se impôs tão obstinada vontade de servir, é liberada, por conta da dedução lógica, de toda territorialidade social e política, e que vinculá-lo a motivações históricas desarmaria a virulência do Discurso. Toda história, conhecida e experimentada, só serviria para mostrar que uma outra sociedade, a da liberdade e sem divisões, seria possível.

Sendo possível e natural essa liberdade, passa-se, então, a indagar sobre o momento em que se instala o desejo obstinado de servir, isto é, trata-se de investigar o momento acidental que fez com que o homem perdesse sua natureza e fosse colocada em

¹⁵³ Clastres, P. “Liberdade, Mau Encontro, Inominável” pp. 109 e 110. Nas vezes em que o termo “retórica” aparece no texto de Clastres, invariavelmente ele assume um tom pejorativo, como o de algo artificial.

seu lugar a vontade de servir. O mau encontro não é próprio da natureza humana, ele acontece de modo fortuito, como uma espécie de engano¹⁵⁴. Perder-se-ia, dessa forma, a unidade natural baseada na igualdade natural e se instauraria a divisão por meio de uma sociedade com Estado, marcada pela divisão que permite o triunfo da tirania. O homem, nascido para a liberdade, perde a sua natureza. Mesmo com a prova que os animais nos dão da doçura que é a liberdade em sua luta por mantê-la, o homem é incapaz de desejá-la. Sendo historicamente instituída, a servidão é fruto da vontade humana, que se volta contra si mesma e contra a sua natureza; esse é o seu caráter voluntário. Dessa maneira, paradoxalmente, o homem permanece homem apenas na medida em que escolhe, ele usa sua liberdade para, estranhamente, querer servir; ele exerceu a última ação que sua liberdade poderia empreender, ele quis obedecer. Depois disso, não sobra mais espaço para nenhuma ação voluntária porque o hábito tem, nos homens, mais força que a sua natureza. Esta é a inominável realidade, “nem anjo nem bicho, nem alguém nem além do humano, tal é o homem desnaturado. Literalmente, o inominável”¹⁵⁵.

Vemos, portanto, que a ênfase maior é dada por Clastres à temporalidade da liberdade, o que pode dar a ela um local privilegiado e primeiro na natureza humana. Mesmo ignorando sua realidade histórica, a possibilidade de sua existência põe um hiato entre as sociedades empiricamente conhecidas daquela que teria sido imaginada por La Boétie. E, por fim, aparece aquilo que a língua se recusa a nomear, aquilo que, contraditoriamente, permite que o homem ainda esteja ligado à sua natureza primeira, o livre consentimento em sua servidão.

¹⁵⁴ Para La Boétie, o mau encontro pode vir até mesmo daquele que não poderíamos suspeitar disso, do amigo. Quando se eleva alguém, uma pessoa de quem sempre se recebeu o bem, a um posto de superioridade, retira-se esse alguém de um lugar de onde ele só fazia o bem para colocá-lo onde ele pode malfazer.

¹⁵⁵ Clastres, P. “Liberdade, Mau Encontro, Inominável” pp. 114 e 115.

Questões pertinentes podem ser suscitadas pela leitura de *Liberdade, mau encontro, inominável* e de *O nome de Um*: estariam todas as questões políticas limitadas a tratar da relação de obediência de um servo a seu senhor? O mal político está na divisão estrita da sociedade ou em sua divisão hierárquica? Não haveria espaço para a liberdade em uma sociedade politicamente organizada? Seria essa a conclusão a que deveríamos chegar ao findar a leitura do *Discurso da Servidão Voluntária*? O próximo capítulo se dedicará a buscar respostas para algumas dessas questões.

Capítulo 3

Liberdade e tirania: os *exempla* republicanos

Até o momento, pudemos ver como, partindo de uma leitura ontológica do problema da servidão voluntária, Marilena Chauí é levada a negar no *Discurso* uma retórica que visasse a persuasão porque o objetivo de La Boétie não seria o de convencer o seu leitor, mas o de levá-lo a aquilo que o permitiria se libertar das amarras da tirania e o ensinaria a dizer uma simples palavra, só que de grande peso para a resistência à servidão, que é a palavra *não*. Depois, o deslocamento histórico feito tanto por Lefort quanto por Clastres, faz com que seus leitores sejam levados a desconsiderar pontos que julgamos fundamentais para a compreensão do *Discurso*, tais como quais eram seus interlocutores imediatos¹⁵⁶, qual a sua intenção ao fazer seu discurso aos seus pares no parlamento de Bordeaux¹⁵⁷, bem como a sua construção retórica. Desconsiderar este último ponto também faz com que percamos uma questão primordial para a escrita política no século XVI, que é a relação entre a retórica e a política que vimos anteriormente. Vejamos, então, como que as narrativas históricas (*exempla*) trazidas por La Boétie não podem ser desconsideradas e como elas são fundamentais para a compreensão do *Discurso*.

¹⁵⁶ Embora haja grande controvérsia quanto à data de constituição do *Discurso*, é ponto pacífico entre os comentadores que o *Discurso* foi lido no parlamento de Bourdeaux, o que permitiu o primeiro contato entre Montaigne e La Boétie (vide *Ensaíos*, I, XXVIII). Portanto, mesmo que o texto tivesse sido preparado anteriormente, com influência de questões históricas – tese da qual partilhamos – ou não, ele só alcançará interlocução dentro do Parlamento de Bordeaux – fato marcado também pelas duas dedicatórias de La Boétie a Longa, a quem substituiu no Parlamento.

¹⁵⁷ Segundo Gerbier, La Boétie direcionaria o *Discours* a aqueles que teriam o poder de compreender seus conselhos: *Eis, precisamente, a quem La Boétie fala: a esses magistrados, a esses governantes intermediários, a esses tiranetes que o povo acusa de sua própria servidão antes mesmo de acusar o tirano. São esses, aproveitadores da mobilidade social e, por isso, potenciais corruptores do fundamento da república, que serão descritos pela história como “mange-peuples”, é a eles que La Boétie se endereça.* Gerbier, L. *Maitres e Servitude*, p. 32.

De partida nos deparamos com um grande problema que, dependendo da maneira como é considerado pelo leitor, pode determinar as considerações do que será lido em todo o restante do *Discurso*. Logo após corrigir Homero que afirmava ser o comando de um melhor que o comando de muitos, quando, na verdade, deveria ter dito que o ideal seria não haver comando algum, não haver nenhum tipo de submissão de um homem frente a outro, La Boétie se evade de uma questão clássica da filosofia política, aquela sobre a melhor forma de governo, questão que “exigiria um tratado à parte” e que “acarretaria por si mesma todas as disputas políticas”¹⁵⁸.

Neste ponto, é preciso proceder com cautela. Primeiramente, se é preciso desculpar Homero por adequar suas palavras mais ao tempo do que à verdade, La Boétie também poderia ser desculpado por, em algum momento do seu *Discurso*, ter também de adequar suas palavras ao seu tempo? Em segundo lugar, estaria mesmo La Boétie se livrando de questão tão importante e controversa, qual seja, a de saber qual o lugar que ocuparia a monarquia entre as repúblicas? Tal impedimento da questão não deve ser tomado ao pé da letra.

É possível que La Boétie não pudesse, sob pena de sofrer alguma sanção, tratar de questões políticas diretas de seu tempo. Assim, por exemplo, não se encontra uma referência direta à Revolta das Gabelas, que poderia ter servido de mote para que La Boétie escrevesse o *Discurso*, como afirma o amigo de Montaigne, Jacques-Auguste de Thou, e que já tratamos anteriormente. Havia, junto desta, tantas outras questões que o jovem filósofo não poderia tratar diretamente. Dessa forma também poderia ser lido o elogio aos reis franceses, mais como uma estratégia para evitar um problema maior do que para marcar um juízo positivo sobre os reis em França.

¹⁵⁸ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária* p. 12.

Visto que algumas questões não poderiam ser tratadas diretamente por La Boétie, é possível ver na passagem sobre o aparente impedimento da questão clássica sobre a melhor forma de governo uma radicalidade que é sentida por todo o texto, pois o conceito de tirania passa a ser estendido a todas as formas monárquicas. Se, como Cícero, La Boétie não poderia tratar diretamente da política de seu tempo, indiretamente sentimos pulsar nas linhas do *Discurso* uma indignação, travestida em forma de problema, com o fato de “tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações” suportarem pacientemente a tirania de um só. Se em Cícero o dom do bem falar é um dom para ordenar a república e trazer a paz, em La Boétie podemos sentir um tom subversivo. O que marcaria esta subversão não seria uma incitação à resistência violenta, mas a sugestão da possibilidade de os homens, de algum modo, recobrem sua primeira natureza por meio da não subserviência à vontade de um, pois o poderio deste assemelha-se ao fogo, que acaba por consumir a si mesmo se não alimentado. Percebe-se nisso uma inserção do *Discurso* no gênero deliberativo ao notarmos como os exemplos são inseridos no texto de modo a tomarmos sempre um em preferência a outros, seguindo, assim, os preceitos da Retórica a Herênio ao gênero deliberativo:

Algumas deliberações indagam qual ação dentre duas é preferível, outras consideram qual é a melhor dentre muitas¹⁵⁹

O exemplo, por conta de sua brevidade, clareza e verossimilhança, é uma importante figura retórica para deleitar, ensinar e mover o público ouvinte. Ele se baseia, sobretudo, na autoridade das personagens retratadas pelo orador, mostrando, assim, para além das virtudes das personagens, as virtudes valorizadas por aquele que o professa. Na Retórica a Herênio, o exemplo é definido como:

¹⁵⁹ *Retórica a Herênio*, ed. Hedra, São Paulo, 2005, p. 151.

o relato de algo feito ou dito no passado com a segurança do nome do autor [...] Torna as coisas mais ornadas quando é empregado apenas em razão da dignidade; mais claras quando ilumina aquilo que parecia obscuro; mais prováveis, quando as faz mais verosímeis; coloca-as diante dos olhos, quando expressa tudo de modo tão perspícuo que eu diria ser quase possível tocar com a mão¹⁶⁰.

Para Quintiliano,

“Entre os argumentos desse gênero¹⁶¹, o mais eficaz é aquele que chamamos propriamente de exemplo, isto é, que serve a persuadir o auditório da exatidão daquilo que nós temos em vista”¹⁶².

E em Cícero, no *De Inventione*,

O exemplo é aquilo que confirma ou refuta um fato graças à autoridade, à vida de uma pessoa ou a um outro fato.¹⁶³

Retomados pela retórica humanista, os exemplos, tal como apresentado pelos autores acima citados, mantêm sua função de serem argumentos persuasivos, e não apenas ornamentos livrescos¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Idem, IV.62, p.297.

¹⁶¹ Trata-se da indução por semelhança, gênero que já havia sido valorizado por Aristóteles em “Retórica”, 1356b: “Chamo entimema ao silogismo retórico e exemplo à indução retórica. E, para demonstrar, todos produzem provas por persuasão, quer recorrendo a exemplos, quer a entimemas, pois fora destes nada mais há”.

¹⁶² Quintiliano, “Institution Oratoire” (V.11.6). Paris: Les Belles Lettres, 2003, p. 164.

¹⁶³ Cicerone, M. T. “De inventione” (I, XXX, 49). Introduzione traduzione e note a cura di Maria Greco Roma: Mario Congedo Editore, 1998.

¹⁶⁴ Para Erasmo, o exemplo é “utile pour persuader, d’une action réelle ou présentée comme telle”. Citado em: Chomarat, J. “Gramaire e rhétorique chez Erasme”. Paris: Belles Lettres, 1981, p. 746.

Como nos lembra Guy Demerson,

Se a amplificação caracteriza o gênero demonstrativo e o entimema o gênero judiciário, é o recurso ao exemplo que prevalece no discurso deliberativo, isto é, no gênero que *aconselha* uma atitude *útil* para o porvir¹⁶⁵

E mais do que haver uma relação entre os exemplos e o gênero deliberativo, que ajuda muito a compreender as intenções de La Boétie no seu uso, o deliberativo é “o gênero da discussão política: é utilizado para defender ou atacar uma posição, propor uma conduta ou dissuadir seus concidadãos de tomá-la. Desse modo, o deliberativo é o discurso político por excelência.”¹⁶⁶. Por ser assim o discurso político por excelência, o gênero deliberativo tinha uma superioridade em relação aos outros dois gêneros – o demonstrativo e o judiciário – por sua importância dentro da cidade e por seu conteúdo:

pode-se falar da proeminência do gênero deliberativo sobre os outros, em razão do discurso deliberativo ser o discurso da cidadania e do cidadão que, da perspectiva republicana, é a mais elevada posição humana. Assim, é possível afirmar que, no período da Roma republicana e ainda mais tarde, o discurso deliberativo é considerado o gênero mais importante, estando acima do demonstrativo e do judiciário [...] o conteúdo do deliberativo aponta também essa superioridade. O deliberativo utiliza, para defender ou atacar uma posição, as categorias do útil e do honesto. Útil é o que é seguro ou vantajoso, enquanto o honesto é o que é feito de acordo com a virtude, em especial a justiça.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Demerson, Guy, *Les 'exempla' dans le Discours de la Servitude Volontaire: une Rhétorique datée?* In Tetel, M. (org.) “Étienne de la Boétie: Sage révolutionnaire et poète Périgourdin”. Paris: Honoré Champion, 2004

¹⁶⁶ Aranovich, Patrícia F., *Maquiavel, Retórica e Política*, p. 64.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 64.

Os exemplos utilizados por La Boétie também apontam para uma utilidade, uma vez que eles demonstram o quanto a luta pela liberdade torna a vida daquele que é livre mais feliz – felicidade aqui compreendida como aquilo que permite a um ser humano ser completo – e mais justa porque mais racional.

É, portanto, na intenção de que seu leitor delibere que os exemplos são organizados dentro do *Discurso*: Atenas lutando por sua liberdade contra os Persas; Veneza opondo-se ao poderio do Grão Turco; os embaixadores espartanos falando em nome da liberdade diante de Hidarnes, administrador das cidades da Ásia para o rei Xerxes; Harmódio e Aristogitão frente a tirania de Hiparco; Bruto, Cássio e Casco contra os mandos de Júlio César; a feiura dos tiranos quando é denunciada suas artimanhas de dominação, como no caso de Ciro e dos Lídios, ou, então, na proibição dos livros pelo Grão Turco; e, ainda, os exemplos que os animais, os únicos criados a servir, nos dão ao servirem com resistência, ou, então, a força que o costume tem sobre os homens ao trazer o exemplo dos cães de Licurgo.

Todos os exemplos, como nos alerta Chauí, são escolhidos de maneira minuciosa e seguem uma lógica de escolha que seria dividida em dois eixos:

num, horizontal, operam por antítese e comparação, isto é, no contraponto entre liberdade e servidão; no outro, longitudinal, operam como oximoros, isto é, cada sequência de exemplos sucede outra que a nega ou que a inverte, invalidando-a, de tal modo que o concurso da natureza e do costume, do desejo de servir e da tirania, da unificação e da dispersão permita perceber a inovação do que está sendo dito sob a capa do costumeiro¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Chauí, M. *Amizade, recusa do servir*, in *Contra a servidão voluntária*, ed. Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2013, nota 49, p. 39.

Ainda segundo Chauí, os exemplos fazem clara alusão à história presente de La Boétie. Dessa maneira, *Hierão* teria sido escolhido para se opor ao elogio feito ao tirano por Píndaro, “poeta da Pléiade, cantadora dos reis taumaturgos”¹⁶⁹; Tácito teria sido escolhido porque Budée na *Educação do Príncipe* escolhera o imperador Augusto como modelo de virtudes governamentais e nos *Anais* Tácito parte do governo de Augusto para narrar o fim da República Romana; e o povo de Israel, que escolheu dar a si mesmo um tirano, seria lembrado porque os protestantes tomavam seu Reino como um modelo.¹⁷⁰

Se cada exemplo tem sua razão de ser dentro do *Discurso*, um conjunto deles chama a atenção e causa discórdia entre os comentadores: trata-se dos exemplos referentes a cidades historicamente reconhecidas como republicanas¹⁷¹ e às personagens que lutaram em nome de algumas delas. Como pudemos observar, Lefort e Clastres desconsideravam a importância desses exemplos, mas,

[...] malgrado os esforços de Pierre Clastres e Claude Lefort em eufemizar a preferência de La Boétie em favor das repúblicas, e seu louvor das instituições de Roma, de Atenas ou de Esparta, resta, ainda – mesmo que ele não dissesse nada sobre os detalhes dessas instituições – que a “questão tão tormentosa” da ordem dos

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Idem. Segundo Cedric Cohen Skalli, a referência ao povo de Israel pode ter sido influenciada pela presença de um grande número de judeus na região de Bordeaux, que migraram para lá após a conversão forçada ao cristianismo em terras portuguesas. Isso poderia ter levado La Boétie a conhecer a interpretação feita por Isaac Abravanel [Abravanel, I. *Perush al Neviim Rishonim*, Jerusalém, 1965] do capítulo oito do primeiro livro de Samuel, que parte das interpretações feitas por Maimônides, Nissim de Gerona e Pablo de Santa Maria, para se contrariar a elas, que se baseavam na distinção aristotélica entre monarquia e tirania. Para Abravanel, a crítica da monarquia encontrada no livro de Samuel seria uma crítica a todas as formas de governo que se estabelecessem na vontade de um. Outro ponto que poderia aproximar os dois autores seria o elogio que ambos fazem à República de Veneza, de onde Abravanel ressalta a virtuosa superioridade do governo de muitos sobre a monarquia.

¹⁷¹ Esparta, Roma e Veneza são lá apresentadas como exemplos de cidades livres; nelas os cidadãos são ensinados e formados pelo governo a não “reconhecer outro senhor que a lei e a razão”. Boétie, E. “Discurso da Servidão Voluntária”. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.21.

regimes seja descartada, a república permanece uma referência constante do *Discurso*.¹⁷²

Localizados logo após a apresentação da tese de que o costume¹⁷³ é a primeira causa da servidão voluntária, os exemplos republicanos serão o contraponto desta tese, posto que mesmo tendo alguns sido bem nascidos e tendo todos nós nascidos com sementes de razão, nossa natureza só dará bons frutos se forem bem cultivadas:

Cada erva tem sua propriedade, seu natural e sua singularidade; todavia, o gelo, o tempo, a terra ou a mão do jardineiro nela aumentam ou diminuem muito de sua virtude: a planta que se viu num lugar, noutra não se consegue reconhecer.¹⁷⁴

Em que os exemplos republicanos poderiam interessar a La Boétie? Sem dúvida alguma, a resposta está na capacidade de formação dos seus cidadãos que essas repúblicas demonstram através de suas histórias. O recurso às narrativas históricas como formação moral não era novidade nos tempos de nosso filósofo. Além delas compõem o conjunto de estudos conhecidos como *studia humanitatis*, elas serviam para mostrar a superioridade da vida ativa sobre a contemplativa, e é por este motivo que as narrativas recuperadas pelos humanistas renascentistas são, sobretudo, de “ações políticas, guerras e biografias, em detrimento de uma perspectiva escatológica ou teleológica, mais comum no período medieval”¹⁷⁵. Por ser, assim, uma mestra da vida, a importância da história é revelada no cruzamento entre as ações políticas e morais dos personagens envolvidos no

¹⁷² Gerbier, L. *Maîtres e Servitude*, p. 15.

¹⁷³ Jean Terrel nos mostra como esta questão do costume é importante para uma leitura republicana do *Discurso*. Para ele, ao final do texto, o leitor pode chegar à conclusão, a partir da divisão entre os que obedecem por costume – e com eles os bem nascidos que se recusam a servir – e aqueles que obedecem por desejo de bens, de que aqueles que suportam o mal por costume “querem menos ter a honra de participar no governo do reino do que preservar sua liberdade”. Seria este *ethos* de preservar a liberdade que colocaria La Boétie dentro de um republicanismo que se oporia às teses absolutistas que estavam por vir.

¹⁷⁴ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 21.

¹⁷⁵ Adverse, H. *Matriz italiana* in “Matrizes do Republicanismo” org. Newton Bignotto, Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2013, p. 76.

fato narrado. Afora tal importância da história, para o *Discurso* os exemplos republicanos tomam um colorido particular: a igualdade e o equilíbrio das forças, apresentadas como características tradicionais das constituições republicanas, vão ao encontro das teses de La Boétie. Igualdade e equilíbrio, para além de serem uma condição da amizade – sentimento do qual somente homens livres partilham –, atacam diretamente as forças basilares do tirano ao minarem as pretensões e os impulsos dos tiranetes.¹⁷⁶

Ademais, a narrativa histórica é a base material pela qual os bem nascidos raciocinam e, por não suportarem o peso do jugo, livram-se dele. Estes, que têm o “entendimento nítido e clarividente”, são homens prudentes que “não se contentam, como a grande população, em olhar o que está diante dos pés se não divisam atrás e na frente e só rememoram ainda as coisas passadas para julgar as do tempo vindouro e para medir as presentes; são estes que, tendo a cabeça por si mesmos bem feita, ainda a poliram com o estudo e o saber”¹⁷⁷.

Na tradição clássica, Roma e Esparta são apresentadas como cidades republicanas por excelência. Suas constituições são elogiadas entre gregos e romanos¹⁷⁸. No Renascimento, Veneza possui um lugar de destaque: segundo Skinner, encontramos a defesa da República Sereníssima em vários filósofos, por exemplo, Gaspare Contarini, Donato Gianotti e Paolo Paruta¹⁷⁹ e é exatamente pelo exemplo veneziano que La Boétie inicia as narrativas.

Os venezianos aparecem no *Discurso* contrapostos à gente presente nas terras do Grão-Turco como uma oposição entre uns que são formados para serem livres e outros

¹⁷⁶ Os tiranetes são a base e a força do tirano porque ambicionam seu poder e sua riqueza. Assim, são eles os grandes responsáveis pela manutenção do poder tirânico; são o prolongamento dos braços e a multiplicação dos pés e dos olhos com os quais o tirano vigia e pune seus servos.

¹⁷⁷ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 24.

¹⁷⁸ Como pode ser atestado pela leitura da “História” de Políbio em seu livro VI.

¹⁷⁹ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, pp. 160-165.

formados para a servidão. Muito provavelmente, e a confiar nas palavras de Joseph Barrère, as informações que La Boétie possuía sobre Veneza provinham do livro de Contarini sobre a Constituição daquela cidade. *De Magistratibus et republicam Venetorum libri quinque* foi um livro que gozou de grande prestígio entre os franceses, tendo sua primeira tradução sido publicada em Paris em 1544 e este seria um livro que La Boétie não teria como não ter conhecido.¹⁸⁰ Fascinado pelo “nome mágico de ‘República’”, Veneza era apresentada como uma cidade apaixonada pela liberdade política, semelhante à Roma¹⁸¹. Ou, mais do que à Roma, à Esparta, por terem Esparta e Veneza vivido a liberdade por mais tempo do que Roma¹⁸². Segundo Barrère,

Contarini descreve minuciosamente as cerimônias públicas, as tradições políticas e comerciais, bem como as leis constitucionais de Veneza relativas ao Doge, ao Conselho dos Dez, às eleições, à justiça, etc.. Contarini mostra que o governo de um só é sempre “brevemente convertido em tirania”, ao passo que as repúblicas têm durado e prosperado¹⁸³

É por isso, então, que a República Sereníssima se opõe à tirania do Grão-Turco, que, em se tratando de narrativas sobre tirania, era um lugar comum entre os escritores políticos do século XVI, como atestam sua apresentação em Maquiavel e Bodin, por exemplo.¹⁸⁴

Para Barrère, a anedota subsequente, que prepara o exemplo de Espértias e Búlis, é inspirado em Maquiavel porque, com esta sequência, La Boétie desejava colocar Veneza e Esparta ligadas pelas características de suas repúblicas.

¹⁸⁰ Barrère, J. *L'humanisme e la politique dans le Discours de la Servitude Volontaire*. Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion, 1923, p. 15 e 104.

¹⁸¹ Delaruelle, L. *L'inspiration antique dans le Discours de la Servitude Volontaire*, in “Revue de Histoire Littéraire de la France, Librairie Armand Colin, Paris, 1910, p. 48.

¹⁸² É desta opinião, por exemplo, Maquiavel nos *Discorsi*, I, 5.

¹⁸³ Barrère, J. *L'humanisme e la politique dans le Discours de la Servitude Volontaire*, p. 104.

¹⁸⁴ Maquiavel, *O Príncipe*, capítulo IV; Bodin, *Os seis livros da República*, livro II, capítulo 2.

Os exemplos vindos de Esparta têm também como finalidade mostrar o quanto a natureza humana toma a feição que a educação dá a ela. Mas, a comparação com os cães de Licurgo pode demonstrar algo ainda mais além: as últimas palavras de La Boétie na oposição entre os venezianos e os servos do grão-turco eram as de que aqueles que saíssem de uma cidade e chegasse na outra, pensaria ter saído de uma cidade de homens e entrado num parque de bichos. Ora, os venezianos, ao escolherem viver livremente, escolheram viver racionalmente, ao passo que aqueles que simplesmente obedecem, vivem como animais porque perderam a sua humanidade. É por isso que Licurgo, “com suas leis e seu governo, criou e formou tão bem os Lacedemônios que cada um deles preferiria morrer mil mortes a reconhecer outro senhor que a lei e a razão”¹⁸⁵.

A próxima narrativa também nos remete à Esparta. Trata-se de mais um exemplo legado pela história para mostrar que a luta pela liberdade é mais importante do que simplesmente vencer um inimigo externo. Assim, por saberem que haviam incorrido na ira dos deuses por terem lançado num fosso uns e num poço outros embaixadores persas enviados pelo rei Dario, os espartanos decidiram mandar dois embaixadores a Xerxes para que fosse feito com eles o que bem entendessem. Espértias e Búlis foram os espartanos que se ofereceram a tal campanha e foram se encontrar com Hidarnes, que era o administrador do rei Xerxes para as cidades da Ásia. Hidarnes os tratou com honrarias e amabilidade e os questionou o motivo pelo qual recusavam a amizade do rei e completou dizendo que dentre eles não havia um que não poderia ser senhor de alguma cidade grega caso defendessem a causa de seu rei e os questionou o motivo de recusarem a amizade de seu rei. Ao que responderam os espartanos:

Quanto a isso, Hidarnes, não poderias dar-nos bom conselho, [...], pois tentaste o bem que nos prometes; mas aquele que gozamos,

¹⁸⁵ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 21.

não sabes o que é; conhecestes o favor do rei; mas da liberdade nada sabes – que gosto tem, como é doce. Ora, se dela tivesses provado, tu mesmo nos aconselharia a defendê-la não com a lança e o escudo mas com unhas e dentes.

[Para La Boétie], Só o espartano dizia o que era preciso dizer; mas ambos falavam como haviam sido criados.¹⁸⁶

Duas coisas merecem destaque no exemplo: em primeiro lugar, como podemos deprender do argumento apresentado anteriormente a essas narrativas, os espartanos jamais poderiam recusar a amizade do rei, pois não há amizade onde há a desigualdade¹⁸⁷. Hidarnes não conhece a amizade do rei, quando muito conhece apenas sua cumplicidade; entre o senhor e o servo não existe amor e reconhecimento recíprocos, mas um temor mútuo. Em segundo lugar, mais uma vez, tanto o persa quanto os espartanos falavam de acordo com seus costumes, conforme o molde que a educação os deu.

La Boétie também nos apresenta alguns personagens que lutaram em nome da república, no caso, da República Romana. O primeiro deles é Catão¹⁸⁸, o uticano:

“Quando Catão, o uticano, ainda criança e debaixo de vara, com frequência ia e vinha em casa do ditador Sila, jamais lhe fechavam a porta, em razão do lugar e da casa de onde procedia, como também porque eram parentes próximos. Seu mestre sempre o acompanhava quando lá ia, como estão acostumadas as crianças de família ilustre. Observou que em casa de Sila, em sua presença ou por ordem sua, prendiam-se uns, condenavam-se outros, um era banido, outro estrangulado, um pedia o confisco de um cidadão, outro a cabeça: em suma, tudo se passava ali como se

¹⁸⁶ Ibidem, p. 22.

¹⁸⁷ Tal exemplo já foi examinado anteriormente na página 24.

¹⁸⁸ Mesmo que, segundo Marilena Chauí, a escolha de Tácito como historiador e fonte dos exemplos tivesse sido feita para se opor à eleição de Augusto como modelo de grande príncipe por Budé, é provável que uma das fontes dos feitos de Catão seja a *Educação dos Príncipes*. A outra provável fonte seria a *Vida de Catão de Útica*, de Plutarco.

fosse não a casa de um oficial de cidade, mas de um tirano de povo; e não era um tribunal de justiça, mas uma oficina de tirania. Disse então a seu mestre o jovem rapaz: por que não me dais um punhal? Eu o esconderei sob minha toga; entro com frequência no quarto de Sila antes dele se levantar; tenho o braço bastante forte para livrar a cidade dele. Eis aí com certeza uma fala de Catão: era o começo desse personagem digno de sua morte. E, no entanto, que não se diga seu nome nem seu país, que se conte apenas o fato como é a coisa falará por si; e se adivinhará que era Romano, nascido em Roma, quando esta era livre”.

Catão, o uticano, foi político romano, tribuno militar na Macedônia e, no ano de 46, questor em Roma. Defendeu o senado e a República contra Catilina e, mais tarde, em apoio a Pompeu Magno, combateu César. Quando se viu sitiado por César em Útica, preferiu o suicídio, tal como os animais naturalmente o fazem¹⁸⁹, a perder sua liberdade.

Mais uma vez, há uma identificação entre liberdade e a formação na cidade. Catão, com seu ato de bravura, demonstrava que seu espírito só poderia ter sido formado em uma cidade que o teria levado a valorizar a liberdade, pois era “Romano, nascido em Roma quando esta era livre”.

Com este exemplo, percebe-se também a valorização de uma das virtudes mais estimadas pelos republicanos, a coragem; coragem esta que, apesar de todo seu empenho em defender a República, faltava a Cícero e, por conta disto, por ter o espírito fraco, Bruto, Cássio e Casco resolveram não confiar a ele parte na libertação de Roma¹⁹⁰.

O próximo exemplo de valorização das virtudes republicanas vem exatamente dos assassinos de Júlio César:

Bruto, o jovem, e Cássio eliminaram, com muito êxito a servidão; mas reconduzindo a liberdade, morreram não miseravelmente

¹⁸⁹ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 18.

¹⁹⁰ Idem, pp. 24 e 25.

(pois que blasfêmia dizer que houve algo miserável nessa gente, em sua vida e em sua morte!) mas com certeza para grande prejuízo, perpétuo infortúnio e total ruína da república que, ao que parece, foi enterrada com eles¹⁹¹

Este exemplo, bem como a ideia de que a morte de Bruto e Cássio decretou o fim da república romana, pode ter vindo da leitura dos Anais, de Tácito que, narrando o governo de Tibério, relata uma acusação sofrida por Cremotios Cordus por ter louvado Bruto em sua história e ter chamado Cássio de o último dos romanos. Esta referência ganha mais força e sentido se pensarmos no lugar ocupado por este exemplo – logo após a tese de que o grão-turco não deseja que seus súditos sejam educados – na estrutura do *Discurso* e levarmos em consideração que a conclusão a que chega Tácito com sua narrativa é a de que os tiranos buscam abafar a voz da verdade histórica¹⁹²

Os exemplos supracitados, além de mostrarem o valor que La Boétie atribui às virtudes republicanas, estão também em acordo com o que o nosso filósofo chama de “bem nascidos”. Tendo-nos feito a natureza em companhia, não nos quis fazer “todos unidos, mas todos uns”.

[A natureza] não entendeu colocar-nos neste mundo como em um campo cerrado e não enviou para cá os mais fortes nem os mais espertos como bandidos armados numa floresta, para aí dominar os mais fracos; mas, antes, é de se crer que, atribuindo assim as partes maiores a uns, aos outros as menores, queria fazer lugar ao afeto fraternal para que ele tivesse onde ser empregado, tendo uns o poderio de dar ajuda, os outros necessidade de recebê-la.¹⁹³

¹⁹¹ Idem, p. 25. Neste ponto, os nomes de Harmódio e Aristógiton salta aos olhos: foram eles, graças aos “seus salutare amoros”, que livraram Atenas do tirano Hiparco, filho e sucessor de Psístrato, em “defesa da igualdade e da liberdade”. Ver Montaigne, M. “Os Ensaiois”. São Paulo: 2000, v. I, p. 280.

¹⁹² Cf. Delaruelle, L. *L’inspiration antique dans le Discours de la Servitude Volontaire*, in “Revue de Histoire Littéraire de la France, Librairie Armand Colin, Paris, 1910, p. 51.

¹⁹³ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 17.

Segundo Eugenio Garin, o amor à pátria, à liberdade e à glória terrena, impulsionavam os renascentistas à imitação de Bruto e Catão¹⁹⁴. Para Guicciardini, esses seriam os casos em que o suicídio estaria justificado:

Lê-se que, em tempos antigos, muitos homens considerados grandes e generosos, deram-se a morte espontaneamente não só para proporcionar algum grande benefício à pátria, [...] (como também) para fugir da servidão e por não quererem viver em uma pátria que não fosse livre. [...]

Não faltava a Catão, a Bruto e a outros como eles, nem engenho e nem faculdades para saber viver na escravidão [...]. Porém, ao considerar que não estava em poder de nenhum deles conservar a vida para sempre, já que podiam conservar a honra e a glória, e parecendo-lhes que era um enorme vitupério obedecer, servir e estarem submetidos, pela iniquidade da fortuna, a aqueles que, segundo a *lei natural e civil*, eram seus pares, quiseram conservar para si a glória deixando a vida”.

Com esses exemplos, La Boétie destaca o papel central das virtudes na promoção da liberdade que, junto à sua crítica da tirania, pode ligá-lo à tradição republicana renascentista, pois,

[...] na tradição que nos interessa, a república é sempre pensada à luz de suas oposições, ou de seus outros. Durante o Renascimento, o outro da república foi a tirania [...] (contudo) A oposição entre república e tirania não pode ser vista como um operador absoluto do republicanismo [...] O que importa é que buscou-se sempre associar a prática da liberdade a uma

¹⁹⁴ Garin, E. *El renascimento Italiano*, Barcelona: Editorial Ariel, 1986, p.117.

configuração política concreta, oposta a outras organizações, que não podem abrigar esta prática¹⁹⁵

¹⁹⁵ Bignotto, N. “Humanismo Cívico Hoje” in *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000 p. 57.

Capítulo 4

O Discurso da Servidão Voluntária e o republicanismo renascentista

O caminho percorrido até aqui, nos fazia ligar os exemplos históricos e das virtudes das personagens nelas envolvidas à tradição republicana de Veneza¹⁹⁶ devido à importância dada a tais virtudes pelos escritores venezianos. Até este ponto, com o abandono do conselho ao povo e com o direcionamento do *Discurso* aos bem nascidos e aos que estão próximos ao tirano, tudo parecia indicar a formação de um *ethos* aristocrático como resultado dos questionamentos de La Boétie. Esta é, por exemplo, a conclusão a que chega Laurent Gerbier em seu *Maîtres e Servitudes*, pois, partindo da constatação da diferença natural entre os homens, este *ethos* aristocrático ligaria as reflexões de La Boétie às de Leonardo Bruni, para quem a grande questão “não é, propriamente dito, de igualdade que se trata então, mas antes da defesa da liberdade como não-dominação”¹⁹⁷; para o escritor florentino, o que estaria em questão não seria a divisão entre os grandes e o povo, mas sim uma divisão dentro da aristocracia florentina. Por outro lado, a leitura do texto *Republicanisme et Droit Naturel* de Jean Terrel, nos fez pensar que, junto desta “ética aristocrática da excelência e da glória”, haveria também uma outra que é a daqueles que pulem e cultivam seus talentos naturais juntamente com aqueles “paisanos e trabalhadores que, em tudo suportando a dominação, restam, em uma

¹⁹⁶ Segundo Skinner, os teóricos da República de Veneza, buscavam ressaltar, mais que a qualquer outra coisa, a genialidade de seus primeiros legisladores, “que nada omitiram que pudesse parecer pertinente à correta instituição de uma República”. Insistiam que nenhuma emenda deveria ser feita à constituição vêneta, pois isso lhe corromperia a perfeição. Assim, conclui Gasparo Contarini: ninguém poderá “encontrar motivo para censura ou crítica num governo instituído tão virtuosamente”. Ainda segundo Skinner, no que ele chamou de Renascença do Norte, é recorrente a “convicção de que a chave do êxito político reside no estímulo às virtudes”. Skinner, Q. “As fundações do pensamento político moderno”. São Paulo: Cia das Letras, 2000, pp. 162 e 247.

¹⁹⁷ Gerbier, L. *Maîtres et Servitude: Les figures de l'inégalité et le republicanisme problématique de La Boétie*, in *Cahiers La Boétie*, nº 3, Paris, Classiques Garnier, 2013, p.24.

certa medida, livres, e que querem menos ter a honra de participar do governo do reinado do que preservar sua liberdade”¹⁹⁸.

A confluência dessas e outras leituras fez com chegássemos a este ponto de nossa pesquisa com mais perguntas do que quando havíamos iniciado o trabalho, mas urge, ao menos, uma tentativa de resposta. É certo que as referências republicanas encontradas no *Discurso da Servidão Voluntária* não podem ser negligenciadas. Seu significado geral parece ser o de nos ensinar a não servir, algo que a tradição republicana renascentista, tanto florentina quanto veneziana, buscava instruir. A pergunta que nos resta, portanto, responder é a seguinte: qual a relação que o *Discurso* de La Boétie tem com esta tradição republicana?

Logo no início do discurso, La Boétie ao se perguntar sobre o lugar que a monarquia deve ter entre as repúblicas torna claro que, se o nosso filósofo não deseja tratar das questões clássicas acerca da melhor forma de governo, existe uma distinção entre monarquia e república com gradação superior a esta última. Tal distinção não é nova e pode se remeter a uma longa tradição de pensadores que, a partir da tradução da *Política* e da *Ética a Nicômaco* no século XIII, fixaram uma diferença entre regimes reais e regimes políticos, em que o *regimen regale* é aquele em que o “governante comanda segundo seu arbítrio e segundo leis feitas por ele próprio” e o *regimen politicum* é aquele em que se “governa de acordo com leis feitas pelos cidadãos”¹⁹⁹. Giles de Roma e Tomás de Aquino relacionam regimes políticos a repúblicas, ou, tal como definido por Ptolomeu de Lucca, ao “domínio plural”.

Para La Boétie, este domínio plural seria estabelecido por uma diferença natural entre os homens, uma diferença de espírito leva alguns bem nascidos a terem

¹⁹⁸ Terrel, J. *Republicanisme et Droit Naturel dans le Discours de la Servitude Volontaire: Une reencontre aporetique*, in “Cahiers La Boétie”, nº 03, Classiques Garnier, Paris, 2013.

¹⁹⁹ Rubinstein, N. *The history of the word ‘political’*, in *The languages of political theory in early-modern Europe*, editado por Anthony Pagden, Cambridge University Press, 1987, p.44.

necessidade de ajudar e outros, com menor grandeza de espírito, a necessidade de receber esta ajuda. Esta diferença cria laços fraternais entre os seres humanos que faz com que nós nos entreconheçamos ao invés de estabelecermos distinções hierárquicas por conta desta diferença. Com as referências republicanas no *Discurso* somados aos apontamentos feitos por Skinner em *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, enxergávamos, de início, uma filiação direta do pensamento de La Boétie à tradição republicana veneziana, como apontado anteriormente. Contudo, nossas leituras passaram a indicar um outro caminho que passa, em primeiro lugar, à questão de o que esses autores chamam de “povo”²⁰⁰ e depois à questão do lugar ocupado por esses escritores.

Por se tratar de questão controversa e que exigiria um trabalho ainda maior, reservaremos um outro momento para o tratamento de tais questões. Para esta ocasião, nos pautaremos sobretudo por Skinner, para pensar que havia algo que unia os autores do que estamos chamando de tradição republicana – seja a florentina, seja a veneziana, ou ainda, a do início do século XV e a do final do século XV/início do XVI –, a saber, a defesa da liberdade, e que há muitas semelhanças entre os temas tratados por esses escritores e aqueles do *Discurso*.

Neste momento, partimos para a comparação do *Discurso* com outros textos do pensamento político italiano. Se as repostas a algumas indagações feitas por esses autores às vezes não correspondem àquelas dadas por La Boétie, o trato do mesmo tema mostra o quanto nosso filósofo estava mergulhado em questões políticas práticas e teóricas de seu tempo.

²⁰⁰ Segundo Rubinstein, Matteo Palmieri escreveu seu *Vita Civile* como um tratado sobre educação “não endereçado aos cidadãos florentinos em geral, mas efetivamente a aqueles dentre os quais eram elegíveis aos mais altos cargos da República e que eram, assim, habilitados a participar das instâncias decisórias do governo” in Rubinstein, N. *The history of the word ‘politicus’*, in *The languages of political theory in early-modern Europe*, editado por Anthony Pagden, Cambridge University Press, 1987, p.48.

Salutati²⁰¹ servirá de mote para o início de nossa investigação. Não apenas pelo papel fundamental que o chanceler florentino tem na história do pensamento republicano, mas também por virmos algumas boas semelhanças entre os textos dos dois pensadores que podem corroborar a tese da preocupação de La Boétie em responder a questões de seu tempo e de como suas respostas estão intimamente ligadas à tradição republicana.

Partimos, assim, de um texto já citado anteriormente, a *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*. É praticamente impossível não se recordar, no trecho que se segue, da indignação de La Boétie – “Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só” –, que se transforma na grande questão do *Discurso*, ou mesmo não se lembrar do Deus todo bonachão que, no final de tudo, seria o responsável por julgar os crimes do tirano. Vejamos a semelhança:

Condoía-me, de fato, que tantos povos, tantas cidades, tantos burgos, quantos são o que, oprimidos pelo jugo tirânico de teu senhor, submetam-se a uma tão cruel tirania, e me maravilha que a infinita dignidade e benignidade de Deus a tenha tolerado por tanto tempo²⁰²

A *Invectiva* é, talvez, a maior defesa da liberdade florentina contra a tirania dos Visconti de Milão. Contudo, um outro texto de Salutati parece estar mais próximo da *Discurso da servidão voluntária*, a saber, o *De Tyranno*, cuja intenção é assim resumida pelo próprio Salutati:

²⁰¹ Não trataremos aqui das relações que podem ser estabelecidas entre o *Discurso* de La Boétie e os escritos de Bruni, uma vez que este paralelo já foi feito por Laurent Gerbier em seu *Maîtres et Servitude: Les figures de l'inégalité et le republicanisme problématique de La Boétie*.

²⁰² Salutati, *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, Trad. Newton Bignotto, ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001, p.251.

[...] Eu irei primeiro dar uma definição do tirano, tanto como a palavra quanto a própria coisa, para que, assim, não possamos flutuar sobre mal-entendidos, e acrescentarei também quantos tipos há. Em segundo lugar, vamos discutir se é lícito matar um tirano por qualquer razão definível. Terceiro, discursaremos sobre o governo de César e se ele pode e deve ser considerado um tirano. Quarto, se ele foi corretamente ou erroneamente morto por seus assassinos, e finalmente, devemos provar que Dante, meu divinamente presenteado concidadão, estava correto ao colocar esses assassinos no mais baixo dos infernos²⁰³.

Cada um dos temas expostos neste resumo é objeto de um capítulo do livro. Mais do que isso, esses temas são apresentados por Quentin Skinner entre os principais assuntos tratados pelos escritores que defenderam o republicanismo contra a tirania no início do século XVI. Não podemos afirmar com absoluta certeza se La Boétie leu ou não o tratado de Salutati. Dentre as referências bibliográficas que consultamos, nenhuma faz alusão ao conjunto de obras de Salutati. Todavia, mesmo que os posicionamentos de Salutati e de La Boétie não sejam idênticos – e muitas vezes são contrários –, considerar as semelhanças entre o *Discurso* e o *De Tyranno* nos pareceu trazer maior clareza para o elo entre nosso pensador e o republicanismo dos séculos XV e XVI.

O primeiro capítulo é aquele, como já anunciado, em que Salutati define o tirano pelo significado do termo e pela coisa mesma. Seu significado primeiro era o de “forte”. Os reis eram ditos tiranos por conta de suas forças. Porém, com o passar dos tempos, muitos desses reis passaram a fazer mau uso dessa força e ela começou a ser associada a fins torpes. Para comprovar sua tese, Salutati nos lembra Virgílio que ora utilizava o termo tirano associado a ações cruéis (*Por que recordar seus inefáveis*

²⁰³ Salutati, C. *On Tyranny*, in “Coluccio Salutati: Political Writings” edited by Stefano U. Baldassari, translated by Rolf Bagemihl, Harvard University Press, 2014, p. 71.

massacres ou os crimes do tirano?), ora como sinal de benevolência de um rei (*Para mim é parte da paz cumprimentar o tirano*)²⁰⁴. Assim, o termo “tirano” não teria uma carga negativa em sua origem, mas passaria a possuir com o decorrer dos tempos e com as más ações dos reis.

Na sequência é utilizado São Gregório Magno para definir a essência da própria coisa. Dele é extraída a definição de tirano: *Propriamente falando, um tirano é alguém que governa uma república sem direito*. Deste, há dois tipos: aquele que é tirano em ato e aquele que o é em desejo, que não possui o poder mas é intimamente dominado pela injustiça²⁰⁵. À atividade tirânica, Salutati propõe uma divisão tripartite, e neste ponto relembremos La Boétie.

Logo após falar do mau encontro que fez com que os homens perdessem a lembrança de sua liberdade e com ela o desejo de retomá-la, La Boétie afirma que há três tipos de tiranos, os que são eleitos pelo povo, os que obtêm o reino pela força das armas e os que o recebem por hereditariedade. Este é um momento do texto que é constantemente lembrado por aqueles que buscam mostrar que a crítica feita pelo filósofo francês é feita não apenas a uma única forma de governo, mas a todas as formas de governo e que justificaria o possível abandono da questão logo no início do *Discurso*. Contudo, não é em termos das formas clássicas de governo que La Boétie propõe sua divisão, ou seja, não como uma diferença entre monarquia, democracia e tirania – com destaque para a ausência de uma forma aristocrática de tirania –, mas sim em termos de formas de governos tirânicos, em que o governo é exercido por Um e não tem a menor preocupação com o bem comum, pois, basta que este Um alcance seu lugar de destaque, ele agirá de maneira tirânica, seja tratando seus súditos como servos hereditários, seja como tratando-os como conquistas próprias ou mesmo como animais feitos para servi-lo,

²⁰⁴ Salutati, C. *On Tyranny*, I, 2.

²⁰⁵ Idem, I, 3-6.

“pois se diversos são os meios de chegar aos reinados, quase sempre semelhante é a maneira de reinar”²⁰⁶

Salutati, por sua vez, aceitará que as atividades tirânicas deem origem a formas boas e a uma forma corrompida de governo. A primeira forma diz respeito a aqueles que governam conforme sua própria vontade e prudência e a estes é dito que seu poder (*dominium*) é régio; a segunda forma, aquela em que a autoridade é restrita pela lei, é dado o nome de principado político (*principatus politicus*); e a terceira, aquela em que o poder (*dominii*) é exercido sobre escravos e bestas e que tudo é tratado como se fosse de sua própria casa (*oeconomicam*) é chamado de reino despótico.

Embora as semelhanças pareçam estar apenas no número das formas de tiranos escolhidas pelos dois filósofos, o passo seguinte dado por Salutati aproxima os dois textos. Se para La Boétie a tirania está presente na possibilidade deste Um exercer o reinado de modo a tratar tudo como se fosse propriedade sua, para Salutati, não importando a qual tipo de principado exerça, aquele que detém o poder será tirânico se agir de modo soberbo e se desrespeitar o direito. No limite, podemos dizer que também para Salutati não importa a maneira como se ascende ao poder se a sua maneira de governar for a mesma.

O segundo capítulo, aquele que investigará se é lícito matar o tirano em qualquer circunstância. A resposta de Salutati recorrerá a um tema já discutido por nós, a saber, aquele da legitimidade da tirania²⁰⁷ através do consentimento do povo, o que o levará a responder que o tiranicídio só será aceito se for justo fazê-lo, justiça dada por uma autoridade superior ou, no caso de esta autoridade superior não existir, pelo povo.

²⁰⁶ La Boétie, *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 19.

²⁰⁷ Neste ponto faremos apenas uma explanação da posição de Salutati sobre este assunto porque já tratamos bastante sobre o posicionamento de La Boétie sobre esta questão.

É assim que Salutati inicia este capítulo defendendo o direito de resistência contra aquele que injustamente tomou o poder para si. Este direito cabe a qualquer parte do povo, seja ele tomado de modo universal, em sua maior parte, a qualquer parte, ou mesmo a um único cidadão. Ele defende o direito de resistência recorrendo a exemplos da história de Roma. Porém, se alguém toma por algum ardil o poder para si e o povo consente a ele, este que tomou o poder terá legitimada a sua autoridade:

Mas o que devemos dizer se um usurpador impõe um governo tirânico e, no entanto, ninguém resiste a ele porque as pessoas estão obrigadas a isso devido à falta de espírito e, assim, o seu governo continuar por algum tempo? Talvez este consentimento tácito e esta obediência – vendo que as medidas impostas pela força ou pelo medo, uma vez que a resistência desapareceu, não são invalidados, conforme exigem as leis – seguindo o mesmo direito, possam ser purificados por consentimento subsequente, expresso ou implícito, e pode começar a se tornar menos violento e temerário? Talvez, eu pergunto, este consentimento tácito e obediência possam ser de uma natureza tal que, a menos que um julgamento prévio de uma autoridade superior declare o contrário, a tirania pode vir a ter a aparência de um governo legal?²⁰⁸

A resposta de Salutati a este conjunto de questionamentos será a legitimação da tirania a partir das dissensões civis. As disputas internas em uma república costumam levar à eleição de um senhor, à elevação de um príncipe ou à cessão do governo da cidade ao líder da facção preponderante. A tirania será legítima nesses casos se ela tiver o consentimento do povo, no caso das repúblicas que não reconhecem um governo superior, ou se ela tiver o consentimento de uma autoridade reconhecida como superior²⁰⁹.

²⁰⁸ Salutati, C. *On Tyranny*, II, 8.

²⁰⁹ Renato Ambrosio nos lembra que esta divisão entre as cidades que reconhecem uma autoridade superior e as que não reconhecem era uma divisão feita já por Bartolo de Saxoferrato, cabendo ao segundo tipo “o poder supremo de legislar e são por isso consideradas *sibi princeps*, príncipes ou

Por si, portanto, o tiranicídio não pode ser considerado bom ou ruim. O que determina sua justiça é a autoridade estabelecida na república, seja ela reconhecida como superior e externa, esteja ela no povo.

O terceiro capítulo será aquele em que Salutati discorrerá sobre o principado de César e se ele pode justamente ser contado entre os tiranos.

Neste capítulo chama a atenção Salutati utilizar Cícero para justificar seu posicionamento quanto à não imposição do título de tirano a César. Segundo o filósofo, isso só é possível porque Cícero tomou para si o hábito dos acadêmicos de num momento afirmar algo para em seguida contradizê-lo. Isso permitiu a Salutati utilizar duas orações de Cícero, *A Pro Marcello* e *Pro Ligario* para defender César da acusação de tirano.

O uso de Cícero para defender César nos faz lembrar uma passagem importante do *Discurso da Servidão Voluntária*:

Bruto, Cássio e Casco, quando empreenderam a libertação de Roma, ou melhor, de todo o mundo, não quiseram que Cícero – esse grande defensor do bem público, se já houve algum – tomasse parte e julgaram seu coração fraco demais para um feito tão elevado; confiavam muito em sua vontade, mas não estavam certos de sua coragem²¹⁰

Este esforço em evitar as armas por Cícero é lembrado por Salutati quando trata do posicionamento deste sobre a guerra civil:

Veja, então, meu digno irmão, o que Cícero pensou sobre o possível sucesso de Pompeu? Em vista disto, parece-me que era necessário escolher dois líderes mais louvados de Roma para não se envolverem em guerras partidárias, mas para lutar com todos os seus conselhos, esforços e recursos para evitar tal conflito e evitar a guerra civil e o derramamento de sangue por armas legais.

soberanas de si mesmas”. In Ambrosio, R. *Política e retórica no humanismo florentino entre os séculos XIV e XV: em torno do humanismo cívico*, Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História Social da Universidade de São Paulo, 2014, p. 210.

²¹⁰ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 25.

O fato é que sua luta não era sobre se um homem deveria governar e ter o controle supremo do estado, mas qual dos dois deveria ser.²¹¹

Se a luta não era sobre se um homem deveria governar, mas qual deles deveria, a posição de Cícero não seria o de defensor da república romana, mas o de alguém que apenas apoiava apenas um partido a que defender, pois ambos eram iguais “na ferocidade, no furor, na ambição e no desejo de oprimir os cidadão e abolir as leis”.

Esta ambição e desejo de oprimir os cidadãos é lembrada por La Boétie não em referência a Pompeu, mas àqueles que, posteriormente às mortes de Bruto e Cássio, empreenderam tentativas fracassadas contra os imperadores romanos:

As outras empresas que mais tarde foram feitas contra os imperadores romanos não passavam de conjurações de gente ambiciosa, à qual não se deve lamentar os inconvenientes que lhe sucederam, pois salta aos olhos que desejavam não eliminar, mas mudar a coroa, que pretendiam banir o tirano e reter a tirania²¹²

Outro ponto a que Salutati recorre para justificar sua defesa de César, é sua tão difundida clemência para com os derrotados na Batalha de Fársalos, que fora decisiva para que César se tornasse imperador romano:

Ninguém negará que ele compensou os horrores do conflito civil, que nada pode ser mais cruel, por sua maravilhosa clemência. Pois, como Cicero diz: "Ele conquistou, mas não despertou o ódio na sua boa fortuna, e sim acalmou-a pela sua indulgência". Falando sobre sua genialidade e sua coragem natural Cicero não hesitou em dizer: "Vimos sua vitória decidida pela fortuna da guerra; sua espada nunca vimos desembainhada dentro de Roma. Os cidadãos que perdemos pereceram no calor da batalha, não na

²¹¹ Salutati, C. *On Tyranny*, III, 9.

²¹² La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 25.

fúria da vitória; para que ninguém possa duvidar disso, César chamaria muitos deles de volta à vida do reino abaixo. Na verdade ele está protegendo tantos campos hostis quanto ele pode. Quem, então, pode considerar que tal comportamento, tal afeição, tais ações devem ser chamados de tirania?

Ao questionamento de Salutati, poderíamos encontrar aquilo que caberia como uma resposta dada por La Boétie:

[...] Júlio César, que revogou as leis e a liberdade. Personagem que, parece-me, não tinha valor algum, pois sua própria humanidade, que tanto apregoam, foi mais prejudicial que a crueldade do mais selvagem tirano que já houve; porque, na verdade, foi essa sua doçura venenosa que para o povo romano adoçou a servidão²¹³

Essa doçura venenosa que adoçou a servidão levou o povo romano a erguer uma coluna em sua homenagem dando-lhe a alcunha de “pai do povo”, denominação esta que será objeto do IV capítulo do *De Tyranno*. Neste capítulo, partindo do que Salutati já havia dito antes sobre as repúblicas que reconhecem ou não uma autoridade superior, Roma, como *sibi princeps*, tinha como autoridade o povo e o senado romanos, autoridade que será reivindicada pelo autor para mostrar o quão injusto foi o assassinato de César.

Como prova de que César fora homem justo, Salutati rememora acontecimentos de seu funeral para se opor, agora, aos ataques que Cícero desferiu a César depois de sua morte. Segundo Salutati, César teria conseguido conquistar seguidores com seus benefícios, sua clemência, sua prudência e grandeza de espírito:

Para mim, apesar dos gritos de Cícero e dos outros que expressavam a raiva da disputa cívica que se seguiu, quanto mais eu estudo o desenvolvimento dos acontecimentos e o seu resultado, mais plenamente eu estou convencido de que César

²¹³ Idem, p. 28.

conquistou seus seguidores por bondade, seus inimigos por clemência e tudo por sua sabedoria e magnanimidade, que seu assassinato teria sido bem-vindo a apenas alguns.²¹⁴

É pela revolta do povo e do senado romanos após a morte de César que Salutati assegura que aquele não teria sido tirano porque ele tinha o consentimento dos detentores da autoridade em Roma. César teria sido levado ao governo por conta das dissensões internas e sua facção, vencedora do conflito, o elevava naturalmente ao posto de comandante para evitar outros males, situação que, como já vista, era considerada justa por Salutati para a elevação de um ao poder. Por tais consentimentos, os assassinos de César não mataram um tirano soberbo, mas sim aquele justo homem que era conhecido como o pai da pátria:

Por isso, podemos concluir que os assassinos de César mataram não um tirano, mas o pai da pátria e o mais clemente e legítimo príncipe da terra, e erraram tão gravemente contra a república quanto pode ser grave e detestável instigar a fúria e a insânia de uma guerra civil dentro de uma tranquila república. Nem lhes quero imputar um ânimo soberbo, pelo qual não só não podiam tolerar ninguém melhor acima deles, mas nem mesmo alguém igual a eles. Não os acusarei nem mesmo de ambição, pois eles não esperavam somente por honras e magistraturas, mas serem enumerados entre os cidadãos mais ilustres do Senado de Roma e do povo romano. Era isso que desejavam, para essa glória que estavam voltados. Mas essa glória não foi obtida com um parricídio, não com um delito, não com a soberba. A verdadeira virtude gera a verdadeira glória, nem em outro lugar que não seja nos méritos das verdadeiras virtudes ela pode ser encontrada. E o que foi dito aqui basta para o que prometemos para o capítulo quarto.²¹⁵

²¹⁴ Salutati, C. *On Tyranny*, IV, 6.

²¹⁵ Salutati, *On Tyranny*, IV, 20.

O título de pai da pátria, ou pai do povo como aparece no *Discurso*, também foi lembrado por La Boétie. Porém, enquanto em *Salutati* este título era sinal de que o povo e o senado apoiavam as ações de Júlio César, La Boétie o rememora num momento do texto em que os exemplos que estão sendo apresentados são para corroborar a tese de que o povo é que se deixa enganar pelos ardis dos tiranos, porque mais do que serem enganados, eles criam as mentiras para depois acreditarem nelas. E foi por isso que, após a morte de Júlio César,

[...] esse povo que ainda tinha na boca os seus banquetes e no espírito as lembranças de suas prodigalidades, para homenageá-lo e transformá-lo em cinzas rivalizava-se amontoando os bancos das praças e mais tarde erguendo-lhe uma coluna ao *pai do povo* (assim dizia o capitel) e prestando-lhe homenagem *póstuma*²¹⁶ maior do que por direito devia a homem do mundo, salvo por acaso aos que o tinham matado²¹⁷

O final do capítulo IV guarda ainda mais semelhanças com o *Discurso da Servidão Voluntária* que são impossíveis de não notar. O trecho a seguir nos lembra claramente a pergunta de La Boétie sobre o lugar da monarquia entre as repúblicas e oferece uma resposta a ela:

Mas, pela majestade do Deus eterno! Por acaso uma forma de república não pode ser encontrada na monarquia? Não houve república em Roma enquanto esta estava sob governo dos reis? Não houve nenhuma república após César dentre os santíssimos imperadores? Não é político²¹⁸, e sentenciado pelos mais sábios homens, definir a monarquia como preferível às outras formas de governo, ainda mais quando ela está nas mãos de homens sábios

²¹⁶ Para *Salutati*, a maior prova de consentimento do povo e do senado aos feitos de Júlio César foram as homenagens póstumas.

²¹⁷ La Boétie, DSV, p. 28.

²¹⁸ O termo utilizado por *Salutati* é *politicum*. O sentido aqui é aquele dado por vários autores do fim da idade média e início do Renascimento de governo constitucional ou republicano.

e bons? Não há maior liberdade do que a *obediência* ao justo comando de príncipes virtuosos.

Para além da já referida questão levantada por La Boétie sobre o lugar das monarquias entre as repúblicas, é preciso lembrar aqui uma outra passagem do *Discurso* em que são discutidos os direitos naturais dos homens, os de serem “obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém”. Desde Aristóteles pelo menos, a obediência aos reis por eles serem bons pais era comum dentro do pensamento político. Porém, como para La Boétie esta figura do bom rei não existe, a única obediência possível, para que não se estabeleça a servidão, é a obediência aos pais. Aquilo que seria sinal de liberdade e justiça para um, é sinal de servidão e vício ao outro.

Ainda no âmbito da natureza, um dos pontos mais controversos do *Discurso da Servidão Voluntária* é aquele em que La Boétie trata da diferença natural entre os homens. Para o francês, os homens têm naturalmente uma diferença de espírito e de força, mas que, ao invés de isso servir como argumento para a dominação de uns sobre os outros, a natureza nos teria feito assim para dar lugar a um afeto fraternal entre todos. Para Salutati, no entanto, a consequência é inversa à que encontramos no texto de La Boétie e é colocada nos seguintes termos:

É uma lei da natureza que alguns nasçam para servir e outros para dominar e, para que a ordem da igualdade possa ser preservada entre todos na devida proporção, o governo deve estar nas mãos do melhor homem²¹⁹

No *Discurso*, a preocupação com a igualdade e a proporção também existe, mas são elas que garantem a amizade entre duas pessoas que, postas assim em companhia, jamais poderiam se encontrar submetidas uma à outra; isto é, jamais poderiam se encontrar em estado de servidão.

²¹⁹ Salutati, C. *On Tyranny*, IV 17.

Visto, portanto, que, para Salutati, César não era um tirano nem por falta de título e nem por uso abusivo de força, o lugar em que Dante havia colocado Bruto e Cássio era para ele o local correto porque aquele era o local dos traidores. Assomando-se a isto a recuperação da argumentação de Dante no *Da Monarquia* para quem a ascensão de César ao poder era desígnio divino, Bruto e Cássio, além de traírem a própria pátria, também traiu a Deus e por isso ele se encontrava no último dos infernos ao lado de Judas:

Porque Judas traiu a Deus homem, e Cassio e Bruto mataram traiçoeiramente César, a imagem, por assim dizer, da divindade na legitimidade de seu governo e no acúmulo de benefícios para com eles, destruíram assim a república e assaltaram a pátria. Finalmente, podemos encontrar autoridade suficiente para Dante nas palavras de Virgílio, a quem ele escolheu para seu guia e mestre. Pois entre os últimos daqueles que Virgílio coloca no inferno mais baixo, ele coloca aqueles "que tomaram as armas deslealmente e não hesitaram em enganar a mão de seus mestres"²²⁰

Posicionamento inverso encontramos em La Boétie, para quem Bruto e Cássio era colocado entre aqueles que libertaram Roma da servidão de Júlio César e que não tiveram nada miserável tanto em suas vidas quanto em suas mortes, que levaram para os seus túmulos a república romana:

[...] Bruto o jovem, e Cássio eliminaram com muito êxito a servidão; mas reconduzindo a liberdade, morreram não miseravelmente (pois que blasfêmia dizer que houve algo miserável nessa gente, em sua vida e em sua morte!) mas com certeza para grande prejuízo, perpétuo infortúnio e total ruína da república que, ao que parece, foi enterrada com eles.²²¹

²²⁰ Salutati, C. *On Tyranny*, V, 4.

²²¹ La Boétie, E. *DSV*, p. 25. Note-se, mais uma vez, o que parece ser uma resposta de La Boétie à argumentação de Salutati.

Todo louvor, para La Boétie, deveria ser tecido aos assassinos de César por serem não traidores, mas libertadores da pátria. Porém, ele não estava sozinho neste empenho. Quentin Skinner, em *As fundações do pensamento político moderno*, enumera diversas características do pensamento republicano do início do século XVI dentre as quais se destacam a condenação de César como um tirano, a escolha da forma republicana como a melhor forma de governo porque promove a liberdade do cidadão, a busca pela resposta da pergunta de como poderia ter o povo perdido a sua liberdade, a crítica à busca excessiva da riqueza posto que isso se opõe à promoção do bem comum, a crítica ao uso das tropas mercenárias, o elogio a Veneza, a corrupção do povo, a exaltação dos homens prudentes que aprendem com as narrativas históricas e a força que traz aos cidadãos um sentimento de orgulho cívico e patriótico na defesa de suas liberdades.

Em relação às condenações a César, Skinner nos recorda aquelas feitas por Patrizi, Guicciardini e Maquiavel. Para Patrizi, César foi quem ofereceu a “ocasião para a tirania”. Guicciardini chama César de pessoa “‘detestável e monstruosa’ que, ‘impelida pela ambição de poder’, ‘instituiu num país livre a tirania’, contra as necessidades e o anseio de seu povo”. E na contramão de César, louvavam os heróis da República Romana como criadores desta e que também eram por ela formados. É Maquiavel quem louva, sobretudo, os heróis primitivos da república romana em seus *Discorsi*. Ele diz que primeiro não devemos nos enganar com “a glória de César, sobretudo ao ouvir os escritores que tanto o celebram”, porque tal glória ele havia conquistado por ter conseguido “cegar a multidão a tal ponto que ela não percebeu o jugo que por si mesma se punha sobre o pescoço”. Depois disso, elogia os antigos heróis romanos anteriores à primeira Guerra Púnica. É assim que Júnio Bruto é eleito o “pai da liberdade romana”, que Camilo é escolhido como o “mais prudente de todos os comandantes romanos” e que Cipião encarna seu ideal de virtude cívica, exortando todos os cidadãos a se portarem

como o africano, “é impossível que aqueles que vivem em estado privado numa república não preferissem Cipião a César para viverem em sua pátria”.²²²

Dentre os três filósofos do início do século XVI italiano citados anteriormente, encontra-se também a escolha da forma republicana como a melhor forma de governo. Para Patrizi, a “república é preferível ao principado” porque sob a primeira a vida é mais segura do que sob o segundo. Guicciardini, nas *Considerações sobre os Discursos de Maquiavel*, também elege uma forma mista de governo republicano para proteger a liberdade contra qualquer tentativa de oprimir uma república e diz que “uma cidade é mais feliz sob o governo popular do que sob o de um príncipe”²²³. Mas seria em Maquiavel, mais uma vez, que encontraríamos a mais acabada defesa da forma republicana de governo. Segundo o comentador inglês, “nos *Discursos* em geral, sua atitude [a de Maquiavel] em face de qualquer forma de governo monárquico é de marcada hostilidade”. E que por conta das extravagâncias e modos de vida licenciosos dos reis, Maquiavel endossaria “sem a menor hesitação a tese aristotélica corrente segundo a qual uma espécie mista de regime republicano deve preferir-se a qualquer uma das formas ‘puras’ de governo, até mesmo ao próprio principado”²²⁴. A forma republicana de

²²² Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 181-182. As citações de Maquiavel foram retiradas de: Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Trad. Martins Fontes, pp. 45, 70, 311 e 365. A semelhança entre os *Discorsi* de Maquiavel e do *Discours* de La Boétie foi notada por Josephe Barrère. Para ele, La Boétie escreve o *Discurso da Servidão Voluntária* como uma espécie de resposta ao *Príncipe* baseando-se, sobretudo, nos *Discorsi*.

²²³ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.178.

²²⁴ Na sequência do tratamento desta questão, Skinner apresenta o problema posto pelos pensadores de então se a base deste governo republicano deveria ser *larga* ou *stretta*. Este tipo de questionamento nos fez consultar um conjunto de bibliografia que pondera tal problema como um falso problema porque, no limite, não existiria em nenhuma república histórica esta base larga e que aqueles que a defendiam seriam retóricos profissionais e só a faziam como artifício ideológico de defesa dos interesses dos grandes dentro de uma cidade [Para este ponto conferir Seigel J.E., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, New Jersey, 1968.]. Reservamos para uma pesquisa futura o tratamento desta questão porque ela pode responder outras questões que surgiram da nossa leitura de La Boétie tais como “A que tradição republicana estaria filiado La Boétie? Haveria, de fato, uma diferença substancial entre os escritores florentinos e os venezianos no que tange à abertura do governo entre os florentinos e a um estreitamento do governo entre os venezianos?”. Esperamos em breve encontrar uma resposta para essas questões.

governo era assim defendida como uma oposição às formas monárquicas e seus constantes riscos à sua degeneração em tirania.

Esses escritores perseguiram, acima de tudo, um ideal de liberdade política. É assim que Patrizi, no *Da instituição da República* pede para que “‘todos se preocupem com a liberdade’, já que ‘nada pode ser mais importante na sociedade civil do que a liberdade, para a qual deve estar voltado o espírito da cidade inteira’”²²⁵. A liberdade também era uma preocupação de Maquiavel, que a compreendia como independência em face a uma agressão externa e à tirania²²⁶. O chanceler florentino também pensava a liberdade como possibilidade de um povo livre se governar e Skinner nos lembra, para este ponto, o capítulo XVI do primeiro livro dos *Discorsi* em que é distinguido um povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe daquele que, por algum motivo, encontra a liberdade²²⁷. Esta preocupação com a liberdade política fez com que esses autores se perguntassem “‘como a liberdade do povo, sob a forma republicana de governo, tende a ser ameaçada ou mesmo a perder-se?’”²²⁸, questão que nos transporta diretamente para a questão colocada por La Boétie de saber “‘como enraizou-se tão antes essa obstinada²²⁹ de vontade de servir que agora parece que o próprio amor da liberdade não é tão natural’”²³⁰.

Outro tema lembrado por Skinner é o da busca da riqueza que se opõe à luta pelo bem comum. Este tema se liga à crítica feita por esses autores ao uso de tropas

²²⁵ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.176.

²²⁶ Idem, p.177.

²²⁷ Mais uma vez a semelhança com o *Discours* de La Boétie chama a atenção. Primeiro porque um povo sob a autoridade de um príncipe está acostumado a viver assim; depois, porque neste capítulo Maquiavel compara este povo acostumado a viver sob a autoridade do príncipe com animais selvagens que, “‘embora de natureza feroz e silvestre, tenha sido criado no cativeiro e na servidão, e que depois, ao ser solto em campo aberto, por não estar acostumado a alimentar-se e por não conhecer os lugares onde possa refugiar-se, torna-se presa do primeiro que queira aprisioná-lo de novo.’” In Maquiavel, N. *Discorsi*, I, 16.

²²⁸ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.182.

²²⁹ A palavra aqui traduzida é *opiniâtre*, termo que La Boétie utiliza constantemente para o quanto o povo posto em servidão não se sustenta com posicionamentos racionais.

²³⁰ La Boétie, *DSV*, p. 16.

mercenárias e à força do espírito patriótico na luta pela liberdade. Para Guicciardini, por exemplo, o desejo de enriquecer torna difícil a conservação da liberdade, porque “tal apetite faz os homens correrem atrás de suas vantagens pessoais sem qualquer respeito ou consideração pela honra e glória públicas”. Para La Boétie essa busca desenfreada de riqueza será a principal característica daqueles que são “o apoio e o fundamento da tirania”, os tiranetes que, por procurarem vantagens materiais no apoio ao tirano, não percebem o mal que fazem para si, pois estando próximos aos tiranos não podem dizer que tenham a propriedade de seus bens, e não percebem também o mal que fazem para a cidade, pois, para adquirirem vantagens, atentam contra os próprios concidadãos. É por atentar contra seus súditos que os tiranos evitam armá-los, e isso é lembrado por La Boétie quando rememora o *Hierão*, de Xenofonte, e que essas forças, por não terem outro pagamento que o simples bem material, têm o espírito frouxo porque perderam o desejo de lutar pela “honra e a glória de uma bela morte entre seus companheiros”²³¹. Pelo contrário, aqueles que lutam pela liberdade de sua pátria, “lutam cada um pelo bem comum [...]; todos esperam ter sua parte no mal da derrota ou no bem da vitória”²³². Tais características já haviam sido lembradas por Maquiavel, para quem o uso das forças estrangeiras acarretava na perda das liberdades civis por “elas não terem causa alguma por que resistir ao ataque inimigo, afora a pequena paga vós lhes dais”. Por conta dessas características é que muitos exemplos utilizados por La Boétie relembram não a força que muitos exércitos tinham (devido ao seu número inferior ao que se opunha), mas a fibra (*coeur*), a coragem que a luta pela liberdade dava a eles.

A despeito da crítica feita ao uso das tropas mercenárias, um outro lugar comum entre esses escritores republicanos era o elogio a Veneza por conta do “papel

²³¹ La Boétie, E. *DSV*, p. 26.

²³² *Ibidem*, p. 26.

desempenhado pelas leis e instituições relativamente à conservação da liberdade”²³³, elogio que, como já visto, está presente no *Discurso da Servidão Voluntária* e, a se acreditar no testemunho de Montaigne, La Boétie teria preferido, “com razão”²³⁴ ter nascido na cidade italiana a ter nascido em Sarlat. A exceção a esses elogios caberia a Maquiavel, que se interessava mais pelas repúblicas expansionistas, como Roma, do que pela serenidade inabalável dos venezianos.

Por fim, aparecem os temas da corrupção do povo e a exaltação dos homens prudentes que, por aprenderem com as narrativas históricas, não se deixam viciar por qualquer interesse que seja. Nestes pontos o grande exemplo, segundo Skinner, ainda é Maquiavel, que nos *Discorsi*, sobretudo nos capítulos 17 e 18 do primeiro livro, define corrupção como “inaptidão para uma vida livre” e que isso ocorreria, antes de mais nada, pela “incapacidade de alguém dedicar suas energias ao bem comum e – paralelamente – a tendência a colocar os próprios interesses acima dos da comunidade”²³⁵. Embora La Boétie não fale em corrupção do povo, podemos dizer que a passagem do estado de natureza para o estado de servidão se dá por uma corrupção da primeira provocada, sobretudo, pela mesma incapacidade de alguns se dedicarem ao bem comum e buscarem o benefício privado ao invés do bem público, e a solução encontrada pelo autor está na formação de um espírito cívico a partir das narrativas históricas, que formariam, assim, os homens prudentes que, mesmo nascidos sob o jugo, não se satisfazem com a sua situação, podem “olhar mais longe”²³⁶ e

²³³ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.191. Grande parte desses elogios seria feito por conta do caráter aristocrático da república veneziana, porque, segundo eles, Guicciardini, por exemplo, o alargamento das bases com um *Consiglio Grande* promovia um desequilíbrio das forças dentro de uma república (equilíbrio que era a grande características das constituições mistas de repúblicas).

²³⁴ Montaigne, M. *Os Ensaios*, I, XXVIII.

²³⁵ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.184.

²³⁶ La Boétie, *DSV*, p. 20

[...] não se contentam, como a grande populaça, em olhar o que está diante dos pés se não divisam atrás e na frente e só rememoram ainda as coisas passadas para julgar as do tempo vindouro e para medir as presentes; são estes que, tendo a cabeça por si mesmos bem feita²³⁷, ainda a poliram com o estudo e o saber²³⁸

Segundo Skinner, este estudo do passado é a resposta encontrada pelos autores renascentistas para a indagação sobre “como será possível adquirir conhecimentos confiáveis sobre o método mais adequado para se extirpar a corrupção e preservar a liberdade política”²³⁹. E a resposta, tal como aquela que La Boétie parece oferecer, é a de que “a chave para a sabedoria política estará em proceder a um estudo sistemático das Repúblicas do passado, em especial a da Roma Antiga”²⁴⁰. Maquiavel é mais uma vez aquele que “reformula com maior brilho a convicção dos humanistas”. E para ilustrar tal maestria, Skinner rememora uma passagem bastante famosa dos *Discorsi*:

Os homens prudentes costumam dizer, não por acaso nem indevidamente, que quem quiser saber o que haverá de acontecer deverá considerar o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, encontram correspondência nos tempos antigos²⁴¹

Seria assim, apoiado nas narrativas históricas e da sabedoria proveniente deste conhecimento, que Maquiavel e demais pensadores de seu tempo elaboraram um programa a fim de defender o valor da liberdade política e republicana.

Na enumeração feita por Skinner das diversas características do pensamento republicano, sentimos a falta de um tema que consideramos de fundamental importância tanto para a compreensão do contexto quanto para o próprio *Discurso*, qual seja, o do

²³⁷ Porque bem nascidos

²³⁸ La Boétie, *DSV*, p. 24.

²³⁹ Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.189.

²⁴⁰ *Ibidem*

²⁴¹ Maquiavel, N. *Discorsi*, III, 49.

império das leis como elemento que garantiria a liberdade dentro de uma república. Podemos dizer que este é um lugar comum nos escritos do renascimento. Salutati, por exemplo, em *De nobilitate legum et medicinae*, coloca-se a discutir o lugar das leis perante a medicina e a quase todas as formas de conhecimento – inclusive aos mais desenvolvidos pela escolástica como a lógica –, pautando-se nelas para formar sua concepção de vida ativa²⁴². Ainda muito influenciado pelo pensamento medieval, o filósofo afirma que a lei não se dá por decreto humano, mas nasce da natureza e “nenhuma determinação humana merece o qualificativo de lei se não concorda com a lei natural, que é vestígio da lei divina”²⁴³. Note-se que a lei natural não é propriamente a lei divina, mas vestígio dela, que os homens têm acesso devido a sua natureza racional. Assim,

As leis têm em Deus seu autêntico autor; têm como fundamento comum e imutável aquela equidade e razão natural que tudo rege, que é ao mesmo tempo razão, medida reguladora e regra dos atos humanos.²⁴⁴

É, portanto, pela afirmação do caráter racional das leis que Salutati se posiciona sobre o lugar que a vida ativa deve ter na vida dos homens, uma vez que “as leis presidem e governam a vida que chamamos de moral e ativa, enquanto essa consiste nos atos humanos, e as leis são a norma comum das ações dos homens”²⁴⁵.

Mesmo considerando as leis como norma que regula as ações humanas, Salutati esqueceu-se de tratar das mesmas considerando o “terreno mais concreto de suas vicissitudes particulares”²⁴⁶. Quem tratará desta questão será Leonardo Bruni, que

²⁴² Bignotto, N. *Origens do Republicanismo moderno*, pp. 78 e 79.

²⁴³ Garin, E. *La Revolución Cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984, p. 234.

²⁴⁴ Salutati, C. *De nobilitate legum et medicinae*, apud Garin, E. *La Revolución Cultural del Renacimiento*, p. 236.

²⁴⁵ Salutati, C. *De nobilitate legum et medicinae*, apud Bignotto, N. *Origens do Republicanismo moderno*, p. 79.

²⁴⁶ Garin, E. *La Revolución Cultural del Renacimiento*, p. 237.

distinguiu a lei das leis e nisso nos fez lembrar a passagem do *Mémoire* de La Boétie citada no início deste trabalho²⁴⁷:

Enquanto bondade e virtudes permanecem inalteradas, o direito varia de um país a outro, de uma época a outra, e muitas vezes aquilo que é lícito em Florença pode não sê-lo em Ferrara.²⁴⁸

Bruni não pretendia com isso desfazer-se das leis em detrimento somente da formação moral dos cidadãos, “mas antes iluminar as relações entre realidade histórica e fórmulas jurídicas que tendem a expressá-la e regulá-la de maneira sempre inadequada, já que (ligadas em suas origens e situações particulares de espaço e tempo) acabam por ser ulteriormente estendidas e generalizadas de modo indevido”²⁴⁹. É, pois, por não desconsiderar as leis que na *História do povo florentino* Bruni poderá recuperar o discurso de Giano della Bella e afirmar que a liberdade da república será garantida pelo respeito aos juízes e às leis:

A mim parece que a liberdade do povo consiste em duas coisas: nas leis e nos juízes. Quando essas duas coisas podem mais na cidade que alguns cidadãos, então se mantém a liberdade. Mas quando se encontra quem despreza as leis e os juízes sem qualquer punição, então se deve estimar que a liberdade esteja perdida, pois como poderias defender-te daqueles que, sem nenhum medo dos juízes, podem, a seu bel prazer, cometer injúria contra ti com as próprias mãos.²⁵⁰

Para Bruni, existe uma relação intrínseca entre lei, juízes, liberdade e república, ao ponto de, perdido algum de seus elementos, toda a *res publica* também é perdida: “Se não se provedes essas coisas, sabeis que vossa cidade não poderá chamar-se

²⁴⁷ Cf. p. 6.

²⁴⁸ Garin, E. *La Revolución Cultural del Renacimiento*, p. 237.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Bruni, L. *Historiae Florentini Populi*, IV, 28.

república”. Se por algum motivo os juízes se virem impedidos de aplicar a lei e a república cair na doença da tirania, o remédio deve ser aplicado pelo povo para que os magistrados retomem sua força, porque é a deferência do povo aos poderosos que arrefecem “tanto os juízes como o magistrado”²⁵¹. Uma vez perdida a república, Bruni acredita ser possível restaurá-la reconstruindo as instituições:

Desta maneira, ressuscitais as leis, restaurais as penas, estabeleceis os juízes contra os homens poderosos, pondeis freio à tirania deles: e, se ainda assim, não ficarem pacientes, eliminais com ferro e com fogo essa parte perniciosa desse corpo, e como membros insanáveis os exterminais, colocando de lado a excessiva paciência, que evidentemente vos conduz à servidão²⁵²

Dessa forma, é a paciência e a deferência do povo aos poderosos que minam a liberdade dentro de uma república, cabendo a eles agirem de modo a reconstruir as instituições e salvaguardar suas liberdades de modo a não se fazerem servos.

O tema do império das leis também aparece no *Discurso da Servidão Voluntária*, havendo entre elas e a liberdade também uma relação intrínseca. No entanto, não se trata de quaisquer leis, mas apenas daquelas que são conforme a razão, tal como o era para Salutati. A primeira vez que o termo aparece é na suposição de La Boétie à existência de uma gente novinha que tivesse de escolher entre a servidão e a liberdade, ele pergunta: “com que leis concordaria?”²⁵³. A resposta, segundo o filósofo, seria sem dúvida a escolha da liberdade porque, por não terem costumes servis, escolheriam à razão obedecer.

²⁵¹ Idem, IV, 31.

²⁵² Idem, IV, 32

²⁵³ La Boétie, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 19. Pode-se depreender daí que há dois tipos de leis, aquelas conformes à razão e aquelas que promovem a servidão.

Em um segundo momento, as leis aparecem acompanhadas da ideia de serem norteadoras das ações humanas. Licurgo, com suas leis e governo, teria tão bem formado os espartanos que eles prefeririam “morrer mil mortes a reconhecer outro senhor que a lei e a razão”. Neste sentido, a lei seria a razão inserida em um processo de educação do gênero humano. É por conta disso que, na sequência de sua argumentação, La Boétie exemplificará este caráter formador das leis opondo a liberdade na fala dos lacedemônios Espértias e Búlis à servidão do persa Hidarnes.

Por último, a relação entre as leis e a liberdade fica mais clara ainda. A mesma crítica à deferência e paciência do povo feita por Bruni, encontramos em La Boétie. Isso é manifesto em todo o *Discurso*, mas há um ponto específico em relação às leis: O povo de Roma havia louvado Júlio Cesar quando de sua morte, logo o homem que havia revogado as leis e a liberdade.

Assim, o império das leis como elemento afiançador da liberdade, tema republicano por excelência, não é esquecido por La Boétie. Ele está presente tal como no republicanismo italiano do século XV, como um componente formador de bons costumes – porque natural e racional – e garantidor das liberdades que formavam os governos republicanos, tais como os de Esparta e Roma.

Resta-nos ainda dizer que qualquer tentativa de determinar as possíveis fontes do pensamento de La Boétie não passará de hipótese que poderá ser confirmada ou não pela socorro dado por fontes anteriores ao *Discurso*. O trabalho de comentário desta obra sempre foi e será árduo, pois poucas são as fontes citadas pelo filósofo, restando ao seu leitor praticamente escolher algumas delas e testá-las junto da leitura do *Contr’Un* para ver se o trabalho se sustenta. Esperamos que com nossas escolhas tenhamos podido mostrar o quanto La Boétie não se encontrava deslocado de seu tempo, mas antes

reafirmava suas questões e as ampliava com a originalidade de sua escrita e de suas respostas aos problemas que se apresentavam.

Considerações Finais

Ao iniciar uma pesquisa, nunca sabemos a que ponto chegaremos. Esta que ora findamos nasceu despretensiosamente de um trabalho de primeiro semestre de graduação com a professora Olgária Matos, ainda pelos idos dos anos 2000. Naquele tempo, por conta de meu interesse em me aprofundar mais nos mistérios da servidão voluntária, a professora me dizia que as grandes questões do texto de La Boétie passavam pelo debate de seus elementos retóricos, algo que o aluno do primeiro ano ainda não conseguia compreender e só veio começar a entender depois que iniciou os estudos junto ao grupo de estudos *Res Publica*. O problema se nos tornava mais claro e o horizonte se ampliava.

O entendimento do que representava a figura retórica dos *exempla* levou-me a considerar melhor o modo como tal figura era utilizada por La Boétie e de como a sua análise nos remontava à famigerada tradição republicana renascentista. Porém, junto do véu que se levantava diante dos olhos, erguia-se também uma nova barreira, a de ter de enfrentar a leitura que fazíamos com outras mais consolidadas. Era preciso, para além de estudos, coragem, não apenas nossa, mas de quem aceitasse orientar este estudo. Fui assim, mais que orientado neste trabalho, fui encorajado.

Encorajado a primeiro compreender as três leituras que compõem a edição brasileira do *Discurso*. Foi delas que parti para o desenvolvimento da pesquisa, encontrando em cada uma delas subsídios para o diálogo com uma leitura ainda embrionária. Das dificuldades que apareciam a cada leitura, buscava responder menos a essas leituras, mas mais às indagações e inquietações que me acometiam. Foi assim que, do diálogo com a professora Marilena, buscou-se compreender o estatuto da retórica no renascimento e pudemos perceber que a composição retórica do texto de La Boétie não poderia ser abandonada e nem posta como uma retórica negativa; os esforços por

compreender os exemplos como provas técnicas por indução não poderiam ser postos de lado; os exemplos tinham a sua razão de ser dentro do *Discurso da Servidão Voluntária*.

Tais exemplos também eram minimizados ou, nas palavras de Laurent Gerbier, eufemizados por Claude Lefort e Pierre Clastres. Assim, para Lefort, por considerar que a retórica no século XVI não estaria consolidada para apenas persuadir e que, portanto, não estaria presa às amarras de uma preceituação, La Boétie teria inventado e reinventado uma retórica “ao mesmo tempo em que o pensamento desfaz o nó do saber e da autoridade”²⁵⁴. Esta reinventada retórica “louva de passagem Roma, Atenas, Esparta e Veneza, mas nunca diz nada sobre a natureza de suas instituições”²⁵⁵.

Pouca importância aos exemplos também era dado por Pierre Clastres, que quis afastar qualquer influência histórica que o texto poderia ter e o fez deslizar para fora da história através de uma dedução lógica que retiraria a menor possibilidade da menção, por parte de La Boétie, a qualquer sociedade historicamente livre, exceto por um alusão retórica da antiguidade romana.

Tais leituras me faziam perguntar como se encaixavam, dentro da lógica argumentativa do *Discurso*, as referências às cidades reconhecidas historicamente como republicanas; ao desconsiderá-las não se estaria também ignorando o argumento que cada exemplo confirmaria? Foi com esta questão em mente que decidimos estudar um pouco melhor o republicanismo renascentista na sua vertente italiana para mostrar como o *Contr’Un* não escapava dos problemas teóricos e práticos colocados em seu tempo.

Ao buscar esta gênese do *Discurso*, tencionava-se demonstrar também qual a originalidade trazida por La Boétie ao comparar suas respostas com aquelas dadas pela tradição. Procurava-se com isso desfazer a ideia de que, tal como dito por Montaigne, a única coisa que se encontraria no texto seria exercícios retóricos de juventude e que,

²⁵⁴ Lefort, C. *O nome do Um*, p. 127.

²⁵⁵ Idem, p. 133.

apesar da pouca idade, fosse aos 16, fosse aos 18 anos (idade que acreditamos ser a exata da composição do texto por razões anteriormente apresentadas), já se encontrava no jovem filósofo um pensamento maduro, agudo, pleno de erudição e beleza. Quisemos também, afora o esclarecimento da letra, não perder o espírito do texto. Compreender a sua origem não impede o leitor atual de ser tocado pela indagação e indignação de La Boétie diante da submissão cega que ainda hoje acomete os povos, sobretudo quando nos recordamos que a política, espaço público por excelência, continua a perder a sua dignidade sendo tratada como coisa privada.

É preciso, pois, que aprendamos a respeitar o espaço público como o espaço do desenvolvimento do bem comum. É preciso retomar à política a sua dignidade, e com ela a nossa liberdade de agir, de falar, de pensar. Que recuperemos a nossa capacidade de sermos todos amigos por nossas igualdades e apesar de nossas diferenças; que sejamos, assim, *Todos uns*.

Referências Bibliográfica

- ALIGHIERI, Dante *Da Monarquia*, Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1988.
- AQUINO, Tomás, *Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*, in Escritos Políticos de São Tomás de Aquino, Ed. Vozes, Petrópolis, 1997
- ARISTÓTELES *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- _____. *Ética a Nicômaco*, Coleção Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1988.
- CÍCERO, M. T. *De inventione*, Introdução tradução e note a cura di Maria Greco Roma: Mario Congedo Editore, 1998.
- _____. *La invención Retórica*, Introducción, traducción y notas de Salvador Nuñez, Editorial Gredos, Madrid, 1997
- _____. *Brutus*, Tradução de Olavo V. B. Almeida, São Paulo, 2014
- _____. *Do Orador*, Tradução de Adriano Sacatolin, São Paulo, 2009
- _____. *Dos Deveres*, Tradução de Angélica Chiapeta, Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- _____. *Lelio – L'Amicizia*, Introdução, tradução e note a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Unione Tipografico – Editrice Torinese, Torino, 2007.
- ROTERDÃ, E. *Diálogo Ciceroniano*, tradução de Elaine C. Sartorelli, Ed. Unesp, São Paulo, 2013
- LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *Discours de la Servitude Volontaire*, Paris: Vrin, 2002.
- _____. *De la servitude volontaire*, Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Discours de la servitude volontaire*, Paris: Flammarion, 1983.
- _____. *Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.

- _____. *Oeuvres completes*. Paris: Editions Sociales, 1971.
- _____. *De la servitude volontaire ou Contr'un*. Genebra: Librairie Droz, 2001.
- MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UNB, 2000.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaíes*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, Livro I.
- _____. *Essais*. Paris: Imprimerie Nationale, 1998, Livre I.
- POLÍBIO *História*. Brasília: Edirora UNB, 1996.
- _____. *Histoires* Livre VI. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- QUINTILIANO, *Institution Oratoire*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.
- SALUTATI, C. *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, Trad. Newton Bignotto, ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001
- _____. *Political Writings*, edited by Stefano U. Baldassari, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, 2014.
- VERGERIO P.P., *Ad Ubertinum de Carrara de ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*.

Bibliografia Secundária

- ADVERSE, H. *Retórica, Educação e Política no Renascimento Italiano*, in *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.2 – nº4 p.9 – 2º sem. 2011
- AMBROSIO, R. *Política e retórica no humanismo florentino entre os séculos XIV e XV: em torno do humanismo cívico*, Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História Social da Universidade de São Paulo, 2014
- ARANOVICH, Patrícia F., *Maquiavel, Retórica e Política* in *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, nº 24. 2014.

- AUDEGEAN, P. *Morale et Politique de la Servitude Volontaire: le thème classique de la servitude des maîtres dans le Discours d'Étienne de la Boétie* in, "Discours de la Servitude Volontaire", texte établi e annoté par André e Luc Tournon, Vrin, Paris, 2002
- BARRÈRE, J. "L'humanisme e la politique dans le Discours de la Servitude Volontaire". Paris: Librairie Ancienne Edouard Champion, 1923.
- BIGNOTTO, N. "Pensar a República"(org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- _____. "Origens do republicanismo moderno". Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- _____. "Matrizes do Republicanismo" (org.), Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2013.
- BOULET, Michaël *Claude Lefort, lecteur de La Boétie* in *Cahiers La Boétie*, n° 3, Paris, Classiques Garnier, 2013
- CHAUÍ, M. *Amizade, recusa do servir*, in *Contra a servidão voluntária*, ed. Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2013
- CLASTRES, P. "Liberdade, Mau Encontro, Inominável" in *Discurso da Servidão Voluntária*, Ed. Brasiliense 1982.
- DE THOU, J.-A. *Histoire Universelle*, traduite de la édition latine de Londres, Tome I
- DELARUELLE, L. *L'inspiration antique dans le Discours de la Servitude Volontaire*, in "Revue de Histoire Littéraire de la France, Librairie Armand Colin, Paris, 1910
- DEMERSON, Guy, *Les 'exempla' dans le Discours de la Servitude Volontaire: une Rhétorique datée?* In Tetel, M. (org.) "Étienne de la Boétie: Sage révolutionnaire et poète Perigourdin". Paris: Honoré Champion, 2004
- FREITAS, Edmar C. *O rei Clóvis visto por Gregório de Tours*, in *Revista Dimensões*, Universidade Federal do Espírito Santo, Vol. 11 – Jul/Dez 2000
- GARIN, E. *L'éducation de l'homme modern*, traduit del'italien par Jacqueline Humbert, Librairie Fayard, Paris, 1968.

_____. *El Renacimiento Italiano*, Trad. Antoni Vicens, Editorial Ariel, Barcelona, 1986.

_____. *La Revolución Cultural del Renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984.

GENOVÉS, F. R. “Política y amistad en Montaigne et La Boétie”. Valencia: Institució Alfons El Magnànim, 2006.

GERBIER, L. *Maîtres et Servitude: Les figures de l'inégalité et le republicanisme problématique de La Boétie*, in *Cahiers La Boétie*, nº 3, Paris, Classiques Garnier, 2013

GONTARBERT, N. *La Servitude Volontaire victime des aléas de l'histoire et de la critique*, in “De la servitude volontaire ou Contr’un”, Gallimard, 1993

JACOTOT, M. “*De re publica esset silentium*. Pensée Politique et histoire de l'éloquence dans le *Brutus*”, in *Le Brutus de Cicerón: Rhetorique, Politique et Histoire Culturelle*, sous la direction de Aubert-Baillet, S. et Guérin, C., ed. Brill, Leiden, 2014

KRISTELLER., *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1995

LEFORT, C. *O Nome de Um*, in *Discurso da Servidão Voluntária*, São Paulo: Brasiliense, 1982.

MICHEL, A. *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*, Editions Peeters, Paris, 2003.

NUNES, L.H.M. “Ação e reação: uma leitura da recepção histórica do *Discurso da Servidão Voluntária*” In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: Discurso, 2006, v. 7

RUBINSTEIN, N. *The history of the word 'politicus'*, in *The languages of political theory in early-modern Europe*, editado por Anthony Pagden, Cambridge University Press, 1987

SEIGEL, J.E., *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, New Jersey, 1968

SKALLI, C.K. *Une reminiscence biblique de La Boétie dans le Discours de La servitude Volontaire*, Colóquio Bible et lettre française, Université de Haïfa, 2005.

SKINNER, Q. “As fundações do pensamento político moderno”. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

TERREL, J. *Republicanisme et Droit Naturel dans le Discours de la Servitude Volontaire: Une rencontre aporétique* in *Cahiers La Boétie*, nº 3, Paris, Classiques Garnier, 2013.

TETEL, M. (org.) “Étienne de la Boétie: Sage révolutionnaire et poète Périgourdin”. Paris: Honoré Champion, 2004.

WOLFF, F. *Aristóteles e a Política* Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe, Discurso Editorial, 1999