

*Elogio da Filosofia*

**DISCURSO  
DA  
SERVIDÃO VOLUNTÁRIA  
ETIENNE DE LA BOÉTIE**

TRADUÇÃO: LAYMERT GARCIA DOS SANTOS  
COMENTÁRIOS: CLAUDE LEFORT, PIERRE CLASTRES  
E MARILENA CHAÚÍ

EDIÇÃO BILINGÜE

**editora brasiliense**

**Elogio da Filosofia**

Do grego, eulogeo – falar com benevolência, consideração e respeito, bem dizer –, eulogia é a boa e bela linguagem, a fala prudente da bênção e do louvor. O elogio não se confunde com a apologia, que é defesa e justificação contra acusações. Apologeomai – defender-se ou defender um outro refutando acusações – é ação que se origina da prestação de contas dos gastos públicos perante assembleias populares. A apologia se inscreve num campo jurídico e político muito distante do elogio. Nos dias que correm, sedutor é o impulso para fazer a apologia da filosofia, tantas as acusações que lhe fazem. No entanto, como disse alguém, “todo apologeta é um mentiroso” e por isso mais vale deixar que as filosofias falem de si mesmas e que o trabalho dos filósofos se exponha, no duplo sentido da palavra, no debate interminável com os deuses da Cidade. Como escreveu o autor do “Elogio da Filosofia”, a relação do filósofo com os outros é difícil porque estes lhe pedem exatamente aquilo que ele não lhes pode dar, isto é, o assentimento imediato às coisas, sem considerandos. A recusa filosófica não é agressão – agredir é preparar-se para capitular. Nem é revolta – revoltar-se é apaziguar a má-consciência para que tudo fique como está. Mas também não é resignação – resignar-se é esquecer que bem e mal, justo e injusto, verdadeiro e falso não são coisas nem idéias, não estão fora nem dentro de nós, mas constituem o tecido, ora cerrado ora esgarçado, das relações sociais. Elogio da Filosofia. A filosofia não é um ídolo de que os filósofos seriam guardiões e cuja defesa os convocaria a prestar contas perante o vago e terrível tribunal da opinião pública. Elogio da Filosofia: benévola prudência de quem, como escreveu um filósofo, não tem medo de rir da filosofia porque aprendeu a rir através dela.

*Apresentação de Coleção  
Marilena Chauí*



brasiliense



ETIENNE DE LA BOÉTIE

PIERRE CLASTRES  
CLAUDE LEFORT  
MARILENA CHAUI

DISCURSO DA SERVIDÃO  
VOLUNTÁRIA

*Tradução:*  
Laymert Garcia dos Santos

**editora brasiliense**

17/10/2003

ALEXANDRE

Copyright © Éditions Payot para os textos de P. Clastres e C. Lefort

Tradução de: "Liberdade, Mau Encontro, Inominável" é de Carlos Eugênio Marcondes Moura, com revisão técnica de Laymert Garcia dos Santos.

Capa:  
Moema Cavalcanti

Revisão:  
Júlio Dias Gaspar

1ª edição, 1982  
4ª edição, 1987  
2ª reimpressão, 2001

## Índice

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

La Boétie, Etienne de, 1530-1563.  
Discurso da servidão voluntária / Etienne de La Boétie ; (comentários) Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí ; tradução Laymert Garcia dos Santos. -- São Paulo : Brasiliense, 1999. -- (Elogio da filosofia)

Título original : Discours de la servitude volontaire.

Edição bilingüe português-inglês.  
1ª reimpr. da 4. ed. de 1987.  
ISBN 85-11-12009-2

1. Ciência política - Obras anteriores a 1800  
2. Liberdade I. Clastres, Pierre, 1934 - II. Lefort, Claude. III. Chauí, Marilena de Souza. IV. Título. V. Série.

99-4723

CDD-320.01

#### Índices para catálogo sistemático:

1. Política : Filosofia 320.01

#### editora brasiliense s.a.

Rua Airi, 22 - Tatuapé  
CEP 03310-010 - São Paulo - SP  
Fone e Fax (11)218.1488  
E-mail: brasilienseedit@uol.com.br  
Home page: www.editorabrasiliense.com.br

Da Tradução — Laymert Garcia dos Santos .....	7
O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um — <i>Texto Estabelecido por Pierre Léonard</i> .....	11
Le Discours de la Servitude Volontaire .....	39
O Discurso da Servidão Voluntária — <i>Transcrição de Charles Teste</i> .....	69
Liberdade, Mau Encontro, Inominável — Pierre Clastres ...	109
O Nome de Um — Claude Lefort .....	125
Amizade, Recusa do Servir — Marilena Chauí .....	173

# Da Tradução

LAYMERT GARCIA DOS SANTOS

O texto da edição francesa em que se baseou a presente tradução foi estabelecido por Pierre Léonard. Em nota que precede o *Discours de la Servitude Volontaire*, ele fornece as seguintes informações:

O manuscrito original confiado por La Boétie a Montaigne parece irremediavelmente perdido. Como, por razões políticas, o autor dos *Essais* teve de adiar *sine die* a publicação, a transmissão do texto realizou-se por quatro vias diferentes:

I. Duas cópias, ao que parece efetuadas a partir do manuscrito original, foram destinadas a amigos de Montaigne (manuscritos De Mesmes e Dupuy). Ambos, praticamente idênticos, só foram encontrados no século XIX. Z. Payen editou pela primeira vez o manuscrito De Mesmes em 1853.

II. Uma segunda edição parcial, em latim e posteriormente em francês, surgiu em 1574 numa coletânea anônima, o *Reveille matin des François*.

III. Uma primeira edição completa foi publicada em 1577 nas *Mesmoires des Estats de France sous Charles le Neuviesme*, indigesta coletânea de libelos e panfletos compilados por um huguenote genebrino. Além dela comportar algumas incoerências internas, a edição, comparada com o manuscrito De Mesmes, parece

ter sido parcialmente adulterada. Trata-se da edição que F. Hincker preferiu editar recentemente.

IV. Uma segunda edição completa foi publicada em 1578 na terceira edição das *Mesmoires*. . . . Aí o texto está ainda mais adulterado que na edição precedente, mas foi ele que todas as reedições, inclusive a de Lamennais e a de Vermorel, seguiram até a descoberta do manuscrito De Mesmes, e mesmo posteriormente.

O texto reproduzido aqui segue integralmente a versão do manuscrito De Mesmes, respeitando a pontuação às vezes aberrante (nesse ponto, as outras edições do século XVI são tão *caprichosas* quanto). Entretanto, a divisão tradicional em parágrafos, inexistente no manuscrito, foi respeitada bem como foi modernizada a grafia dos "v" e dos "j".

O leitor que recorrer à edição francesa observará que nela Pierre Léonard fornece, em pé de página ao manuscrito De Mesmes, as variantes registradas nas principais edições do século XVI, a saber: *Reveille matin des François*; primeira edição das *Mesmoires*. . . (1577); segunda edição das *Mesmoires*. . . (1678).

\* \* \*

Traduzir o manuscrito De Mesmes é uma aventura. Porque exige a entrega e o encontro. O encontro da voz de La Boétie com a nossa capacidade de ouvir, a entrega ao seu discurso, percurso, curso — direção e duração, desenvolvimento e movimento. Quanto maior nosso abandono, mais forte é a intensidade da voz. Por isso mesmo, para ouvir o *Discours de la Servitude Volontaire* é preciso aceitar, mas também desejar o registro em que ele se desenrola. Não exatamente o registro em que La Boétie se move quando é leitor dos poetas clássicos: por já ter decifrado o que faz a força de Ronsard, Baïf e du Bellay e dela se desinvestido, o autor escreve que não quer "correr tanto nos cursos de nossos Poetas". Mas aqui, ao contrário, para traduzi-lo é preciso demorar-se no discurso, no percurso, morar no texto, tentar captar suas pulsações. O que exige um trabalho, no sentido mais nobre da palavra, e o que torna o trabalho de tradução uma empresa sem garantia alguma. Como ter certeza de que se ouviu bem? Como impedir que a tradução não seja, em algum nível, uma traição?

O texto está escrito em francês arcaico. Só isso já constitui problema — quatro séculos separam a redação da tradução: outra

a língua, outro o tempo, outro o lugar, outro o espírito. As dúvidas se multiplicam quando ficamos sabendo que, além do mais, o discurso de La Boétie, sua voz, é singular, dentre os discursos do século: outra, portanto, é a sua lógica, a sua linguagem e, também, a sua escansão.

Tais questões ficaram evidenciadas antes mesmo que a tradução fosse iniciada. A simples comparação do manuscrito De Mesmes com sua transcrição na mesma língua, feita por Charles Teste, já testemunhava a traição. Traição grosseira, que manifesta a dupla incapacidade do século XIX, e que é uma incapacidade histórica: por um lado, incapacidade de compreender o estatuto do destinatário do discurso, demonstrado pela insistência de Charles Teste em querer "simplificá-lo" e "explicá-lo"; por outro, a impossibilidade de ler, de ouvir, o que o manuscrito De Mesmes está dizendo. Como o leitor poderá verificar, o contraste entre o texto e sua transcrição é gritante. Não se trata nem mesmo de uma transcrição: Charles Teste, soberana e paternalmente, corrige o texto desse "bom Etienne", adaptando-o às "verdades" do século XIX. Vale dizer, pervertendo-o. Vejamos alguns exemplos. Onde La Boétie escreve "... e com o conhecimento do mal sempre está a lembrança da alegria que passou", Charles Teste transcreve "... e ao conhecimento do bem sempre se junta a lembrança de alguma alegria passada". Onde La Boétie escreve "É incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que não lhe é possível acordar para recobrá-la, servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão", Charles Teste transcreve "Não se poderia imaginar até que ponto um povo sujeitado assim pela patifaria de um traidor cai no aviltamento e mesmo em um esquecimento tão profundo de todos os seus direitos, que é quase impossível acordá-lo de seu torpor para reconquistá-lo, servindo tão bem e de tão bom grado que, ao considerá-lo, dir-se-ia que não perdeu apenas sua liberdade mas também sua própria servidão, para se entorpecer na mais embrutecedora escravidão". E, finalmente, onde La Boétie escreve "Se em todas as coisas mostrou que ela (a Natureza) não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns — não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros", Charles Teste transcreve "Se, enfim (a Natureza) mostrou em todas as coisas o desejo de que fôssemos não só unidos

mas que, juntos, fizéssemos por assim dizer um só ser — pode-se então duvidar um só instante de que sejamos *todos* iguais?”.

Para não cair na armadilha de uma “modernização” do texto e tentar reduzir a traição, optei por uma tradução literal do Discurso, sabendo contudo que sacrificava a sua sonoridade. Modifiquei a sua pontuação quando julguei necessário, não só porque no próprio manuscrito ela é às vezes aberrante — como observa Pierre Léonard — mas também porque, se acatada ao pé da letra, poderia confundir o leitor. Resultou um texto cuja sintaxe às vezes pode parecer estranha aos olhos e aos ouvidos. Entre a modificação que a simplificaria (correndo o risco de alterar o sentido) e a estranheza, preferi a segunda, mesmo quando fica a impressão de má tradução: é preciso que o leitor sinta a estranheza não como algo que deva ser vencido mas assumido. Para que, trabalhando a própria dificuldade, voltando atrás, relendo, se entregue ao movimento de um discurso, encontre a voz que está procurando dizer o “que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear”.

\* \* \*

Comparando o manuscrito De Mesmes com a transcrição de Charles Teste, verifiquei que apresentam duas traduções distintas da citação do episódio de Salmoneu, na *Eneida* de Virgílio. Como encontrei duas traduções da mesma obra em língua portuguesa, por uma questão de coerência e legibilidade, inseri a tradução de David Jardim Júnior, realizada recentemente, no corpo do texto do discurso, reservando a de Manuel Odorico Mendes, feita no século XIX, para a transcrição de Charles Teste. Por outro lado, quando o leitor encontrar em seu texto notas de rodapé seguidas da menção (nota do editor), evidentemente, deve ler: nota do editor francês. As notas seguidas de asterisco são do próprio Charles Teste.

Gostaria ainda de registrar minha gratidão para com Angela Senra e Marilena Chauí, que comigo discutiram a tradução do manuscrito De Mesmes, e Sonia Junqueira, que fez a revisão dos textos de La Boétie, Charles Teste e Claude Lefort.

## O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um

Manuscrito De Mesmes

TEXTO ESTABELECIDO  
POR PIERRE LÉONARD

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

Talvez fosse preciso desculpar Ulisses, que possivelmente precisava então de usar essa linguagem para acalmar a revolta do exército, conformando, creio eu, suas palavras mais ao tempo do que à verdade. Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser; e em ter vários senhores, quantos se tiver quantas vezes se é extremamente infeliz. Se por hora não quero debater essa questão tão tormentosa — se as outras formas de república são melhores do que a monarquia — gostaria ainda de saber, antes de pôr em dúvida a posição que a monarquia deve ter entre as repúblicas, se ela deve ter alguma, pois é difícil

acreditar que haja algo público nesse governo onde tudo é de um. Mas tal questão está reservada para um outro tempo e exigiria um tratado à parte, ou melhor, acarretaria por si mesma todas as disputas políticas.

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 tem apenas o poderio que eles lhes dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo. Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se ao ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles. Entre nós, homens, a fraqueza é tal que freqüentemente precisamos obedecer à força; há necessidade de contemporizar, nem sempre podemos ser os mais fortes. Portanto, se uma nação é obrigada pela força da guerra a servir a um, como a cidade de Atenas aos trinta tiranos, não é de se espantar que ela sirva, mas de se lamentar o acidente; ou melhor, nem espantar-se nem lamentar-se e sim carregar o mal pacientemente e reservar-se para melhor fortuna no futuro.

Nossa natureza é de tal modo feita que os deveres comuns da amizade levam uma boa parte do curso de nossa vida; é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, reconhecer o bem de onde o recebemos, e muitas vezes diminuir 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 previdência para protegê-los, grande audácia para defendê-los, grande cuidado para governá-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; mas certamente não poderia deixar de haver bondade em não temer o mal de quem só se recebeu o bem.

Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício

infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despender seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação, não acostumado à pólvora das batalhas mas com muito custo à areia dos torneios, incapaz de comandar os homens pela força mas acanhado para servir vilmente à menor mulherzinha. Chamaremos isso de covardia? Diremos que os que servem são covardes e moídos? É estranho, porém possível, que dois, três, quatro não se defendam de um; poder-se-á então dizer com razão que é falta de fibra. Mas se cem, se mil agüentam um só, não se diria que não querem, que não ousam ataca-lo, e que não se trata de covardia e sim de desprezo ou desdém? Se não vemos cem, mil homens, mas cem países, mil cidades, um milhão de homens não atacarem um só, de quem o mais bem tratado de todos recebe esse mal de ser servo e escravo, como poderemos nomear isso? Será covardia? Ora, naturalmente em todos os vícios há algum 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 reino. Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear?

Que se ponham cinqüenta mil homens em armas de um lado, outro tanto de outro, que sejam alinhados em posição de combate, que acabem encontrando-se, uns livres combatendo por sua franquia, os outros para tirá-la deles: a quem por conjectura será prometida a vitória, quem se pensará que vai mais galhardamente à luta, os que esperam como recompensa de suas penas a manutenção de sua liberdade ou os que não podem esperar outro salário dos golpes que dão ou que recebem senão a servidão de outrem? Uns têm sempre diante dos olhos a felicidade da vida passada, a espera de alegria semelhante no futuro; não se lembram tanto desse pouco que suportam enquanto dura uma

batalha, mas do que lhes será conveniente suportar para sempre, eles, seus filhos e toda a posteridade; os outros nada têm que os encoraje senão uma pontinha de cupidez, que de repente some diante do perigo e que ao que parece não pode ser tão ardente a ponto de apagar-se à menor gota de sangue que saia de suas feridas. Nas tão famosas batalhas de Milcíades, de Leônidas, de Temístocles, que ocorreram há dois mil anos e que ainda hoje estão tão frescas na memória dos livros e dos homens como se fosse ontem, que ocorreram na Grécia para o bem dos Gregos e exemplo para o mundo inteiro — o que pensar que deu a tão pouca gente, como eram os Gregos, não o poder, mas a fibra para sustentar a força de tantos navios que o próprio mar estava carregado, para derrotar tantas e tão numerosas nações que o esquadrão dos Gregos não teria bastado se fossem precisos capitães aos exércitos dos inimigos, senão que, ao que parece, naqueles dias gloriosos, não se tratava da batalha dos Gregos contra os Persas mas da vitória da liberdade sobre a dominação, da franquia sobre a cobiça?

É estranho ouvir falar da bravura que a liberdade põe no coração daqueles que a defendem; mas o que, em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade? Quem acreditaria nisso se em vez de ver apenas ouvisse dizer? E se se dissesse que isso só ocorria em países estranhos e terras longínquas, quem não pensaria que era inventado e achado e não verdadeiro? 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 se 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. Portanto são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia e aceita o jugo; que consente seu mal — melhor dizendo, persegue-o. Eu não o exortaria se recobrar sua liberdade lhe custasse alguma coisa; como o homem pode ter algo mais caro que restabelecer-se em seu direito natural e, por assim dizer, de bicho voltar a ser homem? Mas ainda não desejo nele tamanha audácia, permito-lhe que prefira não sei que segurança de viver miseravelmente a uma duvidosa esperança de

viver à sua vontade. Que! Se para ter liberdade basta desejá-la, se basta um simples querer, haverá nação no mundo que ainda a estime cara demais, podendo ganhá-la com uma única aspiração, e que lastime sua vontade para recobrar o bem que deveria resgatar com seu sangue — o qual, uma vez perdido, toda a gente honrada deve estimar a vida desprezível e a morte salutar? Como o fogo de uma pequena chama torna-se grande e sempre cresce, e quanto mais lenha encontra mais está disposto a queimar; e sem que se jogue água para apagá-lo, é só não pôr mais lenha que ele, não tendo mais o que consumir, consome-se a si mesmo e vem sem força alguma, e não mais fogo — assim também, por certo, os tiranos quanto mais pilham mais exigem, quanto mais arruinam e destroem, mais se lhes dá, quanto mais são servidos, mais se fortalecem, e se tornam cada vez mais fortes e dispostos a tudo aniquilar e destruir; e se nada se lhes dá, se não se lhes obedece, sem lutar, sem golpear, ficam nus e desfeitos, e não são mais nada, como o galho se torna seco e morto quando a raiz não tem mais humor ou alimento.

Para adquirir o bem que querem, os audaciosos não temem o perigo, os avisados não rejeitam a dor; os covardes e embotados não sabem suportar o mal nem recobrar o bem, limitam-se a aspirá-los, e a virtude de sua pretensão lhes é tirada por sua covardia; por natureza fica-lhes o desejo de obtê-lo. Esse desejo, essa vontade de aspirar a todas as coisas que, uma vez adquiridas, os tornariam felizes e contentes, é comum aos sensatos e aos indiscretos, aos corajosos e aos covardes. Resta dizer uma única coisa, a qual não sei como falece natureza aos homens para desejá-la. É a liberdade, todavia um bem tão grande e tão aprazível que, uma vez perdido, todos os males seguem de enfiada; e os próprios bens que ficam depois dela perdem inteiramente seu gosto e sabor, corrompidos pela servidão. Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam; como se se recusassem a fazer essa; bela aquisição só porque ela é demasiado fácil.

Pobres e miseráveis povos insensatos, nações obstinadas em vosso mal e cegas ao vosso bem! Deixais levar, à vossa frente, o mais belo e o mais claro de vossa renda, pilhar vossos campos, roubar vossas casas e despojá-las dos móveis antigos e paternos; viveis de tal modo que não podeis vos gabar de que algo seja vosso; e pareceria ser agora uma grande fortuna para vós conser-

var a meias vossos bens, vossas famílias e vossas vidas vis; e todo esse estrago, esse infortúnio, essa ruína vos advêm não dos inimigos mas sim, por certo, do inimigo, e daquele que engrandeceis, por quem ides tão valorosamente à guerra, para a grandeza de quem não vos recusais a apresentar vossas pessoas à morte. Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? Semeais vossos frutos para que deles faça o estrago; mobiliais e encheis vossas casas para alimentar suas pilhagens; criais vossas filhas para que ele tenha com que embebedar sua luxúria, criais vossos filhos para que ele faça com eles o melhor que puder, leve-os em suas guerras, conduza-os à carnificina, torne-os ministros de suas cobiças e executores de suas vinganças; na dor arrebeita vossas pessoas para que ele possa mimar-se em suas delícias e chafurdar nos prazeres sujos e vis; ficais mais fracos para torná-lo mais forte e rígido mantendo mais curta a rédea; e de tantas indignidades — que os próprios bichos ou não as sentiriam ou não o suportariam — podeis vos livrar se tentais, não vos livrar mas apenas querer fazê-lo. Decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se.

Mas os médicos certamente aconselham que não se ponha a mão nas feridas incuráveis; e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo que há muito perdeu todo conhecimento e que, por não sentir mais o seu mal, bem mostra que sua doença é mortal. Por conjectura procuremos então, se pudermos achar, como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir que agora parece que o próprio amor da liberdade não é tão natural.

Em primeiro lugar creio não haver dúvida de que, se vivês-

semos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém. Da obediência que cada um, sem outra advertência que a de sua natureza, presta a seus pai e mãe todos os homens testemunham, cada um por si. Da razão que nasce conosco ou não, o que é uma questão debatida a fundo pelos acadêmicos e abordada por toda a escola dos filósofos, por ora não pensaria falhar ao dizer o seguinte: há em nossa alma alguma semente natural de razão que, mantida por bom conselho e costume, floresce em virtude e, ao contrário, frequentemente sotocada, aborta, não podendo entrentar os vícios sobrevivendo. Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos. E se, fazendo as partihas dos presentes que ela nos dava, cedeu alguma vantagem de seu bem ao corpo ou no espírito, a uns mais que aos outros, no entanto 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. E de resto, se essa boa mãe deu-nos a todos a terra inteira por morada, alojou-nos todos na mesma casa, figurou-nos todos no mesmo padrão, para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer um no outro; se ela nos deu a todos o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades; e se tratou por todos os meios de estreitar e apertar tão forte o nó de nossa aliança e sociedade; se em todas as coisas mostrou que ela não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns — não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia.

Mas em verdade de nada serve debater se a liberdade é

natural, pois não se pode manter alguém em servidão sem mal-fazer e nada há mais contrário ao mundo que a injúria, posto que a natureza é completamente razoável. Portanto, resta à liberdade ser natural do mesmo modo que, no meu entender, nascemos não somente de posse de nossa franquia mas também com afeição para defendê-la. Ora, se por acaso temos alguma dúvida a respeito e abastardamo-nos tanto que não podemos reconhecer nossos bens assim como nossas nativas afeições, será preciso que eu vos faça a honra que é vossa e, por assim dizer, alce os bichos brutos ao púlpito para ensinar-vos vossa natureza e condição. Os bichos — valha-me Deus! — se os homens não se fizerem de surdos, gritam-lhes: viva a liberdade! Entre eles há vários que morrem logo que são capturados, como o peixe que abandona a vida ao mesmo tempo que a água; do mesmo modo deixam a luz e não querem sobreviver à sua franquia natural. Se os animais tivessem entre si algumas preeminências, fariam destas sua nobreza. Os outros, dos maiores aos menorzinhos, quando são capturados resistem tanto com as unhas, os chifres, o bico e os pés que declaram o quanto prezam o que perdem; uma vez capturados dão-nos tantos sinais notórios do conhecimento que têm de seu infortúnio, que é bonito de se ver que doravante há mais langor que vida, e que continuam vivendo mais para lamentar sua liberdade perdida do que para se comprazer na servidão. Que outra coisa quer dizer o elefante — que, tendo se defendido até não poder mais; não vendo mais finalidade nisso, encontrando-se na iminência de ser capturado, crava suas mandíbulas e quebra seus dentes nas árvores — senão que seu grande desejo de permanecer livre como é inspira-o e o aconselha a negociar com os caçadores se ficará livre a troco de seus dentes e se será autorizado a dar seu marfim e pagar esse resgate por sua liberdade? Cevamos o cavalo desde que nasce para acostumá-lo a servir; e embora saibamos acariciá-lo tão bem, quando está sendo domado ele morde o freio, escoiceja contra a espora, como, parece, para mostrar à natureza e assim ao menos testemunhar que, se serve, não é por sua vontade, mas por nossa imposição. O que dizer então?

Até os bois gemem sob o peso do jugo; e na gaiola os pássaros se debatem — como eu disse outrora passando o tempo em nossas rimas francesas. Pois escrevendo a ti, ó Longa, temo misturar meus versos que nunca te leio para que, aparentando con-

tentamento, não me faças sentir-me todo glorioso. Em suma, se todas as coisas que têm sentimento, assim que os têm, sentem o mal da sujeição e procuram a liberdade; se os bichos sempre feitos para o serviço do homem só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário — que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?

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

A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que prefeririam somente à razão obedecer do que a um homem servir; a menos que fosse como a de Israel que, sem

coerção e nenhuma precisão, deu a si mesma um tirano. Povo cuja história nunca leio sem enorme indignação, a ponto de quase tornar-me desumano, por rejubilar-me com tantos males que lhe sucederam. Mas certamente para que todos os homens, enquanto têm algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos. Forçados pelas armas estrangeiras, como Esparta ou Atenas pelas forças de Alexandre; ou pelas facções, como havia se tornado a Senhoria de Atenas nas mãos de Pisístrato. Por ilusão, eles muitas vezes perdem a liberdade; mas nisso não são enganados por outrem com a frequência com que são iludidos por si mesmos. Como o povo de Siracusa, principal cidade da Sicília (dizem-me que hoje se chama Saragoça), que, na iminência de guerras, reparando irrefletidamente apenas no perigo presente, elevou a tirano Dionísio Primeiro e encarregou-o de conduzir o exército; e não atinou que o havia engrandecido tanto que quando esse patife voltou vitorioso, fez-se de capitão rei, e de rei tirano, como se não tivesse vencido seus inimigos mas seus cidadãos. É incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que não lhe é possível acordar para recobrá-la, servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão. É verdade que no início serve-se obrigado e vencido pela força; mas os que vêm depois servem sem pesar e fazem de bom grado o que seus antecessores haviam feito por imposição. Desse modo os homens nascidos sob o jugo, mais tarde educados e criados na servidão, sem olhar mais longe, contentam-se em viver como nasceram; e como não pensam ter outro bem nem outro direito que o que encontraram, consideram natural a condição de seu nascimento. E no entanto não há herdeiro tão pródigo e despreocupado que às vezes não corra os olhos nos registros de seu pai para ver se goza de todos os direitos de sua herança ou se não o usurparam ou a seu predecessor. Mas o costume, que por certo tem em todas as coisas um grande poder sobre nós, não possui em lugar nenhum virtude tão grande quanto a seguinte: ensinar-nos a servir — e como se diz de Mitrídates que se habituou a tomar veneno — para que aprendamos a engolir e não achar amarga a peçonha da servidão. Não se pode negar que a natureza tem em nós parte bastante para puxar-nos para onde quer e nos reconhecer bem ou mal nasci-

dos; porém, maldita seja a natureza se se deve confessar que ela tem em nós menos poder do que o costume — pois por melhor que seja, o natural se perde se não é cultivado — e que o alimento sempre nos conforma à sua maneira. As sementes do bem que a natureza põe em nós são tão miúdas e escorregadias que não podem suportar o menor choque do alimento contrário: abastardam-se mais facilmente do que se mantêm, dissolvem-se e se anulam tanto quanto as árvores frutíferas que têm um natural próprio que conservam se as deixam crescer, mas logo abandonam para dar outros frutos estranhos e não os seus próprios se enxertam. Cada erva tem sua propriedade, seu natural e 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, noutros não se consegue reconhecer. Quem visse os Venezianos — punhado de gente vivendo tão livremente que o pior deles não almejaria ser o rei de todos, nascidos e criados de tal modo que não reconhecem nenhuma ambição senão a de serem os melhores para vigiar e mais cuidadosamente tomar conta do mantimento da liberdade; de tal modo ensinados e formados desde o berço que não aceitariam todas as outras alegrias da terra para perder a menor parcela de sua franquia — quem tivesse visto, digo, esses personagens e de lá fosse para as terras daquele que chamamos grão-senhor, ao ver ali gente que só quer ter nascido para servi-lo e que para manter seu poderio abandona a vida, pensaria que estes e os outros têm um mesmo natural ou, em vez, estimaria que, tendo saído de uma cidade de homens, entrara num parque de bichos? Dizem que Licurgo, o governante de Esparta, criara dois cães irmãos, ambos amamentados com o mesmo leite, um engordado na cozinha, o outro acostumado pelos campos ao som da trompa e do cornetim, querendo mostrar ao povo lacedemônio que os homens são como a criação os faz, pôs os dois cães no meio do mercado e entre eles uma sopa e uma lebre; um correu para o prato e o outro para a lebre embora, diz ele, fossem irmãos. Portanto, com suas leis e seu governo, ele criou e formou tão bem os Lacedemônios que cada um deles preferiria morrer mil mortes a reconhecer outro senhor que a lei e a razão.

Tenho prazer ao lembrar as palavras que outrora disseram

um dos favoritos de Xerxes, o grande rei dos Persas, e dois Lacedemônios. Quando Xerxes aparelhava seu grande exército para conquistar a Grécia, enviou seus embaixadores às cidades gregas pedindo água e terra: era a maneira que os Persas tinham de intimar as cidades à rendição. Não enviou a Atenas nem a Esparta porque os que seu pai Dario enviara, os Atenienses e Espartanos haviam lançado nos fossos uns, nos poços os outros, dizendo-lhes que valentemente pegassem ali água e terra para levar a seu príncipe; essa gente não podia suportar que sequer através da fala se tocasse em sua liberdade. Por terem agido assim, os Espartanos souberam que haviam incorrido na ira dos deuses, até de Taltíbio, o deus dos arautos; e para apaziguá-los ousaram enviar a Xerxes dois de seus cidadãos para que a ele se apresentassem e que fizesse deles o que quisesse, sendo assim recompensado pelos embaixadores de seu pai que haviam matado. Dois Espartanos, um chamado Espértias e o outro Búlis, ofereceram-se para ir fazer tal pagamento; de fato foram e, a caminho, chegaram ao palácio de um Persa que se chamava Hidarnes e era administrador do rei para todas as cidades da Ásia que se encontram à beira-mar. Este os recebeu com honrarias e grande amabilidade; e após várias palavras, uma puxando a outra, perguntou-lhes por que recusavam tanto a amizade do rei. Vede, Espartanos, disse ele, e através de mim reconheci como o rei sabe honrar os que o defendem e pensai que se dele dependêsseis faria o mesmo convosco; se dele dependêsseis e se ele vos tivesse conhecido, não há dentre vós quem não seria senhor de uma cidade da Grécia. Quanto a isso, Hidarnes, não poderias dar-nos bom conselho, disseram os Lacedemônios, 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 aconselharias a defendê-la, não com a lança e o escudo mas com unhas e dentes. Só o Espartano dizia o que era preciso dizer; mas certamente ambos falavam como haviam sido criados. Pois não era possível que o Persa lamentasse a liberdade, não a tendo nunca, nem que o Lacedemônio suportasse a sujeição, tendo provado da franquia.

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 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 dáis 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. Por que tudo isto? Por certo não porque eu estime que o país e a terra queiram dizer alguma coisa; pois em todas as regiões, em todos os ares, amarga é a sujeição e aprazível ser livre; mas porque em meu entender deve-se ter piedade daqueles que ao nascer viram-se com o jugo no pescoço; ou então que sejam desculpados, que sejam perdoados, pois não tendo visto da liberdade sequer a sombra e dela não estando avisados, não percebem que ser escravos lhes é um mal. Como diz Homero dos Cimérios, se houvesse algum país onde o sol se mostrasse de outro modo que a nós e depois de tê-los iluminado por seis meses seguidos os deixasse dormentes na escuridão sem vir revê-los o outro meio ano — seria de se espantar se os que tivessem nascido durante a longa noite não tivessem ouvido falar da claridade, se não tendo visto dias se acostumassem às trevas em que nasceram sem desejar a luz? Nunca se lamenta o que nunca se teve e o pesar só vem depois do prazer; e com o conhecimento do mal sempre está a lembrança da alegria que passou. 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.

Portanto, digamos então que ao homem todas as coisas lhe são como que naturais; nelas se cria e acostuma; mas só ele é ingênuo a isso — a que o chama sua natureza simples e inalte-

rada; assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume — como os mais bravos *courtaus* (\*) que no início mordem o freio e depois descuram; e onde outrora escoiceavam contra a sela, agora se ostentam nos arreios e soberbos pavoneiam-se sob a barda. Eles dizem que sempre foram súditos, que seus pais viveram assim; pensam que são obrigados a suportar o mal, convencem-se com exemplos e ao longo do tempo eles mesmos fundam a posse dos que os tiranizam; mas como em verdade os anos nunca dão o direito de malfazer, aumentam a injúria. Sempre se encontra alguns mais bem nascidos que sentem o peso do jugo e não podem se impedir de sacudi-lo, que jamais se acostumam com a sujeição e que sempre, como Ulisses — que por mar e terra sempre procurava ver a fumaça de sua casa — não podem se impedir de atentar para seus privilégios naturais e de se lembrar de seus predecessores bem como de seu primeiro ser. De bom grado são estes que, tendo entendimento nítido e espírito clarividente, 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. Estes, mesmo que a liberdade estivesse inteiramente perdida e de todo fora do mundo, a imaginam e a sentem em seu espírito, e ainda a saboreiam; e a servidão não é de seu gosto por mais que esteja vestida.

O grão-turco percebeu bem isto: que os livros e a doutrina dão aos homens, mais que qualquer outra coisa, o sentido e o entendimento para se reconhecerem e odiar a tirania; averiguo que em suas terras ele não tem sábios, nem os quer. Ora, comumente, ficam sem efeito o bom zelo e afeição dos que apesar do tempo conservaram a devoção à franquia, por mais numerosos que sejam, porque não se conhecem; sob o tirano, é-lhes tirada toda a liberdade de fazer, de falar, e quase de pensar: todos se tornam singulares em suas fantasias. Portanto, Momo, o deus zombeteiro, não zombou demais quando censurou o homem que Vulcano fizera por não ter-lhe posto uma janelinha no coração para que por aí se pudesse ver seus pensamentos. Fizeram questão de dizer que 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 estimaram seu coração fraco demais para um feito tão elevado; confiavam muito em sua vontade mas não estavam certos de sua coragem. E, todavia, quem quiser percorrer os feitos do passado e os anais antigos encontrará poucos ou nenhum dos que, vendo seu país maltratado e em más mãos, tendo decidido com boa intenção, íntegra e não dissimulada, libertá-lo, não tenham conseguido; e a quem a própria liberdade, para se tornar visível, não tenha ombreado. Como Harmódio, Aristogitão, Trasíbulo, Bruto, o velho, Valério e Dion porque pensaram virtuosamente, afortunadamente executaram; nesses casos, a bom querer fortuna quase nunca falha. 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. 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 tirania. Estes, eu mesmo não gostaria que fossem bem sucedidos e estou contente de que, através de seu exemplo, tenham mostrado que não se deve abusar do santo nome da liberdade para má empresa.

Mas voltando às nossas palavras, das quais quase me perderei: a primeira razão por que os homens servem de bom grado é que nascem servos e são criados como tais. Desta decorre uma outra: que sob os tiranos as pessoas facilmente se tornam covardes e efeminadas. Disso sei maravilhosamente graças a Hipócrates, o avô da medicina, que esteve atento e assim o disse em um dos livros que estabelece das doenças. Esse personagem certamente tinha um coração de todo bom e o demonstrou bem quando o grande rei quis atraí-lo para junto de si à força de ofertas e grandes presentes; respondeu-lhe francamente que teria escrúpulos em meter-se a curar os bárbaros que queriam matar os Gregos e bem servir com sua arte àquele que da Grécia queria se servir. A carta que lhe enviou pode ser vista ainda hoje entre suas outras obras e testemunhará para sempre seu bom coração

\* Cavalos de orelhas e crina cortadas (N. do T.).

e sua nobre natureza. 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 quase como que amarrada, toda por demais embotada, e não sente ferver em seu coração o ardor da liberdade que faz desprezar o perigo e dá vontade de ganhar a honra e a glória numa bela morte entre seus companheiros. Entre gente livre é à portia, 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 a ajudam para que afrouxe mais.

Xenofonte, historiador grave e de primeira linha entre os Gregos, fez um livro onde faz Simônides falar com Hierão, tirano de Siracusa, a respeito das misérias do tirano. O livro é cheio de advertências boas e graves e que, em meu entender, têm graça na medida do possível. Prouvera deus que os tiranos que sempre existiram o tivessem posto diante dos olhos e o tivessem usado como espelho! Não posso acreditar que não teriam reconhecido suas verrugas e tido vergonha de suas manchas. Nesse tratado ele conta o pesar em que se encontram os tiranos que, fazendo mal a todos, são obrigados a temer a todos; entre outras coisas, diz que os maus reis servem-se de estrangeiros na guerra e os assoladam pois não ousam a confiança de pôr armas na mão de sua gente, a quem fizeram mal. (De fato, houve reis bons que tiveram nações estrangeiras a seu soldo, até mesmo franceses, ainda mais outrora do que hoje; mas com outra intenção: a fim de proteger os seus, pois para poupar os homens estimavam nula a perda do dinheiro. É o que dizia Cipião, o grande Africano, creio eu: que preferiria ter salvo um cidadão a ter derrotado cem inimigos). Mas por certo está confirmado que o tirano jamais pensa que seu poderio esteja assegurado, senão quando chegou ao ponto de não ter às suas ordens homem de valor. Portanto, a ele se dirá com razão o mesmo que Trasão, onde Terêncio se gaba de ter objetado ao senhor dos Elefantes:

Porque sois tão audaz  
Os bichos amestrais.

Porém essa artimanha de tiranos para bestializar seus súditos não pode ser mais claramente conhecida que através do que Ciro fez com os Lídios depois de ter-se assenhoreado de Sardes, principal cidade da Lídia, de ter dominado Cresos, esse rei tão rico, e de tê-lo levado discricionariamente. Trouxeram-lhe notícias de que os Sardos tinham se revoltado. Sua autoridade os teria submetido prontamente; mas como não queria saquear uma cidade tão bela nem inquietar-se sempre com o mantimento de um exército para guardá-la, descobriu um grande expediente para apoderar-se dela: ali estabeleceu bordéis, tavernas e jogos públicos, e proclamou uma ordenação que os habitantes tiveram de acatar. Ficou tão satisfeito com tal guarnição que desde então nunca mais foi preciso puxar da espada contra os Lídios: essa gente pobre e miserável divertia-se inventando todo tipo de jogo, de tal modo que os Latinos tiraram daí sua palavra, e o que chamamos passatempo eles chamam Ludi, como se quisessem dizer Lidi. Não poucos os tiranos declararam tão expressamente que queriam exterminar sua gente; mas, de fato, o que este ordenou formalmente e sob sua autoridade, a maioria perseguiu. Na verdade, o natural da arraia miúda, cujo número é cada vez maior nas cidades, é que seja desconfiada para com aquele que a ama e crédula para com aquele que a engana. Não pensem que pássaro algum melhor caia no laço, nem que peixe algum pela gulodice da isca mais depressa se afeire ao anzol pois, como se diz, todos os povos são prontamente logrados para a servidão pela primeira pluma que lhes passam na boca; e é maravilhoso como cedem rápido, contanto que lhes façam cócegas. Os teatros, os jogos, as farsas, os espetáculos, os gladiadores, os bichos estranhos, as medalhas, os quadros e outras drogas que tais eram para os povos antigos as iscas da servidão, o preço de sua liberdade, as ferramentas da tirania. Os tiranos antigos tinham esse meio, essa prática, esses atrativos para adormecer seus súditos sob o jugo. Assim, achando bonitos esses passatempos, entretidos por um prazer vão que passava diante de seus olhos, os povos abobados acostumavam-se a servir tão tolamente e até pior do que as criancinhas que aprendem a ler vendo as brilhantes imagens dos livros iluminados. Os tiranos romanos descobriram ainda um outro ponto: dar festas freqüentes para as decúrias públicas, abusando como podiam dessa canalha que, mais que qualquer outra coisa, não resiste ao prazer da boca. O mais prudente e esperto dentre eles não teria largado sua tigela de sopa para recobrar a liberdade da república

de Platão. Os tiranos prodigalizavam um quarto de trigo, um sesteiro de vinho e um sestércio; e então dava pena ouvir gritar: Viva o rei! Os broncos não percebiam que apenas recobravam parte do que era seu e que até mesmo no que recobravam o tirano não lhes teria dado se antes não lhes tivesse tirado. O que hoje tinha apanhado o sestércio e se empanturrado no festim público abençoando Tibério e Nero e sua bela liberalidade, no dia seguinte, obrigado a abandonar seus bens à cobiça deles, seus filhos à luxúria, seu próprio sangue à crueldade desses magníficos imperadores, ficava mudo como uma pedra e imóvel como um tronco. O povo sempre teve isto: ao prazer que não pode receber honestamente, é de todo aberto e dissoluto; e ao erro e à dor que pode sofrer honestamente, insensível. Agora não vejo ninguém que ouvindo falar de Nero não trema à simples menção a esse monstro vil, essa gnóbil e imunda peste do mundo; e no entanto, desse aí, desse incendiário, desse carrasco, dessa besta feroz, pode-se afirmar que, após sua morte, tão vil quanto sua vida, o nobre povo romano teve tanto desgosto ao lembrar os jogos e os festins que esteve a ponto de pôr luto, como escreveu Cornélio Tácito, autor bom e grave, e dos mais seguros. O que não é de se estranhar, visto o que esse mesmo povo fizera antes, na morte de Júlio César, que revogou as leis e a liberdade. 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 servidão. Mas após sua morte, esse povo que ainda tinha na boca os seus banquetes e no espírito a lembrança de suas prodigalidades, para homenageá-lo e transformá-lo em cinzas rivalizava-se amontoando os bancos da praça e mais tarde erguendo-lhe uma coluna como ao pai do povo (assim dizia o capitel) e prestando-lhe homenagem póstuma maior do que por direito devia a homem do mundo, salvo por acaso aos que o tinham matado. Os imperadores romanos também não se esqueceram do seguinte: de comumente tomar o título de Tribuno do povo, tanto porque esse ofício era considerado santo e sagrado como porque era estabelecido para a defesa e proteção do povo. E por meio dos favores desse ofício asseguravam-se de que o povo confiaria mais neles, como se dele devessem ouvir o nome e não, ao contrário, sentir os efeitos. Não são muito melhores os que hoje não fazem mal algum. mesmo importante, sem antes fazer passar algumas pala-

vas bonitas sobre o bem público e a tranqüilidade geral. Pois, ó Longa, conheces bem o formulário e certas passagens do qual poderiam se servir bastante sutilmente — mas, com certeza, na maior parte não pode haver finura onde há tanto despudor. Os reis da Assíria e também, depois deles, os de Média só apresentavam-se em público o mais tarde que podiam, para fazer a população se perguntar se não eram algo mais que homens e deixar nesse devaneio a gente de bom grado imaginativa para com as coisas que não pode julgar com os olhos. Assim, com esse mistério, tantas nações, que durante muito tempo pertenceram ao império assírio, acostumavam-se a servir e serviam com mais boa vontade por não saberem que senhor tinham nem a muito custo se tinham, e todos temiam acreditando em um que ninguém jamais vira. Os primeiros reis do Egito só se mostravam portando ora um gato, ora um ramo, ora fogo sobre a cabeça, e desse modo mascaravam-se e fingiam-se de mágicos. E assim, pela estranheza da coisa, suscitavam em seus súditos alguma reverência e admiração; mas, no meu entender, teriam apenas se prestado ao pas-satempo e à troça na gente que não tivesse sido tola ou sujeita demais. Dá pena ouvir falar de quantas coisas os tiranos do passado utilizavam para fundar sua tirania, de quantas mesquinhas se serviam, encontrando essa população sempre às ordens, e que vinha cair na rede mesmo quando mal soubessem armá-la; que sempre enganaram tão facilmente, a ponto de nunca tê-la sujeitado tanto como quando mais zombavam dela.

O que direi de um outro belo conto em que caíram os povos antigos? Acreditaram piamente que o dedão de Pirro, rei dos Epirotas, fazia milagres e curava os doentes das vísceras; enriqueceram ainda mais o conto: que depois de terem queimado o corpo morto todo o dedo achava-se entre as cinzas, salvo apesar do fogo. O próprio povo tolo sempre faz as mentiras para depois acreditar nelas; muita gente assim escreveu, mas salta aos olhos que reuniu isso a partir dos rumores de cidade e do falatório da população. Vespasiano fez maravilhas ao voltar da Assíria e passar por Alexandria para ir a Roma apoderar-se do império: endireitava os coxos, tornava clarividentes os cegos e muitas outras belezas cujo logro quem não conseguia enxergar era, em meu entender, mais cego que aqueles a quem curava. Os próprios tiranos achavam bem estranho que os homens pudessem suportar um homem fazendo-lhes mal; queriam muito pôr a religião na frente, como anteparo, e se possível, tomar emprestada alguma amos-

tra da divindade para o mantimento de sua miserável vida. Entre eles Salmoneu — se se acredita na sibila de Virgílio em seu inferno — que, por ter zombado assim das pessoas e por ter querido fazer-se de Júpiter, agora presta contas e ela o vê no fundo do inferno:

*Vi Salmoneu que sofreu cruel castigo, enquanto imitava as chamas 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 Elide, reclamando honras divinas. Louco! Acreditava que com o tropejar 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 turbilhão. (\*)*

Se este que apenas se fazia de tolo está sendo agora tão bem tratado lá embaixo, creio que os que abusaram da religião para serem maus achar-se-ão em situação ainda melhor.

Os nossos semearam na França algo parecido: sapos, flores de lis, a âmbula e a auriflama; o que de minha parte, como sói acontecer, não quero descrever, pois até agora nem nós nem nossos antepassados tivemos ocasião para suspeitar, pois sempre tivemos reis tão bons na paz e tão intrépidos na guerra que, embora nasçam reis, parece que não foram feitos como os outros pela natureza mas escolhidos antes de nascer pelo deus todo-poderoso para o governo e proteção do reino. E ainda que assim não fosse, não gostaria de entrar na liça por causa disso para discutir a verdade de nossas histórias nem descascá-las tão intimamente, para não tolher esse belo jogo onde nossa poesia francesa poderá esgrimir-se bem, agora não mais costurada mas, ao que parece, renovada por nosso Ronsard, nosso Baif, nosso du Bellay, adiantando tanto a nossa língua que, ousado esperar, em breve diante de nós os Gregos e os Latinos talvez só tenham o direito de primogenitura. E com certeza eu prejudicaria muito nossa rima (com prazer uso essa palavra e ela não me desagradar; pois, embora vários a tivessem tornado mecânica, vejo contudo bastante gente capaz de enobrecê-la novamente e restituir-lhe sua glória primeira), digo:

\* Virgílio: *Eneida*, trad. David Jardim Jr., Biblioteca Clássicos de Ouro Universais. Ed. de Ouro, Rio de Janeiro, s/d.

eu a prejudicaria muito se agora dela suprimisse os belos contos do rei Clóvis, nos quais parece-me que já vejo quão prazerosamente, quão à vontade alegrar-se-á a veia de nosso Ronsard em sua Franciade. Sou atento ao seu alcance, conheço o espírito agudo, sei da graça do homem; ele usará a auriflama como os Romanos suas ancilas.

*E os escudos atirados do céu,*

diz Virgílio. Cuidará tão bem de nossa Âmbula como os Atenienses do cesto de Ericção. Fará falar de nossas armas como eles de sua oliva, que afirmam encontrar-se ainda na torre de Minerva. Eu seria por certo ultrajante em querer desmentir nossos livros e correr tanto nos cursos de nossos Poetas. Mas voltando aonde não sei como tinha desviado o fio de minhas palavras: nunca houve como os tiranos que, a fim de se manterem, se esforçam para acostumar o povo a eles não só por obediência e servidão, mas também por devoção. O que eu disse até aqui quanto ao que ensina a gente a servir mais voluntariamente só serve então aos tiranos para o povo miúdo e grosseiro.

Mas agora chego a um ponto que em meu entender é a força e o segredo da dominação, o apoio e fundamento da tirania. 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 espancamento do que por confiança. Os arqueiros proíbem a entrada do palácio aos mal-vestidos que não têm meios, não aos bem-armados que podem fazer alguma empresa. Certamente é fácil contar que entre os imperadores romanos não foram tantos os que conseguiram escapar de algum perigo graças a seus guardas quanto os que foram mortos por seus próprios arqueiros. Não são os bandos de gente a cavalo, não são as companhias de gente a pé, não são as armas que defendem o tirano; de imediato, não se acreditará nisso, mas com certeza é verdade. São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os proxenetas de suas volúpias, e sócios dos bens de suas pilhagens. Tão bem esses seis domam seu chefe, que ele deve ser mau para a sociedade não só com suas próprias maldades, mas também com as deles. Esses seis têm seiscentos que

crecem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; aos quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros para que tenham na mão sua avareza e crueldade e que as exerçam no momento oportuno; e, aliás, façam tantos males que só possam durar à sua sombra e isentar-se das leis e da pena por seu intermédio. Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente. Daí se originava o crescimento do Senado sob Júlio, o estabelecimento de novas posições, o surgimento de ofícios; considerando bem, certamente não uma reforma da justiça mas novos sustentáculos da tirania. Em suma: que se chegue lá por favores ou subfavores, os ganhos ou restolhos que se tem com os tiranos, ocorre que afinal há quase tanta gente para quem a tirania parece ser proveitosa quanto aqueles para quem a liberdade seria agradável. Como dizem os médicos, se há em nosso corpo alguma coisa estragada, logo um outro lugar onde nada está acontecendo rapidamente se dirige para a parte bichada; do mesmo modo, logo que um rei declarou-se tirano, tudo que é ruim, toda a escória do reino — não falo de um monte de gatunos e desorelhados que numa república não podem fazer muito mal nem bem, mas dos que são manchados por ambição ardente e notável avareza — reúnem-se à sua volta e o apóiam para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano. Os grandes ladrões e os famosos corsários fazem assim: uns desnudam o país, os outros perseguem os viajantes, uns armam emboscadas, os outros estão à espreita, os outros massacram, os outros esfolam; e embora existam primazias entre eles e uns sejam apenas criados e os outros chefes do bando, no final não há um que não se sinta parte, senão do espólio principal, ao menos da busca. Contam que os piratas Cilicianos não só reuniram-se em tal número que foi preciso enviar Pompeu, o grande, contra eles, mas também que atraíram para uma aliança várias belas cidades e grandes centros em cujos portos punham-se a salvo ao voltarem das incursões, dando-lhes como recompensa algum proveito da receptação da pilhagem.

Assim o tirano subjuga os súditos uns através dos outros e é guardado por aqueles de quem deveria se guardar, se valessem

alguma coisa; mas, como se diz, para rachar lenha é preciso cunhas da própria lenha. Eis aí seus arqueiros, seus guardas, seus alabardeiros; não que eles mesmos às vezes não sofram por causa dele; mas esses perdidos e abandonados por deus e pelos homens ficam contentes de suportar o mal para fazê-lo, não àquele que lhes malfez, mas àqueles que suportam como eles e que nada podem fazer. Vendo porém essa gente que gera o tirano para se encarregar de sua tirania e da servidão do povo, com frequência sou tomado de espanto por sua maldade e às vezes de piedade por sua tolice. 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 os aldeões, os camponeses que espezinham o quanto podem e os tratam pior do que a forçados ou escravos — verão que esses, assim 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 seu favor; não só é preciso que façam o que diz mas que pensem o que quer e amiúde, para satisfazê-lo, que ainda antecipem seus pensamentos. Para eles não basta obedecê-lo, também é preciso agradá-lo, é preciso que se arrebatem, que se atormentem, que se matem de trabalhar nos negócios dele; e já que se aprazem com o prazer dele, que deixam seu gosto pelo dele, que forcem sua compleição, que despem o seu natural, é preciso que estejam atentos às palavras dele, à voz dele, aos sinais dele, e aos olhos dele; que não tenham olho, pé, mão, que tudo esteja alerta para espiar as vontades dele e descobrir seus pensamentos. Isso é viver feliz? Chama-se a isso, viver? Há no mundo algo menos suportável do que isso, não digo para um homem de coração, não digo para um bem-nascido, mas apenas para um que tenha o senso comum ou nada mais que a face de homem? Que condição é mais miserável que viver assim, nada tendo de seu, recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida?

Mas eles querem servir para ter bens, como se não pudessem gerar nada que fosse deles, pois não podem dizer de si que sejam de si mesmos; e como se alguém pudesse ter algo de seu sob um tirano, querem fazer com que os bens sejam deles e não se lembram que são eles que lhe dão a força para tirar tudo de

todos e não deixar nada de que se possa dizer que seja de alguém. Vêem que nada senão os bens torna os homens sujeitos à crueldade dele, que para ele só a riqueza é crime digno de morte. Mas só as riquezas e só despoja os ricos, que ainda assim vêm se apresentar como que diante do açougueiro, gordos e fortes, para se oferecerem e despertarem seu apeúte. Esses favoritos não devem se lembrar tanto dos que em torno dos tiranos receberam muitos bens, mas sim dos que tendo acumulado durante algum tempo ali perderam depois os bens e as vidas. Não deve passar-lhes tanto pela cabeça quantos ali receberam riquezas, mas quão poucos as conservaram. Que se percorram todas as histórias antigas, que se considerem as de nossa lembrança, e ver-se-á plenamente como é grande o número dos que, tendo ganho por meios espúrios a confiança dos príncipes, tendo usado de sua maldade ou abusado de sua simplicidade, finalmente foram por eles mesmos aniquilados; e assim como neles tinham achado um meio para elevá-los, mais tarde neles também encontraram a inconsistência que os destruiu. Com certeza, entre as muitas pessoas que já se acharam próximas de tantos reis maus, poucas ou quase nenhuma foram as que alguma vez não experimentaram em si mesmas a crueldade do tirano, que antes haviam atizado contra os outros: tendo enriquecido com os despojos de outrem à sombra de seu favoritismo, no mais das vezes elas acabam enriquecendo-o com seus despojos.

As próprias pessoas de bem — se é que às vezes existe alguma amada pelo tirano —, por mais que sejam os primeiros em sua graça, por mais que nelas brilhem a virtude e a integridade que impõem algum respeito até aos mais malvados quando vistas de perto, as pessoas de bem, digo, aí não poderiam durar; é preciso que compartilhem do mal comum e que sintam a tirania em seus propósitos. Um Sêneca, um Burrus, um Traséas, esse terno de pessoas de bem, as quais — aliás, o infortúnio das duas primeiras aproximou do tirano e lhes pôs nas mãos a condução de suas coisas, ambos por ele estimados, queridos ambos, e um deles ainda o havia criado e tinha como garantia de sua amizade a educação de sua infância — pois esses três bastam para testemunhar com sua morte cruel como há pouca segurança no favor de um mau senhor. E, na verdade, que amizade se pode esperar daquele que tem mesmo o coração tão duro para odiar seu reino, o qual só faz obedecê-lo, e que ainda por se saber incapaz de amar empobrece a si mesmo e destrói seu império?

Ora, se se quer dizer que eles enfrentaram esses inconvenientes por serem gente de bem, que se olhe francamente em torno do próprio, e ver-se-á que não duraram mais os que caíram em suas graças e se mantiveram por meios espúrios. Quem já ouviu falar de amor mais desenfreado, de afeição mais persistente, quem já leu sobre um homem mais obstinadamente encarnado numa mulher do ele em Popéa? Ora, mais tarde ela foi envenenada por ele próprio. Sua mãe, Agripina, tinha matado o marido, Cláudio, para lhe dar lugar no império; para obsequiá-lo, ela nunca criara dificuldade de espécie alguma, nem sofrimento. Então seu próprio filho, sua cria, o Imperador feito por sua mão, depois de lhe faltar muitas vezes, afinal tirou-lhe a vida; e na ocasião não houve quem não dissesse que ela bem merecera essa punição, se tivesse sido pelas mãos de qualquer um que não aquele a quem ela havia dado a vida. Quem já foi mais fácil de manipular, mais simples, melhor dizendo, mais verdadeiramente parvo que o imperador Cláudio? Quem já foi mais traído pela mulher do que ele por Messalina? Finalmente a pôs nas mãos do carrasco. Quando a têm, a simplorice sempre fica nos tiranos para não poderem fazer o bem; mas não sei como, por menor que seja o seu espírito, este afinal acorda para usar de crueldade até contra aqueles que lhe são próximos. Bastante comum é o dito espirituoso desse outro que, vendo descoberta a garganta de sua mulher, a quem amava muito e sem a qual parece que não teria podido viver, acariciou-a com esta promessa: Se eu ordenar, daqui a pouco esse belo pescoço será cortado. Eis porque, em sua maior parte, os tiranos antigos eram comumente mortos por seus maiores favoritos que, tendo conhecido a natureza da tirania, não podiam assegurar-se tanto da vontade do tirano, bem como desconfiavam de seu poderio. Assim foi morto Domiciano por Estéfano, Cómodo por uma de suas próprias amantes, Antonino por Macrino, como quase todos os outros.

É certamente por isso que o tirano nunca é amado, nem ama: a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima; se mantém não tanto através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fé e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade,

onde está a injustiça; e entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices.

Ora, mesmo quando isso não impedisse, ainda seria difícil encontrar um amor seguro em um tirano, pois, estando acima de todos e não tendo companheiro, já está além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade, que jamais quer claudicar, e caminha sempre igual. Eis por que há entre os ladrões (dizem) alguma fé na partilha do roubo: porque são pares e companheiros; e se não se amam entre si, ao menos se temem e não querem tornar menor a sua força desunindo-se. Mas os que são favoritos do tirano nunca podem ter certeza alguma disso, posto que aprendeu com eles mesmos que tudo pode e nada há, direito ou dever, que o obrigue, no arrego de fazer sua vontade contar como razão, e de não ter companheiro algum mas de ser de todos senhor. Não é, portanto, uma lástima que, vendo tantos exemplos notórios, vendo o perigo tão presente, ninguém queira aprender à custa de outrem e que tanta gente de tão bom grado se aproxime dos tiranos? Que não haja um só que tenha a ponderação e a coragem de lhes dizer o que diz a raposa ao leão que fingia-se de doente, como sustenta o conto: De bom grado iria te ver em tua cova; vejo muitas pegadas de bichos que vão até a ti; mas não vejo uma só que volte para trás?

Esses miseráveis vêem reluzir os tesouros do tirano e olham todos espantados os raios de sua bravata; e seduzidos por tal claridade aproximam-se e não vêem que entram na chama que não pode deixar de consumi-los. Assim o sátiro indiscreto, como dizem as fábulas antigas, que ao ver acender-se o fogo encontrado por Prometeu, achou-o tão belo que foi beijá-lo e se queimou. Assim a borboleta, que, esperando gozar de algum prazer, entra no fogo porque ele reluz, e verifica a outra virtude, a que queima, diz o Poeta Toscano. Mas admitamos ainda que esses *mignons* (\*) escapem das mãos daquele a quem servem; nunca se salvam do rei que vem depois. Se ele é bom, então é preciso dar conta de reconhecer pelo menos a razão; se é mau e semelhante ao seu senhor, não pode ocorrer que também não tenha os seus favoritos, que por sua vez comumente não se contentam em ocupar o lugar dos outros se também não obtêm o mais das vezes seus bens e suas vidas. Como pode então haver alguém que, com tão

\* Expressão usada no séc. XVI para designar "favoritos" (N. do T.).

grande perigo e tão pouca segurança, queira tomar o infeliz lugar para servir com tanto custo a um senhor tão perigoso? Que sofrimento, que martírio, Deus do céu! seguir noite e dia pensando em aprazer a um e no entanto temê-lo mais que a homem do mundo, ter o olho sempre à espreita, a orelha à escuta para espiar de onde virá o golpe, para descobrir as emboscadas, para sentir a fisionomia de seus companheiros, para avisar quem o trai, rir para cada um e no entanto temer a todos; não ter nenhum inimigo aberto nem amigo certo, tendo sempre o rosto sorridente e o coração transido; não poder ser alegre e não ousar ser triste.

Mas é um prazer considerar o que lhes sobra desse grande tormento e o bem que podem esperar de seu sofrimento e de sua vida miserável. De bom grado o povo não acusa o tirano do mal que sofre, mas aqueles que o governam; desses, os povos, as nações, todo mundo à porfia, até os camponeses, até os lavradores, sabem os nomes, decifram os vícios, a esses acumulam de mil ultrajes, mil vilanias, mil maldições; todas as suas orações, todos os seus votos são contra eles; os acusam de todos os seus infortúnios, de todas as pestes, de todas as suas fomes; e se às vezes aparentemente lhes prestam alguma homenagem, no mesmo momento grunhem contra eles em seu coração e os abominam mais estranhamente que às feras selvagens. Eis a glória, eis a homenagem que recebem por seu serviço à gente, a qual parece-lhes que ainda não estaria satisfeita, nem pela metade saciada com sua pena quando cada um tivesse um pedaço de seus corpos. E, por certo, mesmo depois de mortos, os que vêm mais tarde nunca são preguiçosos a ponto do nome desses comedores de povos não ser enegrecido com a tinta de mil penas, sua reputação despedaçada em mil livros, e os próprios ossos, por assim dizer, arrastados pela posteridade, punindo-os ainda após a morte por suas vidas vis.

Aprendamos pois uma vez, aprendamos a fazer o bem; levantemos os olhos para o céu ou para nossa honra e para o próprio amor da virtude; ou, para falar cientemente, para o amor e honra de deus todo-poderoso que é testemunha segura de nossos feitos e juiz justo de nossas faltas. De minha parte creio, e não estou enganado, que lá embaixo ele reserva à parte para o tirano e seus cúmplices alguma pena particular — pois nada é mais contrário a deus, de todo liberal e bonachão, que a tirania.

# O Discurso da Servidão Voluntária

TRANSCRIÇÃO DE CHARLES TESTE

## Prefácio

Só uma palavra, leitor irmão — não importa quem és e quais são, aqui na terra, a tua posição e tuas opiniões pessoais — pois, embora habitual e proverbialmente falando, *nem todos os irmãos sejam parentes* \*, o fato é que neste mundo, malgrado a distribuição tão estranha dos títulos e calúnias, das condecorações e detenções, dos privilégios e proibições, das riquezas e da miséria, é preciso reconhecer, apesar de tudo, que, tomados em conjunto (in globo), somos todos natural e cristãmente irmãos. Lamennais o disse e provou em termos tão eloqüentes, tão admiráveis, que jamais, jamais mesmo, essa tão amaldiçoada máquina que chamam de *imprensa* há de reproduzi-los o bastante.

Não penses, portanto, que é para te adular que começo assim, neste prefácio, apostrofando-te com o nome de irmão. A adulação não é o meu forte e já paguei muito caro pela minha franqueza, neste século de duplicidade e de mentiras. Talvez ainda pague pelas poucas linhas que tenho a tola ousadia de acrescentar ao livro que não é meu e que pretendo, sem dúvida com demasiada temeridade, rejuvenescer para dar livre curso às velhas mas indestrutíveis verdades que contém.

\* (N. do T.) Provérbio francês: Tous les frères ne sont pas cousins.

Gostaria de poder te fazer entender todo o meu embaraço na execução desse intuito. Meditei longamente antes de ousar realizá-lo. Já estou velho e nunca produzi nada. Sou mais burro que tantos outros que escreveram volumes onde não se encontra uma única idéia? Não o creio. Mas, sem nunca ter recebido instrução em escola nem colégio algum, formei-me por mim mesmo através da leitura. Felizmente, os maus livros nunca tiveram atrativo para mim e o acaso ajudou-me tanto que só os bons sempre caíram em minha mão. O que aí encontrei tornou para mim insuportáveis todas as asneiras, tolices e torpezas abundantes na maioria. Tomei gosto por esses moralistas antigos que escreveram tantas coisas boas e belas num estilo tão ingênuo, tão franco, tão arrebatador, que é de se espantar que suas obras, apesar de terem tido seu efeito, este não foi ainda maior. Nos escritos atuais, o novo não me agradou porque, em minha opinião, não é novo; com efeito, nos melhores, nada se acha que já não tenha sido dito — e muito melhor — por nossos bons predecessores. Por que então tentar o novo quando o velho é tão bom, tão claro e nítido? perguntava-me sempre. Por que não lê-los? Eles me agradam tanto; como podem não agradar também a todo mundo? Algumas vezes, só para experimentar, tive vontade de ler algumas de suas passagens a essa pobre gente que teve a infelicidade de não saber ler. Fiquei encantado com a experiência. Era preciso ver como espantavam-se ao ouvi-los. Para eles tal leitura era um regalo. Saboreavam-na ao máximo. É que em verdade tinha o cuidado de explicá-lhes, tanto quanto possível, o verdadeiro sentido às vezes oculto sob essa velha linguagem infelizmente fora de moda. Essa é a origem da fantasia que hoje me toma.

Mas, por mais resolutivo que estivesse em meu intuito, quantas vezes tive de abandonar a obra, pois a cada passo percebia que estragava o livro e que, querendo reformar a casa, eu a degradava. Assim, leitor, nunca poderás compensar o meu pesar na execução de um trabalho tão ingrato; só persisti por abnegação, pois tenho a íntima convicção de que a iguaria que te sirvo é bem inferior, pela simples razão de que adaptei-a a teu gosto. Isso para mim era uma grande frustração, semelhante àquela que um alfaiate deve sentir quando, cheio de entusiasmo e admiração por esses belos trajes gregos e romanos que o grande Talma pôs tão bem em voga em nosso teatro, é obrigado a cortar e simetrizar os pobres panos com que nos cobrimos para satisfazer a moda

caprichosa. Mas este o faz em troca do que pagamos; trabalha para viver; e eu só empreendi essa fatigante e penosa transformação para tua utilidade. Não lamentarei meu tempo nem meu pesar se atingir esse objetivo, que é e será sempre meu único pensamento.

Dirás talvez que eu deveria falar-te do mérito do autor, do qual venho te oferecer o filho antigo vestido à moda moderna, em vez de estender-me tanto sobre esse ponto em que, parece-me, a boa intenção bastaria para justificar a má ação temerária. Fazer sua apologia, louvar seus talentos, elogiar suas virtudes, exaltar sua glória, incensar sua imagem, é o que fazem todo dia nossos espertalhões do Instituto, não para com seus colegas vivos, pois a inveja os faz devorar-se entre si, mas para com seus colegas defuntos. É a tarefa obrigatória de cada imortal recém-nascido para com o imortal finado, por ocasião de sua entrada nesse pretense templo das ciências onde vêm se enterrar, em vez de se alimentarem entre si, os talentos de todos os gêneros, e que com propriedade poderia chamar o *campo santo*<sup>1</sup> de nossas glórias literárias. Mas deveria eu, um medíocre, imitar esses fazedores de frases belas, esses fabricantes de elogios de encomenda, que debitam tão enfaticamente? Não que eu não tivesse um tema mais belo do que eles, pois em duas palavras poderia pintar-te o retrato de meu autor e dizer-te, em estilo não-acadêmico, mas laconiano: “Viveu em Catão e morreu em Sócrates”. Mas não poderia entrar em outros detalhes, e fosse qual fosse a arte que eu empregasse para falar-te desse bom Étienne de La Boétie, estaria sempre bem aquém do meu tema. Portanto, prefiro apresentá-lo contando-te simplesmente o que dele disse seu grande amigo Montaigne no capítulo *da Amizade*, e reproduzindo aqui trechos de algumas das cartas em que o grande gênio, o moralista profundo, o sábio filósofo nos diz as virtudes de sua vida e a calma de sua morte. Espero que depois de ler esses trechos<sup>2</sup> ficarás tão grato de ter-

<sup>1</sup> É assim que, comumente, são chamados os cemitérios em quase toda a Itália. O de Nápoles é notável por sua singularidade. É composto de 566 fossas profundíssimas. Cada dia abrem uma, jogam ali sem distinção, depois de os terem despojado, os cadáveres de todos os que morreram na véspera, e à noite essa fossa é hermeticamente fechada para só ser reaberta no mesmo dia do ano seguinte. Os que assistiram à reabertura afirmam que, durante esse período, o terreno devorou inteiramente os cadáveres sepultados e que deles não resta mais vestígio algum.

<sup>2</sup> Para torná-las mais compreensíveis, também foi preciso transformá-las na linguagem de hoje. É um sacrilégio! dirão alguns; e penso como eles.

-me ocupado com o rejuvenescimento da obra de La Boétie, que até serás indulgente com as imperfeições da transcrição que hoje faço e te ofereço de coração. No entanto, recebe-a bem, mais pelo teu amor que por ti mesmo.

Teu irmão em Cristo e em Rousseau,  
Ad. Rechastelet.

## Transcrição

Homero <sup>3\*</sup> conta que um dia, falando em público, Ulisses disse aos gregos: "Não é bom ter vários senhores; tenhamos um só".

Se tivesse dito apenas: *não é bom ter vários senhores*, teria sido tão bom que nada poderia ser melhor. Mas em vez disso, e com mais razão, deveria ter dito que a dominação de vários não podia ser boa, já que o poderio de um só é duro e revoltante quando este toma o título de senhor; ao contrário, vai acrescentar: *tenhamos um só senhor*.

Todavia, é preciso desculpar Ulisses por ter mantido essa linguagem — que lhe serviu então para apaziguar a revolta do exército — adaptando seu discurso, creio eu, mais à circunstância que à verdade <sup>4\*</sup>. Mas com toda a consciência, não é uma extrema infelicidade estar-se sujeito a um senhor de cuja bondade nunca é possível se certificar, e que sempre tem o poder de ser mau quando quiser? E obedecer a vários senhores não é ser tantas vezes extremamente infeliz? Não abordarei aqui esta questão tantas vezes agitada: "a república é ou não preferível à monarquia?". Se tivessem de discuti-la, antes mesmo de procurar a categoria que a mo-

<sup>3\*</sup> O mais célebre dos poetas antigos, do qual J.M. Chénier disse: "Três mil anos se passaram sobre as cinzas de Homero/ e há três mil anos Homero, respeitado,/ ainda é jovem de glória e de imortalidade/".

<sup>4\*</sup> O próprio Ulisses era rei. Como não teria apregoado em favor do poder de um só? Perdoêmo-lo, então, segundo o desejo desse bom La Boétie; se for o caso, perdoemos até esses cortesãos medíocres que defenderam constantemente o poder para se empanturrarem nos orçamentos e engordarem com nosso suor; mas não perdoemos jamais ou melhor, estigmatizemos esses hipócritas vis que alternadamente sopraram frio e quente e gritaram, segundo o acontecido, *viva o rei, viva a liga!*; esses sempiternos tagarelas, impostores descarados que tão desavergonhadamente mantiveram duas linguagens inteiramente opostas; numa palavra, esses *fazedores de discurso segundo a circunstância*, cujo número é tão grande em nossos dias que o próprio e excessivo Moniteur, onde os exemplos de baixezas e mentiras insolentes formigam de todas as formas, nos fornece apenas uma coleção bastante imperfeita deles.

---

Mas é culpa minha se nossa língua perdeu essa franqueza e essa ingenuidade que outrora faziam todo o seu charme? Que nos tornemos melhores, e talvez reencontremos para a expressão de nossos pensamentos uma maneira mais natural e mais atraente.

narquia deve ocupar entre os diferentes modos de governar a coisa pública, gostaria de saber se se deve até atribuir-lhe uma, visto que é bastante difícil acreditar que nela haja realmente algo de público. Mas reservemos para um outro tempo <sup>5\*</sup> essa questão que exigiria um tratado à parte e acarretaria por si mesma todas as disputas políticas.

No momento, gostaria apenas que me fizessem compreender como é possível que tantos homens, tantas cidades, tantas nações às vezes suportem tudo de um Tirano só, que tem apenas o poderio que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo, e que não poderia fazer-lhes mal algum se não preferissem, a contradizê-lo, suportar tudo dele. Coisa realmente surpreendente (e no entanto tão comum que se deve mais gemer por ela do que surpreender-se) é ver milhões e milhões de homens miseravelmente subjugados e, de cabeça baixa, submissos a um jugo deplorável; não que a ele sejam obrigados por força maior, mas porque são fascinados e, por assim dizer, enfeitiçados apenas pelo nome *de um* que não deveriam temer, pois ele é *só*, nem amar, pois é desumano e cruel para com todos eles. Tal é entretanto a fraqueza dos homens! Forçados à obediência, forçados a temporizar, divididos entre si, nem sempre podem ser os mais fortes. Portanto, se uma nação, escravizada pela força das armas, é submetida ao poder de um só (como foi a cidade de Atenas à dominação dos trinta tiranos<sup>6</sup>), não é de se espantar que ela sirva, mas de se deplorar sua servidão, ou melhor, nem espantar-se nem lamentar-se: suportar o infortúnio com resignação e reservar-se para uma ocasião melhor no futuro.

Somos feitos de tal modo que os deveres comuns da amizade absorvem boa parte de nossa vida. Amar a virtude, estimar as belas ações, ser gratos pelos benefícios recebidos, e, freqüentemente até, reduzir nosso próprio bem-estar para aumentar a honra e a vantagem daqueles que amamos e que merecem ser amados — tudo isso é muito natural. Se, portanto, os habitantes de um país encontram entre eles um desses homens raros, que lhes tenha dado provas reiteradas de grande previdência para garanti-los, de gran-

<sup>5\*</sup> Se o bom Étienne vivesse hoje, não hesitaria em tratar a questão, e com certeza sua solução não seria favorável à monarquia.

<sup>6</sup> Alusão ao governo dos trinta oligarcas que os Espartanos, vencedores da Guerra do Peloponeso, impuseram aos Atenienses em 404 (Nota do Editor).

de audácia para defendê-los, de grande prudência para governá-los; se, insensivelmente, habituam-se a obedecê-lo, se até confiam nele a ponto de atribuir-lhe uma certa supremacia, não sei se tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo onde poderá malfazer é agir com sabedoria; no entanto, parece muito natural e razoável ser bom para com aquele que nos trouxe tantos bens e não temer que o mal nos venha dele.

Mas, ó Deus!, o que é isso? Como chamaremos esse vício, esse vício horrível? Não é vergonhoso ver um número infinito de homens não só obedecer mas rastejar, não serem governados mas tiranizados, não tendo nem bens, nem parentes, nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertençam? Suportando as rapinas, as extorsões, as crueldades, não de um exército, não de uma horda de bárbaros, contra os quais cada um deveria defender *sua vida* a custo de todo o seu sangue, mas de um só; não de um Hércules ou de um *Sansão*, mas de um verdadeiro *Mirmidon*<sup>7\*</sup>, amiúde o mais covarde, o mais vil e o mais efeminado da nação, que nunca cheirou a pólvora das batalhas, quando muito pisou na areia dos torneios; que é incapaz não só de comandar os homens mas também de satisfazer a menor mulherzinha! Nomearemos isso covardia? Chamaremos de vis e covardes os homens submetidos a tal jugo? Se dois, três, quatro cedem a um, é estranho, porém possível; talvez se pudesse dizer, com razão: é falta de fibra. Mas se cem, se mil deixam-se oprimir por um só, dir-se-ia ainda que é covardia, que não ousam atacá-lo, ou melhor, que por desprezo e desdém não querem resistir a ele? Enfim, se não se vê cem, mil, mas cem países, mil cidades, um milhão de homens não atacarem, não esmagarem aquele que, sem prurido algum, trata-os todos como igual número de servos e de escravos — como qualificaríamos isso? Será covardia? Mas para todos os vícios há limites que não podem ser superados. Dois homens e até dez bem podem temer um, mas que mil, um milhão, mil cidades não se defendam contra um só homem! Oh! Não é só covardia, ela não chega a isso — assim como a valentia não exige que um só homem escale uma fortaleza, ataque um exército, conquiste um reino! Que vício

<sup>7\*</sup> No original encontra-se *Hommeau*, que os anotadores traduziram por *Hommet*, *Hommellet*: homenzinho. Tomei a liberdade de substituir por *Mirmidon*. O emprego dessa palavra, que pareceu-me exprimir completamente o pensamento do autor, foi-me inspirada por uma canção, que todo mundo conhece, do nosso grande amigo Béranger. Que ele nos perdoe o furto. N. do T.: Mirmidon ou Myrmidon: homenzinho medíocre, insignificante.

monstruoso então é esse que a palavra covardia não pode representar, para o qual falta toda expressão, que a natureza desaprova e a língua se recusa nomear? . . .

Que se ponham de um lado e de outro cinqüenta mil homens em armas; que sejam alinhados em posição de combate; que passem às vias de fato; uns livres, combatendo por sua liberdade, os outros para roubá-la deles: com quem credes que a vitória ficará? Quais irão mais corajosamente ao combate: aqueles cuja recompensa deve ser a manutenção de sua liberdade, ou os que só esperam a servidão de outrem como salário dos golpes que dão ou recebem? Uns têm sempre diante dos olhos a felicidade da vida passada e a espera de alegria semelhante no futuro. Pensam menos nas penas, nos sofrimentos momentâneos da batalha do que nos tormentos que, uma vez vencidos, deverão suportar para sempre — eles, seus filhos e toda a sua posteridade. Os outros só têm como agulhão uma pontinha de cupidez que de repente se embota diante do perigo e cujo ardor factício apaga-se, quase que imediatamente, no sangue de seu primeiro ferimento. Nas tão famosas batalhas de Milcíades, de Leônidas, de Temístocles \*, que datam de dois mil anos e ainda hoje vivem tão frescas nos livros e na memória dos homens, como se tivessem ocorrido recentemente na Grécia, para o bem da Grécia e exemplo para o mundo inteiro — o que deu a um número tão pequeno de Gregos não o poder, mas a coragem para repelir essas frotas formidáveis, cujo peso o mar mal podia sustentar, para combater e vencer tantas e tão numerosas nações que, juntos, todos os soldados gregos não teriam igualado em número os capitães \*\* dos exércitos inimigos? Mas também, nessas gloriosas <sup>10\*</sup> jornadas, tratava-se menos da batalha

\* Respectivamente, batalhas de Maratona (490), das Termópilas (480) e de Salamina (480) (N. do E.).

\*\* Sem dúvida La Boétie quis dizer: a totalidade dos oficiais do exército dos Persas.

<sup>10\*</sup> Caro leitor: não te disse no meu prefácio que o pretense novo na maneira de dizer freqüentemente é apenas o requentado? Poderias esperar encontrar aqui, tão justamente acopladas e empregadas por nosso homem Etienne de la Boétie, essas duas palavras — *gloriosas jornadas* — que miseráveis prestigiações, covardes bajuladores do povo mugiram com toda a força ao saírem tremendo de pavor de seus porões, onde se mantiveram escondidos durante os três dias do grande movimento popular de julho? Portanto, essas duas palavras não foram uma invenção deles, mas sim um achado que astuciosamente empregaram para lograr os crédulos e escamotear a grande vitória em proveito próprio. O que ocorreu, vê bem, na própria noite de 29 de julho de 1830. Portanto, nossas três jornadas não foram gloriosas, pois só é verdadeiramente glorioso o que traz um resultado favorável à felicidade da humanidade.

dos Gregos contra os Persas que da vitória da liberdade sobre a dominação, da libertação sobre a escravidão <sup>11\*</sup>.

São verdadeiramente miraculosos os relatos da bravura que a liberdade põe no coração daqueles que a defendem! Mas o que faz com que, em toda parte e todos os dias, um homem só oprima cem mil cidades e as prive de sua liberdade? Quem poderia acreditar, se isso fosse apenas um ouvir-dizer e não ocorresse a cada instante sob nossos próprios olhos? Se esse fato ainda ocorresse em países longínquos, e nos viessem contá-lo, quem de nós não o acharia imaginado e inventado sem motivo? E, no entanto, não é preciso combater esse tirano, só, nem mesmo dele defender-se: ele se anula por si mesmo, desde que o país não consinta a servidão. Não se trata de lhe arrancar nada, mas apenas de nada lhe dar. Que uma nação não faça esforço algum para sua felicidade, se quiser, mas que ela própria não trabalhe para sua ruína. São os povos, portanto, que se deixam, ou melhor, se fazem manietar, pois quebrariam seus laços recusando-se apenas a servir. É o povo que se sujeita e se degola; que, podendo escolher entre ser súdito ou ser livre, rejeita a liberdade e aceita o jugo, que consente seu mal, ou melhor, persegue-o. Eu não o exortaria, se recobrar sua liberdade lhe custasse alguma coisa — se bem que recuperar seus direitos naturais e, por assim dizer, de bicho voltar a ser homem, seja realmente o que deve mais interessá-lo. E, no entanto, não exijo dele tamanha audácia; nem quero que ambicione não sei que segurança de viver mais à vontade. Mas, quê! Se para ter a liberdade basta desejá-la, se para tanto basta o querer, haverá nação no mundo que creia pagá-la caro demais adquirindo-a com uma simples aspiração? E que lamente sua vontade de recobrar um bem que se deveria reaver a preço de sangue, e cuja simples perda torna a vida amarga e a morte benfazeja para qualquer homem honrado? Como o fogo de uma fagulha torna-se grande e sempre aumenta, e quanto mais lenha encontra mais a devora, mas se

<sup>11\*</sup> Tais esforços miraculosos se repetiram em nossos dias e nós também temos nossos Leônidas, nossos Temístocles e nossos Milcíades. Mas, como diz bastante judiciosamente o nosso autor, isso se vê nos povos livres. Assim, quantos desses traços heróicos não encontraríamos, se quiséssemos escarafunchar nossos curtíssimos anais republicanos! Basta lembrar alguns que podem realmente ser comparados com tudo o que a história nos retratou de mais prodigioso.

consuma e acaba, apagando-se por si mesma quando param de alimentá-lo — assim também, por certo, os tiranos, quanto mais pilham, mais exigem; quanto mais arruinam e destroem, mais se lhes oferece, mais o empanturram; eles se fortalecem na mesma medida e estão cada vez mais dispostos a tudo aniquilar e destruir; mas se nada se lhes dá, se não se lhes obedece, sem combatê-los, sem atacá-los, ficam nus e desfeitos — semelhantes à árvore que, não recebendo mais sumo e alimento para sua raiz, em breve é apenas um galho seco e morto.

Para adquirir o bem que deseja, o homem empreendedor não teme nenhum perigo, o trabalhador não é repellido por nenhuma pena. Só os covardes e os embotados não sabem suportar o mal nem recobrar o bem, que limitam-se a cobiçar. A energia para pretendê-lo é-lhes roubada por sua própria covardia; só lhes resta o desejo natural de possuí-lo. Esse desejo, essa vontade inata, comum aos sábios e aos loucos, aos corajosos e aos covardes, os faz desejar todas as coisas cuja posse os tornaria felizes e contentes. Uma só, não sei por que, os homens não têm nem mesmo a força de desejar. É a liberdade, bem tão grande e tão doce que, uma vez perdida, todos os males se seguem, e sem ela todos os outros bens perdem inteiramente o gosto e o sabor, corrompidos pela servidão. Parece-me que os homens desdenham unicamente a liberdade, porque, se a desejassem, tê-la-iam; como se se recusassem a fazer essa conquista preciosa porque ela é demasiado fácil.

Pobre gente e miserável, povos insensatos, nações obstinadas em vosso mal e cegas ao vosso bem, deixai roubar, sob vossos próprios olhos, o mais belo e o mais claro de vossa renda, pilhar vossos campos, devastar vossas casas e despojá-las dos velhos inóveis de vossos ancestrais! Viveis de tal modo que nada mais é vosso. Parece que doravante consideraríeis uma grande felicidade se vos deixassem apenas a metade de vossos bens, de vossas famílias, de vossas vidas. E todo esse estrago, esses infortúnios, essa ruína enfim, vos advém não dos inimigos mas sim, por certo, do inimigo, e daquele mesmo que fizestes como ele é, por quem ides tão corajosamente à guerra e para a vaidade de quem vossas pessoas nela enfrentam a morte a cada instante. Esse senhor porém, só tem dois olhos, duas mãos, um corpo e nada além do que tem o último habitante do número infinito de nossas cidades. O que tem a mais do que vós são os meios que lhe forneceis para destruir-vos.

De onde tira os inumeráveis *argus*<sup>12\*</sup> que vos espiam<sup>13\*</sup>, senão de vossas fileiras? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se ele não as empresta de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades também não são os vossos? Tem ele poder sobre vós senão por vós mesmos? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que mal poderia fazer-vos se não fôsseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos? Semeais vossos campos para que ele os devaste; mobiliais e encheis vossas casas para alimentar suas ladroeiros; educais vossas filhas para que ele possa saciar sua luxúria<sup>14\*</sup>; alimentais vossos filhos para que faça deles soldados (esses ainda são felizes demais!), para que conduza-os à carnificina, torne-os ministros de suas cobiças, executores de suas vinganças<sup>15\*</sup>. Consumi-vos no sofrimento para que ele possa mimar-se em suas delícias e chafurdar nos prazeres sujos. Enfraquecei-vos para que ele seja mais forte, mais duro e que vos mantenha com a rédea curta; e de tantas indignidades, que os próprios bichos não sentiriam ou não suportariam, podeis vos livrar até sem tentar fazê-lo, apenas tentando querê-lo. Decidi não mais servir e sereis livres. Não quero que os enfrenteis nem que o abaleis; somente não mais o sustentai e o verei, como um grande colosso a quem subtraiu-se a base, cair com seu próprio peso e quebrar-se<sup>16\*</sup>.

<sup>12\*</sup> *Argus*, homem fabuloso de cem olhos, diz o dicionário: *espião doméstico*. Não me vanglorio de ser etimologista; mas há pouco tempo um jornalista, mais letrado e mais esperto que eu, disse que essa palavra vinha de *argousin*, chefe dos forçados; e fez essa observação muito espirituosa precisamente no momento em que, sob um certo ministro, se usavam forçados libertados para formar certos bandos que percorreram as ruas da capital e nelas provocaram pavor ao espancarem indistintamente todos os transeuntes.

<sup>13\*</sup> É de se crer que o verbo *espionar* ainda não era usado no tempo desse bom Étienne.

<sup>14\*</sup> Luís XV, dessa gente um dos mais crapulosos, mandava seus *valets de-chambre* Bontemps e Lebel raptarem moças bonitas para povoar seu parque de cervos. Napoleão, de maneiras mais francas e sinceras, escolhia na casa imperial de Écouen, com a cumplicidade de la Campan, as senhoritas que queria engravidar. Ide perguntar a um certo príncipe alemão, que poderá informar-se com a senhora princesa, sua mulher, cujo nome de família calo por discrição.

<sup>15\*</sup> Assim o fizeram em grandes jornadas os grandes malfeteiros que tão inadequadamente chamam de *grandes homens*: Alexandre, o Macedônio, Luís XIV e, hoje em dia, sobretudo Napoleão.

<sup>16\*</sup> Encontrei estes dias, por puro acaso, esta passagem citada e transcrita por inteiro, com a maior exatidão e toda a pureza de seu estilo antigo, numa obra publicada recentemente pelo Senhor barão Bouvier du Molart.

Os médicos dizem que é inútil procurar curar as feridas incuráveis e talvez eu esteja errado em querer dar tais conselhos ao povo que, há muito, parece ter perdido todo sentimento do mal que o aflige — o que bem mostra que sua doença é mortal. Procuremos no entanto descobrir, se possível, como enraizou-se tão profundamente essa obstinada vontade de servir que, com efeito, deixa crer que o próprio amor da liberdade não é tão natural.

Em primeiro lugar creio não haver dúvida de que, se vivêssemos com os direitos que recebemos da natureza e segundo os preceitos que ela ensina, seríamos naturalmente submissos a nossos pais, súditos da razão, mas escravos de ninguém. Quanto a saber se em nós a razão é inata ou não (questão debatida a fundo nas academias e longamente agitada nas escolas de filósofos), penso não errar, ao acreditar que em nossa alma existe um germe de razão que, reanimado pelos bons conselhos e os bons exemplos, produz em nós a virtude; ao contrário esse mesmo germe aborta abafado pelos vícios que muitas vezes advêm. Mas o que é claro e evidente para todos e que ninguém poderia negar é que a natureza, primeiro agente de Deus, benfeitora dos homens, criou-nos todos do mesmo modo e, de certa maneira, verteu-nos todos na mesma fôrma, para mostrar-nos que somos todos iguais, ou melhor, todos irmãos. E se, na partilha que nos fez de seus dons, prodigou algumas vantagens de corpo ou de espírito a uns mais que aos outros, entretanto nunca pôde querer colocar-nos neste mundo como num campo cerrado e não mandou para cá os mais fortes e os mais hábeis como bandidos armados numa floresta, para atacar os mais fracos. Antes, é de se crer que, atribuindo assim as partes — a uns as maiores, aos outros as menores —,

ex-governador de Lyon e intitulada: *das causas do mal-estar que se faz sentir na sociedade na França*: mas o autor, educado pelo império e, depois, digníssimo administrador de nossa época, certamente não é um erudito, pois ao citar e exaltar esse trecho eloquente, atribuiu-o a Montaigne, em cujas obras comumente encontra-se o discurso de La Boétie. Será que ignorava ou duvidava da existência dele? Não é possível. Então, trata-se de uma simples distração; é preciso perdô-la ao Sr. barão, ex-governador, sem dúvida absorto nos cuidados que deve ter-lhe custado esse volume enorme, onde na verdade amontoou confusamente um bando de judiciosíssimas e falsíssimas observações de economia política e vários documentos estatísticos curiosíssimos para chegar enfim à seguinte conclusão: como a população grande demais é a causa primeira de nosso mal-estar, urge empregar todos os recursos, inclusive os mais imorais, para abafar a procriação dos proletários, até dizimar sua raça, ao menos enquanto for preciso diminuir seu número, para garantir, conservar e mesmo aumentar o extremo bem-estar e as doces diversões dos senhores gozadores e privilegiados de todo tipo.

quis fazer nascer neles a afeição fraternal e colocá-los em condições de praticá-la, tendo uns o poderio de dar socorro e os outros necessidade de recebê-lo. Em suma, posto que essa boa mãe deu-nos a *todos* a terra inteira por morada, alojou-nos *todos* debaixo do mesmo grande teto, e amassou-nos *todos* na mesma massa para que, como num espelho, cada um pudesse reconhecer-se em seu vizinho; se nos deu a *todos* o belo presente da voz e da fala para que nos abordássemos e confraternizássemos, e através da comunicação e da troca de nossos pensamentos fôssemos levados à comunidade de idéias e de vontades; se procurou por todos os meios formar e estreitar o nó de nossa aliança, os vínculos de nossa sociedade; se, enfim, mostrou em todas as coisas o desejo de que fôssemos não só unidos mas que, juntos, fizéssemos por assim dizer um só ser — pode-se então duvidar um só instante de que sejamos *todos* iguais? e pode entrar no espírito de alguém que ela tenha querido alguns <sup>17\*</sup> em escravidão, tendo nos posto *todos* na mesma companhia?

Mas em verdade não vale a pena discutir para saber se a liberdade é natural, pois nenhum ser pode ser mantido em servidão sem que ressinta um dano grave, e no mundo nada é mais contrário à natureza (cheia de razão) que a injustiça. O que dizer ainda? Que a liberdade é natural e que, em meu entender, não só nascemos com nossa liberdade como também com a vontade de defendê-la. E se por acaso houver quem ainda duvide e esteja tão abastardado a ponto de desconhecer os bens e as afeições inatas que lhe são próprios, é preciso que lhe faça a honra que merece e, por assim dizer, alce os bichos ao púlpito para ensinar-lhe sua natureza e condição. Os bichos (valha-me Deus!), se os homens quisessem compreendê-los, gritam-lhes: Viva a liberdade! Vários deles morrem logo que são capturados. Como o peixe, que perde a vida quando o retiram da água, se deixam morrer para não sobreviverem à sua liberdade natural (se os animais tivessem entre si categorias e preeminências, em meu entender, fariam da liberdade sua nobreza). Outros, dos maiores aos menorzinhos, quando são capturados, resistem tanto com as unhas, os chifres, os pés e o bico que por aí demonstram bastante seu apreço ao bem que lhes roubam. Uma vez capturados, dão-nos tantos sinais aparentes do sentimento de seu infortúnio, que é bonito vê-los desde então

<sup>17\*</sup> E *a fortiori* La Boétie teria podido dizer: que a *quase totalidade* seja escrava de alguns.

languir em vez de viver, não se comprazendo nunca na servidão e lamentando continuamente a privação de sua liberdade. Com efeito, o que significa a ação do elefante — que, tendo se defendido até o limite, sem esperança, na iminência de ser capturado, bate sua mandíbula e quebra os dentes contras as árvores — senão que, inspirado pelo grande desejo de permanecer livre como é por natureza, concebe a idéia de negociar com os caçadores para ver se poderá libertar-se a troco de seus dentes; se, deixando como resgate seu marfim, recobrará sua liberdade. E o cavalo! desde que nasce o preparamos para que obedeça; e, no entanto, nossos cuidados e carinhos não impedem que morda o freio quando queremos domá-lo, que escoiceie quando o esporeamos; naturalmente, querendo indicar dessa maneira (parece-me) que se serve não e de bom grado, mas por imposição. O que diremos ainda?... *Os próprios bois gemem sob o jugo, e os pássaros choram na gaiola.* Como disse outrora em rima, nos meus instantes de lazer.

Em suma <sup>18</sup>, se todo ser que tem o sentimento de sua existência sente o infortúnio da sujeição e procura a liberdade; se os bichos, até os criados para o serviço do homem, só podem se submeter depois de protestarem um desejo contrário — que vício infeliz pode então desnaturar tanto o homem, o único que realmente nasceu para viver livre, a ponto de fazê-lo perder a lembrança de sua primeira condição e o próprio desejo de retomá-la?

Há três tipos de tiranos. Falo dos maus Príncipes. Uns possuem o Reino <sup>19\*</sup> por eleição do povo, outros pela força das armas, e os outros por sucessão da raça. Os que o adquiriram pelo direito da guerra comportam-se nele como em terra conquistada, como se bem sabe e se diz, com razão. Comumente, os que nascem reis não são melhores; nascidos e criados no seio da tirania, sugam com o leite o natural do tirano, consideram os povos a eles submetidos como seus servos hereditários; e segundo a tendência a que estão mais inclinados, avaros ou pródigos, se utilizam do Reino como de sua própria herança. Quanto àquele cujo poder vem do povo, parece que deveria ser mais suportável, e creio que o seria, se, desde que se visse elevado a lugar tão alto, acima de todos os outros, lisonjeado por um não sei quê que chamam de *grandeza*, não tomasse a firme resolução de não descer mais.

<sup>18</sup> O manuscrito de Mesmes traz a invocação "O Longa" Trata-se do predecessor de La Boétie no parlamento de Bordeaux (N. do E.).

<sup>19\*</sup> Sem dúvida, com essa palavra La Boétie quis dizer: *o direito de reinar*, e não a posse do território.

Quase sempre considera o poderio que lhe foi confiado pelo povo como se devesse ser transmitido a seus filhos. Ora, quando eles e ele conceberam essa idéia funesta, é realmente estranho ver como superam todos os outros tiranos em vícios de todo tipo e até em crueldades. Não encontram melhor maneira de consolidar sua nova tirania senão aumentando a servidão e afastando tanto as idéias de liberdade do espírito de seus súditos que, por mais recente que seja a sua lembrança, logo ela se apaga inteiramente de sua memória. Assim, para dizer a verdade, vejo bem alguma diferença entre esses tiranos, mas não que se possa fazer uma escolha: pois se chegam ao trono por caminhos diversos, sua maneira de reinar é quase sempre a mesma. Os escolhidos pelo povo tratam-no como um touro a ser domado; os conquistadores, como uma presa sobre a qual têm todos os direitos; os sucessores, como um rebanho de escravos que, naturalmente, lhes pertence.

A propósito, perguntaria: se o acaso quisesse que hoje nascesse alguma gente inteiramente nova, que não estivesse acostumada com a sujeição nem atraída pela liberdade, que até os nomes de uma e de outra ignorasse, e a quem se oferecesse a opção entre ser sujeitos ou viver livres, qual seria a sua escolha? Ninguém duvida de que prefeririam obedecer apenas à sua razão em vez de servir a um homem, a menos que fossem como os judeus de Israel que, sem motivos nem coerção alguma, deram a si mesmos um tirano <sup>20</sup>, e cuja história nunca leio sem sentir uma extrema indignação que quase me levaria a ser desumano para com eles, a rejuvilar-me com todos os males que depois lhes sucederam. Pois, para que os homens, enquanto neles resta vestígio de homem, se deixem sujeitar, é preciso uma das duas coisas: que sejam forçados ou iludidos; forçados pelas armas estrangeiras, como Esparta e Atenas o foram pelas de Alexandre; ou pelas facções, como quando, muito antes desse tempo, o governo de Atenas caiu nas mãos de Pisístrato <sup>21</sup>. Iludidos, eles também perdem a liberdade; mas, então, menos freqüentemente pela sedução de outrem do que por sua própria cegueira. Como o povo de Siracusa (outrora capital da Sicília) que, assediado de todos os lados por inimigos, pensando apenas no perigo do momento e não prevendo o futuro, elegeu Dionísio I e entregou-lhe o comando geral do exército. O povo só

<sup>20</sup> Saul (N. do E.).

<sup>21</sup> Sucessor de Sólon na chefia de Atenas, tomou o poder apoiando-se nos pequenos camponeses da montanha (N. do E.).

percebeu que o tornara tão poderoso quando esse hábil patife, retornando vitorioso à cidade, primeiro se fez *capitão rei*<sup>22\*</sup> e em seguida *rei tirano*<sup>23\*</sup>, como se tivesse vencido seus concidadãos em vez de seus inimigos. Não se poderia imaginar *até que ponto* um povo, sujeitado assim pela patifaria de um traidor, cai no aviltamento e, mesmo, em um esquecimento tão profundo de todos os seus direitos, que é quase impossível acordá-lo de seu torpor para reconquistá-lo; servindo tão bem e de tão bom grado que, ao considerá-lo, dir-se-ia que não perdeu apenas sua liberdade, mas também sua própria servidão, para se entorpecer na mais embrutecedora *escravidão*<sup>24\*</sup>. É verdadeiro dizer que no início serve-se contra a vontade e à força; mais tarde, acostuma-se, e os que vêm depois, nunca tendo conhecido a liberdade, nem mesmo sabendo o que é, servem sem pesar e fazem voluntariamente o que seus pais só haviam feito por imposição. Assim, os homens que nascem sob o jugo, alimentados e criados na servidão, sem olhar mais olhe, contentam-se em viver como nasceram; e como não pensam ter outros direitos nem outros bens além dos que encontraram em sua entrada na vida, consideram como sua condição natural a própria condição de seu nascimento. No entanto, por mais pródigo e despreocupado que seja, não há herdeiro que um dia não ponha os olhos em seus registros para ver se goza de todos os direitos de sua herança e verificar se não usurparam os seus ou os de seu predecessor. Entretanto, o hábito, que em todas as coisas exerce um império tão grande sobre todas as nossas ações, tem principalmente o poder de ensinar-nos a servir: é ele que, a longo prazo (como nos contam de Mitridates, que acabou habituando-se ao veneno), consegue fazer-nos engolir, sem repugnância, a amarga peçonha da servidão. Não há dúvida de que, inicialmente, é a natureza que nos dirige segundo as tendências boas ou más que nos deu; mas também é preciso concordar que ela tem ainda menos poder sobre nós que o hábito; pois, por melhor que seja, o natural se perde se não é cultivado, enquanto o hábito sempre nos conforma à sua maneira, apesar de nossas

<sup>22\*</sup> Como quem dissesse hoje: comandante geral do reino.

<sup>23\*</sup> Outrora a palavra *tirano* exprimia um título e não tinha nada de vergonhoso. São bandidos como Dionísio que lhe valeram mais tarde sua acepção odiosa. No ritmo em que vão as coisas na Europa, também poderá acontecer o mesmo com os títulos de *rei*, *príncipe* e *duque*.

<sup>24\*</sup> A *escravidão* é mais dura que a *servidão*. A *servidão* impõe um jugo: a *escravidão* um jugo de ferro. A *servidão* oprime a liberdade; a *escravidão* a destrói. (Dicionário de sinônimos)

tendências naturais. As sementes do bem que a natureza põe em nós são tão frágeis e finas que não podem resistir ao menor choque das paixões nem à influência de uma educação que as contraria. Não se conservam bem, abastardam-se tão facilmente e até degeneram, como ocorre a essas árvores frutíferas que, tendo sua própria espécie, conservam-se enquanto as deixam crescer naturalmente; mas perdem-na para dar frutos completamente diferentes, logo que as enxertaram. As ervas também têm, cada uma, sua propriedade, seu natural, sua singularidade: mas, no entanto, o frio, o tempo, o terreno ou a mão do jardineiro sempre deterioram ou melhoram sua qualidade; freqüentemente a planta que se viu em um país não é reconhecível em um outro. Aquele que visse em sua terra os Venezianos<sup>25\*</sup> — punhado de gente que vive tão livremente que o mais infeliz dentre eles não almejaria ser rei, e todos, nascidos e criados dessa forma, não conhecem outra ambição senão a de vigiar ao máximo a manutenção de sua liberdade; de tal modo ensinados e formados desde o berço que não trocariam uma migalha de sua liberdade por todas as outras felicidades humanas — quem visse, digo, esses homens e em seguida, deixando-os, fosse aos domínios daquele que chamamos grão-senhor, ao encontrar ali pessoas que só nasceram para servir e que dedicam a vida toda à manutenção do poderio dele, pensaria que esses dois povos são da mesma natureza? Ou, em vez disso, acreditaria que, tendo saído de uma cidade de homens, entrou num parque de bichos<sup>26\*</sup>? Contam que Licurgo, legislador de Esparta, criara dois cães, ambos irmãos, ambos amamentados com o mesmo leite<sup>27\*</sup>, e os habituara, um na cozinha doméstica e o outro correndo pelos

<sup>25\*</sup> Nessa época os Venezianos viviam em república. Livres, tornaram-se poderosos; poderosos, ficaram ricos; e, corrompidos pelas riquezas, caíram na *escravidão* e no aviltamento. Hoje encontram-se sob a *schlague austriaca*, como quase todo o resto dessa bela Itália! Outra prova do *estiolamento das espécies, dos indivíduos e das nações*.

<sup>26\*</sup> Hoje não trataríamos tão brutalmente esses pobres Muçulmanos. Certamente, estão bem longe de ser como desejaríamos vê-los, mas talvez estejam mais perto de sua ressurreição que alguns outros povos, apodrecidos até à medula pelo sistema de corrupção que os rege, e que vivem, ou melhor, vegetam e sofrem sob o fardo esmagador desses governos que chamam tão falsamente de constitucionais. Creio que o absolutismo na Turquia nunca foi tão atentatório ao grande princípio da santa igualdade como esses pretensos governos representativos, filhos bastardos do liberalismo, onde serve às nossas custas a *marmita* do bom Paul Courier.

<sup>27\*</sup> Isto foi tirado de um tratado de Plutarco, intitulado *Como se deve educar as crianças*, segundo a tradução de Amiott.

campos, ao som da trompa e do cornetim <sup>28\*</sup>. Querendo mostrar aos Lacedemônios a influência da educação sobre o natural, expôs os dois cães na praça pública e colocou entre eles uma sopa e uma lebre: um correu para o prato e o outro para a lebre. Vede, disse ele, e no entanto são irmãos! O legislador soube dar tão boa educação aos Lacedemônios, que cada um deles teria preferido sofrer mil mortes a submeter-se a um senhor ou reconhecer outras instituições que as de Esparta.

Sinto certo prazer ao lembrar aqui um dito dos favoritos de Xerxes, o grande rei da Pérsia, a respeito dos Espartanos: quando Xerxes fazia seus preparativos de guerra para dominar a Grécia inteira, enviou seus embaixadores a várias cidades do país pedindo *água e terra* (fórmula simbólica que os Persas empregavam para intimar as cidades a se renderem), mas evitou mandá-los a Esparta e a Atenas, porque os Espartanos e os Atenienses — aos quais seu pai Dario já havia mandado fazer pedido semelhante — os tinham lançado uns nos fossos, os outros em um poço, dizendo-lhes: “Pegai valentemente aí *água e terra* e levai ao vosso príncipe”. Com efeito, esses orgulhosos republicanos não podiam admitir que se atentasse contra a sua liberdade, nem mesmo através da fala. Entretanto, por terem agido desse modo, os Espartanos reconheceram que haviam ofendido seus deuses e sobretudo Taltíbio <sup>29</sup>, deus dos arautos. Resolveram então, para apaziguá-los, enviar a Xerxes dois de seus concidadãos para que, dispondo deles à vontade, pudesse vingar em suas pessoas a morte dos embaixadores de seu pai. Dois Espartanos, um chamado Espértias e o outro Búlis, se ofereceram como vítimas voluntárias. Partiram. Chegando ao palácio de um Persa chamado Hidarnes, comandante do rei para todas as cidades da Ásia que se situavam à beira-mar; este os recebeu com honrarias, e depois de vários outros discursos, perguntou-lhes por que rejeitavam tão orgulhosamente a amizade do grande rei <sup>30\*</sup>. “Vede, por meu exemplo, acrescentou, como o Rei sabe recompensar os que merecem, e acreditai que, se estivésseis a seu serviço e se ele vos tivesse conhecido, seríeis ambos governantes de alguma cidade grega”. “Quanto a isso, Hidarnes <sup>31\*</sup>, não poderias dar-nos bom conselho — responderam os

dois Lacedemônios; pois se provaste a felicidade que nos prometes, ignoras inteiramente a de que gozamos. Conheceste o favor de um rei mas não sabes como é doce a liberdade, nada sabes da alegria que ela proporciona. Oh! se tivesses apenas uma idéia, aconselhar-nos-ias a defendê-la, não só com a lança e o escudo, mas com as unhas e os dentes.” Só os Espartanos diziam a verdade; mas aqui cada um falava conforme a educação que havia recebido. Pois era impossível que o Persa lamentasse a liberdade de que jamais gozara e os Lacedemônios, ao contrário, tendo saboreado a doce liberdade, nem mesmo concebiam que se pudesse viver na escravidão.

Catão de Útica, ainda criança e sob a férula do mestre, ia com freqüência visitar o ditador Sila, em casa de quem entrava livremente, tanto por causa da posição de sua família quanto dos laços de parentesco que os uniam. Nessas visitas, era sempre acompanhado por seu preceptor, como era costume em Roma para os filhos dos nobres daquele tempo. Um dia viu que na própria casa de Sila, em sua presença ou por ordem sua, prendiam-se uns, condenavam-se outros; um era banido, o outro estrangulado; um propunha o confisco dos bens de um cidadão, o outro pedia sua cabeça. Em suma, tudo se passava ali como se fosse não a casa de um magistrado da cidade, mas a de um tirano do povo; e era muito menos o santuário da justiça que uma caverna de tirania. A nobre criança disse a seu preceptor: “Por que não me dais um punhal? Eu o esconderei sob minha toga. Entro com freqüência no quarto de Sila antes dele se levantar. . . tenho o braço bastante forte para livrar a república dele”. Eis aí realmente o pensamento de um Catão; esse era, com efeito, o início de uma vida tão digna de sua morte. E, no entanto, calai o nome e o país, contai somente o fato como é — ele fala por si mesmo — e imediatamente dir-se-á: essa criança era Romana, nascida em Roma, na Roma verdadeira, e quando ela era livre. Por que digo isso? Por certo não pretendo que o país e o solo aperfeiçoem nada, pois em toda parte e em todos os lugares a escravidão é odiosa para os homens e a liberdade lhes é cara; mas porque parece-me que se deve ter compaixão por aqueles que, ao nascerem, já se encontram sob o jugo; que se deve desculpá-los ou perdoá-los se não ressentem o infortúnio de serem escravos, pois jamais viram a própria sombra da liberdade e nunca ouviram falar dela. Com efeito (como diz

<sup>28\*</sup> Nicot diz do corne “*Huchet*”: é um cornetim com o qual se assobia ou se chama os cães, usado comumente pelos postilhões.

<sup>29</sup> Arauto de Agamenon, que com ele participou da guerra de Tróia (N. do E.).

<sup>30\*</sup> Vide Heródoto, I.7, p. 422.

<sup>31\*</sup> Que, erroneamente, no texto é chamado *Gidarne*.

Homero dos Cimérios)<sup>32</sup>, se há países onde o sol se mostra de modo inteiramente diferente do que a nós e depois de tê-los iluminado durante seis meses consecutivos deixa-os na escuridão nos outros seis meses, seria espantoso que os que nascessem durante a longa noite, se não tivessem ouvido falar da claridade nem jamais visto o dia, se acostumassem às trevas em que nasceram e não desejassem a luz? Jamais se lamenta o que nunca se teve; o desgosto só vem depois do prazer e ao conhecimento do bem sempre se junta a lembrança de alguma alegria passada. É da natureza do homem ser livre e querer sê-lo; mas muito facilmente toma uma outra feição, quando dada pela educação.

Digamos, então, que se todas as coisas a que o homem se acostuma e se molda tornam-se naturais, entretanto, só ele permanece em sua natureza, que se habitua apenas às coisas simples e inalteradas; assim, a primeira razão da *servidão voluntária* é o hábito; como ocorre com os mais bravos courtauds<sup>33\*</sup>, que de início mordem o freio e depois descuram; que há pouco escolheavam sob a sela e agora se apresentam por si mesmos sob os arreios brilhantes e, soberbos, empertigam-se e se pavoneiam sob a armadura que os cobre. Eles dizem que sempre foram sujeitos, que seus pais viveram assim. Pensam que são obrigados a suportar o freio, convencem-se com exemplos, e através do tempo eles mesmos consolidam a posse dos que os tiranizam. Mas os anos dão o direito de malfazer? E a injúria prolongada não é uma injúria maior? Sempre há alguns que, mais orgulhosos e inspirados que os outros, sentem o peso do jugo e não podem se impedir de sacudi-lo; que jamais se submetem à sujeição e que sempre e incessantemente (como Ulisses, por terra e mar procurando rever a fumaça de sua casa) pretendem não esquecer seus direitos naturais, e esforçam-se por reivindicá-los a cada oportunidade. Esses, tendo entendimento nítido e espírito clarividente, não se contentam, como os ignorantes empedernidos, em ver o que está a seus pés sem olhar para trás e para a frente; ao contrário, lembram as coisas passadas para julgar mais sadiamente o presente e prever o futuro. São esses que, tendo o espírito por si mesmos correto, ainda o retificaram através do estudo e do saber. Estes, mesmo que a liberdade esti-

<sup>32</sup> Povo lendário que habitava um país onde o sol não aparecia e para onde foi Ulisses, a fim de evocar os mortos e interrogar o adivinho Tirésias (N. do E.).

<sup>33</sup> \* Cavalos que tem crina e orelhas cortadas.

vesse inteiramente perdida e banida deste mundo, reconduzi-lo-iam a ela; pois sentindo-a vivamente, tendo-a saboreado, e conservando-lhe o germe em seu espírito, jamais a servidão poderia seduzi-los, por mais que estivesse vestida.

O Grão-Turco deu-se conta de que os livres e a doutrina são inspiram nos homens, mais que qualquer outra coisa, o sentimento de sua dignidade e o ódio da tirania. Além disso, li que no país que governa não há mais sábios, que ele não quer. E em todos os outros lugares, por maior que seja o número dos fiéis à liberdade, seu zelo e a afeição que lhe têm ficam sem efeito porque não sabem se entender. Os tiranos lhes roubam toda a liberdade de fazer, de falar e quase de pensar, e eles permanecem totalmente isolados em sua vontade a favor do bem. Portanto, é com razão que Momo<sup>34</sup> censurava o homem forjado por Vulcano porque não tinha no coração uma janelinha por onde se pudesse ver seus pensamentos mais secretos. Contaram que, na ocasião de sua empresa para a libertação de Roma, ou melhor, do mundo inteiro, Bruto e Cássio não quiseram que Cícero — esse grande e belo declamador, se já houve algum — participasse dela, julgando seu coração fraco demais para feito tão elevado. Acreditavam muito em sua boa vontade, mas não em sua coragem. E, todavia, quem quiser se lembrar dos tempos passados e compulsar os anais antigos se convencerá de que quase todos aqueles que, ao verem seu país maltratado e em más mãos, tiveram o propósito de libertá-lo, conseguiram facilmente — pois, por conta própria, a liberdade sempre vem ajudá-los; como Harmódio, Aristogitão, Trasíbulo, Bruto, o velho, Valério e Dion<sup>35</sup>, que conceberam um projeto tão virtuoso, e executaram-no com êxito. Para tais façanhas quase sempre o firme querer garantiu o sucesso. Cássio e Marco Bruto foram bem sucedidos ao ferirem César para libertar seu país da escravidão; é verdade que pereceram quando tentaram reconduzi-lo à liberdade — mas gloriosamente, pois quem ousaria encontrar algo reprovável em sua vida e em sua morte? Ao contrário, esta foi um grande infortúnio e causou a ruína total da república que, parece-me, foi enterrada com eles. As outras tentativas feitas mais tarde contra os imperadores romanos não passaram de conjurações

<sup>34</sup> Na mitologia, personificação do Sarcasmo, filha da Noite e irmã das Hespérides, segundo Hesíodo (N. do E.).

<sup>35</sup> Harmódio e Aristogitão: assassinos de Pisístrato — Trasíbulo: expulsou os tiranos de Atenas em 409. Bruto, o velho, e Valério: fundadores da república. Dion: sucessor de Dionício como tirano de Siracusa (N. do E.).

de alguns ambiciosos, cujo insucesso e fracasso não devem ser lamentados, pois é evidente que desejavam não derrubar o trono, mas apenas aviltar a coroa <sup>36\*</sup>, visando somente a expulsar o tirano e conservar a tirania <sup>37\*</sup>. Quanto a estes, ficaria muito aborrecido que tivessem êxito, e estou contente de que, através de seu exemplo, tenham mostrado que não se deve abusar do santo nome da liberdade para realizar má intenção <sup>38\*</sup>.

Mas voltando ao meu assunto, que quase perdera de vista: a primeira razão pela qual os homens servem voluntariamente é que nascem servos e são criados na servidão. Desta decorre naturalmente esta outra: sob os tiranos, os homens se tornam necessariamente covardes e efeminados, como, em meu entender, chamou a atenção bastante judiciosamente o grande Hipócrates, pai da

<sup>36\*</sup> O mesmo fizeram os famosos Girondinos, que escapuliram da assembleia legislativa dia 20 de junho de 1792 para se dirigirem às Tulherias e ali controlar a santa insurreição popular contra o tirano Capet. Salvaram-no, e nesse mesmo trono, que então era tão fácil derrubar, cobriram-no ridiculamente com o barrete frígio que a cabeça de um rei sujava e fizeram-no beber na garrafa. Só por esse fato, de uma política astuciosa e friamente pérfida, os Girondinos teriam merecido a sorte que lhes coube mais tarde.

<sup>37\*</sup> Isso se aplica maravilhosamente a um traço característico de nossa história contemporânea, a que pouca gente deu a atenção suficiente, exceto os intrigantes que o repetiram e mais tarde o exploraram para grande prejuízo dos interesses populares. Ei-lo: quando, em sua volta miraculosa da ilha de Elba, Bonaparte apavorou os Bourbons em seu trono, esses tiranos acuados, transidos de terror, sem saber onde se meter, comportaram-se como fanfarrões; uns foram fazer sua bravata em Lyon, de onde sumiram como covardes; os outros tentaram algumas prisões em Paris e principalmente quiseram se garantir do famigerado Fouché, que suspeitavam de cumplicidade com o *retornado* que os atemorizava. Fouché escapou de suas garras, pôs-se a salvo de sua fúria. Mas dois dias depois acharam melhor conversar com ele; enviaram-lhe um agente diplomático, o espertalhão Vitrolles. A este Fouché proferiu as seguintes palavras, que mostram a astuciosa política desse miserável: "Salvai o monarca e me encarrego de salvar a monarquia". E, com efeito, os Bourbons sumiram. Bonaparte chegou com sua mania de *reinar* também; Fouché foi seu ministro; mais tarde o traiu e, entendendo-se com os aliados para enviá-lo a Santa Helena, continuou ministro desse outro espertalhão, Luís XVIII, que não teve a menor repugnância em trabalhar com o homem que havia condenado o seu irmão à morte e forjar com ele as listas de prescrição que assinalaram sua volta. Na verdade, os antecedentes sangrentos desse monstro execrável convinham à hipocrisia e à crueldade covarde de Luís XVIII, a quem só faltava a coragem do crime para ser o mais feroz dos tiranos.

<sup>38\*</sup> O que diria hoje o bom Etienne de nossos doutrinários, de nossos liberais da restauração e do nojento meio termo que tão bem e tão freqüentemente abusaram desse santo nome?

medicina, num de seus livros intitulado *Das doenças* <sup>39\*</sup>. Esse homem, digno por certo, tinha bom coração e bem o mostrou quando o rei da Pérsia quis atraí-lo para junto de si, à força de ofertas e grandes presentes; pois respondeu-lhe francamente <sup>40\*</sup> que teria problema de consciência ao ocupar-se em curar os Bárbaros que queriam destruir os Gregos e fazer algo que pudesse ser útil àquele que queria subjugar a Grécia, sua pátria. A carta que lhe escreveu a esse respeito encontra-se entre as outras obras, e testemunhará para sempre seu bom coração e seu belo caráter. Portanto, é certo que com a liberdade se perde imediatamente a valentia. Os escravos não têm ardor nem constância no combate. Só vão a ele como que obrigados, por assim dizer embotados, livrando-se de um dever com dificuldade: não sentem queimar em seu coração o fogo sagrado da liberdade, que faz enfrentar todos os perigos e desejar uma bela e gloriosa morte que nos honra para sempre junto aos nossos semelhantes. Entre os homens livres, ao contrário, é à porfia, cada qual melhor, todos por um e cada um por todos: sabem que colherão uma parte igual no infortúnio da derrota ou na felicidade da vitória; mas os escravos, inteiramente sem coragem e vivacidade, têm o coração baixo e mole, e são incapazes de qualquer grande ação. Disso bem sabem os tiranos; assim, fazem todo o possível para torná-los sempre mais fracos e covardes.

O historiador Xenofonte, um dos mais dignos e estimados entre os Gregos, fez um livro pouco volumoso <sup>41\*</sup> onde se encon-

<sup>39\*</sup> Não é no livro *Das doenças*, que La Boétie cita, mas num outro, intitulado *Sobre os ares, as águas e os lugares*, onde Hipócrates diz: (§ 41) "Os mais belicosos dos povos da Ásia, Gregos ou bárbaros, são os que, não sendo governados despoticamente, vivem sob leis que eles mesmos se impõem; enquanto que onde os homens vivem sob reis absolutos, são necessariamente muito tímidos". Encontram-se os mesmos pensamentos, mais detalhados ainda, no § 40 da mesma obra.

<sup>40\*</sup> Como uma doença pestífera tinha se espalhado nos exércitos de Artaxerxes, rei da Pérsia, esse príncipe, aconselhado a recorrer à assistência de Hipócrates, escreveu a Histanes, governador de Helesponto, para incumbi-lo de trazer Hipócrates para a corte da Pérsia, oferecendo-lhe todo o ouro que quisesse e dando-lhe por parte do rei a garantia de que se igualaria aos maiores senhores da Pérsia. Histanes executou prontamente a ordem; mas Hipócrates imediatamente respondeu-lhe "que tinha todas as coisas necessárias à vida e que não lhe era permitido gozar as riquezas dos Persas, nem empregar sua arte para curar bárbaros que eram inimigos dos Gregos". A carta de Artaxerxes a Histanes, a de Histanes a Hipócrates, de onde são tiradas todas essas particularidades, encontram-se no final das obras de Hipócrates.

<sup>41\*</sup> *Hierão ou retrato da condição dos reis*. Coste traduziu a obra e publicou-a em grego e em francês, com notas, Amsterdã, 1771.

tra um diálogo entre Simônides e Hierão, rei de Siracusa, a respeito das misérias do tirano. O livro é cheio de advertências boas e graves que, em meu entender, têm também uma graça infinita. Prouvera Deus que todos os tiranos que já houve o tivessem colocado diante de si como espelho. Certamente, nele teriam reconhecido seus próprios vícios e enrubescido de vergonha. O tratado fala do pesar sentido pelos tiranos que, ao prejudicarem a todos, são obrigados a temer todo mundo. Entre outras coisas, diz que os maus reis empregam tropas estrangeiras a seu serviço, pois não ousam mais pôr armas nas mãos de seus súditos, a quem maltrataram de mil maneiras. Alguns reis, na própria França (mais ainda outrora do que hoje) bem que tiveram tropas estrangeiras a seu soldo, mas era mais para poupar seus próprios súditos; e para atingirem tal objetivo não consideravam a despesa que a manutenção exigia <sup>42\*</sup>. Essa também era a opinião de Cipião (o grande Africano, creio eu), que dizia preferir ter salvo a vida de um cidadão a ter derrotado cem inimigos. Mas o que há mesmo de positivo é que o tirano jamais acredita assegurado o seu poderio se não chegou ao ponto de só ter como súditos homens sem valor nenhum. Poder-se-ia dizer-lhe com razão o que, segundo Terêncio <sup>43\*</sup>, Trasão dizia ao senhor dos elefantes: "Acreditai-vos corajoso porque haveis domado bichos?"

Porém, essa artimanha dos tiranos — bestializar seus súditos — nunca foi tão evidente quanto na conduta de Ciro para com os Lídios, depois que se apoderou de Sardes, capital da Lídia, e que capturou e levou cativo Creso, esse rei tão rico, que se rendera e se entregara à sua discricão. Trouxeram-lhe a notícia de que os habitantes de Sardes tinham se revoltado. Prontamente ele os teria reduzido à obediência. Mas, não querendo saquear uma cidade tão bela nem ser sempre obrigado a nela manter um exército para dominá-la, descobriu um expediente extraordinário para assegurar sua posse: estabeleceu casas de devassidão e prostituição, tavernas e jogos públicos, e emitiu uma ordem que levava os cidadãos a se entregarem a todos esses vícios. Ficou tão satisfeito com esse tipo de guarnição que depois não precisou mais puxar

<sup>42\*</sup> O bom Étienne é muito generoso ao interpretar assim as intenções de nossos monarcas. Se tivesse visto os Suíços do famigerado Carlos X atirando no povo de Paris, com certeza não teria dito que esses bons Suíços lá estavam para poupar os súditos.

<sup>43\*</sup> Terêncio, Eunuq. act. 3, seção 1, v. 25.

da espada contra os Lídios. Essa gente miserável divertiu-se inventando todo tipo de jogo, de tal modo que os latinos formaram uma palavra com seu próprio nome, através da qual designavam o que chamamos passatempo e que eles nomeavam *Ludi*, corruptela de *Lidi*. Todos os tiranos não declararam tão expressamente que queriam efeminar seus súditos; mas, de fato, o que aquele ordenou tão formalmente, a maioria o fez veladamente. Na verdade, essa é a tendência bastante natural da porção ignorante do povo que, comumente, é mais numerosa nas cidades: desconfiada para com aquele que a ama e a ela se dedica, mas confiante para com aquele que a engana e trai. Não pensem que pássaro algum melhor caia no laço, nem que peixe algum, por gulodice, morda mais cedo e se aferre mais depressa ao anzol, qual todos esses povos que se deixam seduzir prontamente e levar para a servidão pela menor doçura que lhe dizem ou que os fazem provar. É realmente maravilhoso que cedam tão rápido — basta que lhes façam cócegas. Os teatros, os jogos, as farsas, os espetáculos, os gladiadores, os bichos curiosos, as medalhas, os quadros e outras drogas desse tipo eram para os povos antigos as iscas da servidão, a compensação por sua liberdade roubada, os instrumentos da tirania <sup>44\*</sup>. Esse sistema, essa prática, esses atrativos eram os meios que os tiranos antigos empregavam para adormecer seus súditos na servidão. Assim, achando bonitos todos esses passatempos, entretidos por um prazer vão que os ofuscava, os povos embrutecidos habituavam-se a servir tão tofamente e até pior do que criancinhas aprendendo a ler com imagens de iluminuras. Os tiranos romanos ainda foram mais longe com esses meios, festejando freqüentemente os homens das decúrias <sup>45\*</sup>, empanturrando essa gente embrutecida e adulando-a por onde é mais fácil de prender, pelo prazer da boca. Por isso, o mais instruído dentre eles não teria largado sua

<sup>44\*</sup> Oh! o que em nossos dias não vimos nesse gênero! Os Osages e a girafa; as *comilanças* do Champs-Élysées, onde tantas vezes se fez distribuição de vinho, presunto e salsichão; as paradas e revistas, os paus-de-sebo e os balões; as competições e representações grátis; as iluminações e os fogos de artifício; as corridas de cavalos no Champ de Mars; as exposições nos museus ou nas grandes feiras da indústria; ainda recentemente, o decantado e tão caro navio de papclão; e, finalmente, os jogos a dinheiro, ainda mais infames que tudo isso e que, com certeza, não eram conhecidos pelos antigos.

<sup>45\*</sup> Reunião de homens do povo, agrupados e recrutados de dez em dez, e alimentados às custas do tesouro público.

tigela de sopa para recobrar a liberdade da *república de Platão*<sup>46\*</sup>. Os tiranos prodigalizavam amplamente o quarto de trigo, o sesteiro de vinho, o sestércio<sup>47\*</sup>; e então dava pena ouvir gritar: *viva o rei!* Os brancos não percebiam que, recebendo tudo isso, apenas recobravam uma parte de seu próprio bem, e que o tirano não teria podido dar-lhes a própria porção que recobravam se antes não a tivesse tirado deles mesmos. O que hoje apanhava o sestércio, o que se empanturrava no festim público abençoando Tibério e Nero por sua liberalidade, no dia seguinte, ao ser obrigado a abandonar seus bens à cobiça, seus filhos à luxúria, sua própria condição à crueldade desses magníficos imperadores, ficava mudo como uma pedra e imóvel um tronco. O povo ignorante e embrutecido sempre foi assim. Ao prazer que não pode receber honestamente é disponível e dissoluto; ao erro e à dor que não pode suportar razoavelmente, de todo insensível. Agora, não vejo ninguém que apenas ouvindo falar de Nero não trema à simples menção a esse monstro execrável, esse bicho feroz, ignóbil e imundo; e no entanto é preciso dizer que após sua morte, tão nojenta quanto sua vida, o decantado povo romano sentiu tanto desgosto (lembrando de seus jogos e festins) que esteve a ponto de pôr luto. Pelo menos é o que nos afirma Cornélio Tácito, autor excelente, historiador dos mais verídicos e que merece todo crédito<sup>48\*</sup>. O que não é de se estranhar, se se considera o que esse mesmo povo fizera na morte de Júlio César, que espezinhou todas as leis e subjugou a liberdade romana. Parece-me que o que se exaltava principalmente nesse personagem era sua humanidade que, embora, tão propalada, foi mais funesta a seu país do que a maior crueldade do mais selvagem tirano que já houve; pois, com efeito, foi essa falsa bondade, essa doçura envenenada que edulcorou a poção da servidão para o povo romano. Também após sua morte esse povo, que ainda tinha na boca o gosto de seus banquetes e no

espírito a lembrança de suas prodigalidades, amontoou<sup>49\*</sup> os bancos da praça pública para homenageá-lo com uma grande fogueira e reduziu seu corpo a cinzas; mais tarde ergueu-lhe<sup>50\*</sup> uma coluna como ao *Pai da pátria* (assim dizia o capitel) e finalmente prestou-lhe homenagem póstuma maior do que deveria a homem do mundo, exceto àqueles que o tinham matado. Os imperadores romanos nunca esqueciam de tomar o título de tribuno do povo, tanto porque esse ofício era considerado santo e sagrado, como porque era estabelecido para a defesa e proteção do povo, sendo o mais cotado no estado. Por esse meio garantiam que o povo confiaria mais neles, como se lhe bastasse ouvir o nome da magistratura sem sentir os seus efeitos.

Mas não são muito melhores os que hoje, antes de cometerem seus crimes, até os mais revoltantes, sempre fazem com que sejam precedidos por alguns belos discursos sobre o bem geral, a ordem pública e o consolo dos infelizes. Conheceis muito bem o formulário que usaram tão freqüente e perfidamente<sup>51\*</sup>. Pois bem: em alguns deles nem há mais lugar para a finura, tamanho é seu despudor. Os reis da Assíria e, depois deles, os reis Medos, só

<sup>46\*</sup> "Fixado o dia dos funerais, ergueram-lhe uma fogueira no Campo de Marte, perto do túmulo de Júlia, e em frente à tribuna dos discursos um edifício dourado nos moldes do templo de Vênus-mãe. Aí via-se um leito de márfil coberto de ouro e púrpura, cuja cabeceira era dominada por um troféu e pela toga que usava quando o apunhalaram... Nas cerimônias funerárias, cantaram versos para excitar a piedade por César e a indignação contra seus assassinos... Como único elogio, Marco Antônio fez um arauto pronunciar o *senatus-consulta*, que outorgava a César ao mesmo tempo todas as honras humanas e *divinas*, e o juramento em que todos tinham se comprometido a defendê-lo; ele próprio só acrescentou algumas palavras. Magistrados em exercício ou retirados da função levaram o leito de gala à praça pública; uns queriam queimá-lo no Capitólio, no santuário de Júpiter, outros na sala do senado construída por Pompeu, quando de repente dois homens, espada ao lado e armados de dois dardos, puseram fogo no leito com tochas. Imediatamente todos aqueles que o cercavam amontoaram ali ramos secos, os bancos, os assentos dos juizes e todos os presentes que haviam trazido; em seguida, os tocadores de flauta e os atores, despidendo e rasgando os trajes triunfais que haviam vestido para a cerimônia, os atiraram ao fogo; os legionários veteranos nele jogaram as armas com que haviam se enfeitado para os funerais, e a maioria das damas os ornamentos que portavam e os de seus filhos. O luto público foi extremo; muitas nações estrangeiras dele participaram; à sua maneira, cada uma fez lamentações em torno da fogueira, sobretudo os judeus, que a freqüentaram várias noites consecutivas" (Suetônio, vida de César, § 84).

<sup>50\*</sup> Em seguida foi erguida na praça pública uma coluna maciça de quase vinte pés, de pedras da Númia, com a inscrição: *Ao Pai da pátria* (Suetônio, vida de César, § 85).

<sup>51\*</sup> É la Boétie quem fala; leitor: não duvides de jeito nenhum e, principalmente, não faça nenhuma alusão... se puderes.

<sup>46\*</sup> Título de uma das obras do filósofo, na verdade ficção, embora admirável, que poderia se realizar se todos os homens tivessem a virtude do sábio que ele fez falar para instruí-los, o divino Sócrates.

<sup>47\*</sup> Moeda de prata dos Romanos cujo valor menor era de aproximadamente 5 francos e 50.

<sup>48\*</sup> O historiador diz: "A mais vil porção do povo, habituada aos prazeres do circo e dos teatros, os escravos mais corrompidos e aqueles que, tendo dissipado seus bens, ávidos de desordens, só eram substanciados pelos vícios de Nero, foram todos mergulhados na dor".

apareciam em público o mais tardiamente possível para que o povo supusesse que neles havia algo sobre-humano e para deixar nesse devancio a gente que constrói a imaginação sobre coisas que ainda não viu. Assim, tantas nações, que durante muito tempo foram dominadas por esses reis misteriosos, habituaram-se a servi-los, e os serviam de tão bom grado por ignorarem qual era o seu senhor, ou até se tinham um; de modo que, portanto, viviam no temor de um ser que ninguém tinha visto.

Os primeiros reis do Egipto só se mostravam portando ora um ramo, ora fogo sobre a cabeça: mascaravam-se assim e se transformavam em mágicos. Isso para, através dessas formas estranhas, inspirar respeito e admiração em seus súditos, que só deveriam zombar e rir deles se não tivessem sido tão estúpidos ou tão aviltados. É realmente lastimável ouvir falar de tudo o que faziam os tiranos do passado para fundar sua tirania; de quantas mesquinhas se serviam para isso, encontrando sempre essa multidão ignorante, tão disposta que lhes bastava inventar uma armadilha para a sua credulidade e ela caía; além disso, jamais tiveram tanta facilidade em enganá-la e jamais a sujeitaram melhor do que quando mais zombavam dela <sup>52\*</sup>.

O que direi de uma outra bobagem que os povos antigos tomaram por verdade comprovada? Acreditavam piamente que o artelho de Pirro, rei de Epiro, fazia milagres e curava doenças das vísceras. Enfeitaram ainda mais esse conto, acrescentando que, quando o cadáver do rei foi queimado, o artelho achava-se entre as cinzas, intacto, e não atingido pelo fogo. Assim o próprio povo sempre fabricou tola e mentirosos contos, para depois pôr neles uma fé incrível. Muitos autores os escreveram e repetiram, mas de tal modo, que é fácil ver que os colheram nas ruas e encruzilhadas. Eles dizem que Vespasiano, voltando da Assíria e passando por Alexandria para ir a Roma apoderar-se do império, fez coisas milagrosas <sup>53\*</sup>. Endireitava os coxos, tornava clarividentes os ce-

<sup>52\*</sup> Oh, é demais! Dir-se-ia que La Boétie escrevia antecipadamente a história do que se passa num certo país desde 1830!

<sup>53\*</sup> ... Dois homens do povo, um cego e o outro coxo, vieram procurá-lo em seu tribunal para rogar-lhe que aplicasse em sua enfermidade o remédio que Serápis lhe havia revelado em sonho: o primeiro prometendo recobrar a vista se Vespasiano cuspiasse em seus olhos; e o segundo a não mancar mais, se ele se dignasse tocar-lhe a perna com o pé. (Suetônio, vida de Vespasiano, § 7).

gos, e mil outras coisas nas quais, em meu entender, só poderiam acreditar imbecis mais cegos que aqueles que se pretendia curar <sup>54\*</sup>. Os próprios tiranos achavam extraordinário que os homens suportassem que um outro os maltratasse. De bom grado cobriam-se com o manto da religião e às vezes se fantasiavam com os atributos da divindade, para dar mais autoridade a suas más ações. Entre outros, Salmoneu <sup>55</sup>, que, por ter zombado do povo querendo que ele acreditasse que era Júpiter, se encontra agora no fundo do inferno, onde (segundo a sibila de Virgílio que o viu lá) expia seu audacioso sacrilégio:

*Vi de gigante corpo os dois Aloidas  
Que, o céu mesmo escalando, acometeram  
Derribar do seu trono o rei supremo.  
Vi Salmoneu penando, que o sonido  
E os fuzis do Tonante arremedara:  
Tocha a brandir, em carro de dois tiros,  
Por Elide ia ovante, e à força os povos  
O adoravam por deus; com o estrupido  
Dos cornúpedes néscio em érea ponte  
Trovões fingia e o fogo inimitável:  
Júpiter, fachos não, não fúmeas tedas,  
Sim contorce um corisco dentre as nuvens  
E em turbilhão sulfúreo o precipita. <sup>56</sup>*

Se este que não passava de um tolo orgulhoso está sendo tão bem tratado lá embaixo, creio que esses miseráveis que abusaram da religião para fazer o mal serão mais justamente punidos, segundo o que fizeram.

Os nossos tiranos também semearam na França não sei quê:

<sup>54\*</sup> E nossos reis de França, que valiam tanto quanto Vespasiano, não curavam escrófulas? Esse charlatanismo durou muito tempo, pois ainda estava em uso na coroação de Luís XV (vide Lemontey). A tais momices sucederam muitas outras que, menos grosseiras, nem por isso são menos perniciosas aos pobres povos.

<sup>55</sup> Um dos filhos de Eole (N. do E.).

<sup>56</sup> Virgílio, *A Eneida*, Tradução de Manuel Odorico Mendes, Biblioteca Clássica, Atena Editora, S. Paulo, s/d.

*sapos, flores de lis, a âmbula, a auriflama.* Coisas que <sup>57\*</sup>, de minha parte, e como sói acontecer, ainda não quero crer que sejam apenas verdadeiras infantilidades, pois nossos antepassados acreditavam nelas e em nossa época não tivemos nenhuma ocasião para suspeitar delas como tais, tendo tido alguns reis tão bons na paz e tão intrépidos na guerra que, embora tenham nascido reis, parece que a natureza não os fez como os outros, e que Deus os escolheu antes mesmo de seu nascimento para confiar-lhes o governo e a guarda deste reino <sup>58\*</sup>. Ainda que tais exceções não existissem, não gostaria de entrar na discussão para debater a verdade de nossas histórias nem descascá-las livremente demais para não roubar esse belo tema, onde poderão esgrimir-se bem aqueles de nos-

<sup>57\*</sup> Por tudo o que la Boëtie nos diz aqui o respeito das *flores de lis*, da *âmbula* e da *auriflama*, é fácil adivinhar o que realmente pensa das coisas miraculosas que se contam. E o bom Pasquier (a) fazia o mesmo juízo que la Boëtie: "Em cada república — nos diz (em seu *Recherches de la France*, livro VIII, Cap. XXI) — há várias histórias, que vêm de longa data, cuja verdadeira origem freqüentemente não se pode sondar; e no entanto não só são consideradas como verdadeiras mas também como muito fidedignas e consagradas. Encontramos várias dessas marcas, tanto na Grécia quanto na cidade de Roma. E da mesma maneira, quase trouxemos até nós a velha opinião que tivemos da auriflama, a invenção de nossas flores de lis que atribuímos à divindade, e várias outras coisas assim, em que embora não sejam reforçados por autores antigos, se espera que todo bom cidadão acredite para a majestade do império". Tudo isso, reduzido a seu justo valor, significa que se acredita num tipo de coisas por pura complacência. Em outra passagem do mesmo livro (livro II, cap. XVII), Pasquier observa que houve reis de França que tiveram *três sapos* como armas; mas que Clóvis, para tornar seu reino mais miraculoso, fez com que um ermita lhe trouxesse, como aviso do céu, as flores de lis, que continuaram até nós". Essa passagem dispensa comentário. Nela o autor declara, muito nitidamente e sem rodeios, a quem se deve atribuir a invenção das *flores de lis*.

(a) O bom Pasquier é um dos antepassados do advogado Étienne Denis Pasquier, atual presidente do tribunal dos pares, que bem merecia outro epíteto, que até merecia vários outros, nem que fosse pela mistificação a ele imposta, sem dúvida de modo demasiado bonachão, pelo conspirador republicano Malet no ano de 1812; a traição a seu senhor, o imperador, na noite de 30 para 31 de março de 1814; sua macaquice ciceroniana na câmara dos deputados (sessão de 1819) onde, falando dos sediciosos da oposição, dizia: *se se mexerem, morrerão*. Hoje faz pior do que isso.

<sup>58\*</sup> Este trecho é a única precaução oratória que la Boëtie introduziu em sua obra como passaporte para as duras verdades que contém. Conserve-a fielmente. De resto, a obra foi escrita no reinado de Francisco II; todavia, é possível que a lembrança recente do de Luís XII tenha arrancado do autor essa homenagem; mas ele também viveu no reinado de Francisco I e la Boëtie era capaz de apreciar a seu justo valor esse fanfarrão de honra, esse arlequim real cuja frase tão incensada — *tudo está perdido menos a honra* — terminava com o complemento de faduidade nojenta: *e sobretudo a minha pessoa, que está salva de todo perigo*.

sois autores que se ocupam de nossa poesia francesa, não só melhorada, mas, por assim dizer, renovada por nossos poetas Ronsard, Baif e du Bellay, fazendo nossa língua progredir tanto nesse aspecto que, ousado esperar, em breve não deixaremos nada a desejar aos Gregos e Latinos, exceto o direito de primogenitura. E com certeza eu prejudicaria muito nosso ritmo (com prazer uso essas palavras que me agrada), pois embora vários o tivessem tornado puramente mecânico, vejo contudo muitos autores capazes de enobrecê-lo e restituir-lhe seu primeiro lustro — digo: eu o prejudicaria muito se lhe roubasse os belos contos do rei Clóvis, nos quais parece-me, se exerce com tanto encanto e facilidade a verve do nosso Ronsard em seu *Franciade*. Pressinto seu alcance, conheço seu espírito fino e a graça de seu estilo. Ele usará a auriflama como os Romanos suas ancilas e os escudos atirados do céu <sup>59</sup>, de que fala Virgílio. De nossa âmbula tirará tão bom partido quanto os Atenenses da corbelha de Erisictônio <sup>60\*</sup>. Ainda falarão de nossas armas na torre de Minerva. Eu seria bastante temerário em desmentir nossos livros fabulosos e endurecer assim o terreno de nossos poetas. Mas voltando ao meu assunto, do qual não sei bem como me distanciei tanto: evidentemente, não é a fim de se consolidarem que os tiranos esforçaram-se continuamente para que o povo se habituasse não só à obediência e à servidão, mas também a uma espécie de devoção para com eles? Tudo o que disse até aqui sobre os meios empregados pelos tiranos para sujeitar só é por eles utilizado na parcela ignorante e grosseira do povo.

Agora chego a um ponto que, segundo creio, é o segredo e a força da dominação, o apoio e fundamento de toda tirania. Muito se enganaria aquele que pensasse que as alabardas dos guardas e o estabelecimento de sentinelas garantem os tiranos. Em vez disso, acredito que se servem deles por forma e como espantalho, que não confiam neles. Os arqueiros barram a entrada dos palácios aos menos espertos, àqueles que não têm nenhum meio para incomo-

<sup>59</sup> No reinado de Numa caiu do céu um escudo de bronze que, segundo a sibila, Egeria, estava ligado à salvação de Roma. Para evitar que fosse roubado, Numa fez fabricarem onze cópias, as ancilas (N. do E.).

<sup>60\*</sup> Um hábil tradutor inglês escreveu sobre esta passagem uma nota muito curiosa, e utilíssima para quem não soubesse o que é a *corbelha de Erisictônio*. Substancialmente, diz o seguinte: Em seu hino a Ceres, Calímaco fala de uma corbelha que se supunha cair do céu e que à noite era levada ao templo da deusa quando se celebrava a sua festa. *Suidas* diz que a cerimônia das corbelhas foi instituída no reinado de Erisictônio.

dar, mas não aos audaciosos e bem armados que podem tentar alguma empresa. Certamente, é fácil contar que, entre os imperadores romanos, os que escaparam do perigo graças a seus arqueiros foram bem menos do que os mortos por seus próprios guardas. Não são os bandos de gente a cavalo, as companhias de gente a pé — em uma palavra, não são as armas que defendem um tirano (inicialmente, haverá alguma dificuldade em acreditar nisso, embora seja pura verdade), mas sempre quatro ou cinco homens que o apóiam e que para ele sujeitam o país inteiro. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram ou, ento, por ele foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os complacentes para com suas volúpias sujas e os sócios de suas rapinas. Tão bem esses seis domam seu chefe que este se torna mau para com a sociedade, não só com suas próprias maldades, mas também com as deles. Esses seis têm seiscentos que debaixo deles domam e corrompem, como corromperam o tirano. Esses seiscentos mantêm sob sua dependência seis mil, que dignificam, aos quais fazem dar o governo das províncias ou o manejo dos dinheiros públicos, para que favoreçam sua avareza e crueldade, que as mantenham ou as exerçam no momento oportuno e, aliás, façam tanto mal que só possam se manter sob sua própria tutela e insntar-se das leis e de suas penas através de sua proteção<sup>41\*</sup>. Grande é a série dos que vêm depois deles. E quem quiser seguir o rastro não verá os seis mil mas cem mil, milhões que por essa via se agarram ao tirano, formando uma corrente ininterrupta que sobe até ele. Como Homero diz de Júpiter, que se gaba de trazer a si todos os Deuses ao puxar corrente semelhante. Daí procedia o aumento do poder do senado sob Júlio César, o estabelecimento de novas funções, a escolha para os cargos — considerando bem, certamente não para reorganizar a justiça, mas sim para dar novos sustentáculos à tirania. Em suma, pelos ganhos e parcelas de ganhos que se obtêm com os tiranos chega-se ao ponto em que, afinal, aqueles a quem a tirania é proveitosa são em número quase tão grande quanto aqueles para quem a liberdade seria útil. Como dizem os médicos, embora nada pareça estragado em nosso corpo, logo que algum tumor se manifesta num único lugar, todos os humores se dirigem para a parte bichada; do mesmo modo, quan-

<sup>41\*</sup> Quanta verdade nesse quadro! Dir-se-ia que foi traçado em nossos dias, diante do que se passa à nossa vista.

do um rei declarou-se tirano, tudo o que é ruim, toda a escória do reino — não falo de um monte de gatunosinhos e de velhacos de má reputação que não podem fazer mal nem bem em um país, mas dos que, possuídos por ambição ardente e avareza notável, reúnem-se à sua volta e o apóiam para terem parte da presa e serem eles mesmo tiranetes sob o grande tirano. Assim são os grandes ladrões e os famosos corsários: uns desnudam o país, os outros perseguem os viajantes; uns fazem emboscadas, os outros estão à espreita; uns massacram, os outros esfolam; e embora existam categorias e preeminências entre eles, e uns sejam apenas criados e os outros chefes do bando, no final não há nenhum que não lucre, senão com o espólio principal, ao menos com o resultado da busca. Dizem que os piratas Cícilianos<sup>42\*</sup> não só reuniram-se em tão grande número que foi preciso enviar o grande Pompeu contra eles, mas que, além disso, atraíram para uma aliança várias belas cidades e grandes centros, em cujos portos punham-se a salvo ao voltarem de suas incursões, dando em troca, a essas cidades, parte das pilhagens que haviam receptado.

Assim o tirano subjuga os súditos uns através dos outros. É guardado por aqueles de quem deveria se guardar, se não estivessem aviltados; mas, como bem se disse, para rachar lenha faz-se cunhas da própria lenha. Assim são seus arqueiros, seus guardas, seus alabardeiros. Não que eles mesmos freqüentemente não sofram com sua opressão, mas esses miseráveis, amaldiçoados por Deus e pelos homens, contentam-se em suportar o mal para fazê-lo, não àquele que lhes malfaz, mas aos que, como eles, o suportam e nada podem fazer. E, no entanto, quando penso nessa gente que adula o tirano com baixeza para explorar ao mesmo tempo sua tirania e a servidão do povo, surpreendo-me quase tanto com sua estupidez quanto com sua maldade<sup>43</sup>. Pois, em verdade, o que é aproximar-se do tirano senão distanciar-se da liberdade e, por assim dizer, abraçar e apertar com as duas mãos a servidão? Que por um momento ponham de lado sua ambição, que se livrem um pouco de sua sórdida avareza, e depois, que se olhem, que considerem-se a si mesmos: verão claramente que os

<sup>42\*</sup> Os habitantes da Cilícia, antiga província da Ásia Menor que hoje faz parte da Turquia asiática. Eram então o que os Argelinos são em nossa época.

<sup>43</sup> Não vos irriteis, senhores desesperados por moderação; não sou eu, é o bom Etienne que há quase três séculos vos fez esta injúria que tanto mereceis.

aldeões, os camponeses que espezinham e tratam como forçados ou escravos<sup>64\*</sup>, verão, digo, que esses, assim maltratados, são mais felizes e de certo modo mais livres do que eles. O lavrador e o artesão, por mais subjugados que sejam, ficam quites ao obedecer; mas o tirano vê os que o cercam trapaceando e mendigando seu favor. Não só é preciso que façam o que ordena mas também que pensem o que quer e, amiúde, para satisfazê-lo, que também antecipem seus próprios desejos. Não basta obedecê-lo, é preciso agradá-lo, é preciso que se arreentem, se atormentem, se matem dedicando-se aos negócios dele; e já que só se aprazem com o prazer dele, que sacrifiquem seu gosto pelo dele, forcem seu temperamento e o dispam de seu natural. É preciso que estejam incessantemente atentos às palavras dele, à voz dele, aos olhares dele, aos mínimos gestos dele: que seus olhos, seus pés, suas mãos estejam incessantemente ocupados seguindo ou imitando todos os seus movimentos, espiando e adivinhando suas vontades e descobrindo seus mais secretos pensamentos. Isso é viver feliz? Isso é, mesmo, viver? Há no mundo algo mais insuportável que essa condição, não digo para todo homem bem-nascido, mas apenas para aquele que tem grande bom senso ou mesmo figura de homem? Que condição é mais miserável que a de viver assim, nada tendo de seu e recebendo de um outro sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida!!

Mas eles querem servir para amealhar bens: como se nada pudessem gerar que fosse deles, pois não podem dizer que se pertencem. E, como se alguém pudesse ter algo de seu sob um tirano, querem poder se dizer possuidores de bens e esquecem que são eles que dão, a ele, a força para roubar tudo de todos e não deixar nada de que se possa dizer que seja de alguém. No entanto, sabem que os bens tornam os homens mais dependentes de sua crueldade; que para ele e segundo ele nenhum crime é mais digno de morte que a independência ou a *fortuna*; que só ama as riquezas e ataca de preferência os ricos, que, entretanto, vêm se apresentar a ele como carneiros diante de um açougueiro, cheios e fartos, como que para excitar sua voracidade. Esses favoritos não deveriam se lembrar tanto dos que ganharam muito em torno dos tiranos, mas dos que, tendo se enchedo de ouro durante algum tempo, ali perderam pouco depois os bens e a vida. Não

<sup>64\*</sup> Que, em seu presunçoso desdém, chamam de *proletários*, e em sua raiva, *bárbaros* (vide o decantado artigo do *Journal des débats*, do final de 1831).

deveria passar-lhes tanto pela cabeça quantos ali adquiriram riquezas mas, em vez disso, quão poucos as conservaram. Que se percorram todas as histórias antigas, que se considerem todas as que estão em nossa lembrança, e ver-se-á perfeitamente como é grande o número daqueles que, tendo chegado até o ouvido dos príncipes por meios indignos, adulando suas tendências más ou abusando de sua simplicidade, acabaram sendo esmagados por esses mesmos príncipes, que tanto haviam proporcionado facilidade para elevá-los quanto foram inconsistentes para conservá-los. Certamente, entre os muitos que se acharam próximos dos maus reis, poucos ou quase nenhum foram os que algumas vezes não experimentaram em si mesmos a crueldade do tirano, que antes haviam atirado contra outros, e que, tendo freqüentemente enriquecido com os despojos de outrem à sombra de seu favoritismo, não tenham eles próprios enriquecido os outros com seus próprios despojos<sup>65\*</sup>.

As próprias pessoas de bem — se é que às vezes existe uma única amada pelo tirano —, por mais que sejam os primeiros em suas boas graças, por mais que nelas sejam brilhantes a virtude e a integridade, a ponto de, ao serem vistas de perto, sempre inspirarem algum respeito até aos maus, as pessoas de bem, digo, não poderiam sustentar-se junto do tirano; é preciso que também compartilhem do mal comum e que às suas custas sintam o que é a tirania. Pode-se citar alguns, como Sêneca, Burrus, Traséas<sup>66</sup>, esta tríade de pessoas de bem, da qual as duas primeiras tiveram o infortúnio de se aproximar de um tirano que confiou-lhes a condução de seus negócios — ambos por ele estimados e queridos, um dos quais o havia educado e tinha como garantia de sua amizade os cuidados que lhe dera na infância — mas só esses três, cuja morte foi tão cruel, não são exemplos suficientes da pouca confiança que se deve ter nos maus senhores? E, na verdade, que amizade esperar daquele que tem o coração duro o bastante para odiar um reino que só faz obedecê-lo, e de um ser que, não sabendo amar, empobrece a si mesmo e destrói seu próprio império<sup>67\*</sup>?

Ora, se se quer dizer que Sêneca, Burrus e Traséas só sofre-

<sup>65\*</sup> Por mais terrível e preciso que seja, tenho certeza de que tal quadro não aterrorizará os que têm fome de posições e de rendas.

<sup>66</sup> Burrus: preceptor de Nero; Traséas: senador, conselheiro de Nero (N. do E.).

<sup>67\*</sup> Pois um rei que conhecesse seus verdadeiros interesses não poderia

ram esse infortúnio por serem gente de bem em demasia, que se procure francamente em torno do próprio Nero e ver-se-á que todos os que caíram em suas graças e nelas se mantiveram por suas maldades não tiveram fim melhor. Quem jamais ouviu falar de um amor tão desenfreado, de uma afeição tão persistente, quem jamais viu homem tão obstinadamente ligado a uma mulher quanto ele a Popéa? Pois bem. Não foi ela envenenada por ele mesmo<sup>68\*</sup>? Agripina, sua mãe, para colocá-lo no trono não tinha matado seu próprio marido, Cláudio, feito tudo para favorecê-lo e até cometido todo tipo de crimes? E no entanto seu próprio filho, sua cria, aquele mesmo que ela havia feito imperador com sua própria mão<sup>69\*</sup>, depois de tê-la humilhado, tirou-lhe a vida; ninguém negou que ela bem mereceu a punição, que geralmente

impedir-se de ver que "empobrecendo seus súditos, com certeza empobreceria a si mesmo tanto quanto um jardineiro que, depois de ter colhido o fruto de suas árvores, cortá-las-ia para vendê-las, etc. etc...". Esse fragmento de nota que extraio de um outro mais longo de Coste, e no qual também são citados Alexandre e Dario como fazedores de máximas, só está ligado à palavra *empobrecer*, que se encontra no texto. Não teria ele podido estendê-lo à palavra *destruir*, que a sucede? E a esse respeito lembrar o crime de Nero que, para prazer seu e como passatempo, mandou incendiar Roma, capital de seu império, para ver a careta que fariam os seus súditos grelhados desse modo? ... Em nossos dias ocorrem coisas tão pavorosas? ... Não, mas vede o progresso da humanidade; se os canhões e a pólvora tivessem sido conhecidos em seu tempo, aposto que Nero teria se contentado em mandar metralhar os Romanos, como fez Carlos X em julho de 1830, o qual, com razão, teria sido apelidado "o metralhador" se depois ... mas, silêncio!!!

<sup>68\*</sup> Segundo Suetônio e Tácito, Nero, num acesso de cólera, matou-a com um pontapé no ventre durante sua gravidez. Tácito acrescenta: Por paixão e não por fundamento razoável, vários escritores escreveram que Popéa tinha sido envenenada por Nero.

<sup>69\*</sup> "... Três vezes tentou o veneno e, encontrando-a munida de antidotos, preparou um teto que devia distender-se artificialmente à noite e cair sobre ela enquanto dormia. A indiscrição de seus cúmplices vazou o projeto e ele imaginou uma nau que, abrindo-se, a afogaria ou a esmagaria com seus destroços; fingiu então reconciliar-se com ela e convidou-a, em cartas muito elogiosas, para vir a Baías celebrar com ele as festas de Palas. Reteve-a por muito tempo à mesa depois de encarregar os capitães das galeras de despedaçarem, como em choque fortuito, a que a tinha levado. Em seu lugar ofereceu-lhe, para voltar a Baules, a nau construída com um artifício. Conduziu-a até ela alegremente, e ao se despedir até lhe beijou o seio. Vigiou o resto do tempo, esperando com grande ansiedade o resultado de sua empresa. Mas, informado de que ela fracassara e de que a mãe tinha escapado a nado, e não sabendo mais a que recorrer, aproveitou-se da chegada de L. Angerino, escravo liberto de Agripina, que contente lhe anunciava que ela tinha se salvado. Um punhal jogado furtivamente a seu lado foi o pretexto de que se serviu para mandá-lo prender e acorrentar como um assassino enviado por sua mãe; e mandou matá-la imediatamente, querendo fazer crer que através de morte voluntária, ela escapara à descoberta de seu crime." (Suetônio, Vida de Nero, § 34)

seria aplaudida se tivesse sido infligida por outrem. Quem já foi mais fácil de manipular, mais simples — melhor dizendo, mais estúpido que o imperador Cláudio? Quem já foi mais traído pela mulher, do que ele por Messalina? No entanto, entregou-a ao carrasco. Os tiranos tolos são sempre tolos quando se trata de fazer o bem, mas não sei como, no fim, por menos que tenham espírito, este acorda neles para usar de crueldade<sup>70\*</sup> até contra aqueles que lhe são próximos. É bastante conhecido o dito atroz daquele<sup>71\*</sup> que, vendo descoberta a garganta de sua mulher, daquela a quem mais amava, sem a qual parecia que não teria podido viver, dirigiu-lhe este belo galanteio: "Se eu ordenar, esse belo pescoço será cortado daqui a pouco". Eis por que, em sua maior parte, quase todos os tiranos antigos foram mortos por seus favoritos que, tendo conhecido a natureza da tirania, não estavam muito seguros da vontade do tirano, e continuamente desconfiavam de seu poderio. Assim foi morto Domiciano por Estéfano<sup>72\*</sup>; Cômodo por uma de suas amantes<sup>73\*</sup>; Caracala pelo centurião Marcial<sup>74\*</sup>, instigado por Macrino, como quase todos os outros<sup>75\*</sup>.

<sup>70\*</sup> Como prova o estúpido e cruel Carlos X. de recente memória.

<sup>71\*</sup> *De Calígula*, cuja ferocidade Suetônio retratou nestes termos: "Pode-se julgar sua brincadeiras cruéis pelo seguinte: Estando um dia em pé junto à estátua de Júpiter, perguntou ao ator trágico Apeles: *quem te parece mais grandioso, Júpiter ou eu?* Como o ator, embaraçado, demorou a responder, mandou despedaçá-lo a chicotadas enquanto elogiava sua voz suplicante, cuja doçura nem era alterada pelos gemidos. Todas as vezes que beijava o pescoço de sua mulher ou de sua amante, acrescentava: *Um pescoço tão belo será cortado à minha primeira ordem.* Dizia até que não pouparia Cesônia das mais cruéis torturas para saber por ela por que a amava tanto." (Suetônio, vida de Calígula, § 33).

<sup>72\*</sup> "Eis quase tudo o que se soube dos preparativos e do tipo de sua morte. Os conjurados estavam indecisos a respeito de quando e como o atacariam, se no banho ou em sua ceia. Estéfano, intendente de Domitila, então acusado de malversações, ofereceu-lhes seus conselhos e serviços. Para afastar qualquer suspeita, simulou uma doença no braço esquerdo, que manteve envolto em lã e faixas durante alguns dias. No momento marcado escondeu ali um punhal e foi recebido sob pretexto de uma conjuração que queria revelar. Aproveitou o intervalo em que Domiciano lia com espanto a memória que acabava de lhe entregar para furar-lhe as virilhas. Embora ferido, o tirano defendia-se quando Clodiano, condecorado com o corno militar (tipo de condecoração da época), Máximo, escravo liberto de Partênio, Sátúrio, decurião da câmara, e um gladiador se atiraram sobre ele fazendo-lhe sete ferimentos, dos quais expirou." (Suetônio, vida de Domiciano, § 17)

<sup>73\*</sup> Que se chamava Márcia (Vide Herodiano, livro I).

<sup>74\*</sup> Antonino Caracala, que um centurião chamado Marcial matou com uma punhalada por instigação de Macrino — como se pode ver em Herodiano, no final do livro 4.

<sup>75\*</sup> A repelente revisão de todos esses imperadores romanos, sua vida

Certamente, o tirano nunca ama nem é amado. A amizade é um nome sagrado, uma coisa santa: só pode existir entre pessoas de bem, nasce da mútua estima e se mantém não tanto através de benefícios como através de vida boa e costumes. O que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento de sua integridade. Como garantias, tem seu bom natural, sua fé, sua constância; não pode haver amizade onde se encontram a crueldade, a injustiça. Entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma sociedade. Eles não se entreapóiam mas se entretemem. Não são amigos, mas cúmplices.

Ora, mesmo quando tal impedimento não existisse, seria difícil encontrar uma amizade sólida em um tirano, pois estando acima de todos e não tendo par, já se encontra além dos limites da amizade, cuja sede só existe na mais perfeita equidade, cuja marcha é sempre igual e onde nada é claudicante. Eis por que, dizem, há uma espécie de boa fé entre os ladrões durante a partilha do roubo — pois são todos pares e companheiros, e se não se amam, ao menos se temem entre si e não querem, desunindo-se, diminuir sua força. Mas os favoritos de um tirano nunca podem se garantir contra a sua opressão, porque eles mesmos ensinaram-lhe que ele tudo pode, que não há direito nem dever que o obrigue, que está habituado a só ter como razão a sua vontade, que não tem igual e é senhor de todos. Não é extremamente deplorável que, apesar de tantos exemplos fulgurantes e de um perigo tão real, ninguém queira aproveitar dessas tristes experiências, que tanta gente ainda se aproxime de tão bom grado dos tiranos e que não haja um só que tenha a coragem e a ousadia de dizer-lhes o que diz (na fábula) a raposa ao leão,

imunda, sua ferocidade, suas perversidades e seus crimes são tão atrozes que gostaríamos de poder pô-los em dúvida; mas nos são comprovados pelos historiadores mais dignos de crédito. Nossos tiranos modernos são menos cruéis? Seriam menos culpados porque exercem suas matanças em escala maior? O *carcere duro* do benigno déspota austríaco, o recente massacre dos Poloneses, o *reino da ordem* em Varsóvia, serão considerados pela história como menos infames que os crimes dos imperadores romanos? ... Não acredito. Mas em nossos tempos não tivemos nossos Nero e nossos Calígula? Uma única corte do Norte, a que asfixia tão bem nações inteiras, não apresenta uma série ininterrupta de assassinatos na própria família reinante? E o famigerado Ferdinando VII, último tirano da Espanha, não matou, como Nero, sua primeira mulher *com um pontapé no ventre durante sua gravidez*? Novo Calígula, não atirou uma xícara de chocolate fervendo no seio de sua segunda noiva *"só para ver que careta ela faria"*, como respondeu friamente a seu pai, Carlos IV. Em todos os tempos os tiranos foram verdadeiros bichos ferozes.

que se fingia de doente: "De bom grado iria te ver em tua cova; vejo muitas pegadas de bichos que vão a ti, mas não vejo uma só das que voltam para trás <sup>76\*</sup>?"

Esses miseráveis vêm reluzir os tesouros do tirano; espantados, admiram o brilho de sua magnificência, e, seduzidos por tal esplendor, se aproximam tão sem perceber que se jogam num fogo que não pode deixar de devorá-los. Assim o sátiro indiscreto, como diz a fábula, que, ao ver brilhar o fogo roubado pelo ponderado Prometeu, achou-o tão belo que foi beijá-lo e se queimou <sup>77\*</sup>. Assim a borboleta que, esperando gozar de algum prazer, se joga na luz porque a vê brilhando, e logo sente que ela também tem a virtude de queimar, como diz Lucano. Mas suponhamos ainda que esses *mignons* escapem das mãos daquele a quem servem; nunca se salvam das do rei que o sucede. Se ele é bom, é preciso levar em conta e se submeter à razão; se é mau e semelhante a seu antigo senhor, não pode deixar de ter também favoritos que, em geral, não contentes em roubar o lugar dos outros, ainda lhes arrancam os bens e a vida. Como pode então haver alguém que, diante de perigos tão grandes e com tão pouca segurança, queira tomar uma posição tão difícil, tão infeliz, e servir com tantos perigos a um senhor tão perigoso? Que sofrimento, que martírio, Deus do céu! estar noite e dia querendo agradar um homem e, no entanto, desconfiar dele mais do que de qualquer outro do mundo; ter o olho sempre à espreita, a orelha à escuta, para espiar de onde virá o golpe, para descobrir as emboscadas, para desvendar as tramóias de suas correntes, para denunciar quem trai o senhor; rir para cada um, temer a todos sempre, não ter inimigo reconhecido nem amigo certo; mostrar sempre um rosto sorridente e ter o coração transido: não poder ser alegre e não ousar ser triste <sup>78\*</sup>.

<sup>76\*</sup> O bom Jean Lafontaine, verdadeiro jacobino do século XVII, mostrou esse mesmo traço nos seguintes versos cheios de graça: "... mas nesse antro, / vejo bem como se entra/ e não vejo como se sai." (Livro 6, fábula 14).

<sup>77\*</sup> Isto foi tirado de um tratado de Plutarco, intitulado *Como se poderá receber utilidade de seus inimigos*, cap. 2, da tradução de Amiot. Em sua próprias palavras: "A primeira vez que o viu, o sátiro quis beijar e abraçar o fogo; mas Prometeu gritou-lhe: *"Bode, chorarás a barba de teu queixo, pois ele queima quando é tocado"*.

<sup>78\*</sup> Pois bem, caros amigos! Que dizeis dessa vida tão bem pintada em algumas linhas? Não é uma verdadeira escravidão? E no entanto os miseráveis que a ela se entregam, que voluntariamente perseguem a torpeza, ainda ousam caluniar-vos e injuriar-vos, a vós que preferis manejar a sovela, o machado ou a lançadeira em vez de levar essa vida infame!

Mas é realmente curioso considerar o que lhes sobra de todo esse grande tormento e o bem que podem esperar de seu sofrimento e dessa vida miserável. Geralmente, não é o tirano que o povo acusa do mal que sofre, mas aqueles que governam o tirano. Desses, o povo, as nações, todo mundo à porfia, até os camponeses, os lavradores, sabem os nomes, descobrem os vícios, e esses acumulam de mil ultrajes, mil injúrias, mil maldições. Todas as imprecações, todos os votos são voltados contra eles. Todos os infortúnios, todas as pestes, todas as fomes são a eles imputados pelos que chamam de *sujeitos*; e se às vezes aparentemente lhes prestam algumas homenagens, no mesmo momento os amaldiçoam no fundo da alma, e os abominam mais que aos bichos ferozes. Eis a glória, eis a homenagem que colhem por seu serviço, aos olhos dessa gente, a qual (parece-me), ainda não estaria satisfeita, nem mesmo meio consolada, com seus sofrimentos, se cada uma pudesse ter um pedaço de seu corpo. E, mesmo quando esses tiranos não existem mais, os escritores que vêm depois deles não deixam de enegrecer de mil maneiras a memória desses comedores de povos<sup>79\*</sup>. Sua reputação é despedaçada em mil livros, seus próprios ossos são, por assim dizer, arrastados na lama pela posteridade, e tudo isso como que para puni-los, ainda após sua morte, por sua vida vil.

Aprendamos pois, enfim, aprendamos a fazer o bem. Levantemos os olhos para o céu e para nossa honra, para o próprio amor da virtude, dirijamo-nos a Deus todo-poderoso, testemunha de todos os nossos atos e juiz de nossas faltas. De minha parte, creio — e acredito não estar enganado — que ele sem dúvida reserva para os tiranos e seus cúmplices um castigo terrível no fundo do inferno, pois nada é mais contrário a Deus, soberanamente justo e bom, que a tirania.

<sup>79\*</sup> É o título que se dá a um rei em Homero (Íliada A., v. 341), com o qual La Boétie regala muito justamente esses primeiros ministros, intendentess e superintendentes das finanças que — através dos impostos excessivos e injustos com que sobrecarregam o povo, estragam e despovoam os países que foram abandonados aos seus cuidados — rapidamente transformaram um reino poderoso onde floresciam as artes, a agricultura e o comércio num deserto horrível onde reinam a barbárie e a pobreza, jogam o príncipe na indigência, tornam-no odioso para o que lhe resta de súditos e desprezível para seus vizinhos.

## Liberdade, Mau Encontro, Inominável

PIERRE CLASTRES

O encontro de pensamento mais livre que o de Étienne de La Boétie com certeza não é freqüente. Firmeza singular das palavras de jovem ainda adolescente: e por que não de um Rimbaud do pensamento? Audácia e gravidade de uma interrogação evidentemente *accidental*: quanta derrisão, tentar explicá-lo através do século, limitar esse olhar altivo — insuportável — ao círculo fechado e sempre retraçado dos *acontecimentos*. Quantos mal-entendidos, desde o *Contr'Un* dos Reformados! Certamente não é a referência a um determinismo histórico qualquer (circunstâncias políticas do momento, pertencimento a uma classe social) que conseguirá desarmar a virulência sempre ativa do *Discours*, desmentir a afirmação essencial de liberdade que o funda e o anima. A história local e momentânea é quando muito, para La Boétie, oportunidade, pretexto: nada há nele do panfletário, do publicista, do militante. Com mais longo alcance explode sua agressão: ele coloca uma questão totalmente livre porque absolutamente liberta de toda "territorialidade" social e política e é porque sua questão é trans-histórica que somos capazes de ouvi-la. Como é possível, pergunta La Boétie, que a maioria obedeça a um só, que

não somente o obedeça mas o sirva, não somente o sirva mas queira servi-lo?

A natureza e o alcance de tal questão excluem de imediato que se possa reduzi-la a tal ou qual situação histórica concreta. A própria possibilidade de formular uma interrogação tão destruidora remete, simples mas heroicamente, a uma lógica dos contrários: se sou capaz de espantar-me com o fato da servidão voluntária ser o invariante comum a todas as sociedades, à minha mas também àquelas de que me informam os livros (com exceção, talvez retórica, da Antigüidade romana), é, certamente, porque imagino o contrário de tal sociedade, porque imagino a possibilidade lógica de uma sociedade que ignoraria a servidão voluntária. Heroísmo e liberdade de La Boétie: apenas esse fácil e ínfimo deslizar da História à lógica, apenas essa fenda naquilo que é mais naturalmente evidente, apenas essa brecha na convicção geral segundo a qual não se poderia pensar a sociedade sem sua divisão entre dominantes e dominados. Ao espantar-se com isso, ao recusar a evidência natural, o jovem La Boétie transcende toda a história conhecida para dizer: outra coisa é possível. De modo algum, por certo, como programa a ser realizado: La Boétie não é um *partisan*. Em certo sentido pouco se lhe dá o destino do povo enquanto este não se revoltar. É por isso que, autor do *Discours de la servitude volontaire*, pode ser ao mesmo tempo funcionário do Estado monárquico (daí a comicidade de se fazer dele um "clássico do povo"). O que ele descobre, ao deslizar para fora da História, é precisamente que a sociedade na qual o povo quer servir ao tirano é histórica, que não é eterna e nem sempre existiu, que possui uma data de nascimento e que algo deve ter necessariamente se passado para que os homens caíam da liberdade na servidão: "...que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?"

Mau encontro: acidente trágico, azar inaugural cujos efeitos não cessam de ampliar-se, a tal ponto que é abolida a memória do antes, a tal ponto que o amor da servidão substituiu-se ao desejo de liberdade. O que diz La Boétie? Mais do que qualquer outro clarividente, afirma inicialmente que essa passagem da liberdade à servidão deu-se *sem necessidade*, afirma *acidental* — e, desde então, que trabalho pensar o impensável mau encontro! — a divisão da sociedade entre os que mandam e os que obede-

cem. O que é designado aqui é, efetivamente, o momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que jamais deveria ter-se produzido, o acontecimento irracional que nós modernos nomeamos, de modo semelhante, o nascimento do Estado. Nessa queda da sociedade na submissão voluntária de quase todos a um só, La Boétie decifra o signo repugnante de uma decadência talvez irreversível: o homem novo, produto do incompreensível mau encontro, não é mais um homem, nem mesmo um animal, pois se "os bichos ... só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário...", esse ser, difícil de se nomear, é *desnaturado*. Ao perder a liberdade, o homem perde sua humanidade. Ser humano é ser livre, o homem é um ser-para-a-liberdade. Mau encontro, realmente — que pôde levar o homem a renunciar a seu ser e a lhe fazer desejar a perpetuação dessa renúncia!

O enigmático mau encontro no qual se origina a História desnaturou o homem, instituindo na sociedade uma tal divisão que dela foi banida a liberdade, no entanto consubstancial ao ser primeiro do homem. O sinal e a prova dessa perda da liberdade são constatados não só na resignação à submissão mas, com muito maior clareza, no amor da servidão. Em outros termos: La Boétie opera uma distinção radical entre as sociedades de liberdade, conformes à natureza do homem — "o único nascido de verdade para viver francamente" — e as sociedades sem liberdade, nas quais um manda nos outros, que o obedecem. Observe-se que no momento essa distinção permanece puramente lógica. Com efeito, ignoramos tudo a respeito da realidade histórica da sociedade de liberdade. Sabemos simplesmente que, por necessidade natural, a primeira figura da sociedade deve ter-se instituído segundo a liberdade, segundo a ausência da divisão entre tirano opressor e povo amante de sua servidão. Sobrevém, então, o mau encontro: tudo se inverte. Resulta dessa divisão entre sociedade de liberdade e sociedade de servidão que *toda sociedade dividida* é uma sociedade de servidão. Isso quer dizer que La Boétie não estabelece distinções no interior do conjunto constituído pelas sociedades divididas: não existe bom príncipe que se possa opor ao mau tirano. La Boétie pouco se preocupa com a caracterologia. Com efeito, que importa que o príncipe seja de natureza amável ou cruel: ele, de qualquer modo, não é o príncipe a quem o povo serve? La Boétie procura, não como um psicólogo, mas como um mecânico: interessa-se pelo funcionamento das máquinas sociais. Ora,

não existe deslizamento progressivo da liberdade para a servidão: não há intermediário, não há a figura de um social equidistante da liberdade e da servidão, mas o brutal mau encontro que faz desabar o antes da liberdade no depois da submissão. O que dizer disso? Que toda relação de poder é opressiva, que toda sociedade dividida é habitada por um Mal absoluto, de vez que é, como antinatureza, a negação da liberdade.

Através do mau encontro realizam-se assim o nascimento da História, a divisão entre a boa e a má sociedade: é boa a sociedade em que a ausência natural da divisão assegura o reino da liberdade; é má a sociedade cujo ser dividido permite o triunfo da tirania.

Diagnosticando a natureza do mal que gangrena todo corpo social dividido, La Boétie, em vez de enunciar os resultados de uma análise comparada das sociedades sem divisão e das sociedades divididas, exprime os efeitos de uma pura oposição lógica: seu Discurso remete à afirmação implícita, mas prévia, de que a divisão não é uma estrutura ontológica da sociedade e que, por consequência, antes da infeliz aparição da divisão social, desenrolava-se necessariamente, em conformidade com a natureza do homem, uma sociedade sem opressão e sem submissão. Diferentemente de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie não diz que tal sociedade talvez nunca tenha existido. Mesmo que os homens tenham perdido a lembrança dela, mesmo que ele, La Boétie, não alimente ilusões sobre a possibilidade de seu retorno, o que sabe é que, antes do mau encontro, esse era o modo de existência da sociedade.

Ora, esse saber, que para La Boétie só poderia ser *a priori*, já se inscreve, para nós que agora ecoamos a interrogação do *Discours*, na ordem do conhecimento. Do que La Boétie não conhecia, nós podemos adquirir um saber empírico, não mais resultante de dedução lógica mas sim de observação direta. É que a etnologia inscreve seu projeto no horizonte da divisão outrora reconhecida por La Boétie, quer realizar uma vocação de saber que concerne em primeiro lugar às sociedades de antes do mau encontro. Selvagens de antes da civilização, povos de antes da escrita, sociedades de antes da História: sociedades primitivas, certamente nomeadas com propriedade, sociedades primeiras por se desenrolarem na ignorância da divisão, primeiras por existirem antes do fatal mau encontro. Objeto privilegiado, senão exclusivo, da etnologia: as sociedades sem Estado.

A ausência de Estado, critério interno da antropologia através do qual é determinado o ser das sociedades primitivas, implica a não divisão desse ser. De modo algum no sentido de que a divisão da sociedade preexistiria à instituição estatal, mas no sentido de que é o próprio Estado que introduz a divisão, que é seu motor e seu fundamento. Diz-se com alguma impropriedade que as sociedades primitivas são igualitárias. Ao fazer tal afirmativa, enuncia-se que nelas as relações entre os homens são relações entre iguais. Essas sociedades são "igualitárias" porque ignoram a desigualdade: nelas um homem não "vale" nem mais nem menos que um outro, não existe superior ou inferior. Em outros termos, ninguém *pode* mais que quem quer que seja, *ninguém é detentor do poder*. A desigualdade ignorada pelas sociedades primitivas é aquela que divide os homens em detentores do poder e subjugados ao poder, a que divide o corpo social em dominantes e dominados. É por isso que a chefia não poderia ser o indício de uma divisão da tribo: o chefe não manda, porque *ele não pode mais* que cada membro da comunidade.

O Estado, como divisão instituída da sociedade em um topo e uma base, é o acionamento efetivo da relação de poder. Deter o poder é exercê-lo: um poder que não se exerce não é um poder, é apenas uma aparência. E talvez, desse ponto de vista, certas realidades africanas ou outras (1) deveriam ser classificadas na ordem, mais eficazmente enganosa do que se poderia crer, da aparência. Seja como for, a relação de poder realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Assim, ela é a própria essência da instituição estatal, a figura mínima do Estado. Reciprocamente, o Estado é apenas a extensão da relação de poder, o aprofundamento cada vez mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem. Será determinada como sociedade primitiva toda máquina social que funcione segundo a ausência de relação de poder. Em consequência, será dita com Estado toda sociedade cujo funcionamento implica o exercício do poder, por menor que ele possa nos parecer. Em termos boétianos: sociedades de antes ou depois do mau encontro. Naturalmente nem é preciso dizer que a essência universal do Estado não se realiza de maneira uniforme em todas as formações esta-

<sup>1</sup> Cf., especialmente, o bellissimo artigo de Jacques Dournes, *Sous converti des maîtres*, in Archives Européennes de Sociologie, t. XIV, 1973, n.º 2.

tais, cuja variedade a história conhecida nos ensina. É só por oposição às sociedades primitivas, às sociedades sem Estado, que todas as demais se revelam equivalentes. Mas uma vez sobrevivendo o mau encontro, uma vez perdida a liberdade que rege naturalmente a relação entre iguais, o Mal absoluto é susceptível de todos os graus: existe uma hierarquia do pior, e o Estado totalitário, sob suas diversas configurações contemporâneas, aí está para nos recordar que, por mais profunda que seja a perda da liberdade, nunca está perdida o bastante, nunca se acaba de perdê-la.

La Boétie não pode chamar senão mau encontro a destruição da primeira sociedade, na qual o gozo da liberdade exprime apenas o ser natural dos homens. Mau encontro, quer dizer, acontecimento fortuito que não tinha nenhuma razão para se produzir e que no entanto se produziu. Aliás, o *Discours de la servitude volontaire* formula explicitamente duas perguntas: primeiro, por que a desnaturação do homem ocorreu, por que a divisão instalou-se na sociedade, por que o mau encontro sobreveio? Em seguida, como é que os homens perseveraram em seu ser desnaturado, como a desigualdade se reproduz constantemente, como o mau encontro se perpetua a ponto de parecer eterno? La Boétie não responde à primeira pergunta. Enunciada em termos modernos, ela diz respeito à origem do Estado. De onde sai o Estado? É perguntar a razão do irracional, tentar reduzir o acaso à necessidade, querer em uma palavra abolir o mau encontro. Pergunta legítima, mas resposta impossível? Com efeito, nada permite a La Boétie concordar com o incompreensível: por que os homens renunciaram à liberdade? Em contrapartida, tenta fornecer uma resposta à segunda pergunta: como a renúncia à liberdade pode ser durável? Articular essa resposta, é a intenção principal do *Discours*.

Se, de todos os seres, o homem "é o único nascido de verdade para viver francamente", se ele, por natureza, é um ser-para-a-liberdade, a perda da liberdade deve exercer seus efeitos no próprio plano da natureza humana: o homem é desnaturado, muda de natureza. Pressente-se que nela não adquire uma natureza evangélica. A desnaturação se realiza não para cima, mas para baixo, é uma regressão. Tratar-se-ia de uma queda da humanidade na animalidade? Também não, pois observamos que os bichos só se submetem a seus senhores devido ao medo que eles lhes inspiram. Nem anjo nem bicho, nem aquém nem além do

humano, tal é o homem desnaturado. Literalmente, o inominável. Daí a necessidade de uma nova idéia do homem, de uma nova antropologia. La Boétie é, na realidade, o desconhecido fundador da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas. Antecipa, com mais de três séculos de distância, a empresa de um Nietzsche — mais ainda que de um Marx — de pensar a decadência e a alienação. O homem desnaturado existe na decadência porque perdeu a liberdade, existe na alienação porque deve obedecer. Mas será que é assim mesmo? A impossibilidade de determinar a desnaturação do homem como deslocamento regressivo em direção à animalidade reside neste dado irreduzível: os homens obedecem, não forçados e constrangidos, não sob o efeito do terror, não por medo da morte, mas *voluntariamente*. Obedecem porque têm vontade de obedecer, encontram-se na servidão porque a desejam. O que dizer disso? O homem desnaturado seria ainda um homem, porque escolhe não ser mais homem, quer dizer, um ser livre? Essa é, no entanto, a nova maneira como o homem se apresenta: desnaturado, mas ainda livre, pois escolhe a alienação. Estranha síntese, impensável conjunção, inominável realidade. A desnaturação consecutiva ao mau encontro engendra um homem novo, de tal modo que nele a vontade de liberdade dá lugar à vontade de servidão. A desnaturação faz com que a vontade mude de sentido, ela orienta-se para um objetivo contrário. Não que o homem novo tenha perdido sua vontade; é que a dirige para a servidão: o Povo, como se fosse vítima de um sortilégio, de um encantamento, quer servir o tirano. Pelo fato de não ser deliberada, essa vontade recupera então sua verdadeira identidade: ela é o desejo. Como isso começa? La Boétie não sabe. Como isso continua? É que os homens desejam que seja assim, responde La Boétie. Avançamos muito pouco — a objeção é fácil. Realmente. Pois a questão, discreta mas claramente fixada por La Boétie, é antropológica. Trata-se da natureza humana, a tal ponto que, afinal, cabe a pergunta: o desejo de submissão é inato ou adquirido? Preexistiria ao mau encontro, que então ter-lhe-ia permitido realizar-se? Ou deveria sua emergência *ex nihilo* por ocasião do mau encontro, tal uma mutação letal, aversa a qualquer explicação? Essas interrogações, são menos acadêmicas do que parecem, como nos leva a pensar o exemplo das sociedades primitivas.

Com efeito, existe uma terceira pergunta que o autor do *Discours* não podia se fazer, mas que a etnologia contemporânea

é capaz de formular: como as sociedades primitivas funcionam para impedir a desigualdade, a divisão, a relação de poder? Como conseguem conjurar o mau encontro? Como fazem para que isso não comece? Convém repetir: se as sociedades primitivas são sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de chegar à idade adulta, assinalada pela presença do Estado, e sim devido à recusa desta instituição. Elas ignoram o Estado porque não querem saber dele. A tribo mantém a disjunção entre chefia e poder porque não quer que o chefe se torne seu detentor, recusa que o chefe seja o chefe. Sociedades da recusa à obediência — tais são as sociedades primitivas. E, aqui, abstenhamo-nos também de qualquer referência à psicologia: a recusa da relação de poder, a recusa de obedecer não são absolutamente, como acreditaram os missionários e os viajantes, um traço de caráter dos Selvagens, mas o efeito, ao nível individual, do funcionamento das máquinas sociais, o resultado de uma ação e de uma decisão coletivas. Por outro lado, para dar conta dessa recusa da relação de poder, não existe a menor necessidade de invocar um conhecimento prévio do Estado pelas sociedades primitivas — como se tivessem vivido a divisão entre dominantes e dominados, tivessem experimentado o nefasto e o inaceitável de tal divisão e retornassem então à situação anterior à divisão, ao tempo que precedeu o mau encontro. Semelhante hipótese remete à afirmação da eternidade do Estado e da divisão da sociedade segundo a relação de mando-obediência. Muito pouco inocente, na medida em que tende a legitimar a divisão da sociedade, querendo detectar no fato da divisão uma estrutura da sociedade como tal, essa concepção se veria, aliás, desmentida pelos preceitos da história e da etnologia. Com efeito, elas não nos oferecem nenhum exemplo de uma sociedade com Estado que voltasse a ser sociedade sem Estado, sociedade primitiva. Ao contrário, parece que há aí um ponto que, uma vez ultrapassado, não permite volta e que tal passagem se faz apenas em sentido único: do não-Estado para o Estado, jamais no sentido inverso. O espaço e o tempo, tal área cultural ou tal período de nossa história propõem o espetáculo permanente da decadência e da degradação nas quais se engajam os grandes aparelhos estatais: o Estado pode desabar, multiplicar-se aqui em domínios feudais, dividir-se alhures em chefias locais, mas jamais é abolida a relação de poder, jamais é reabsorvida a divisão essencial da sociedade, jamais se realiza o retorno do momento pré-estatal. Irresistível, derrubado mas não aniquilado, o

poderio do Estado acaba sempre por se reafirmar, seja no Ocidente após a queda do Império Romano ou nos Andes sul-americanos, campo milenar de surgimento e desaparecimento de Estados, cuja derradeira figura foi o império dos Incas.

Por que a morte do Estado é sempre incompleta, por que não acarreta a reinstalação do ser não dividido da sociedade? Por que, reduzida e enfraquecida, a relação de poder continua mesmo assim a se exercer? Será porque o homem novo, gerado na divisão da sociedade e reproduzido com ela, é um homem definitivo, imortal, irrevogavelmente inapto a qualquer retorno ao aquém da divisão? Desejo de submissão, recusa da obediência: sociedade com Estado, sociedade sem Estado. As sociedades primitivas recusam a relação de poder, impedindo o desejo de submissão de se realizar. Com efeito, nunca seria demais lembrar, seguindo La Boétie, o que deveria ser apenas truísmos: inicialmente, que o poder só existe em seu exercício efetivo; em seguida, que o desejo de poder só encontra sua realização se consegue suscitar o eco favorável de seu necessário complemento, o desejo de submissão. Não há desejo realizável de mandar sem desejo correlativo de obedecer. Dizemos que as sociedades primitivas, enquanto sociedades sem divisão, barram o desejo de poder e o desejo de submissão qualquer possibilidade de se realizarem. Máquinas sociais habitadas pela vontade de perseverar em seu ser não dividido, as sociedades primitivas instituem-se como *lugares de repressão do mau desejo*. Nenhuma oportunidade lhe é dada: os Selvagens não querem disso. Esse desejo, julgam-no mau, pois deixá-lo realizar-se levaria, num mesmo movimento, a admitir a inovação social através da aceitação da divisão entre dominantes e dominados, através do reconhecimento da desigualdade entre senhores do poder e subjugados ao poder. Para que as relações entre os homens se mantenham como relações de liberdade entre iguais, é preciso impedir a desigualdade, é preciso impedir a eclosão do mau desejo bifronte, que espregueita talvez toda sociedade e todo indivíduo de cada sociedade. A imanência do desejo de poder e do desejo de submissão — e não do próprio poder, da própria submissão —, as sociedades primitivas opõem o *deve-se* e o *não se deve* de sua Lei: nada deve ser mudado em nosso ser indiviso, não se deve deixar realizar o mau desejo. Agora vemos bem que não é necessário ter feito a experiência do Estado para recusá-lo, ter conhecido o mau encontro para conjurá-lo, ter perdido a liberdade para reivindicá-la. A seus filhos, a

tribo proclama: sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que um outro, nenhum menos que um outro, a desigualdade é proibida pois é falsa, é má. E para que não se perca a memória da lei primitiva, ela é inscrita, em marcas iguais, dolorosamente recebidas, sobre o corpo dos jovens iniciados ao saber dessa lei. No ato iniciático, o corpo individual, como superfície de inscrição da Lei, é objeto de um investimento coletivo que a sociedade inteira quis, para impedir que um dia o desejo individual, transgredindo o enunciado da Lei, tente investir o campo social. E que, se porventura um dos iguais que compõem a comunidade ousasse querer realizar o desejo de poder, investir nele o corpo da sociedade, a esse chefe desejoso de mandar, a tribo, em vez de obedecer, responderia: tu, um dos iguais que somos, quiseste destruir o ser indiviso de nossa sociedade te afirmando superior aos outros, tu, que não vales mais que os outros. Doravante valerás menos que os outros. Efeito etnograficamente real desse discurso imaginário: quando um chefe quer se fazer de chefe, excluem-no da sociedade, abandonando-o. Se insiste, podem até chegar a matá-lo: exclusão total, conjuração radical.

Mau encontro: algo se produz, que impede a sociedade de manter na imanência desejo de poder e desejo de submissão. Eles emergem para a realidade do exercício, no ser dividido de uma sociedade doravante composta por desiguais. Como as sociedades primitivas, que são conservadoras porque desejam conservar seu ser-para-a-liberdade, as sociedades divididas também não se deixam mudar e o desejo de poder e a vontade de servidão não acabam nunca de se realizar.

Total liberdade do pensamento de La Boétie, dizíamos, trans-historicidade de seu discurso. A estranheza da questão que coloca não se dissipará ao evocarmos a inserção do autor na burguesia dos juristas e ao quisermos reconhecer nele apenas o eco indignado da repressão real que se abateu em 1549 sobre a revolta das Gabelas no sul da França. A empresa de La Boétie escapa a qualquer tentativa de aprisioná-lo no século, não é um pensamento *familiar*, na medida em que se desenvolve precisamente contra o que há de tranquilizador na evidência naturalmente inerente a todo pensamento familiar. Pensamento solitário, pois, esse do *Discours*, pensamento rigoroso, que só se nutre de seu próprio movimento, de sua própria lógica: se o homem nasceu para ser livre, então o modo primeiro de existência da sociedade humana deve ter se desenrolado necessariamente na não-divisão, na não-

desigualdade. Existe em La Boétie como que uma dedução *a priori* da sociedade sem Estado, da sociedade primitiva. Ora, talvez seja nesse ponto que, curiosamente, poder-se-ia detectar em La Boétie uma influência do século, uma consideração da parte de La Boétie do que sucedia na primeira metade do século XVI.

Com efeito, parecemos esquecer com muita freqüência que se o século XVI é o da Renascença, através da ressurreição da cultura da Antigüidade greco-romana, ele também assiste à produção de um acontecimento que, por seu alcance, vai transformar radicalmente a figura do Ocidente, a saber, a descoberta e a conquista do Novo Mundo. Retorno aos antigos de Atenas e de Roma, é claro, mas também irrupção daquilo que até então não existia, a América. Pode-se medir a fascinação que a descoberta do continente desconhecido exerceu sobre a Europa ocidental pela extrema rapidez de difusão de todas as notícias provindas de "além-mar". Limitemo-nos a realçar alguns dados cronológicos.<sup>2</sup> Já em 1493 eram publicadas em Paris as cartas de Cristóvão Colombo relativas à sua descoberta. Podia-se ler em 1503, ainda em Paris, a tradução latina do relato da primeira viagem de Américo Vespúcio. América, como nome próprio do Novo Mundo, aparece pela primeira vez em 1507 em uma outra edição das viagens de Vespúcio. Desde 1515, a tradução francesa das viagens dos portugueses é sucesso de livraria. Em suma, não era necessário, na Europa do início do século, esperar muito tempo para saber o que se passava na América. A abundância das informações e a rapidez de sua circulação — apesar das dificuldades de transmissão da época — denotam nas pessoas cultas daquele tempo um interesse tão ardente por essas terras novas e pelos povos que nelas habitam quanto pelo mundo antigo revelado pelos livros. Dupla descoberta, mesmo desejo de saber, que investe simultaneamente a história antiga da Europa e sua nova extensão geográfica.

Convém notar que essa rica literatura de viagens é sobretudo de origem espanhola e portuguesa. Com efeito, os exploradores e conquistadores ibéricos partiam para a aventura em nome de e com o apoio financeiro das monarquias de Madri e de Lisboa. Suas expedições eram, na realidade, empreendimentos de Estado e, em conseqüência, os viajantes eram obrigados a informar com

<sup>2</sup> Cf. G. Chimard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1911.

regularidade às hiper-minuciosas burocracias reais. Isso não quer dizer que os Franceses da época, para satisfazer sua curiosidade, só dispusessem dos documentos fornecidos pelos países vizinhos. Pois se a coroa da França, pouco preocupada naqueles tempos com projetos de colonização ultra-atlântica, só de muito longe interessava-se pelos esforços dos Espanhóis e Portugueses, em contrapartida, os empreendimentos privados em direção do Novo Mundo foram precoces e múltiplos. Os armadores e comerciantes dos portos da Mancha e de todo o litoral atlântico lançavam, desde o início do século XVI, talvez antes, expedições após expedições em direção às Ilhas e àquilo que mais tarde André Thevet deveria nomear França equinocial. Ao silêncio e à inércia do Estado correspondia, de Honfleur a Bordeaux, o burburinho intenso da atividade dos navios e equipagens que muito cedo estabeleceram relações comerciais regulares com os Selvagens sul-americanos. Assim, em 1503, três anos depois do português Cabral, descobridor do Brasil, o capitão de Gonville abordava o litoral brasileiro. Após muita aventura, conseguiu retornar a Honfleur em maio de 1505, em companhia de um jovem índio, Essomericq, filho de um chefe da tribo tupinambá. As crônicas da época retiveram apenas alguns nomes, como o de Gonville, entre as centenas de intrépidos marinheiros que atravessavam o oceano.<sup>3</sup> Mas não há dúvida que a quantidade de informações de que dispomos a respeito dessas viagens dá apenas uma pálida idéia da regularidade e da intensidade das relações entre Franceses e Selvagens. O que não é surpreendente: as viagens eram patrocinadas por armadores privados que, devido à concorrência, certamente faziam questão de guardar tanto quanto possível seus segredos de "fabricação"! O que se pode facilmente imaginar é que a relativa falta de documentos escritos era amplamente substituída por uma informação de ouvir-falar, fornecida em primeira mão pelos marinheiros que retornavam da América, em todos os portos da Bretanha e da Normandia, até La Rochelle e Bordeaux. O que significa que desde a segunda década do século XVI um homem de bem francês tinha condições, se quisesse, de se manter informado sobre as coisas e a gente do Novo Mundo. Esse fluxo de informações, apoiado na intensificação das trocas comerciais, foi se ampliando e se precisando ao mesmo tempo. Em 1544, o navegador Jean Alfonse, descrevendo as populações do litoral

<sup>3</sup> Cf. Ch. A. Julien, *Les Voyages de découverte et les Premiers Etablissements*. Paris, 1947.

brasileiro, é capaz de estabelecer uma distinção propriamente etnográfica entre três grandes tribos, subgrupos da importantíssima etnia dos Tupis. Onze anos mais tarde, André Thevet e Jean de Léry aportavam nessas mesmas paragens para delas trazer suas crônicas, insuperáveis testemunhos sobre os índios do Brasil. Mas com esses dois mestres da crônica já nos encontramos na segunda metade do século XVI.

O *Discours de la servitude volontaire*, nos diz Montaigne, foi redigido quando La Boétie tinha 18 anos, isto é, em 1548. Não altera muita coisa do problema que nos retém que Montaigne, em edição posterior dos *Essais*, tenha voltado atrás quanto à data para dizer que de fato seu amigo só tinha 16 anos. Simplesmente a precocidade de tal pensamento seria um pouco maior. Por outro lado, nos parece possível e sem conseqüências que La Boétie tenha podido remanejar o texto do *Discours* cinco anos depois, quando, estudante em Orléans, ouvia os cursos de professores de direito contestatários. Com efeito, ou o *Discours* estava redigido em 1548 e sua substância, sua lógica interna não poderiam sofrer nenhuma alteração, ou então foi escrito mais tarde. Montaigne é explícito: ele data do décimo oitavo ano de La Boétie. Portanto, qualquer modificação posterior só pode ser de detalhe, superficial, destinada a precisar e afinar sua apresentação. Nada mais. E também nada mais ambíguo do que a obstinação erudita em *reduzir* um pensamento ao que se proclama à sua volta, nada mais obscurantista que essa vontade de destruir a autonomia do pensamento com o triste recurso das "influências". O *Discours* aí está, com seu rigoroso movimento se desenvolvendo duramente, livremente, indiferente a todos os discursos do século.

É provavelmente por isso que a América, sem estar de todo ausente do *Discours*, nele só aparece sob a forma de uma alusão, aliás claríssima, a esses novos povos que se acaba de descobrir: "A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostuada à sujeição, nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou viver livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que preferiria somente à razão obedecer do que a um homem servir...". Em resumo, pode-se ter como certo que em 1548 o saber relativo ao Novo Mundo na França era variado, já antigo e constantemente renovado pelos navegadores. E seria bastante surpreendente que um La Boétie não tivesse se interessado de perto pelo que se escrevia sobre a América ou o que dela se

dizia nos portos, em Bordeaux, por exemplo, próxima de Sarlat, seu torrão natal. Claro que tal saber não era necessário ao autor do *Discours* para pensá-lo e escrevê-lo; teria podido articulá-lo sem isso. Mas como esse jovem — que, ao interrogar-se com tanta seriedade sobre a servidão voluntária, sonhava com a sociedade anterior ao mau encontro —, como poderia não ter se impressionado com a imagem que já há tantos anos os viajantes traçavam dessa “gente novinha”, Selvagens americanos que vivem *sem fé, sem rei, sem lei*, povos onde o homem é *sem lei sem imperador e cada qual de si mesmo é senhor?*

Em uma sociedade dividida segundo o eixo vertical do poder entre dominantes e dominados, as relações que unem os homens não podem se desenrolar francamente, na liberdade. Príncipe, déspota ou tirano, aquele que exerce o poder só deseja a obediência unânime de seus súditos. Estes correspondem à sua expectativa, realizam seu desejo de poder, não devido ao terror que eles inspiraria, mas porque, obedecendo, realizam seu próprio desejo de submissão. A desnaturação exclui a lembrança da liberdade e, por conseguinte, o desejo de reconquistá-la. Toda sociedade dividida está, portanto, fadada a durar. A desnaturação exprime-se ao mesmo tempo no desprezo que aquele que manda sente necessariamente por aqueles que obedecem e no amor dos súditos pelo príncipe, no culto que o povo dedica à pessoa do tirano. Ora, esse fluxo de amor que incessantemente brota embaixo para jorrar cada vez mais alto, esse amor dos súditos pelo senhor também desnatura as relações entre súditos. Exclusives a qualquer liberdade, elas ditam a lei nova que rege a sociedade: deve-se amar o tirano. A insuficiência de amor é a transgressão da lei. Cada um vela pelo respeito à lei, cada um só avalia o próximo por sua fidelidade à lei. O amor à lei — o medo da liberdade — faz de cada um dos súditos um cúmplice do Príncipe: a obediência ao tirano exclui a amizade entre súditos.

O que será então das sociedades não divididas, das sociedades sem tiranos, das sociedades primitivas? Deixando desenrolar-se seu ser-para-a-liberdade, elas justamente só podem sobreviver no livre exercício de relações francas entre iguais. Toda relação de outra natureza é, por essência, impossível porque mortal para a sociedade. A igualdade só quer a amizade, a amizade só se experimenta na igualdade. Tivesse sido dado ao jovem La Boétie ouvir o que dizem em seus cânticos mais sagrados os índios Guarani de agora, descendentes envelhecidos, mas intratá-

veis, dos “povos novinhos” de outrora! Seu grande deus Namandu surge das trevas e inventa o mundo. Faz com que primeiro advenha a Fala, substância comum aos divinos e aos humanos. Confere à humanidade o destino de acolher a fala, de existir nela e de ser seu abrigo. Protetores da Fala e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos pelos divinos. A sociedade é o gozo do bem comum que é a Fala. Instituída *igual* por decisão divina — por natureza! — a sociedade reúne-se em um todo um, isto é, indiviso: então, nele só pode morar *mborayu*, vida da tribo e sua vontade de viver, a solidariedade tribal dos iguais, *mborayu*: a amizade é *una como* a sociedade que ela funda, como os homens dessa sociedade são *todos uns*.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cf. P. Clastres, *Le Grand Parler, Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Le Seuil, 1974.

# O Nome de Um

CLAUDE LEFORT

“Servidão voluntária”: conceito inconcebível, forjado por um acasalamento de palavras que repugna à língua, para designar o fato político aberrante. La Boétie pergunta: “. . . que monstro de vício é esse, que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear?”.

Servidão, imagina-se, só existe para um pela vontade de um outro. Aquele serve a quem só faz padecer: o escravo procede do senhor. Ora, eis o fato que se esquiva à representação, o fato a ser interrogado: “que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão”. Como entender que o senhor procede do escravo? Ou melhor, que a relação senhor-escravo, antes de ser a de dois termos realmente separados, seja interna ao mesmo sujeito — mas pode-se dizer sujeito? —, ao mesmo agente — mas pode-se dizer agente? Como entender que o sujeito, o agente se desdobra, opõe-se a si mesmo, se institui suprimindo-se? Impossível satisfazer-se com a inversão de uma fórmula para colocar o escravo antes do senhor, pois a exterioridade dos termos desaparece na inversão. Certamente ela se refaz: uma vez instalado, o tirano detém a vontade e o poder de subjugar. Mas

não se torna senhor por querer, e sim por ter ocupado um lugar já preparado, por ter respondido a uma demanda já formulada por aqueles, naqueles que domina: o povo. *Antes* que o senhor esteja fora do escravo, que o um se apresente na roupagem do tirano, o outro do escravo, uma só vontade se espedaça. Antes? Não num momento primeiro, em que se pronunciaria a abdicção da vontade; pois acreditar nele seria restabelecer por uma nova via a separação entre a vontade e a servidão e, por mais que seja difícil conceber, precipitar-se o drama num acontecimento. Em vez disso, é melhor admitir que a cada momento de seu império a tirania se engendra a partir da vontade de servir. E indagar por que os homens suportam “um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo...”.

O que é esse dom continuado do poderio que não pede nada em troca, senão o mando num ser “desumano e selvagem”? De onde vem, não digamos o consentimento à dominação — pois seria supô-la já estabelecida — mas a obstinada vontade de produzi-la? Talvez sejamos tentados a nos desligar da relação senhor-escravo para buscar a sua origem, imaginar um primeiro combate em que um preferiria a servidão à morte, o outro assumiria o risco até elevar-se acima da vida? Mas a reminiscência hegeliana nos faz enganar; La Boétie não permite que nos livre-mos tão comodamente da questão: “. . . todo esse estrago, esse infortúnio, essa ruína vos advêm não dos inimigos, mas sim, por certo, do inimigo, e daqueles que engrandeceis, por quem ides tão valorosamente à guerra, para a grandeza de quem não vos recusais a apresentar vossas pessoas à morte”. O senhor não é, portanto, a morte, e a força da servidão não é, portanto, o medo primordial. Tal é a estranha vontade — ou, numa palavra que adquiriu para nós outra ressonância — tal é o estranho desejo de servidão, que chega a ignorar a derradeira prova. “Que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia?”

Sem dúvida, desde o início nos foi assinalado, e será mais tarde repetido, que, diferentemente dos homens que lutam por sua liberdade, os súditos do tirano não têm entusiasmo pela guerra; mas em vez de enfraquecer o alcance do argumento, a observação realça o seu valor. Pois se é certo que o tirano empenha-se em tornar os homens “covardes e efeminados”, não é mais espantoso que estes às vezes queiram morrer por ele? A servidão não nasce da covardia, como a liberdade não nasce da coragem.

A guerra nos mostra seus efeitos; mas não informa sobre os fundamentos do político. A atitude diante da morte não decide a relação do homem com o homem na *polis*. A figura dos inimigos de fora e a do inimigo de dentro, a figura dos agressores visíveis e a que a máscara do tirano oculta não podem ser sobrepostas.

Num primeiro momento, La Boétie produz a questão diante de seu leitor; desdobra-a, vira-a e revira-a, ilustra-a com exemplos. De início, indaga em seu próprio nome: “Por hora gostaria apenas de entender como pode ser que tantos homens . . . suportam às vezes um tirano só”. Depois o *eu* rapidamente se dissolve em um *nós*: “Mas, ó Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso chama? . . .”. “Chamaremos isso de covardia? . . .” Enquanto o enigma e o escândalo aumentam, o leitor é atraído para o lugar do que indaga. Afinal, o *vós* surge de uma apóstrofe: “Pobres e miseráveis povos insensatos, nações obstinadas em vosso mal e cegas ao vosso bem! Deixais levar, à vossa frente, o mais belo e o mais claro de vossa renda, pilhar vossos campos, roubar vossas casas . . .” E então, dir-se-ia que uma fala viva sai do texto, e o ouvimos mais do que o lemos — sem saber direito onde estamos, se fora do circuito de onde nos chega o eco da invectiva, ou perdidos no público, misturados aos povos insensatos, nós mesmos pequenos fabricantes de servidão. Efeito retórico? Sem dúvida. Mas nunca existiu procedimento suficiente para tornar sensível uma voz. Ora, com que vigor ela nos atinge! De resto, a retórica não está estabelecida na época de La Boétie, de modo que só precisasse explorar artifícios de persuasão: ela se inventa ou se reinventa ao mesmo tempo em que o pensamento desfaz o nó do saber e da autoridade. E, justamente, o movimento de invenção da língua e de liberação do pensamento é tal que, por mais carregada e cansada dos exercícios clássicos que esteja a nossa própria memória, atravessa-a sem perder a força e somos atirados no presente da questão. Ainda que não soubéssemos nada das circunstâncias do *Discours*, que ignorássemos a repressão que se abate sobre Bordeaux e a Guyenne em 1549, após a revolta das gabelas, o saque do campo pelos exércitos de Henrique II, a ruína dos camponeses, as execuções na cidade, o fechamento do Parlamento, a humilhação dos magistrados — enfim, o terror que manifestou o todo-poderio do príncipe e a impotência total daqueles que se pretendiam seus súditos, nós nos sentiríamos intimados a indagar a partir de nosso lugar, receberíamos o choque da questão da servidão voluntária.

O *Discours* força o muro do tempo. Diríamos que consegue fazer ressoar uma voz. É preciso acrescentar que só o ouvem aqueles que não são surdos aqui e agora à opressão.

Assim, a fala de La Boétie se mantém viva enquanto fala política, fala que divide, que se destina a uns, que exclui o partido dos outros, os sustentáculos reais ou potenciais da tirania.

Entretanto, ouvir essa fala não é só deixar-se comover por ela, mas dar ouvidos à questão que veicula. Ora, quando ela nos tornou atentos a isso, ocorre uma grande mudança. A esta, o mesmo discurso convida; num segundo momento, ele ostensivamente desiste de dirigir-se ao povo, afastando esse interlocutor vivo, o qual poder-se-ia achar que lhe fornecia sua razão para falar. La Boétie declara que sabiamente não pretende “querer pregar isso ao povo que há muito perdeu todo conhecimento e que, por não sentir mais o seu mal, bem mostra que sua doença é mortal”. E a partir de então é introduzida, como se ela se bastasse a si mesma, a procura: “Por conjectura procuremos então, se pudermos achar, como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir que agora parece que o próprio amor da liberdade não é tão natural”. Notável ruptura, pois assim que o discurso parece fechar-se em si mesmo e encadear-se na busca de uma resposta indiferente a seu efeito sobre um público, é ele próprio que se oferece à indagação, a ponto de não desenredarmos mais a questão que transformou em seu objetivo daquela que sua própria gênese coloca. O escrito se torna sensível, não ouvimos mais, lemos. Lendo, voltamos ao começo, doravante sem o guia da voz, descobrindo, sob a questão da tirania, a do político, e mobilizamos nossas forças para tentar fundir-nos no curso de uma procura — o qual, não duvidamos mais, se faz procurar.

Em vão acreditaríamos que basta segui-lo. Mal a primeira resposta anunciada nos é fornecida, dela somos espoliados. Surgem contradições, tão maciças que parecem deliberadas; tal erro manifesto nos alerta, incitando-nos a escrutar um argumento sobre o qual passáramos depressa demais; os nomes dos grandes autores — Cícero, Hipócrates, Xenofonte — são citados num contexto que desperta suspeita; uma digressão, na qual está insinuado um preceito político escabroso, é sublinhada; as referências à França da época sugerem a mais desrespeitosa das críticas sob a capa do mais profundo respeito; a repetição de certos termos e de certas imagens indica o percurso do pensamento,

do qual o encadeamento aparente do discurso não dava idéia.

Seria preciso muita impaciência e imprudência para deixar escapar tais sinais. De posse deles, em contrapartida, descobrimos uma obra concebida muito sutilmente, como as dos grandes escritores da Renascença, em particular as de Maquiavel. Manifestamente, ela não se contenta em combater a opinião estabelecida, mas parece agenciada de modo a libertar-se da servidão da opinião. Sua escritura está ao serviço dessa liberação; não se apaga diante das verdades enunciadas, não persegue um objetivo, mas se faz suporte de um desejo de saber que, para realizar-se, deve desvencilhar-se não só das representações reinantes como das que se engendram em sua inversão. E a mesma exigência faz com que procure excitar esse desejo no outro, o desejo de ler. Se parece meio que esquivar-se, não é para dissimular a algum censor os efeitos de sua liberdade — embora saiba dessa necessidade —, mas porque o reconhecimento mútuo, ou, segundo o termo de La Boétie, “o entre-conhecimento”, se instaura, como o conhecimento, e com ele, no desapareço à aparência.

Dizíamos que a fala de La Boétie se faz ouvir inicialmente como fala política. Depois, aparentemente perde esse caráter, quando o autor, afastando-se do povo, decide dedicar-se apenas à procura; supomos então que, uma vez instituído o registro do escrito, o discurso político cede diante de um discurso sobre o político. Mas é preciso reconhecer que este último não deixa de ser político e comporta ainda um destinatário; ele estabelece uma aliança com uma categoria de leitores e dela exclui uma outra. Dirige-se àqueles que estão dispostos a acolher os sinais que dispensa, que têm vontade, desejo de ir ao seu encontro. Ao destinatário, o escritor até diz, indiretamente, o seu nome: *o amigo*. Induzindo seu leitor a buscar o sentido da amizade ao mesmo tempo que o da servidão, o faz descobrir pouco a pouco, nessa procura, a dimensão política da leitura.

\* \* \*

Parece que num primeiro momento La Boétie limita-se a produzir a questão: esta nasce diante do espetáculo dos povos sujeitados, como se o escândalo se encontrasse sob os olhos de todos: “Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum que se deve mais lastimar-se do que espantar-se”. No relato do fato não há lugar para o espanto; ou melhor, este pareceria suspeito, pois o que significaria a exclamação da descoberta diante da coisa mais comum: que um só reina sobre um número infinito?

A questão não vai demonstrar o fato; basta observá-lo. É dada com ele porque este é familiar, estranho, visível, ininteligível. Na tirania, vemos o mundo de cabeça para baixo e esse mundo é o nosso: a força está no lugar da fraqueza e esta no lugar da força. E quanto mais escutamos o fato, mais a inversão revela-se fantástica. Descobrimos que um povo pode suportar tudo, não de inimigos formidáveis, mas de *um só*, e ainda "não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação", do ser mais frágil, que não teria tido a força para servir "à menor mulherzinha". Sob nossos olhos, o poderio do número quase infinito dissolve-se ao contato com um poderio quase nulo. Ora, o que o pensamento apreende no visível seria captado por ele como uma ficção, se reduzido aos seus próprios poderes: "Mas o que, em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade? Quem acreditaria nisso se em vez de ver apenas ouvisse dizer?... Quem não pensaria que era inventado e achado e não verdadeiro?" Portanto, não se deve parar de observar e de se perguntar o que se vê de verdade, afastando os fatos que embaralham o quadro; então o senhor aparece, nu, menos que um homem, menos que uma mulher, irrisório e, assim, detentor de todo o poderio. Convocado para o espetáculo estranho da tirania, o leitor é colocado diante da questão: recebe-a com as palavras que, descrevendo a dominação e a sujeição, conferem à ficção o estatuto do real.

Mas subitamente, sem que lhe seja dado tempo para apreciar o acontecimento, a questão torna-se tão estranha quanto o fato e extravasa seu enunciado. O inconcebível não é mais apenas que um homem trate cem mil cidades como cachorros, mas que o povo se submeta quando não teria *de fazer nada* para dele se libertar. Que não se pense que ele deva se defender contra o tirano ou atacá-lo, "tirar-lhe nada". Bastaria não lhe dar nada. Que não se pense que deva fazer "algo por si"; bastaria que "nada fizesse contra si". Sem dúvida, devemos ainda concordar, se tivéssemos admitido que o tirano reina através da vontade de seus sujeitos: a conclusão sai das premissas, mas é desmedida. Da servidão à liberdade, devemos aprender, não há nenhuma transição no real — nem espaço, nem tempo a ser percorrido, nada de esforços, nada de ação: a simples inversão do desejo. Assim que os homens deixam de querer o tirano, ele é derrotado; assim que

a liberdade é desejada, eles a possuem. Portanto, eis aparentemente a nova versão do enigma: "Quê? Se para ter liberdade basta desejá-la, se basta um simples querer, haverá nação no mundo que ainda a estime cara demais, podendo ganhá-la com uma única aspiração?". Mas o que é apresentado como inconcebível traz em seu avesso um outro inconcebível. Como pensar que o tirano, sua polícia, seu exército, todas as suas forças se dissipam com o único efeito da recusa a servir? Aos dominados é possível a recusa quando, desarmados, se abate sobre eles a violência? E, se é preciso uma retirada unânime diante do tirano, como supor que ela se dê uma só vez, que os desejos de um número infinito repentinamente se confundam? Como ouvir, enfim, estas palavras inauditas: basta o povo desejar a liberdade para obtê-la; a aspiração se realiza ao se formar? Não está dito: desde que se queira como tal, o homem é livre *em seus grilhões*. Essa fórmula não surpreenderia: sua origem e história são conhecidas. Não, La Boétie não fala da alma mas da *polis*, não fala da liberdade interior mas da liberdade política; afirma que os grilhões caem se o povo escravo quiser. Será que, confrontado com o fato antinatural, o pensamento vai se precipitar na ficção — esse pensamento que, como dizíamos, deveria postular como ficção a dominação de um só, se não fosse obrigado a comprová-la no visível?

No entanto, o autor não parece sensibilizar-se nem um pouco com o escândalo que agora seu discurso desencadeia; enuncia como evidências toda uma série de proposições que, por certo, vão contra o uso comum da razão. O escândalo é tão mais eficaz porque o autor silencia sobre ele. Entre o verdadeiro e o absurdo, o discurso chega ao absurdo; e é o momento que escolhe para lançar sua apóstrofe aos povos insensatos.

Se lemos o texto pela primeira vez, deixamo-nos seduzir por sua eloquência, e então o espanto não dura; o movimento da fala novamente nos transporta e nos recoloca diante da questão — quer dizer, diante do fato que a conduz. Mas se imediatamente já o relemos, o apelo aos povos insensatos não deixa de parecer insensato: é preciso duvidar de que compreendemos e voltar atrás.

\* \* \*

O discurso se abre com um dizer de Ulisses em Homero, para nele denunciar a mentira: "Que um só seja o senhor, e que um só seja o rei". Essas palavras foram postas na boca de um príncipe pelo príncipe dos poetas. Num mesmo movimento primeiro, La Boétie recusa a fala do príncipe e a do poeta. Imita

Platão, que, na *República*, despede os poetas? Talvez não pudéssemos ouvir sua questão se continuássemos subjugados pela fala poética. Esta não está ligada à mentira pelo simples fato de ser soberana, alheia ao diálogo, de agir à distância através de seu feitiço? Quando, pouco depois, La Boétie evoca o monstruoso poderio do tirano, liga-o justamente ao feitiço de um nome: "Coisa extraordinária, por certo; e porém tão comum... ver um milhão de homens servir miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma força maior, mas de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um...". Portanto, acreditáramos muito apressadamente que o fato antinatural está à vista de todos. O que todo mundo pode observar é a dominação de um só sobre um número infinito, e até o consentimento do povo à sua servidão. Mas o feitiço — não é preciso estar livre para conhecê-lo? *E o nome de um* — para ouvi-lo, não é preciso ter se desprendido do visível? Do mesmo modo, dizíamos muito apressadamente que a questão está inscrita no fato e que o autor contenta-se em produzi-la. A questão logo nos libera do espetáculo da servidão e logo é habitada pela resposta — não que seja uma falsa questão, já resolvida antes de seu enunciado e destinada a desaparecer publicamente sob a resposta, mas porque o movimento da questão e a exigência da verdade são um só. Observar que os homens sujeitados são encantados e enfeitiçados pelo nome de um já é desvendar muito, destituir a realidade do um, a do senhor, dela só deixar subsistir precisamente o nome, substituir a relação visível do senhor e do escravo por uma relação invisível que se ata com a língua. Lembremos o que ouvíamos, que vamos ler e que já nos detinha: o povo não tem de combater o tirano, nada a tirar dele, nada a fazer contra ele, desde que nada faça contra si. Desde o início o propósito é anunciado com firmeza: que ação, por mais extraordinária que seja, cruzaria o sopro de um nome?

A poesia, suspeitamos, domina muito de cima o cenário político. Antes que o inocente Homero lhe dê voz, o Príncipe deu seu corpo ao nome que enfeitiça o número. O Príncipe, escrevemos — com efeito, como duvidar de que a questão concerne, para além da tirania, o poder monárquico, seja ele legítimo ou não? Em sua segunda parte, o *Discours* não terá medo de colocar na rubrica os reinos adquiridos por conquista, por escolha, e segundo o direito de sucessão. Mas, desde o início, uma digressão nos informa: ficamos sabendo que, se se quiser procurar "a posição

que a monarquia deve ter entre as repúblicas", seria melhor se perguntar "se ela deve ter alguma, pois é difícil acreditar que haja algo público nesse governo onde tudo é de um". É melhor duvidar de que o nome de um se ligue apenas ao poder do príncipe. Nessa digressão, La Boétie afasta a comparação entre os diversos regimes, ao mesmo tempo que a definição da monarquia; assim, recusa os dados de um problema fixado pela Tradição. Somos induzidos a pensar que sua questão é mais profunda que aquelas que os filósofos debatem. Sem dúvida ela o é, porque ele não considera conhecido o fato da dominação, mas busca sua origem; mais ainda se julga que todo poder separado do povo, e mantendo-se através de sua servidão, procede da mesma causa que a tirania. Ora, já está claro que o autor joga intencionalmente com o termo *tirano* no curso de seu trabalho, ora conservando-lhe sua acepção convencional, ora contundindo-o com a de rei. Maquiavel, por sua vez, não hesitava em apicar o termo *príncipi* aos dirigentes de uma república ou à classe dominante; La Boétie parece imitá-lo, graças a um outro procedimento: abstém-se de evocar um poder que não reinaria através do efeito de um feitiço. Assim, louva de passagem Roma, Atenas, Esparta e Veneza, mas nunca diz nada sobre a natureza de suas instituições. Desse modo, subtrai ao leitor a distinção entre bom e mau governo. Não esqueçamos também o movimento que apaga os traços do senhor *real* na primeira parte do discurso. Substancialmente nos é dito que é inútil prender-se à figura do tirano. Observemos o tirano: mais inútil ainda é deter-se nos atributos de seu poderio; em vez disso, se queremos saber o que ele é, consideremos o homenzinho. O senhor, saberemos então, não é um homem; pouco importa sua aparência; em todo caso, ela basta para que um feitiço se opere. Assim, o Príncipe apaga-se diante do tirano, o tirano diante do homenzinho, o homenzinho diante do Um, que surge de seu nome. O nome de Um não é o nome de alguém: nele está preso qualquer senhor.

De resto, voltemos ao começo. Erroneamente, saltáramos o primeiro verso de Homero: "Em ter vários senhores nenhum bem sei". La Boétie o teria lembrado se quisesse apenas condenar o poderio do monarca? Não só ele o traz de volta à nossa memória, como o explora; para dele extrair uma verdade que o poeta desconhecia em seu próprio dizer. E, ao fazer isto, muda o sentido, omite a palavra "senhores", denuncia a "dominação de vários" e ironiza sobre o acréscimo de desgraças que a de vários

senhores engendraria. E prossegue: "(Assim) se por hora não quero debater essa questão tão tormentosa — se as outras formas de república são melhores do que a monarquia...". Nessa passagem, sugere ao leitor que não segue o caminho aberto por Platão e Aristóteles. Ora, o autor de *A Política* citava justamente o primeiro verso de Homero durante seu exame das diversas formas de constituição<sup>1</sup>. Estranha era a sua interpretação, pois aventava a hipótese de que o julgamento do poeta aplicava-se ao caso de uma democracia liberta das leis, onde o poder supremo pertence às massas, e o povo transforma-se em monarca. Não se poderia supor que La Boétie associa deliberadamente a reminiscência de Aristóteles à de Homero, e rejeita o critério da lei tanto quanto o da autoridade, para interrogar a dominação em todos os regimes? Com uma audácia que, pensamos, só tem o precedente da de Maquiavel, ele considera secundárias as oposições julgadas essenciais pelo pensamento clássico. Audácia moderna, pois, tanto quanto seu ilustre predecessor, não adere à posição dos adversários de Sócrates, principalmente a de Trasímaco, cuja última palavra era a força e, por conseqüência, a negação do discurso. Ao contrário, como Maquiavel, ele reata com a exigência do discurso tal como Sócrates a fazia prevalecer, mas para assumir o enigma da divisão dominante-dominado. Entendamo-nos: com efeito, se esta requer a indagação, é porque se engendra a partir de uma questão formulada na instituição do social. Em vez de ser um fato bruto que imporia o silêncio — pois como seria apreendida se estivéssemos naturalmente fixados em um de seus termos, no lugar do senhor ou no do escravo — ela se dá na experiência do desejo e da linguagem. O discurso intitulado *Da servidão voluntária* justifica-se, assim, por fundar-se no discurso primeiro dos homens-servos.

No entanto, não supomos já sabido o que deveria ser demonstrado? A servidão é voluntária? Nosso autor faz algo mais do que afirmá-lo? Em um certo sentido, não há dúvida de que se empenha em nos convencer, enquanto parece ater-se a uma evidência sensível. Sem expor o detalhe de sua "demonstração", digamos que ela consiste em rejeitar uma a uma as supostas causas naturais da servidão — a fraqueza, a covardia dos dominados, ou seu amor pelo mais sábio ou mais corajoso dos homens — até convencer de que ela é *por si*. Mas, num outro sentido, nenhuma

demonstração seria suficiente. Assim, nossa questão obriga-nos a reconhecer o estranho estatuto do discurso enquanto obra de pensamento. A servidão voluntária desvenda-se *nele*, sob o efeito do desejo de saber a sua própria procedência: um desejo indissociável do desejo de liberdade. Devemos remeter o que o autor diz deste último — que se realiza ao se formar, que querer a liberdade é possuí-la — ao registro do desejo de saber: desejo de saber e saber são uma só e mesma coisa. O discurso nos dá seu objeto, consegue fazer com que seu objeto se torne nosso objeto, não pelo fato de encontrá-lo *no fora* e nos proporcionar os meios de concebê-lo, mas apenas pelo poder que tem de falar de si, de sustentar a exigência da fala, de continuar em busca de seu engendramento, dedicando-se à reflexão do dizer e do ouvir, e de incluir, assim, um *outro* que, lendo, refaz em si o movimento da fala.

A questão — a servidão é voluntária? — só é levantada como uma objeção se postula, aquém do discurso, um saber sobre o homem e a sociedade que nada devesse à operação da fala. Ora, ao notarmos isso, não basta mais afirmar que La Boétie adota a exigência socrática: devemos observar ainda que ele rompe, tão cedo quanto Maquiavel, com o discurso político cristão. Pois esse discurso é justamente referido pelo lugar de um saber último, produzido sob a garantia das Escrituras, do qual pretende ser o comentário face a um mundo ao mesmo tempo regido e concebido por Deus. De resto, a marca dessa ruptura é flagrante para quem faz o esforço de remontar aos tempos do humanismo. La Boétie recusa os signos visíveis da servidão e da dominação, esses signos que sugerem causas naturais, volta o seu leitor em direção do invisível, o nome de Um; mas desse modo exclui, sem que precise dizer, o Um invisível, materializado no todo-poderoso divino, o senhor absoluto, do qual, contudo, só a noção bastaria para impedir a idéia de uma servidão voluntária, a idéia de que o homem seja o autor de sua sujeição — ou a modificaria inteiramente tornando-a conseqüência de um decreto providencial.

Ora, o escândalo maior não é este: pensar a servidão nos horizontes do mundo humano? Verdade que o conceito de servidão voluntária confunde, pois faz o escravo e o senhor figurarem no mesmo pólo; mas a primeira provocação não consiste em vincular tudo só ao pólo do homem? Por que espantar-se com que um número infinito obedeça ao mais covarde e feminino dos

<sup>1</sup> Aristóteles, *A Política*, IV, 4.

homens, se se sabe que o tirano é o instrumento da vontade de Deus? Por que exclamar diante desse "monstro de vício" que "a Natureza nega-se ter feito e a língua se recusa nomear...", se se sabe que o mal procede do pecado? La Boétie conquista sua questão abandonando o lugar da Resposta. E, no mesmo momento, a questão lhe abre plenamente o espaço de uma fala nova, lhe impõe a exigência de encontrar em seu movimento a verdade de seu objeto e nesse objeto o signo do discurso do homem.

É para ter a medida dessa exigência que podemos defini-lo como *humanista*, dando ao termo o sentido filosófico que uma definição estreitamente histórica do Humanismo oculta. Mas ainda é preciso lembrar que o discurso interroga o que a língua se recusa nomear. Estranho projeto, pois La Boétie imediatamente designa esse objeto — a servidão voluntária — com palavras, e o associa, como assinalávamos, ao poder de um nome, o nome de Um, que sai da língua, não só ultrapassa o seu limite, como também dela resulta. Tudo se passa como se, detectando a marca do desejo, conquistasse a possibilidade de falar e a fechasse, e ainda fizesse a experiência de uma fala ambígua... Como poderia nos escapar que o estatuto do dizível é deliberadamente posto em questão, tanto quanto o do visível e o do invisível?

Não é preciso escutar, já, esse ínfimo deslocamento que se opera da "servidão voluntária" ao "desejo de servidão" (ou vontade de servir)? Quando se passa da primeira formulação à segunda, recria-se uma articulação que estava como que suprimida. Por certo a primeira não trai a língua, mas é impossível ouvi-la como qualquer outra do mesmo gênero. Ela condensa o ativo e o passivo e detém o curioso poder de quase juntar seus dois termos em um só — impensável —, de modo que a compressão do sentido acena para o inarticulado. Entretanto, em vão pretenderíamos deter-nos nesse limite. A indagação ordena que se articule: "desejo de servidão"; só assim se manifesta a oposição, da qual o outro pólo é o desejo de liberdade, e surge o desejo como tal. Ora, quando nos fiamos à substituição e nos acreditamos instalados na terra firme da linguagem, acumulam-se contradições que arruinam nossa segurança e levam de volta à fronteira do dizível.

La Boétie acaba de afirmar que não há nenhuma necessidade de combater o tirano para se livrar dele: "é o povo que se sujeita, que se degola, que, tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona sua franquia...". Uma vez nomeado o desejo de servidão, eis que esta parece então um *objeto* do desejo, um de

seus dois objetos; e eis também o que não poderíamos dizer, pois o homem só se revela livre no que escolhe: a liberdade ou a servidão; e, ao aceitar o jugo, abandona sua franquia. É impossível deixar a liberdade decair à posição de um possível objetivo: ela precede a sua apresentação. Só se poderá tratar (o texto enuncia imediatamente) de "recobrá-la", de "restabelecer-se no direito natural" ou de "de bicho voltar a ser homem". Ora, se admitimos isso — e como não admitir? —, é preciso reconhecer que ser livre e desejar a liberdade são uma só e mesma coisa. Afirmação cujo enunciado encontra-se associado a um julgamento político que nos parecia extraordinário, pois os senhores, a quem os povos se submetem, logo parecem fundir-se no fogo do desejo: "se nada se lhes dá, se não se lhes obedece, sem lutar, sem golpear, ficam nus e desfeitos, e não são mais nada". Mas agora a propriedade que o desejo de liberdade tem de se dissipar parece menos estranha. Com efeito, o impensável não é só que o homem possa deixar de ser o que é naturalmente; o impensável nasce na disjunção que se opera entre desejo e liberdade no próprio momento em que articulávamos "desejo de liberdade", justamente no momento em que acreditávamos poder afirmar que a liberdade não abandona o desejo de liberdade. Pois assim que o desejo — o desejo como tal — torna-se sensível para nós, devemos convir com o autor que ele não nos deixa jamais; que até mesmo lá onde a coisa desejada revela-se fora de alcance, deixa de ser *aspirada*, "por natureza fica... o desejo de obtê-la". Diante desse desejo natural, indestrutível, o desejo de liberdade revela-se portanto aberrante. De todas as coisas que os homens cobiçam, "sensatos" ou "indiscretos", "corajosos" ou "covardes", "resta dizer uma única coisa, a qual não sei como falece natureza aos homens para desejá-la. É a liberdade...". Devemos lembrar que a liberdade não é uma coisa, que, portanto, o desejo não poderia subsistir se não se confunde mais com ela? Essa verdade não é apagada; mas o fato é que, uma vez diante do desejo, não podemos mais conceber o seu desaparecimento. O que somos então obrigados a dizer? Que o desejo de liberdade é natural e, face a ele, o desejo de servidão é antinatural? Que o desejo de obter o que se deseja como um bem seu permanece por natureza e, face a ele, que o desejo de liberdade infringe a lei natural. Isso é dizível? Ou ainda é dizível afirmar que a Natureza "falece aos homens" justamente onde se decide a natureza deles? Talvez algum leitor acredite que a contradição se desfaria se o autor sim-

plesmente observasse que emprega a palavra Natureza com duas acepções distintas; em suma, talvez acredite que La Boétie não sabe o que diz e que lhe bastaria um pouco do método ensinado nas aulas de Filosofia para dissipar a confusão. Mas esse leitor, que conhece a distinção entre o natural e o racional, entre o animal e o homem, deve esperar. Daqui a pouco se falará a ele do Bicho, de modo a tirar-lhe a idéia de que o seu desejo tem alguma coisa a ver com o desejo de ter. Se se fiasse com mais certeza nos sinais da dificuldade e concordasse em seguir o labirinto onde a evidência da Natureza se furta, com mais certeza começaria a suspeitar que a questão do desejo corrói o fundamento do humanismo clássico no qual ele se achava ancorado. Aliás, é preciso que ele vagueie mais longe; pois, a respeito do desejo de servidão, não basta observar que é antinatural no sentido em que natureza e liberdade se confundem, mas ainda que ele lhe aparece como o seu bem, se comparado com o desejo de obter o que se deseja. La Boétie não formula a oposição, mas ela está implícita. Assim, depois de assinalar que os homens têm em comum a aspiração de toda coisa que, uma vez adquirida, os tornaria felizes e contentes, dez linhas adiante ele apostrofa os dominados que fabricam sua própria ruína: "Pobres e miseráveis povos insensatos... deixais levar, à vossa frente, o mais belo e o mais claro de vossa renda, pilhar vossos campos, roubar vossas casas e despojá-las dos móveis antigos e paternos; viveis de tal modo que não podeis vos gabar de que algo seja vosso".

Com certeza, agora o desejo de servidão contradiz o desejo de ter, pois priva os homens de possuírem todos os bens "que os tornariam felizes e contentes". Sem dúvida, estes são cegos; pode ocorrer que desejem *ter* no mesmo momento em que, desejando *servir*, encontram-se despossuídos; contudo, nos é dito que deixam levar tudo à sua frente. O roubo, o infortúnio se dão à sua vista. Eles não vêem e vêem. Não vendo, sempre desejam a felicidade; vendo, desejam o infortúnio; e esse desejo aí é antinatural. Ou seria melhor pensar que não sabem o que desejam, que seu desejo de um senhor não é o de "alguma coisa", nem seu desejo de servidão o da servidão, que ele não é destacável de seu objeto? Mas isso não é então nos vermos repentinamente devolvidos a um parentesco inesperado entre desejo de liberdade e desejo de servidão?

\* \* \*

Na primeira leitura, dizíamos, o discurso exerce o seu feitiço. Nós o ouvimos mais do que lemos. O feitiço é mais forte que o

espanto. Entretanto, este cresce quando ouvimos que não é necessário combater o tirano, que basta não lhe dar nada, para derrotá-lo; e chega ao máximo quando o autor, ao final de um argumento, declara: "Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam...". Esse é o momento crítico. Mas, então, a apóstrofe aos povos insensatos novamente nos submete. Depois, a complicação do texto se revela quando decidimos reler, quando tornamos a leitura uma morada, sem medo de duvidar; assim avançamos até encontrar o enigma do desejo natural, cuja profundidade é revelada por uma derradeira formulação: "só a liberdade os homens não desejam... não há outra razão...". Esse é, novamente, o momento crítico. Mas a leitura libertou-se do feitiço. O dito de La Boétie — não queremos mais ouvi-lo como um dito de Homero, nem nos basta captar nele o sinal de sua inversão. Então nos é dada a liberdade de interrogar a apóstrofe aos povos insensatos.

Por que o povo surgiu como interlocutor nesse momento em que a natureza, o desejo, a liberdade, a servidão tornam-se enigmáticos em seu mais alto grau? Tal questão obriga imediatamente uma outra: por que, no momento seguinte, o interlocutor é rejeitado? Não estamos forçando a questão, se indagarmos ainda: qual o significado de o povo aparecer para ser rejeitado? Inicialmente, estávamos tentados a responder que a eleição e a destituição do interlocutor assinalam a exigência de se desligar da fala eloquente, para que as vias de leitura se abram. Reconhecíamos justamente tal exigência quando, já atentos ao texto, à sua incitação, começávamos a nos desprender do feitiço da fala. Mas já podemos compreender algo mais. Apostrofando o povo, a ponto de pretender ensinar-lhe o que deve fazer ("Decidi não mais servir e sereis livres..."), La Boétie vem inicialmente ocupar o lugar do senhor, esse lugar que denuncia como o efeito do desejo de servidão. Atacando o tirano com palavras, ele fornece o seu substituto simbólico na figura invertida, ele próprio encarna, sob novos traços, uma resposta a esse desejo. Ele, que declara que o tirano não deve ser combatido, que apenas nada se deve lhe dar, que o desejo de liberdade se basta, agora recorre às armas da persuasão e da injunção. A exaltação da fala revela, assim, o perigo a que ela se expõe; e a renúncia ostensiva da dominação, que é seu corolário, a restitui à sua verdade: ouvimos que o desejo de saber, a procura se bastam; para que se realizem é preciso apenas não dar nada à autoridade que transcenderia o discurso.

Entretanto, essa primeira interpretação não esclarece plenamente o encadeamento dos pensamentos cuja restituição a leitura intimava. É num momento crítico do discurso, parecia, que o povo se vê interpelado. E, agora, podemos acrescentar, é um pouco mais tarde, no momento preciso em que o autor acaba de reafirmar a coincidência entre o desejo de liberdade e a própria liberdade, que ele renuncia à interpretação para engajar-se na procura. A articulação desses dois momentos merece ser escrutada. Tudo se passa como se a mesma necessidade ordenasse que se erigisse o povo a interlocutor visível e que se fizesse o seu luto (ei-lo abandonado à sua doença mortal). Ora, ao observá-lo, torna-se sensível para nós a oscilação entre os dois argumentos introduzidos sob o pretexto da interpelação do povo e sob o pretexto da procura. Sublinhamos *sob o pretexto*, pois, por mais decisivos que sejam, face à questão proposta, ambos não se inserem necessariamente na ordem aparente dos pensamentos; e o segundo ainda menos que o primeiro, pois, ao seu final, o problema se acha reformulado como se nada houvesse sido dito que permitisse responder ("que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?").

Sob o efeito de uma oposição indireta, mas rigorosa, entre desejo de servidão e desejo de liberdade, o que é efetivamente desvendado é a dimensão social do desejo humano. Sem dúvida, desde o início do discurso, tratava-se da questão da liberdade e da servidão do povo, da dominação do príncipe ou tirano e de sua derrubada. Mas, graças à interpelação do povo, La Boétie põe repentinamente em evidência o plural que a ficção do singular *encobre*, uma ficção cujo efeito irresistível consiste em induzir-nos a conceber o povo como o Homem e a apagar o social sob uma suposta natureza humana. Consideremos o primeiro argumento: "Aquele que vos domina tanto, escreve La Boétie, só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não esti-

vesse conivente convosco? . . .". Uma pequena frase já nos havia deixado entrever a força do desejo de servidão, aquela que dizia os homens "encantados e enfeitados apenas pelo nome de Um". Agora se pode considerar o desenvolvimento a que estava prometida. No corpo visível do tirano, que é apenas um entre outros, fixa-se a imagem de um corpo sem igual, sem réplica, a um tempo inteiramente separado daqueles que o vêem, nisso inteiramente referido a si mesmo, e que, vendo tudo, agindo em tudo, não deixaria subsistir nada fora de si. Imagem do poder separado, dominando do alto a massa dos sem-poder, senhor da existência de todos e de cada um; mas também imagem de sociedade inteira reunida e possuindo uma só e mesma identidade orgânica. Ou, melhor dizendo, a mesma imagem condensa a divisão e a indivisão. Eis alguém, subtraído do número, designado pelo signo, pelo nome de Um, e, assim, o *outro* toma corpo, o absolutamente outro. Configura-se uma ruptura fantástica entre o povo e o senhor. Ele, que só tem dois olhos, duas mãos, dois pés, aparece só, concentrando em si mesmo as forças de todos os membros, de todos os órgãos dos homens e, como tal, a um tempo diante deles e cercando-os com suas presas. Mas, simultaneamente, com a louca afirmação do Outro, é a sociedade que se encarna fantásticamente; entendamos, literalmente, que ela toma corpo como o Um, que o plural, denegando-se, precipita-se no Um. Dir-se-ia que o poder do tirano tem o mesmo caráter de uma visão? Ele aparece fora, num lugar suposto outro, como se nada devesse à operação dos que o vêem; mais ainda, como se a visão viesse dele e todos se achassem virados pelo avesso à sua vista; e ao mesmo tempo ele é ilocalizável, ele implica a abolição da divisão do vidente e do visível, do ativo e do passivo, *realiza*, como que de lugar nenhum, o fechamento do social sobre si mesmo. Magia a tal ponto eficaz, aprenderemos mais tarde, que nem é preciso dispor da imagem do tirano para lhe atribuir o todo-poderio, a vidência total.

Sois vós, lança La Boétie, que a dais a ele. E, por certo, esse vós dirige-se ao povo, a cada homem, à gente pobre e miserável, tomados um a um, igualmente cegos. Mas seria um engano acreditar que ele aponta para a comunidade do povo ou para os indivíduos percebidos como exemplares de uma mesma natureza humana: ele designa um *entre-vós*, o plural que se desfez na produção do Um, a renúncia recíproca de onde surge o Outro. Se ignorássemos isso, nós mesmos recairíamos na ilusão do Um. o

sujeito Homem ou o sujeito Povo antes do nome do Outro — esquecendo que com esse nome já se pronuncia a identidade imaginária do *Eu-Homem* ou do *Nós-Povo*. Ilusão tenaz, é verdade, da qual talvez nunca tenhamos conseguido nos desprender, pois afinal não poderíamos deixar de falar do Povo, de recorrer ao nome cujo singular encanta. Mas o movimento que faz o interlocutor do discurso aparecer e desaparecer não está justamente a serviço do desencantamento? La Boétie não correria o risco de apenas ocupar o lugar do senhor, se aconselhasse o povo; dando crédito à ficção de sua unidade, ele ainda manteria o desejo de servidão; apesar de seu apelo veemente em favor da liberdade, ele participaria da fantasmagoria de onde emerge o tirano. Daria ao povo o estatuto do Outro, esse estatuto que o tirano detém diante dele; em suma, ocuparia o lugar do escravo ao mesmo tempo que o do senhor.

\* \* \*

Na verdade, o primeiro argumento só solicita tais comentários quando já se leu o segundo. Pois é desvendando a liberdade como a relação em que os homens são “todos uns” que La Boétie faz perceber, depois, o vínculo estabelecido entre a produção do Um e a produção do Outro, entre a separação entre poder e povo e a ficção do povo reunido. Aparentemente sua análise só tende então a restaurar a noção de liberdade natural; mas é perceptível que ela modifica inteiramente as premissas da concepção clássica, relacionando a liberdade com “o entre-conhecimento” dos semelhantes. Partindo da proposição que, segundo os direitos recebidos da Natureza e os ensinamentos que ela dispensa, “seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém”, o autor, em seguida, desloca a idéia da liberdade do contexto em que ela se anunciava. 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 irmãos”.

O que significa portanto que sejamos todos feitos “da mesma forma”, ou “na mesma fôrma”, ou todos “figurados no mesmo padrão”? Não a afirmação de uma identidade da natureza humana, nem a de uma igualdade real entre os homens, que transporia a primeira ao registro do político, pois a “fraternal afeição” nasce

da desigualdade natural. Mas é impossível negar as condições da relação do homem com o homem: que a liberdade esteja inscrita no fato do reconhecimento mútuo dos semelhantes. É a isso que “não se pode ser cego”, enquanto se pode indagar infinitamente sobre a natureza da família ou da alma para daí deduzir, à maneira clássica ou cristã, os princípios do bom governo. Ora, no primeiro momento, a elisão da palavra esperada é notável: La Boétie não diz imediatamente que a Natureza nos fez todos *livres*, no sentido em que, segundo a terceira determinação natural, não seríamos servos de ninguém. Se o tivesse enunciado, correria o risco de sugerir que o homem livre só tem a ver consigo mesmo, descobre-se seu próprio senhor quando, liberto de suas afeições, obedece às ordens da razão. Ele diz que ela “fez-nos todos da mesma forma... para que nos entreconhecêssemos”. Assim, converte o primeiro *nós*, que era singular, representante do Homem, em um plural; obriga a ouvi-lo como *o um e o outro, o um para o outro*. De resto, é impossível se enganar: se a obediência aos pais é natural, é porque todos os homens a testemunham, “cada um por si”; se se acredita que a razão o é, é que sem dúvida há “em nossa alma alguma semente natural”; ao contrário, se a liberdade é natural, é porque os homens têm vocação para se entreconhecerem ou, como ficaremos sabendo mais tarde, para que cada um pudesse “mirar-se e quase reconhecer um no outro”.

E o que, afinal, torna resplandecente o fenômeno do reconhecimento mútuo, senão que o homem fala? A linguagem não é a melhor maneira de descobrir em que consiste a mesma “forma”, a mesma “fôrma”, o mesmo “padrão” — ou, ainda, a “terra” dada a todos por essa “boa mãe” natureza, ou, ainda, a “morada” onde todos estão “alojados”? Seria preciso reproduzir aqui o texto na íntegra para fazer surgir o caminho do pensamento ao final do qual revela-se que “a Natureza não queria tanto fazer-nos todos unidos mas todos uns” e que somos “todos naturalmente livres”. Culminante é a afirmação de que recebemos “o grande presente da voz e da fala para convivemos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão de nossas vontades”. Com efeito, pensando o fato da linguagem, já pensamos a separação e a conjunção dos sujeitos, já pensamos o acontecimento enigmático da liberdade que supõe, com a declaração comum dos pensamentos de cada um a cada um, o instante de um querer falar ao qual em vão procuraríamos as condições num estado anterior e cuja ori-

gem não se encontra nem nos indivíduos — pois são uns pelo fato de falarem —, nem fora deles — pois falam um com o outro, um para o outro. Pensando a linguagem já pensamos o político, libertos da ilusão do Um. Pois afirmar que o destino dos homens é de ser não todos unidos, mas *todos uns*, é trazer a relação social para a comunicação e a expressão recíproca dos agentes, acolher por princípio a diferença um outro, fazer entender que ela só é redutível no imaginário e, no mesmo movimento — não deixemos de assinalar — denunciar a mentira dos governantes que fazem da união de seus súditos ou da dos cidadãos o signo da boa sociedade.

Que sejam ainda consideradas as últimas palavras do argumento; elas o resumem em vez de concluí-lo, pois qualquer demonstração seria vã. La Boétie restabelece a evidência da liberdade natural: “Não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia”. Portanto, se se quiser saber o que há com algum, é preciso saber o que há com todos. Mas em vão gostaríamos de desligar esse *todos da companhia*, da articulação de *um a um*. Ora, ao reconhecermos isso, a origem da servidão não se esclarece? Com certeza, o desejo de servidão é inconcebível enquanto se procurar o seu foco em *algum*. E se *todos* for considerado, só se poderia conceber a relação do semelhante com o semelhante, quer dizer a liberdade. Mas se nós que indagamos, agulhoados pelo desejo de saber, devíamos resistir tanto à tentação de postular a identidade de *todos* fora da relação, não é sinal de que também quereíamos nos cegar? A linguagem, a respeito da qual observávamos que é a melhor maneira de testemunhar o reconhecimento mútuo, também não informa sobre as condições de sua ocultação?

Dizemos, por exemplo, que a natureza nos fez todos da mesma forma; e ouvimos *forma* como se o nome a destacasse do fato de nosso engendramento; ou dizemos que sob sua ação cada um pode mirar-se no outro, e o *espelho* surge como se a imagem do semelhante preexistisse ao advento dos semelhantes; ou dizemos ainda: *todos uns*; e, apesar do plural, ouvimos: *todos um*. Sem dúvida a linguagem supõe a divisão do um e do outro, e como a passagem do um no outro, a troca de falas, a dissociação indefinidamente adiada do falar e do ouvir, a diferença das vozes; mas nela está inscrita a ameaça de encantamento, como se o

*Nome* produzido tivesse o poderio de bastar-se, de ser um puro dito, um puro ouvido, ou que ressoasse uma só voz.

Ora, o desejo de liberdade, do qual temos o desejo de falar e que nos faz falar, já não nasce da contínua recusa de ceder ao atrativo da forma, do semelhante, do um, experimentando em si mesmo a forma, o encontro dos semelhantes, a articulação de um a um, não nasce porque aceita a indeterminação de sua origem, de seus termos e de seu fim? E como pensar que o desejo de servidão não proceda dele, capturado pelo feitiço do nome de um; que não tenha outra força senão a de querer realizar-se, e de certo modo revirar-se sobre si mesmo mostrando suas articulações? La Boétie observava inicialmente que o povo inteiro cria o tirano, que todos lhe dão seus olhos, suas mãos, seus pés: então o amor da liberdade não parecia mais tão natural; em seguida, afirma que todos os homens são naturalmente livres: então o desejo da servidão parece ininteligível. Mas de uma oração à outra, a contradição só surge se nos deixamos captar pela representação do *povo* ou de *todos*. Tal representação engendra-se no desejo de servidão. O desejo de liberdade se enuncia na formulação “não ser servo de ninguém”; só assim *todos* se designa como o contrário de ninguém, implicado na supressão de algum que não seria o Outro, numa negação remetida de um a um. Ou, antes mesmo que seja proferido *ninguém*, o desejo vive da atração dos semelhantes; assim também *todos* se designa nos horizontes de um reconhecimento mútuo que, por princípio, não tem limites — no implícito de uma relação comum.

Em outros termos, o desejo de liberdade exige que a natureza do sujeito nunca seja determinada: nem cada um, nem todos. Como tal, é natural ou originário, na medida em que a origem não pode figurar sem descambar no plano do suposto real. E quanto a seus efeitos, ao menos os signos não enganam: pois se vê o que são os homens livres — os grupos, por exemplo, quando se opõem ao conquistador. Pode-se então falar do *sujeito*, mas não sem precisar ainda que ele não é *algum*. Lembremos que, um pouco antes, evocando Salamina, Maratona e as Termópilas, La Boétie dizia: “. . . o que pensar que deu a tão pouca gente, como eram os Gregos, não o poder, mas a fibra para sustentar a força de tantos navios. . . , para derrotar tantas nações. . . senão que, ao que parece. . . não se tratava da batalha dos Gregos contra os Persas mas da vitória da liberdade sobre a dominação?”. Os Gregos? Logo que é avançado, o nome revela-se excessivo; de Grego.

só há o desejar a liberdade. Em contrapartida, o desejo perseguindo a ilusão do Um, arrebatado pela imagem de todos, teimando em se exibir como desejo: tal é a servidão.

O que *servidão voluntária* evocava, uma articulação desfeita, agora detectamos melhor: amor de si, narcisismo social. E seus efeitos também estão à vista: o desejo radicalmente cortado; o lugar circunscrito do senhor e do escravo; o desejo dos escravos tornando-se indecifrável para eles, alojado na condição deles, furtado ao conhecimento das coisas que se deseja como seu bem. Com a servidão, o feitiço do nome de Um destruiu a articulação da linguagem política. O povo se quer nomeado — mas o nome em que se abolem a diferença de um a um, o enigma da divisão social, a experiência do reconhecimento indefinidamente adiada é o nome do tirano. Seu nome amado torna-se aquele ao qual todos os outros ficam suspensos sob o risco de não serem nada. O nome destacado, como que vindo de lugar nenhum, como que resumindo tudo em si, torna-se o nome do Outro, do único que tem o poder de falar, longe daqueles que se limitam a ouvir.

\*\*\*

Na primeira leitura, o discurso muda de caráter quando se engaja numa procura que parece indiferente aos seus efeitos práticos e sem destinatário determinado; uma parte termina, acreditamos, outra começa. A dificuldade que encontramos para seguir o curso dessa procura requer então nossa vigilância e desperta o desejo de voltar ao começo. Entretanto, reler não é ler uma segunda vez, mas estabelecer uma relação nova com o que se faz reconhecer como um texto; reler é perder a noção do tempo de leitura, e libertar-se do fascínio que exerce repetidamente a coisa dita aqui e agora — mas não sem enfrentar a exigência de fundir-se no tempo do discurso, esse tempo secreto que se instaura no encadeamento dos pensamentos. Ora, relendo, acreditamos descobrir que a articulação marcada pela inauguração da procura correspondia a uma necessidade que não era e não podia ser enunciada; que, apesar das aparências, essa procura trabalhava desde o início; finalmente, que o argumento que tendia a restabelecer a tese da liberdade natural decorria da discussão precedente e lhe fornecia uma primeira conclusão. Sob o efeito dessa interpretação, somos induzidos a deslocar o ponto de ruptura do discurso que havíamos detectado inicialmente. Agora observamos que ele só toma efetivamente uma nova direção no momento em que La Boétie avança um novo argumento a serviço da mesma tese, invocando

o indefectível apego dos bichos à sua liberdade.

O fato é que esse ponto de ruptura não aparece imediatamente. Tudo se passa como se os dois argumentos enunciados a favor da liberdade natural compusessem juntos uma incidência, cujo efeito foi o de reforçar o enigma ao qual a procura se ligou: “que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?”. E, em conseqüência, tudo se passa como se o caminho da procura se achasse enfim aplanado, uma vez plenamente formulados os dados do problema. Mas com certeza as considerações sobre os bichos fornecem o primeiro marco de um novo percurso, pois introduzem o tema do homem capturado pela sujeição, levam a conceber a servidão como uma conseqüência da dominação e, nesse sentido, preparam a recepção à resposta provisória: “Assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume”. De resto, o que proíbe duvidar do encadeamento dos pensamentos é que tal resposta é imediatamente seguida de metáforas que reduzem os dominados à condição do cavalo sob o arceio, ou do boi sob o jugo.

Porém não podemos nos contentar em observar que o ponto de ruptura se encontra dissimulado; só o está se nos detivermos à ordenação manifesta do discurso. Mas por menos que se queira ler, não se poderia passar por cima da fenda que separa os dois argumentos em favor da liberdade natural sem perceber que o novo terreno nos priva das referências de nossa direção. O leitor, que achava que a via estava traçada, repentinamente se sente perdido e como que devolvido a quem do nível que julgava ter atingido. Ora, nesse momento, o sinal da contradição é, de novo, dado tão ostensivamente que ele deve recebê-lo como uma advertência. Como ele acolheria, sem reclamar, a declaração: “Mas em verdade de nada serve debater se a liberdade é natural, pois não se pode manter alguém em servidão sem malfazer e nada há mais contrário ao mundo que a injúria, posto que a natureza é completamente razoável”? Sim, como aceitar a quase anulação do argumento precedente, se se lembra de que a identidade do razoável com o natural era duvidosa e de que a única verdade “à qual não se pode ser cego” era que “a natureza fez-nos todos da mesma forma... para que nos entreconhecêssemos”? Como se fiaria no exemplo dos bichos — o peixe, o pássaro, o elefante, o cavalo, o boi — que só podem se acostumar a servir com o protesto de um desejo contrário, mas são, por natureza, cada um

em sua espécie, "para o serviço do homem" e não um para o outro, se apreciou justamente a relação estabelecida entre liberdade e sociedade, da qual a linguagem fornecia o modelo?

Não só os dois argumentos não se reforçam mutuamente, mas, fundados em premissas radicalmente diferentes, se excluem. É esperado do segundo que torne supérfluo o primeiro; mas este é tal que antecipadamente ele recusara sua pertinência.

Advertência — supomos nós. De fato, basta um pouco de prudência para assinalar todos os indícios que proíbem a adesão à resposta logo enunciada: "Assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume". Esta revela-se minada antes de ser produzida. E quando a vemos depois — não refutada, por certo, mas silenciosamente abandonada, adquirimos a convicção de que não tinha outro efeito senão o de obrigar a romper com os preceitos da Tradição.

Imediatamente devemos nos persuadir de que a crítica da Tradição subentende a análise do poder do costume, pois, mal é reformulada a questão primeira da origem da servidão voluntária ("que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem"), La Boétie estabelece uma distinção entre três tipos de tiranos que viola os princípios da concepção clássica e cristã. Ele envolve em uma mesma reprovação as tiranias que são eletivas, hereditárias e resultantes de conquista, e confunde o poder dos tiranos com o dos reis, sem tomar conhecimento da oposição estabelecida entre regime fundado na força e regime fundado na lei, entre príncipes governando para a felicidade de seus súditos e príncipes governando segundo o interesse de sua pessoa. Além disso, notável é o estilo de sua crítica, pois nos dá a chave de sua escritura. Com efeito, o autor não se preocupa em rejeitar o preceito herdado de Platão ou de Aristóteles, não produz a diferença que separa seu próprio discurso dos dos grandes pensadores da Antiguidade ou de seus sucessores; as categorias que aplica são simplesmente desviadas de sua primeira utilização, e a mera substituição de uma palavra por outra — rei por tirano — é suficiente para subverter o preceito dominante. Finalmente, para que não possamos duvidar de sua intenção e atribuir a alguma distração a confusão dos nomes, no momento seguinte trata de dissociá-los novamente, conforme a convenção: "Dionísio, insinua ele, fez-se de capitão rei, e de rei tirano". Assim é deixado ao leitor o cuidado de ouvir o que não é enunciado e que poderíamos arriscar restabelecer nestes termos: por certo, o tirano não tem o mesmo

estatuto que um rei, mas face ao povo ocupam o mesmo lugar, sustentam igualmente o nome de Um.

Ora, subseqüentemente, o que está implícito também é decisivo. Enquanto explora a oposição convencional entre o inato e o adquirido — o natural ingênuo e o natural por costume — o autor incita a experimentar sua insuficiência. Esperaríamos que recusasse o argumento do costume, mas, ao contrário, ele o adota. E é dessa maneira que, introduzindo como seu pretexto a idéia de que a natureza do homem é tal que "naturalmente ele conserva a feição que a educação lhe dá", nos prepara para ouvir contra a opinião estabelecida, que essa educação só é eficaz em razão do desejo dos homens, e que, conseqüentemente, não deve haver nenhuma esperança de mudança de regime decidida pelo príncipe.

A verdade que nos é, assim, estendida — e sobre a qual somos tentados a nos precipitar como sobre um bom prato do conhecimento — é que "ao homem todas as coisas lhe são como que naturais; nelas se cria e acostuma; mas só ele é ingênuo a isso — a que o chama sua natureza simples e não alterada". Ela se enuncia concluindo uma série de exemplos, precisamente escolhidos e equilibrados, que põem em cena os Venezianos e os Turcos, os cães de Licurgo, criados um na cozinha e outro nos campos, os Gregos e os Persas. Os homens e os bichos, os homens como os bichos, os antigos e os modernos parecem querer, agir, conforme a criação que receberam. Do próprio Catão, puro representante da virtude cívica — único exemplo que não requer o seu contrário, de tanto que o Romano escapa à comparação — ficamos sabendo que desejava a liberdade por ter sido criado em Roma. Mas não poderíamos ignorar que a descrição se abre e se fecha sobre uma hipótese bem feita para perturbar o leitor. Entretanto, uma vez mais, a simetria dos argumentos revela a rigorosa construção do discurso e nos convence da necessidade de demarcar exatamente o caminho seguido.

O que seria, pergunta inicialmente La Boétie, de homens novos que não soubessem nada da servidão nem da liberdade, "nem mesmo o nome"? O que seria, pergunta antes de concluir, de homens que vivessem em um país onde o sol desaparece durante a metade do ano e que, nascidos no âmago da longa noite, estariam acostumados às trevas, sem poder desejar a luz? Ora, não basta responder, em primeiro lugar, que homens novos escolheriam a liberdade e prefeririam obedecer à razão em vez de servir a um homem. Logo que introduzida, a ressalva arruína

essa resposta e, com ela, a suposta conclusão de todo o desenvolvimento. "A menos, acrescenta, que fossem como a de Israel que, sem coerção e nenhuma precisão, deu a si mesma um tirano. Povo cuja história nunca leio sem enorme indignação, a ponto de quase tornar-me desumano, por rejubilar-me com tantos males que lhe sucederam".

É quase desnecessário apontar, de passagem, o sacrilégio, embora não se deva subestimar o alcance de um ataque dirigido contra a Bíblia no centro de um discurso sobre a servidão. Ao menos isso o leitor não pode ignorar. Mais importante para nosso presente discurso é registrar o desmentido imposto à tese, aparentemente defendida, do todo-poderio do costume, a prova introduzida aí de que a questão formulada inicialmente não se perdeu — sinal de convivência dirigido ao leitor para que espere o resto.

Quanto à segunda hipótese, embora seja acompanhada de uma repentina benevolência para com esses povos escravos, antes considerados insensatos ("Em meu entender deve-se ter piedade daqueles que ao nascer viram-se com o jugo no pescoço"), como não ver, agora, que ela vai longe demais, que contradiz grosseiramente a idéia da liberdade natural, reduzindo esta tanto quanto a servidão a um dado de fato, e que, enfim, a imagem de um acostumar-se às trevas, de uma vida sem liberdade, suprime a noção de um desejo, de uma escolha pela escravidão?

Mas, sem dúvida, o trabalho de solapamento que acompanha o argumento é sensível ao máximo no momento em que o autor, pela primeira vez, parece aderir à idéia de que os homens limitam-se a desejar a condição que lhes é dada. Ele simula o achado: "Desse modo os homens nascidos sob o jugo, mais tarde educados e criados na servidão, sem olhar mais longe, contentam-se em viver como nasceram; e como não pensam ter outro bem nem outro direito que o que encontraram, consideram natural a condição de seu nascimento". Ora, essa suposta descoberta se segue a uma observação que impede que a aceitemos: "É incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que não lhe é possível acordar para recobrá-la . . .". *De repente?* Que força tem então o costume, se o tempo não conta, se num instante o desejo revira? E o autor acrescenta: "Servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim

ganhou sua servidão". *Ganhou?* Que palavra para dar a entender que a tirania satisfaz o desejo dos homens! Por conseguinte, como imaginar que estariam privados da luz natural à sua revelia?

Finalmente a intenção desponta, quando a resposta, já dada, parece exigir uma correção. Então é impossível enganar-se: as próprias palavras incitam a voltar ao ponto de ruptura. "Sempre se encontra alguns mais bem nascidos que sentem o peso do jugo e não podem se impedir de sacudi-lo, que jamais se acostumam com a sujeição e que sempre, como Ulisses — que por mar e terra sempre procurava ver a fumaça de sua casa — não podem se impedir de atentar para seus privilégios naturais e de se lembrar de seus predecessores bem como de seu primeiro ser". Volta a referência à liberdade animal, para reforçar a noção de uma liberdade humana indestrutível. E a questão que ela introduzia: "que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem. . . e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser" nos é lembrada com a entrada em cena de *alguns* que estão muito longe de esquecer sua origem. Não duvidamos mais de que os exemplos precedentes alimentavam o equívoco quando mediam a liberdade e a servidão pelos critérios da boa ou má criação. Com efeito, La Boétie observa que esses *alguns* "são estes que, tendo a cabeça por si mesmos bem feita, ainda a poliram com o estudo e o saber. Estes, mesmo que a liberdade estivesse inteiramente perdida e de todo fora do mundo, a imaginam e a sentem em seu espírito, e ainda a saboreiam; e a servidão não é de seu gosto por mais que esteja vestida".

Um Espartano ou um Veneziano só pode falar a língua da liberdade, dizia anteriormente La Boétie, um Turco ou um Persa a da servidão; a virtude de Catão, afirmava ainda, nos faz saber que era Romano. Ora, agora precisamos nos livrar dessa opinião. Mas, perguntaríamos, abandoná-la não é obrigar-se a restaurar a destruição entre o sensível e o supra-sensível? E subtrair o homem livre à determinação do político? Imediatamente o discurso apressa-se em dissipar esse outro equívoco, mostrando o que ocorre com homens livres sob o reinado do Grão-Turco. Ficamos sabendo que a força deste é ter compreendido que os livros fazem nascer em seus súditos o desejo de se reconhecerem e o ódio à tirania. Por mais numerosos que sejam os que permanecem sequiosos de liberdade, sua disposição fica sem efeito porque são impedidos de se comunicar. Mas num mesmo fôlego, La Boétie afirma e nega que sejam livres; contudo, a afirmação e a negação

só são entendidas num sentido político, como a conclusão de que, privados de relações, todos se tornam "singulares em suas fantasias". Os que têm o desejo de conhecer têm necessariamente o de se entreconhecer. Impotentes para se entreconhecerem, seu saber degrada-se em fantasia; no entanto, a imaginação da liberdade assinala ainda o seu desejo. Portanto, é preciso pesar novamente a formulação insólita: "Mesmo que a liberdade estivesse inteiramente perdida e de todo fora do mundo"; ela não reintroduz a tese de uma liberdade inscrita em cada um pela natureza, nem a imagem de um homem filosofando, invulnerável aos acidentes da *polis*, pois o destino do conhecimento está ligado ao do entreconhecimento; em vez disso, ela induz a pensar que a tirania não pode terminar nunca o seu trabalho. Por mais poderosa, sólida, durável que seja, ela se apóia numa proibição, a de fazer, falar, quase de pensar — proibição que atesta o desejo indestrutível de conhecimento e de reconhecimento mútuo, o ódio indestrutível ao senhor, e que consegue, no máximo, desviá-lo para o sonho.

Na verdade, já havíamos compreendido: o desejo de servidão não pode se realizar. Procedente do desejo de liberdade, cegando-se no fantasma de uma realização, ele só se exerce na denegação da articulação de *um* a *um* em virtude de um feitiço. O Grão-Turco só reina no mundo graças ao seu nome; e por mais hábil que seja ao portá-lo e a dele deduzir todos os efeitos, não poderia ser o Um. O costume que dá ao seu poder a aparência do natural é com certeza eficaz, mas ele não o inscreve na natureza. Até quando a liberdade estivesse "de todo fora do mundo", não seria arrancada pelo tirano pois não está *no* mundo, do modo como ele já se encontra estabelecido. Aliás, é preciso rejeitar o mito dos homens nascidos em "algum país onde o sol se mostrasse de outro modo que a nós", acostumados às trevas que sempre conheceram; ele só fora produzido tendo em vista sua inversão. A divisão entre a luz e a sombra não poderia informar aquela entre liberdade e servidão; a imagem agrada a um pensamento servil, ávido para projetar no espaço, no tempo empíricos, a instituição da relação social. Se há leitores que se deixam enganar, é porque desejam o engano; mas se eles se encontram entre os *alguns* que têm desejo de liberdade e desejo de saber — e nessa passagem é justamente sugerido que são um mesmo desejo — entre esses alguns 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", então a memória do que leram abre-lhes o presente do texto.

A nós é dito que *alguns* não deixam de se lembrar de seus predecessores bem como de seu primeiro ser. A nós cabe entender que as palavras avançadas pouco antes são descartadas: "Nunca se lamenta o que nunca se teve e o pesar só vem depois do prazer; e com o conhecimento do mal sempre está a lembrança da alegria que passou". Ora, com esse movimento encontra-se restabelecida a possibilidade de uma ação que parecia vã.

De fato, se era preciso acreditar no todo-poderio do costume, também se devia renunciar à idéia de uma derrubada da tirania. Não é essa também a conclusão geralmente tirada pelas pessoas sensatas que, impregnadas pelos preceitos dos grandes autores, louvam a liberdade mas inclinam-se perante a opressão estabelecida? Em contrapartida, a descoberta do indestrutível laço entre um pequeno número e a liberdade dá chance para a revolta. Não é preciso esperarmos para nos convenceremos disso. La Boétie o sugere depois de evocar o caso do Grão-Turco. Assim que é desvendada a relação entre o conhecimento e entreconhecimento e a resistência dos irredutíveis, ele nos rememora a conspiração de Bruto e Cássio, cujo sentido de entreconhecimento era suficientemente agudo para afastá-los de uma aliança com Cícero, "esse grande defensor do bem público, se já houve algum". Depois, uma vez colocado esse marco, afirma audaciosamente que, se consultarmos "os feitos do passado e os anais antigos", encontraremos "poucos ou nenhum dos que, vendo seu país maltratado e em más mãos, tendo decidido com boa intenção, íntegra e não dissimulada, libertá-lo, não tenham conseguido". É necessário retomar o que dissera desses *alguns* que não perderam a lembrança dos predecessores e de seu primeiro ser? E o poder que lhes atribuíra de se desprenderem do sensível próximo para divisar atrás e na frente? Agora estão solidamente associados o conhecimento, o entreconhecimento, a memória, a conspiração, os livros... E, em termos de leitura, impõe-se irresistivelmente à nossa própria memória um predecessor de La Boétie: Maquiavel, que, no capítulo dos *Discorsi* dedicado às conspirações, no cerne de um argumento sinuoso, salpicado de contradições, faz o seguinte julgamento categórico: "Há também um outro motivo muito importante que faz os homens conspirarem contra um Príncipe: é o desejo de livrar sua pátria da servidão. É esse motivo que excitou Bruto e Cássio contra César, é ele que levantou tantos

outros contra os Falaris, os Dionísio e tantos outros usurpadores. O único meio que resta a um tirano para se premunir desses ataques, é depor a soberania".<sup>2</sup> Se não nos enganamos, só o escritor florentino tivera a audácia de afirmar que as conspirações em favor da liberdade sempre estão fadadas ao sucesso. Como ele, La Boétie se compraz em enumerar os grandes conspiradores. Mas observemos que os primeiros nomes que nos fornece são os de Harmódio e Aristogitão; não são apenas os assassinos de Pisístrato, mas os heróis gregos da amizade.

\* \* \*

Maquiavel predecessor? Não valeria a pena nos demorarmos nessa hipótese se ela só servisse para satisfazer uma preocupação de erudição. E menos ainda porque, como o escritor florentino nunca é mencionado, não se pode decidir com certeza entre a ignorância de sua obra e a omissão voluntária. Além disso, nada pode ser inferido da exploração tácita de Suetônio e de Plutarco, pois ela não parece dissimular uma intenção. Entretanto, na etapa do discurso a que chegamos, a questão põe em jogo nossa relação com o texto. O termo *predecessor* não nos alertaria tanto se não observássemos que, uma vez pronunciado, multiplicam-se as referências a grandes pensadores da Antigüidade, enquanto estão ausentes da primeira e da última parte do *Discours*. Cícero, Xenofonte, Hipócrates, Tácito, Platão: muitos nomes citados em pouco tempo. Por outro lado, a lembrança de Maquiavel não seria tão insistente se, por quatro vezes em seguida, os julgamentos ou as palavras de La Boétie não evocassem os seus. 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 de sua própria causa, a condenação dos Príncipes que utilizam mercenários estrangeiros, por medo de armar seu próprio povo — eis os grandes temas dos *Discorsi*. Por certo, à exclusão do primeiro, pode-se demarcar sua indicação nos autores antigos, mas o encadeamento deles não deixa de ser perturbador. E o é ainda mais se observarmos, ao mesmo tempo, o uso que se fez das referências explícitas. "Grande defensor do bem público, se já houve algum", e, devemos acrescentar, autor venerado pelos primeiros humanistas florentinos, incensado por Coluccio Salutati

<sup>2</sup> *Discours sur la Première Décade de Tite Live*, III, 6.

e Leonardo Bruni por ter aliado a virtude do cidadão à sabedoria do filósofo e aos talentos do retórico, Cícero é apresentado como um traidor em potencial, sob o pretexto da homenagem prestada aos assassinos de César. A Hipócrates, louvado, ao contrário, sem reservas, é imputada a paternidade da observação segundo a qual o tirano faz de seus súditos homens covardes e efeminados; mas eis que a frase é atribuída erroneamente ao livro *Das Doenças*, justamente a única obra mencionada com seu título, além da *República* de Platão<sup>3</sup>. Quanto a Xenofonte, apresentado como um "historiador grave e de primeira linha entre os gregos", é realmente seu o julgamento relatado a respeito do medo do tirano e o uso dos mercenários; mas a crítica implacável a Ciro, seu herói, formulada pouco depois, lhe impõe um desmentido que dificilmente não poderia ser deliberado: onde Xenofonte afirmava que Ciro manteve a calma na Lídia graças à sua generosidade, La Boétie, apoiando-se sem dúvida em Heródoto, denuncia sua política de corrupção e mostra que restabeleceu a paz por intermédio dos "bordéis, tavernas e jogos públicos". Tácito tem o mérito de ter desvendado o apego de um povo sujeito ao mais cruel tirano até após sua morte; mas, embora apreciado como um "autor bom e grave, e dos mais seguros" — ele, cuja reputação é de se comprazer com a observação do mal e fornecer preceitos perigosos —, como esqueceríamos que inspirou Maquiavel em muitas ocasiões, que o tacitismo e o maquiavelismo despertaram a mesma suspeita? De resto, não é só em Tácito que Maquiavel abeberava-se; mais ainda em Xenofonte, escritor de preceitos ambíguos, audacioso observador da conduta do tirano, que se aventura nos limites da corrupção clássica do bom regime. Ora, se ao que parece La Boétie se afasta dele, também é verdade que o explora. Só a referência à *República* de Platão parece inocente. Condenando a canalha que gozava os prazeres concedidos pelos déspotas romanos, ele diz apenas: "O mais prudente e esperto dentre eles não teria largado sua tigela de sopa para recobrar a liberdade da *república* de Platão". Mas ainda poderíamos nos perguntar o que representa a *República* para os adeptos modernos do platonismo, e se o que vão procurar nela é a liberdade. Todavia, deixemos suspenso o destino da última

<sup>3</sup> O erro é assinalado por Paul Bonnefon, *Oeuvres complètes de La Boétie*, Bordeaux, Paris, 1892, p. 332. (Já havia sido indicado por M.F. Payen em sua edição de 1853).

referência para escutar novamente as três primeiras que demarcam claramente um argumento.

Cícero, modelo dos primeiros humanistas, vulgarizou toda uma parte do preceito clássico; teórico da liberdade, é ao mesmo tempo, o da renúncia aos bens deste mundo e o do engajamento político; mas, como tal, o que recomenda, senão um governo sob a égide dos melhores, e em que reconhece o bem comum, senão no signo da harmonia? Salutati e Bruni apoderaram-se de seus preceitos para denunciar a um tempo a tirania e o infortúnio das divisões civis — divisões em que, ao contrário, Maquiavel verá a fonte da grandeza de Roma; e continuamente pregaram a virtude da *unione*. Não há dúvida de que La Boétie tem uma outra idéia da liberdade, que lhe afirma que a natureza nos fez “não tanto todos unidos mas todos uns”. Além disso Cícero não apregoa a natureza do homem e o poderio do costume das idéias das quais convém se libertar, como acabamos de compreender? Não é o caso então de pensar que a flecha disparada em sua direção atinge nele mais de um alvo? Mas o encadeamento dos pensamentos se torna preciso, por menor que seja nossa atenção ao movimento que vai do elogio dos conspiradores à evocação de Hipócrates. La Boétie opõe Bruto a Cícero apoderando-se de uma informação fornecida por Plutarco que, antes de dá-la, assinalava sua tentativa de aproximação com César. Depois, colocando-se sob a autoridade de Hipócrates, lembra de passagem que “o avô da medicina” recusou-se a pôr sua ciência a serviço do Grande Rei porque repugnava-lhe “meter-se a curar os bárbaros que queriam matar os gregos”; finalmente, após ter tirado partido das análises do Hierão de Xenofonte, insinua que seu retrato de Ciro, o Antigo, era mentiroso — deixando-nos o cuidado de observar que, diferentemente de Hipócrates, ele não hesitou em servir a um tirano bárbaro.

O que La Boétie deseja então nos fazer ouvir senão, sem dúvida, que seu próprio discurso não nutre nenhuma ilusão sobre uma possível modificação da monarquia; que a ciência política, como a ciência médica, não poderia compor com os interesses do príncipe? Relembremos as palavras que abriam o registro da procura: “Mas os médicos certamente aconselham que não se ponha a mão nas feridas incuráveis; e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo que há muito perdeu todo conhecimento e que, por não sentir mais o seu mal, bem mostra que sua *doença*

é mortal”. La Boétie já não pensava em Hipócrates? Tais palavras nos tinham parecido capazes de esclarecer sua intenção. Ele recusa o lugar do príncipe, observávamos, e a ficção de um destinatário reunido no Um. Agora podemos acrescentar que os conselhos prodigados a homens subjugados, mesmo se inspirados pelo amor à liberdade, correm o risco de reforçar o tirano. Se eles não têm consciência de seu mal, como os ouviriam? Quer-se curá-los, mas o que fariam da medicina, senão o meio para matar os homens livres? Como Hipócrates, La Boétie reserva sua ciência àqueles que têm a cabeça bem feita e, além disso, polida pelo estudo e o saber. *Alguns* se entreconhecem no ódio ao tirano, e são capazes de compreender que ele não reina nem através da força, nem através do efeito do costume, nem através de sua arte para envenenar os povos, mas sim que o desejo de servidão se nutre de sua imagem. Sem dúvida, alguns não têm poder para mudar o desejo do povo. Aliás, sua empresa pode fracassar. Nosso autor tem o cuidado de precisar: com efeito, pode ocorrer que os homens chorem seu tirano e se voltem contra seu libertador. Tácito, “autor grave e bom”, bem o mostrou em seu relato sobre a morte de Nero. Mas aqueles que permanecem sequiosos de liberdade, como Bruto e Cássio, pelo menos agem segundo o seu desejo. E, se morrem, não é “miseravelmente”. Em vão poder-se-ia ignorar o trágico da história, pois a ação deles realizou-se “para grande prejuízo, perpétuo infortúnio e total ruína da república que, ao que parece, foi enterrada com eles”. Fica entretanto a verdade — os grandes conspiradores mostraram a virtude da ação: “Porque pensaram virtuosamente, afortunadamente executaram”. De resto, mais uma vez, o julgamento é bastante próximo do de Maquiavel que, em suma dizia: a *virtù* não encontra necessariamente a fortuna, mas, já que seus desígnios são insondáveis, é melhor fracassar virtuosamente do que renunciar ao combate.

Se não nos enganamos, então as alusões a Maquiavel bem poderiam ser as mais propícias para revelar o intuito político de nosso autor. Aquele que hoje se espantasse com isso, convicto de que Maquiavel foi outrora execrado por sua apologia da tirania, ignoraria: o debate suscitado por suas obras desde a primeira difusão, a apreciação d’*O Príncipe* como uma crítica velada da tirania, e, finalmente, o interesse voltado para os *Discorsi*, cuja inspiração era indubitavelmente republicana — em particular a tese de que a força de um Estado repousa sobre o armamento

do povo<sup>4</sup>. É só ater-se principalmente à primeira edição florentina de sua obra. Bernardo Da Giunta, que publicou seus livros em 1532, dedica-a ao Cardeal Jean Gaddi, pedindo-lhe que os defenda “contra adversários que, para sua própria causa, diariamente os rasgam com tanta ferocidade, ignorando que aqueles que ensinam as ervas e as medicinas, ensinam ao mesmo tempo os venenos, de tal modo que o conhecimento permite proteger-se deles”... Maquiavel, mestre em medicina política — essa é uma tese que devia impressionar muito as imaginações, pois continuará sendo reformulada durante séculos. Com certeza, nada prova que La Boétie tenha tido conhecimento dela. Ocorre, porém — mais uma coincidência? — que o Bispo de Sarlat, nomeado por Francisco I em 1532, chegado de Roma em 1537, era parente próximo do dedicador. E, como se sabe, o Bispo divulgou o humanismo italiano por lá, além de ser íntimo dos La Boétie. Não é ousadia pensar que Nicolas Gaddi fez com que seus próximos lessem Maquiavel. Ora, a hipótese permitiria esclarecer melhor a metáfora médica de nosso *Discours*. Pois se La Boétie escreve para leitores avisados, capazes de perceber o subentendido — como, sem dúvida, esse Longa, interpelado duas vezes, seu predecessor no Parlamento de Bordeaux —, não lhes faz adivinhar sob os traços do avô da medicina a figura do florentino, pai da ciência política? De resto, eles já não podiam associá-los quando ouviam que os médicos aconselham a não se pôr a mão nas feridas incuráveis? Maquiavel não só comparara, em diversas ocasiões, o médico e o político, como observara precisamente que há situações em que o mal, por não ter sido previsto, não pode mais ser erradicado: “La medicina non è a tempo perché la malattia è divenuta incurabile”<sup>5</sup> (a medicina não chega a tempo porque a doença tornou-se incurável).

E não é também a Maquiavel que conduzem as referências a Cícero e a Tácito? Por um lado, La Boétie põe em dúvida, por intermédio de Bruto e Cássio, a “coragem” de Cícero; por outro, louva Tácito, que soube mostrar até onde vai a servidão de um povo, a partir do exemplo dos Romanos chorando a morte de Nero; e, na ocasião, precisa que se comportaram da mesma maneira após a morte de César, que “revogou as leis e a liberdade”.

<sup>4</sup> Permitimo-nos enviar o leitor ao nosso estudo: *Le nom et la représentation de Machiavel* e à bibliografia que o acompanha, in *Machiavel, le travail de l'oeuvre*, Galilmard, 1972.

<sup>5</sup> *Le Prince*, capítulo 3.

Ora, nos *Discorsi* Maquiavel censura Cícero precisamente por ter ignorado essa verdade tão bem reconhecida por Tácito, nos dizeres do nosso autor. O erro que o perdeu, observa, foi, após o assassinato de César, apostar no ódio que seu nome excitaria nos soldados de Antônio, em vez de temer esse nome, sempre querido pelos que subjugará<sup>6</sup>. E, de passagem, observemos que em algumas linhas o poder do nome é sublinhado por três vezes — como, de resto, com tanta freqüência n’*O Príncipe*: esse poder de cujo efeito La Boétie dá a medida chamando-o *nome de Um*. Entretanto, mais instrutiva ainda é a crítica dos “maus reis (que) servem-se de estrangeiros na guerra e os assoldam, pois não ousam a confiança de pôr armas na mão de sua gente, a quem fizeram mal”. Colocando-se sob a autoridade de Xenofonte, o autor não se limita a enunciar, fazendo alusão à política dos reis da França. Não há como enganar-se, mesmo que aparentemente seja para justificar o recurso aos mercenários. Pois o argumento que lhes atribui o cuidado de poupar a vida de seus súditos devia fazer sorrir os iniciados. É evidente que se precisa invertê-lo para ouvi-lo. E imediatamente nos volta à memória a condenação que Maquiavel fazia, n’*O Príncipe*, dos sucessores de Carlos VII, que em vez de conservarem suas instituições militares, desistiram de se dotar de armas próprias e abastardaram as forças do reino<sup>7</sup>. Ora, sabemos que a crítica maquiaveliana dos exércitos mercenários teve considerável repercussão na França, em razão das circunstâncias, e que teve alcance político<sup>8</sup>. Contrariamente a uma opinião difundida, o projeto de uma reforma militar, que garantiu ao príncipe o apoio de seu povo, foi longamente apoiado por uma facção da elite burguesa cujos elementos mais conhecidos aderiram ao protestantismo. Fato notável: Francisco I, em 1534, havia adotado um decreto para a criação de um corpo de exército nacional de 42 000 homens e, particularmente, de um núcleo de infantaria. Se acreditamos em observadores da época, o fracasso da iniciativa deveu-se, ao menos em parte, à resistência dos Grandes, que estavam convencidos de que suas prerrogativas achavam-se ameaçadas e que, uma vez reconhecida a força dos camponeses, estes deixariam de obedecê-los. Nessa conjuntura, a invasão da

<sup>6</sup> *Discours*... I, 52.

<sup>7</sup> Capítulo 13.

<sup>8</sup> As informações que se seguem, relativas a acontecimentos militares na França e à influência de Maquiavel, são tiradas de Giuliano Procacci, *Studi sulla Fortuna del Machiavelli*, Roma, 1965, (p. 128 e seguintes).

Provença por Carlos Quinto, em 1536, evidenciou o conflito que opunha o campesinato aos exércitos mercenários, e a importância de seu papel militar na defesa do território nacional. Com efeito, contra uma verdadeira guerrilha chocaram-se primeiro as tropas francesas, saqueando os campos em sua retirada, depois as de Carlos Quinto, que tiveram de recuar sob seus ataques. Enfim, transportada para o Piemonte, a guerra suscitou agitações análogas, suficientemente graves para que Guillaume du Bellay, então governador, quisesse regulamentar a disciplina interna do exército e suas relações com a população, e suficientemente duradouras para que, em 1544, Coligny, por sua vez, editasse decretos a favor do povo — decretos que serão mais tarde elogiados por La Noue e dos quais Brantôme dirá que são os mais belos e políticos jamais feitos na França. La Boétie não condensou em uma alusão o conhecimento que tinha das idéias de Maquiavel e dos recentes acontecimentos? A hipótese é tanto mais plausível na medida em que a ligação já havia sido amplamente estabelecida numa pequena obra publicada em Paris em 1548 — portanto, muito pouco tempo antes que escrevesse a sua — *Les Instructions sur le Faict de la Guerre*. Esta continha em trechos inteiros uma paráfrase (quando não se tratava de pura e simples tradução) da *Arte da Guerra* de Maquiavel, embora nunca citasse o modelo; a obra tentava aplicar seus princípios aos dados da situação francesa, defendendo a idéia de uma reforma militar que transformaria as bases sociais da monarquia. Finalmente, detalhe que merece ser destacado, as *Instructions*, por muito tempo atribuídas a Guillaume du Bellay, foram provavelmente redigidas por Raymond de Fourquevaux, um dos principais capitães envolvidos na repressão à revolta de Guyenne: essa repressão selvagem, decidida por Henrique II, destinada a ensinar o seu todo-poderio aos camponeses, pequenos senhores e burgueses, testemunho trágico da divisão entre poder e povo. Tudo leva a crer que foi essa repressão que acendeu em La Boétie o desejo de escrever o seu *Discours*.

\* \* \*

Um feixe de indícios não faz as vezes de provas. Mas se tivéssemos a prova (se conhecêssemos a marca dos livros de Maquiavel e dos acontecimentos da época em nosso autor), o que forneceria, senão um indício para a interpretação? Só esta mobiliza nossa memória e nossa curiosidade. Se agora fazemos valer reminiscências ou informações, é que, sob seu efeito, precipita-se um sentido preparado pelas palavras, bem como pelos silêncios, pelas

articulações do discurso, por suas rupturas; em suma: o que se descobre na leitura.

Desde que se afastou da resposta que instala o costume na origem da servidão, La Boétie vinculou a liberdade ao conhecimento e ao entreconhecimento, à memória dos predecessores e ao estudo dos livros, mas também à correta apreciação do presente e do futuro e à ação. Alguns, observou, distinguem-se da população porque não se contentam em olhar o que está “diante dos pés”, e sim “divisam atrás e na frente e só rememoram ainda as coisas passadas para julgar as do tempo vindouro e para medir as presentes”. Tais palavras deveriam convencer-nos de que as lembranças dos grandes pensadores do passado — Hipócrates, Xenofonte, Tácito — estão a serviço de um conhecimento do presente, e, simultaneamente, que, na leitura, convém não se contentar em olhar o que está sob os nossos olhos. Maquiavel deixa-se identificar não só em razão dos julgamentos e das palavras que evocam as suas mas também, devemos acrescentar, porque é justamente esse predecessor que liga o conhecimento do passado ao do presente, a crítica da tradição ao entendimento da história, o desejo de saber ao desejo de agir, e dirige-se aos homens livres<sup>9</sup>.

Ora, entrevedo agora a intenção política do nosso autor, apreciamos de modo novo o que denomináramos o ponto de ruptura do discurso. Por certo, na primeira parte La Boétie sugere que o nome de Um designa o príncipe legítimo como o tirano; explora sua questão de tal maneira que ela não poupa nenhuma forma de dominação. Contudo, não faz nenhuma alusão ao regime da França, afirma que um povo nada tem a opor ao senhor do poder, e depois parece se desinteressar pela sorte dos homens mortalmente atingidos pela servidão. Em contrapartida, depois de ter dito, contra qualquer verossimilhança, que a origem do desejo de servidão encontra-se no costume, acaba restabelecendo a idéia de uma ação violenta contra o tirano e chama a atenção de seu leitor para o cenário francês. A evocação de Maquiavel sugere então que se coloca, diante do cenário francês como seu predecessor diante do cenário italiano. A primeira referência a esse cenário se insere em uma passagem onde é denunciada, sob a autoridade de Xenofonte, a política militar dos “maus reis”. A segunda, que não deve passar despercebida, por mais breve que seja, está

<sup>9</sup> Se o leitor duvida, queira reportar-se ao prefácio do Livro I e ao do Livro II dos *Discorsi*.

ligada à apóstrofe lançada 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 tranqüilidade 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? A terceira, de longe a mais desenvolvida, é introduzida no final de uma análise que enumera as técnicas de embuste dos tiranos (das quais a última, mas não a menor, consiste no uso mentiroso da religião); os reis da França são então apresentados como hábeis mistificadores: "Os nossos, precisa ele, semearam na França algo parecido: sapos, flores de lis, a âmbula e a auriflama", enquanto que os poetas da época, não os velhos panegiristas, mas os campeões do Humanismo — Ronsard, Baif, du Bellay — revelam-se mágicos a serviço da monarquia. Já não nos perturba o fato de, uma vez mais, o sentido se dar no avesso de um desmentido — por sinal, tão cheio de ironia que não há lugar para a prudência. Nem a declaração de credulidade diante dos emblemas da monarquia francesa e de sua origem providencial, nem a reverência perante "nossa poesia francesa" ("agora não mais costurada mas, ao que parece, renovada") enfraquecem a agudeza da acusação. O que se deixa entrever é todo o aparato da magia dos senhores, toda a fábrica dos sortilégios explorados pelo poder. Impossível duvidar que *nossos reis* não sejam da mesma família dos déspotas da Assíria, de Média e do Egito, os Pirro e os Vespasiano. Nem que *nossos poetas*, "adiantando tanto a nossa língua que... em breve diante de nós os Gregos e os latinos talvez só tenham o direito de primogenitura", não se abeberem nas receitas comprovadas dos pagãos (a menos — mas tal suspeita seria mais cruel ainda — que os versos de Virgílio transcritos aqui sejam destinados a lembrar-nos a liberdade de um primogênito que, esse sim, sabia condenar a presunção do filho de Eole, ao falsificar o poderio de Júpiter).

Ora, a associação de referências antigas e modernas, na trilha de Maquiavel, adquire todo o seu sentido ao combinar-se com um progresso da análise. A questão que a inaugurava e que nos parecia abandonada num momento anterior ressurgue nessa etapa do discurso. A tônica é novamente colocada no desejo dos dominados, enquanto que o poderio do tirano, a eficácia de suas mentiras se revelam fundados em sua demanda de embuste. Assim, somos indu-

zidos a pensar que a reflexão sobre o político está ligada ao projeto político; ou que a força da procura depende da vontade de decifrar qual é, *aqui e agora*, o trabalho do desejo.

Numa primeira ocasião, quando acaba de condenar os tiranos — que tornam os homens covardes e efeminados, são forçados a malfazer a todos e se fazer temer por todos, servem-se de estrangeiros na guerra, com medo de armar o povo, e utilizam as tavernas, os bordéis e os jogos para subjugar seu poder — La Boétie denuncia "o natural da arraia miúda", mais uma vez em termos próximos aos de Maquiavel: ela é "desconfiada para com aquele que a ama e crédula para com aquele que a engana. Não penseis que pássaro algum melhor caia no laço, nem que peixe algum, pela gulodice da isca, mais depressa se aferre ao anzol pois, como se diz, todos os povos são prontamente logrados para a servidão pela primeira pluma que lhes passam na boca". Em outra ocasião, ele aflige-se com a credulidade do povo, tão forte que parece indiferente aos meios elaborados para explorá-lo: "Dá pena ouvir falar de quantas coisas os tiranos do passado utilizavam para fundar sua tirania, de quantas mesquinhas se serviam, encontrando essa população sempre às ordens, e que vinha cair na rede mesmo quando mal soubessem armá-la; que sempre enganaram tão facilmente, a ponto de nunca tê-la sujeitado tanto como quando mais zombavam dela". Mais incisivamente ainda, ele chega a julgar: "O próprio povo tolo sempre faz as mentiras para depois acreditar nelas"; e, finalmente, mostra os tiranos espantados e inquietos com seu próprio êxito, buscando um último recurso na religião para se tranqüilizarem. Entretanto, os exemplos mencionados durante o argumento evidenciam pela primeira vez a relação que a servidão voluntária mantém com a representação de *alguma coisa* que satisfaria o desejo. Pela primeira vez? Ao menos no sentido de que a *coisa*, por mais determinada que seja em um certo momento para aqueles que desejam, revela-se, se considerarmos suas metamorfoses, instituível no real. Aprendêramos que o desejo de liberdade era aberrante frente ao desejo de alguma coisa considerada por alguém como o seu bem, desejo que se conservava até quando o objeto deixava de ser aspirado. De uma série de pensamentos também tínhamos inferido que o desejo de servidão não era menos aberrante, pois os homens subjogados viam roubar suas propriedades mais preciosas à *sua vista*. Mas, agora, desvenda-se a relação do desejo com o imaginário.

Trata-se sucessivamente de uma pluma passada na boca, de

uma c6cega, de um prazer v6o, que passa diante dos olhos, do prazer da boca, da lembrança do pr6ncipe morto, do nome do tribuno do povo com que se travestiam os imperadores romanos, dos ramos ou do fogo que portavam sobre a cabe7a os reis do Egito para se mascarar, do ded6o do p6 de Pirro, fazedor de milagres, da apar6ncia de Vespasiano, ungrado do poder de endireitar os coxos e devolver a vis6o aos cegos, de "alguma amostra da divindade", dos emblemas dos reis da Fran7a, dos contos dos poetas — e, de passagem, da figura invis6vel dos d6spotas ass6rios e medos que "s6 apresentavam-se em p6blico o mais tarde que podiam, para fazer a popula7a se perguntar se n6o eram algo mais que homens e deixar nesse devaneio a gente de bom grado imaginativa para com as coisas que n6o pode julgar com os olhos". Ou7amos que esse 6, portanto, o verdadeiro alimento: *alguma coisa* que sacia a cren7a. E pouco importa que ela encha ou roce a boca, que esteja 6 vista ou fora dela, presente ou passada, visada neste ou no outro mundo — ela restaura, como o dedo de Pirro, a integridade do corpo, ela 6 esse mist6rio que celebra o Um. Assim, falando dos Ass6rios, cujo rei ficava habilmente invis6vel, La Bo6tie observa: "Com esse mist6rio, acostumavam-se a servir e serviam com mais boa vontade por n6o saberem que senhor tinham nem a muito custo se tinham, e todos temiam acreditando em um que ningu6m jamais vira". E a 6ltima palavra 6 que os tiranos sempre tentaram que seu povo se acostumassem "n6o s6 por obedi6ncia e servid6o, mas tamb6m por devo76o". Haveria melhor maneira para fazer ouvir que tanto a taverna quanto o circo, o teatro, o bordel, o pal6cio e o templo consistem num mesmo of6cio religioso que o desejo preenche? Portanto, j6 n6o h6 como espantar-se de que o sofrimento fa7a parte, de que o homem suporte sem reclamar as crueldades do tirano, pois ele n6o conhece, n6o avalia, n6o pesa na balan7a dos bens e dos males o prazer que o faz funcionar; no prazer ele encontra a prova do Um, indiferente aos efeitos que o real devolve: prova t6o necess6ria, n6o esque7amos, que para n6o perd6-la ele pode dar ao tirano sua vida, sua morte, tudo o que s6 a ele pertence.

\* \* \*

Todavia, se nos detiv6ssemos nesta an6lise, ainda n6o correr6amos o risco de subordinar o desejo de servid6o 6 instaura76o da tirania ou de corroborar a fic76o de um sujeito desse desejo — Homem, Povo — necessariamente ocupado em forjar os instrumentos de sua captura? "Por conjectura procuremos ent6o, perguntava o autor, como enraizou-se t6o antes essa obstinada

vontade de servir que agora parece que o pr6prio amor da liberdade n6o 6 t6o natural." Restabelecendo a evid6ncia da liberdade, ele nos levava ent6o a conceber uma rela76o que acolhesse a indetermina76o do plural e a ocultaa76o dessa experi6ncia no fantasma do Um. Ora, o caminho que acabamos de percorrer aparentemente nos deixa aqu6m dessa interpreta76o.

Ali6s, n6o 6 por acaso que La Bo6tie o abandona t6o repentinamente. Quando a palavra *devo76o* 6 pronunciada, ele confunde o leitor, obrigando-o na verdade a pular fora do lugar onde este j6 se sentia seguro de sua marcha, ao declarar: "O que eu disse at6 aqui quanto ao que ensina a gente a servir mais voluntariamente s6 serve ent6o aos tiranos para o povo mi6do e grosseiro". Assim, o argumento termina bruscamente. E se abre a via nova que, aparentemente, nada anunciava. "Mas agora chego a um ponto que em meu entender 6 a for7a e o segredo da domina76o, o apoio e fundamento da tirania." Passada a surpresa, 6 preciso convir que o 6ltimo argumento n6o 6 estranho ao precedente. Afinal, o que ser6 dito desses *miser6veis* que v6o aparecer como os c6mplices do tirano? Eles s6o pegos por um clar6o, s6o "seduzidos por tal claridade", eles "entram na chama", s6o como o s6tiro indiscreto que vai beijar o fogo encontrado por Prometeu, ou como "a borboleta que, esperando gozar de algum prazer, entra no fogo". Sem d6vida, n6o fazem parte desses humildes que se satisfazem com o prazer da boca ou ficam est6pidos diante do dedo do p6 de Pirro, mas pouco importa se h6 necessidade de tesouros para enloquecer o seu desejo; como o povo mi6do e grosseiro, eles n6o v6em, n6o sabem o que os atrai, mas precipitam-se sobre um engano e s6o v6timas de sua devo76o. No entanto, a descoberta da for7a da domina76o 6 tal que, sem d6vida, 6 preciso destac6-la dramaticamente para que, sob o efeito do espanto, n6s, leitores, descubramos a for7a do discurso e, vendo-o reatar com o pensamento da liberdade e da amizade, avaliemos enfim o alcance da cr6tica social que subentende a do poder tir6nico.

O que 6 evidenciado agora 6 uma divis6o, deixada at6 ent6o no escuro, entre os que apenas suportam e os que t6m participa76o ativa na constru76o e na manuten76o da tirania. Buscando o favor do tirano para adquirir bens, cada um destes se torna um tiranete perante o mais fraco. Anteriormente, La Bo6tie havia falado do povo, sem distin76o de classes, como o agente da servid6o; dizia ele: 6 "o povo que se sujeita, que se degola"; dessa massa indiferenciada extra6a apenas *alguns*, que jamais se acostumam com a

servidão — indivíduos que, mesmo impedidos de se entreconhecerem, conservam o amor pelo saber e pela liberdade. Ora, eis que os dominantes são distinguidos dos dominados. A distinção é formulada, porém, em termos que não permitem duvidar de que seja relativa a uma perspectiva e que, de um outro ponto de vista, a massa inteira dos súditos não conspire para a sua servidão. Aliás, ainda cairíamos nas ilusões de um pensamento ingenuamente realista se nos detivéssemos na imagem de dois grupos circunscritos, distantes um do outro, coexistindo em um espaço social neutro, sem dimensão política. Tal representação não resiste à primeira enumeração dos sustentáculos do tirano. Não são as armas que o defendem, diz em suma La Boétie, é o pequeno número daqueles que reinam em seu nome — quatro ou cinco “que lhe conservam o país inteiro em servidão”, cinco ou seis que obtiveram seu ouvido, seis ou seiscentos “que crescem debaixo deles”, seiscentos “que conservam debaixo deles seis mil”, acrescentando: “Grande é o séquito que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela como Júpiter em Homero, que se gaba de trazer a si todos os deuses ao puxar a corrente”.

Não há como hesitar: o segredo, a força da dominação consiste no desejo — em cada um, seja qual for o escalão que ocupe na hierarquia — de identificar-se com o tirano tornando-se o senhor de um outro. A corrente da identificação é tal que o último dos escravos ainda se pretende um deus. Impossível, portanto, subestimar esse julgamento: a tirania atravessa a sociedade de ponta a ponta. Se é verdade que só há um senhor sob o qual todos os homens são escravos, essa verdade encobre uma outra: a servidão de todos está ligada ao desejo de cada um de portar o nome de Um perante o outro. O fantasma do Um não é só o do povo reunido, nomeado, é simultaneamente o de cada homem, tiranete, na sociedade. Assim como para o povo, observávamos, o Um se afirma através do efeito do poder destacado, através da instituição do Outro, é através do efeito do homem *desenfreado*<sup>10</sup> que se mantém toda a cadeia dos tiranetes.

Mas ao mesmo tempo devemos reconhecer que a oposição en-

tre senhor e servo, operante em todos os níveis da hierarquia social, coincide com e confirma uma outra, que estabelece o corte entre o grupo dos poderosos e proprietários e o dos trabalhadores. Ficamos sabendo que, de um lado, “togo que um rei declarou-se tirano, tudo que é ruim, toda a escória do reino — não falo de um monte de gatunos e desorelhados que numa república não podem fazer muito mal nem bem, mas dos que são manchados por ambição ardente e notável avareza — reúnem-se à sua volta e o apóiam para participarem da presa e serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano”. Qual é o móvel desses? O amor do ganho. A quem compará-los? A “grandes ladrões” e “famosos corsários”. Mas não são fora-da-lei; eles fazem a lei. O texto enuncia isso implacavelmente: eles estão no topo, formam a corte do tirano. Dir-se-á que vêem reluzir os tesouros dele e que entram na chama que não pode deixar de consumi-los. Diante deles há “os aldeões, os camponeses — que espezinham o quanto podem e os tratam pior do que a forçados ou escravos”. Quanto a estes últimos, “o lavrador e o artesão”, devemos reconhecer que “são no entanto felizes e mais livres do que eles”; sem dúvida subjugados, mas “quites ao fazer o que lhes dizem”. Ora, ao se considerar tal divisão social, descobre-se mais fundo a força, o segredo da dominação. As palavras que o autor empregava no início para denunciar a loucura do povo são agora aplicadas deliberadamente à dos poderosos que ao “aproximar-se do tirano” limitam-se a “recuar mais de sua liberdade”. “É preciso, diz La Boétie, que estejam atentos às palavras dele, à voz dele, aos sinais dele, e aos olhos dele; que não tenham olho, pé, mão, que tudo esteja alerta para espiar as vontades dele e descobrir seus pensamentos.” E ainda: “Querem fazer com que os bens sejam deles e não se lembram de que são eles que lhes dão a força para tirar tudo de todos e não deixar nada de que se possa dizer que seja de alguém”. Paradoxalmente, é a corrente dos senhores, dos tiranetes, que permite sondar ao máximo as profundezas da servidão, pois — se for permitido importar aqui um termo de nosso vocabulário moderno — só vivem na alienação; a autoridade, a propriedade que acreditam deter ou que cobiçam lhes dissimula o fato de que perderam a livre disposição de seu pensamento e de seu corpo e que, sem que o saibam, uma força comanda todos os movimentos dos olhos, dos pés e das mãos, força que não seria nada sem eles. “. . . eles querem servir para ter bens, como se nada pudessem gerar que fosse deles, pois não podem dizer de si que sejam de si mesmos.”

<sup>10</sup> Lefort faz um jogo de palavras relacionando o homem *déchainé* — quer dizer, enlouquecido, furioso, que nada consegue deter — a *chaîne*, cadeia, corrente dos tiranetes. Nesse sentido, por uma espécie de paradoxo, o que segura a cadeia da tirania, consolida os seus elos, é precisamente o caráter desenfreado. “desencadeado” da relação homem-fantasma do Um (N. do T.).

Aliás, é a eles que La Boétie reserva até o fim os seus sarcasmos; são eles os acusados, também eles que merecem piedade, pois sob a aparência do poderio dão tudo ao tirano; eles que igualmente excitam a derrisão, pois podemos vê-los colher, em troca de suas más ações, o ódio dos oprimidos, do qual só é preservado o tirano, o único a não ser o outro de um outro, o único que parece fora do mundo, separado da sociedade, o único portador do nome de Um.

Tirano, tiranetes — neste último movimento do discurso aparentemente só se trata do regime definido pela Tradição: o de uma dominação ilegal, cruel, desmedida. E uma vez mais a linguagem dos clássicos vem habilmente confundir a imagem da divisão social. Esses ambiciosos, esses avaros (ouçamos rapaces) querem servir, mobilizam-se, nos diz La Boétie, “logo que um rei declarou-se tirano”, e isso para participarem da presa; ei-los apresentados como íntimos, favoritos, até como *mignons* do príncipe. Este surge coberto com os brilhos dos imperadores romanos; e eis o drama de sua solidão, descrito através de Platão e Xenofonte: seu destino lhe proíbe amar e ser amado. Multiplicam-se os exemplos que o mostram suprimindo os seus próximos ou suprimido por eles. Aliás, doravante não há nenhuma referência ao presente. Mas a pequena frase — “logo que um rei declarou-se tirano” — não poderia enganar quem não esquecer o enunciado das três formas da tirania, nem o violento julgamento sobre “os que nascem reis” e, conseqüentemente, tratam seu povo como servos hereditários. A força e a dominação revelam-se tão visíveis no presente quanto no passado, para quem se lembra da irônica evocação do rei da França e de seus poetas que, no momento anterior, se seguia à denúncia dos déspotas do Oriente. Enfim, os “favoritos” e os “*mignons*” não pesam, para quem acaba de entrever a incontável çorte dos sustentáculos do tirano. A crítica é velada no momento em que chega ao ponto máximo. E vemos todo o seu alcance precisamente nessa passagem em que o autor fala de toda “a escória do reino”. A escória? Não “um monte de gatunos e desorelhados”, sublinha ele, não a gente do submundo “que não pode . . . fazer mal nem bem”, mas sim aqueles que desejam propriedade e autoridade, que estão instalados no topo da sociedade. Com efeito, uma alusão ao reino da França seria extremamente perigosa no momento em que a ordem social é literalmente virada pelo avesso.

Todavia, se resistíssemos à idéia de que, para além da tirania,

entendida em sua acepção clássica, a essência da dominação continua em causa e se, de modo geral, ainda duvidássemos de que do início ao fim o discurso se agencia rigorosamente sob a dupla exigência de interrogar o político e de fazer obra política, o elogio à amizade, reformulado em termos que o desprendem pouco a pouco do comentário de Xenofonte e da tradição humanista, ganharia a nossa convicção. Quando La Boétie, depois de descrever as desgraças dos príncipes de Roma, chega a lançar: “a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa . . .”, a última parte do discurso acaba de fechar-se sobre a primeira. Devemos então apreciar a oposição de duas formas de sociedade: uma em que a relação dos homens é a da “conspiração”, a outra a da “companhia”, uma em que eles se “entre-temem”, a outra em que se “entre-amam”, uma em que são “cúmplices”, a outra em que são “amigos”. Nesse momento esclarece-se ao máximo o sentido político da amizade.

Esta se manifesta inicialmente nos indivíduos através de “sua bondade natural”, da “fé” e da “constância”; porém, mal o critério da bondade ou da maldade é nomeado, apaga-se perante o da igualdade — relação cuja fórmula não é transcrita aqui em termos jurídicos ou econômicos, mas, como é sugerido, que se estabelece unicamente pelo fato de ser recusada a transcendência do senhor. Assim, compreendemos por que é vão deter-se nas distinções de regime. O princípio da dominação exclui a amizade. Seja qual for o caráter do príncipe, ou sua inteligência para satisfazer as aspirações de seus súditos a fim de garantir sua segurança, não é dele que depende a natureza da relação social; pois ele se define a partir de um traço de estrutura, ao simples sinal de que o poder despregou-se do povo: “estando acima de todos e não tendo companheiro, (o tirano) já está além dos limites da amizade, cuja verdadeira presa é a igualdade, que jamais quer claudicar, e caminha sempre igual”. Consuma-se portanto, silenciosamente, a ruptura com Xenofonte: não há emenda possível na tirania. Pouco importa que o autor de Hierão não seja nomeado; o tema da amizade, extraído da procura clássica da felicidade, revela-se a serviço de uma reinterpretação do político. E, ao mesmo tempo, se deixa entrever a ingenuidade dos contemporâneos, que esperam que o rei se converta às suas teses liberais.

O *Discours* termina sem dizer mais uma palavra contra o tirano; mas dirige todos os seus golpes contra a classe dominante. Num certo sentido, termina como começa, livrando-nos da opinião

de que o príncipe encontra-se no princípio da servidão. Com efeito, por mais detestável que esta pareça, continua o perigo de alojar nele o mal, como outros alojam o bem. Assim, o desejo de saber continua rompido com o do povo, mesmo quando este último estiver circunscrito à massa dos lavradores e dos camponeses. Contudo, estes não parecem inteiramente ignorantes, pois perseguem com ódio eterno os senhores que os oprimem a serviço do príncipe. Embora insanos, a ponto de reverenciarem a imagem de um déspota desaparecido, ficamos sabendo que jamais apagam de sua memória os crimes dos tiranetes. À sua maneira não adivinham, portanto, que a divisão entre poder e povo prende-se àquela entre dominantes e dominados, entre proprietários e não proprietários? A insistência final do autor em descrever os sentimentos justos do povinho no momento em que denuncia os móveis de seus opressores, sugere uma ligação entre esses *alguns* "que jamais se acostumam com a sujeição" e os que "ficam quites ao fazer o que lhes dizem". Sem dúvida, continua vão dirigir-se a interlocutores que não poderiam ouvir; o discurso é destinado aos *amigos*. Mas os amigos não formam um grupo como os cúmplices; a exigência do entreconhecimento, dizíamos, não tem limites para eles; desse modo, estão com os dominados.

Entretanto, não é por essa razão que eles também não poderiam se separar definitivamente dos aspirantes à dominação? Com efeito, não se pode deixar de ressaltar os sinais de uma derradeira exortação para que renunciem aos bens e ao poderio. Com certeza, ela contradiz a idéia de uma oposição socialmente determinada. Mas como esta poderia ser sustentada até o fim? A amizade não nasce dos amigos, por certo, mas também não se estabelece sem a atração do semelhante pelo semelhante. E se é verdade que ela pode definhar com a retirada deles, também a cumplicidade não é intacta, pois afinal o pacto dos dominantes se mantém graças à sua vontade. A experiência da contradição acompanha, portanto, a questão da servidão voluntária até o fim do discurso. Ela já se inscrevia na dupla afirmação de uma tirania generalizada e de uma oposição entre senhores e escravos; na dupla afirmação de sua persistência indefinida em alguns; já na de uma cegueira irremediável do povo e de uma possibilidade de rejeitar a servidão, que nada custaria. Mas a contradição não consuma o pensamento; ela assinala a passagem da interrogação que se extrai do fantasma.

Observávamos que, na obra de La Boétie, não há nenhuma alusão às instituições de um regime livre, não só ao governo, às leis, mas aos costumes que seriam os de um povo livre. Precisemos até que essas palavras *povo livre* jamais são pronunciadas. Como acreditar que a omissão não seja *voluntária*, vinda da parte de um autor formado por Platão, Aristóteles e Xenofonte, e, ao que tudo indica, grande apreciador de Maquiavel? Há necessidade de ficar zombando dos comentaristas que às vezes se dão tanto ao trabalho de identificar suas fontes e, contentes de denunciar a utopia, afligem-se com os limites de sua teoria política? Ou ainda de espantar-se que, com os séculos passando sobre sua obra, o desejo de desconhecer sua questão continue tão obstinado quanto o desejo de servidão, sempre capturado por novos feitiços? Talvez seja melhor entregar à amizade dos leitores o silêncio de La Boétie: um silêncio sobre a natureza da boa sociedade, um silêncio mais do que nunca à altura da crítica das formas modernas de dominação — um silêncio para ser oposto ao nome de Um.

## Amizade, Recusa do Servir

MARILENA CHAUI

Passando da prosa narrativa ao diálogo, único em toda a obra, no quinto livro da *História* Tucídides põe face a face os magistrados da ilha de Melos e os embaixadores de Atenas, que “antes de atacar o país enviou delegados para parlamentar”. A embaixada vem propor aos melianos uma aliança que os faria, de colonos neutros, inimigos de Esparta. Melos, todavia, argumenta contra o acordo que a converteria em serva de Atenas, pois a desigualdade de forças e as intenções de dominação impossibilitam qualquer amizade política, fundada na igualdade. Se fizermos aliança convosco, dizem os de Melos, em breve dominareis nossa cidade. Como, então, pretendeis que consintamos em nossa escravidão para vosso bem? Vossa hostilidade, replicam os de Atenas, nos é menos danosa do que vossa amizade, pois esta pareceria aos povos prova de nossa fraqueza e vosso ódio, sinal de nossa potência. É para vosso bem que deveis deliberar sobre o conselho de paz que vos damos quando poderíamos ter usado as armas. Falais como se a guerra ainda estivesse por vir, retrucam os de Melos, quando já está presente. Dizeis que nosso bem vos preocupa quando a nós preocupam nossos direitos. Julgais poder propor aliança às cidades que não tomaram partido nessa infeliz guerra, mas como não se farão vossas inimigas sabendo o que fazeis conosco? Vossa política não é desastrosa apenas para nós; ela será vossa ruína futura.

O acordo não é firmado. Atenas cumpre a promessa: cerca

Melos. Escaramuças sucessivas, dos melianos rompendo cerco e dos atenienses a refazê-lo, terminam quando "uma traição vinda do interior" leva à rendição de Melos. Um tratado de paz é firmado. Atenas mata os homens adultos, escraviza mulheres, crianças e velhos e devasta a cidade, como haviam previsto os magistrados melianos.

A arte de Tucídides, nesse livro dedicado a um tempo de indecisão, hipocrisia e traição, desnuda a verdade do imperialismo ateniense colocando na boca dos embaixadores falas de Péricles e de Alcibiades, porém despidas dos ornamentos que lhes permitem "fazer o mal fazendo passar algumas palavras bonitas sobre o bem público e a tranqüilidade geral", ou, como disseram os magistrados, proibindo que os embaixadores falassem ao povo de Melos "para evitar que a multidão, ouvindo um discurso capcioso e sem contraparte, se deixasse enganar". A linguagem do interesse e da dominação surge, desta feita, sem carecer de subterfúgios eloquentes. Porém, arte maior na tonalidade trágica desse diálogo onde o fim de Atenas é prognosticado no fim de Melos, é a própria composição das réplicas, marcando o lugar escolhido pelos interlocutores nesse fatídico encontro.

Tucídides compõe o diálogo de maneira a fornecer ao leitor um indício seguro de que a aliança e a paz serão impossíveis e que o desfecho está dado assim que os magistrados de Melos falam pela primeira vez. Sabemos de antemão que a aliança não terá lugar porque os atenienses discursam no gênero deliberativo, enquanto os melianos, lutando contra a inferioridade própria de quem só é ouvinte, replicam no gênero judiciário. Os primeiros, porque pretendem persuadir, referem-se ao útil, ao bem e ao tempo futuro, oferecendo conselho à deliberação de Melos. Os segundos, pretendem julgar os acontecimentos presentes e passados em nome do justo. A guerra não está por vir, não tanto porque os navios atenienses cercam a ilha, mas porque se realiza no próprio discurso, a palavra política manifestando em si e por si mesma o conflito sem acordo possível. Os atos que sucederão às palavras apenas cumprem, noutra esfera, o que a linguagem já decidira e as escaramuças bélicas subseqüentes já estavam armadas nas escaramuças da fala. Cada parte mantinha-se firme em seu campo, fingindo aceitar o campo escolhido pela outra: os atenienses, usando recursos deliberativos, fingem proferir um discurso sobre o presente e o justo; os melianos, usando recursos judiciários, fingem ouvir conselhos e deliberar sobre o que ouvem. O

desacordo lingüístico, impossibilitando a comunicação, mostra sem carecer de explicações que a diferente amizade proposta pelas partes é impossível porque lhe falta o essencial, a confiança recíproca na integridade dos amigos.

Quando o *Discurso da Servidão Voluntária* se inicia, ouvimos Ulisses aconselhando um exército rebelde e faccioso a aceitar o senhorio de um rei. Falando no gênero deliberativo, Ulisses aconselha para persuadir.

As primeiras palavras de La Boétie fazem pensar que, como os de Melos, responde a Ulisses usando o gênero judiciário, pois falando "com conhecimento de causa", julga o dito homérico em lugar de segui-lo. Mais adiante, falando no "extremo infortúnio" de "pobres miseráveis, povos insensatos", parece querer que o ouçamos no gênero epidítico, dedicando-se a vituperar a tirania.

Um indício, porém, sugere que a diferença talvez não passe pelo interior da retórica, mas contra ela. Ulisses discursa "conformando suas palavras mais ao tempo do que à verdade" e porque pretende persuadir quem o escuta, enfatiza o que está diante dos olhos: o número. Vários, um. La Boétie, no entanto, como aqueles que olham para frente e para trás rememorando o passado para medir o presente e conjecturar sobre o porvir, escuta o silêncio de Ulisses, o que não pode ser proferido sob pena de impedir a persuasão: senhores, senhor.

Instalando-se fora da "tormentosa questão" sobre o melhor dos regimes políticos conforme o número dos que governam, afirma que "por ora gostaria de entender como tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações" servem um senhor sem que força alguma os obrigue a isso. Diante de Ulisses, não ocupa a posição dos magistrados de Melos perante os ardis atenienses. Ultrapassando o campo retórico, seu lugar é o mesmo que escolhera Tucídides, o do historiador que indaga pelas causas e captura num tempo fugidio e sem medida a contingência, desejando saber "como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir".

"Não ponho em dúvida que La Boétie pensasse o que escrevia, pois era demasiado consciencioso para mentir, mesmo se

divertindo. E sei também que se pudesse escolher teria preferido nascer em Veneza a nascer em Sarlác; e com razão" <sup>1</sup>. Por que Montaigne precisaria atestar a sinceridade de La Boétie? Por que teria dado a entender que o *Discurso da Servidão Voluntária*, pois é dele que se trata, fora um divertimento? Por que a referência a Veneza?

"Não se preste atenção à escolha das matérias que discuto, mas tão-somente à maneira como as trato", escreve Montaigne <sup>2</sup>. Fora sua intenção publicar o *Discurso da Servidão Voluntária* no primeiro livro dos *Essais* <sup>3</sup>. No entanto, os huguenotes se anteciparam e, em 1574, inseriram o texto num panfleto tiranicida <sup>4</sup>, voltando a publicá-lo com o título de *Contr'Un* num conjunto de opúsculos denominado *Mémoires des Estats de France sous Charles le Neuvième*, em 1576. Esses acontecimentos não só transtornaram o projeto de Montaigne como ainda vieram obscurecer a data de composição do *Discurso*. Procurando distanciá-lo tanto quanto possível da noite de São Bartolomeu, Montaigne afirmou que fora escrito em 1544, quando La Boétie, ainda estudante de direito, contava dezoito anos e se exercitava "em favor da liberdade e contra a tirania". Certamente Montaigne esperava que um leitor atento do *Contr'Un* não se deixaria iludir pela data proposta, não somente porque La Boétie menciona obras da Pléiade publicadas apenas a partir de 1549 e 1550, mas sobretudo porque se a obra fosse um exercício juvenil, as linhas iniciais do *Da Amizade* seriam incompreensíveis. O *Discurso da Servidão Voluntária* deveria ocupar o centro do primeiro livro dos *Essais*. Não seria estranho que após escrever "meu talento não vai tão longe, e não ousa emprender uma obra rica, polida e constituída em obediência às regras da arte", Montaigne escolhesse para substituí-lo na parte melhor de seu livro um divertimento adolescente, sequer revisto pelo autor?

Esses indícios, porém, são menos significativos do que o próprio lugar escolhido por Montaigne para escrever sobre o *Discurso*, isto é, no ensaio dedicado à amizade. Com frequência, a célebre passagem — par ce que c'estoit luy, par ce que c'estoit moi — é interpretada como um dos primeiros sinais do individualismo moderno. Ora, escrevendo sobre a amizade, Montaigne se refere expressamente a Aristóteles, Cícero e Plutarco <sup>5</sup> e, assim, não nos deixa esquecer o que torna possível e duradoura a amizade: a natureza virtuosa dos amigos, "son bon naturel", como escreve

La Boétie. "Ele" e "eu" designam, sem dúvida, La Boétie e Montaigne, mas exprimem aquilo que na natureza de alguém o faz amigo, isto é, sua bondade natural, sua virtude, pois "os bons o são em si mesmos" <sup>6</sup> e a "amizade se origina da natureza e não da precisão" <sup>7</sup>. Montaigne não permite que o nome do amigo seja associado aos tiranicidas huguenotes, pois o *Discurso* não permite essa associação. Se La Boétie elogia Hermódio e Aristogitão, Bruto e Cássio, amigos cuja virtude levou a tentar a restauração da liberdade política, no entanto, não deixa de lembrar que "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 lhes sucederam, pois salta aos olhos que desejavam não eliminar mas mudar a coroa, que pretendiam banir o tirano e reter a tirania" <sup>8</sup>. La Boétie não pode ser colocado entre os protestantes, mas também não pode ser posto entre os monarquistas. Amigo, era virtuoso; virtuoso, era sincero; sincero era veraz; veraz "pensava o que escrevia" e por isso teria preferido nascer numa república e não sob a realça. Disfarçada a data, marcado o texto com o selo do divertimento acadêmico, Montaigne pôde, sem risco e sem trair a verdade, declarar que o *Discurso da Servidão Voluntária* exprime as idéias do amigo.

Veneza, a Sereníssima, "porto comum de quase toda gente, ou melhor, do universo, não só porque os vênets são muito hospitaleiros, mas também porque em sua pátria pode-se viver com suma liberdade" <sup>9</sup>, essas palavras de Bodin reiteram uma representação da livre república vêneta que percorreu toda a Renascença, ainda que essa imagem não correspondesse à "verità effettuale". Representada como um dos raros regimes que escapara do Regnum Italicum, Veneza fez-se modelo cívico invejado por aqueles que viviam sob o tacão das monarquias absolutas em fase de instauração <sup>10</sup>. Todavia, algo mais pode auxiliar a compreensão da preferência de La Boétie: o que Veneza pensava da França.

"Os franceses", escrevia em 1546 o embaixador vêneta na França, Mario Cavalli, "pagam impostos pesadíssimos e a facilidade e submissão com que o povo suporta esse encargo enche de admiração todos os estrangeiros. Os franceses abdicaram inteiramente de sua liberdade e puseram sua vontade nas mãos do rei. Basta que se lhes diga: quero tal ou qual soma, ordeno, consinto, e a execução é tão rápida que parece que toda a nação o teria decidido

por um movimento voluntário. As coisas estão piorando tanto que alguns, de espírito livre e aberto, que vêem mais longe e mais claramente do que os outros, dizem: 'Outrora nossos reis se chamavam Reges Francorum; hoje podemos chamá-los Reges Servorum'. Paga-se ao rei tudo quanto ele pede e o que sobra ainda continua à sua mercê" <sup>11</sup>.

1546: já não há rei de homens francos, mas senhor de servos que lhe dão tudo quanto pede, como num movimento voluntário. Eis o que dizem alguns, "que vêem mais longe e mais claramente do que os outros".

1548: explosão da revolta da "gabelle", na região da Guyenne. Os camponeses decidem, finalmente, não pagar um novo imposto e, mesmo que não o saibam, reagem contra um dos sinais da implantação do Estado novo, pois lutam contra o fisco moderno. O massacre dos revoltosos será sem precedentes, como sem precedentes é o poder que enfrentam.

1552 ou 1553: *Discurso da Servidão Voluntária*.

Provavelmente Montaigne voltou a recuar a data da composição do texto, colocando-a em 1542, para evitar também que o nome de La Boétie fosse associado ao episódio da "gabelle", cuidado plausível porque, na qualidade de jurista e de parlamentar, La Boétie percorreu várias regiões da França por onde rebentavam e se espraiavam revoltas e embriões da guerra civil. Não é possível determinar se a "gabelle" teria ou não suscitado o *Discurso*, não só porque nos faltam fontes seguras a esse respeito, mas também porque, entrando em circulação pelas mãos dos huguenotes, seu sentido ficou atado às guerras de religião, passando a fazer parte da literatura dos *monarchomachai*, à maneira das *Vindiciae contra Tyrannos* e da *Franco-Galliae* <sup>12</sup>. Lido por protestantes, libertinos e ateus, mas também pelos poderosos do dia, como Richilieu, o *Discurso da Servidão Voluntária* tornar-se-ia, nos séculos por vir, objeto de "leituras militantes" <sup>13</sup>.

Abandonado por certo tempo, o texto retorna à cena política durante a Revolução Francesa <sup>14</sup> e no século XIX, retraduzido por La Mennais <sup>15</sup>, no curso das lutas proletárias. Com os revolucionários, e em particular com Marat, a obra se converte em panfleto pedagógico no qual se ensina ao povo a causa da tirania e o remédio que o fará feliz, mesmo contra sua vontade. Nessa apropriação do texto, abandona-se a intenção expressa de La Boétie que escrevera não querer pregar ao povo. A Revolução Francesa, sempre

pronta a construir os "amigos" e os "inimigos" do povo para lhe roubar o direito de definir os primeiros e combater os segundos, deu a La Boétie o lugar que este se recusara a ocupar: o do demagogo.

Com La Mennais, o *Discurso* é integrado ao panteão da literatura democrática, na qualidade de história da tirania e da liberdade. Partindo de uma concepção instrumental do poder, considerado bom ou mal apenas em função de quem o usa, a tradição democratizante reduziu a obra à condição de instrumento para o "bom" poder democrático, transformando-a numa tese política positiva e determinada, anulando a interrogação de La Boétie sobre a origem do próprio poder.

Também não faltaram interpretações pacifistas, como a de Tolstói <sup>15-A</sup>, nem as anarquistas, como as de Landauer Barthelemy de Ligt, Max Nettlau, Murray Rothbard <sup>16</sup>. Agora, evidentemente, a ênfase não recai sobre o "bom" poder, mas sobre a identificação operada pelo texto entre todos os regimes políticos e a tirania. Liberdade e igualdade aparecem com o estatuto de realidades empíricas e positivas preexistentes à sociedade e deixam de ser o que eram no *Discurso*, onde são contemporâneas da instauração social que as encobre para, a seguir, criar a ilusão de que poderiam existir antes e fora dela. Novamente o texto volta a funcionar como panfleto pedagógico: "A principal tarefa da educação não é, portanto, a de uma simples intuição abstrata dos 'erros' do governo para produzir o bem-estar geral, mas desbastar para o público a natureza completa e os procedimentos do estado despótico. Nessa tarefa, La Boétie também fala na importância de uma perspicaz elite de vanguarda, feita de intelectuais libertários e anti-estatistas, cujo papel é apanhar a essência do estatismo e dessantificar o estado aos olhos e às mentes do resto da população, o que é crucial para o sucesso potencial de qualquer movimento que pretenda fazer surgir uma sociedade livre" <sup>17</sup>. Nessa interpretação, como na de Leroux, a amizade se vê convertida em organização política de vanguarda, perdendo o sentido irreduzível que La Boétie lhe dera: não servir.

Nas leituras militantes, o silêncio de La Boétie, apontado por Lefort, é substituído por uma torrente verbal sem comedimento.

O autor do *Contr'Un* era tradutor de Plutarco. "É difícil curar o comichão de falar. O remédio para essa doença seria escutar, mas os tagarelas não escutam ninguém, falam sem cessar. Essa

recusa de escutar, que podemos chamar de surdez voluntária, é o primeiro vício dos faladores que deveriam, sem dúvida, lastimar que a natureza lhes tenha dado uma só língua, enquanto têm duas orelhas. Com razão dizia Eurípedes de um ouvinte pouco sensato: 'Como um tonel furado, de onde escapa todo líquido/ Enchei-o à vontade, ficará sempre vazio' <sup>18</sup>.

Quiçá o dito de Plutarco se aplique melhor a um outro tipo de leitor do *Discurso*. "O tratado da 'Servidão Voluntária' que, bem lido, é apenas uma declamação clássica e uma obra-prima de segundo ano de retórica, mas anuncia firmeza de pensamento e talento para escrever, foi composto aos dezesseis anos, segundo uns, aos dezoito, segundo outros. Como toda juventude de seu tempo, e um dos primeiros, La Boétie partiu às carreiras ao sinal poético dado por Du Bellay e Ronsard (...). Como quero tratar aqui do verdadeiro La Boétie, tenho pressa em me desembaraçar desse primeiro tratado supostamente político que é como uma tragédia de colégio, obra declamatória toda greco-romana, contra os tiranos e que provoca às tontas o punhal de Brutus (...). As naturezas nobres e generosas, quando entram na vida e ainda não conhecem os homens nem o estofado de que somos feitos na maior parte, passam de bom grado por um período político ardente e autero, por uma paixão estoica, espartana, tribuniana (...). Conhecemos essa doença. O livro de La Boétie é apenas um desses mil pequenos delitos clássicos que se cometem com a cabeça ainda cheia de Tito Lívio e de Plutarco, e antes que se tenha conhecido o mundo moderno ou mesmo aprofundado a sociedade antiga" <sup>19</sup>. A imaturidade acadêmica de quem está acometido pela febre juvenil da política só poderá redundar em falta de rigor e em ingenuidade, como observa um leitor, pois "sua argumentação, sempre apressada e animada, é frequentemente incompleta. Mais descreve os efeitos da servidão do que busca suas causas, e não indica remédios (...) é um grito contra a tirania. Não se deve procurar nessas páginas coloridas uma razão política, uma maturidade de vistas que o autor não tinha e, portanto, aí não podia pôr (...) levanta questões que não tem como resolver e agitando com emoção esse triste assunto para meditação das mais nobres inteligências, nos instrui menos do que nos faz pensar (...). Após ter omitido a distinção entre a autoridade que se exerce legitimamente e a autoridade ilícita, e ter imprudentemente atacado o próprio princípio da autoridade, La Boétie emite uma ilusão ingênua. Parece crer que

o homem poderia viver no estado de natureza, sem sociedade e sem governo, e deixa entrever que tal situação seria cheia de felicidade para a humanidade. O sonho é pueril, mas exposto com eloquência comunicativa, pois sente-se sempre, através da utopia, a convicção de uma alma ardente e jovem, e sobretudo sincera em seus transportes" <sup>20</sup>.

O pensamento realista opera sempre com rigorosa cascata de conseqüências, perfeitamente contrabalançadas pelo panegírico ao idealismo de outrem: o acadêmico de cabeça infestada pela literatura greco-romana, jovem ardente e sincero, é inexperiente da vida, dos homens, da política, da história, do mundo, enfim. Por isso é incapaz dessa sensatez tão simples que é saber distinguir a autoridade legítima da ilegítima. Porque não diferencia o bom e o mau poder, torna-se pueril. Imaturo e fogoso, La Boétie poderia apenas cair na "utopia". Conseqüentemente, "nada mais inocente do que esse 'pastiche' onde se refletem todas as leituras de um jovem entusiasta, onde a paixão antiga da liberdade, o espírito das democracias gregas, da república romana, dos tiranicidas e dos retóricos, tudo se mistura confusamente e a alma do autor se enche e transborda numa áspera declamação" <sup>21</sup>.

Amálgama confuso de idéias alheias, o texto se reduz à peça inflamada de retórica, malgrado todos os sinais oferecidos pelo autor de que não pretende, como Ulisses falando em público, escrever "conformando suas palavras mais ao tempo do que à verdade", conformidade que é regra mestra da retórica <sup>22</sup>. Debalde La Boétie recusa a psicagogia. Inútil sua ironia face à Pléiade. Neutralizado sob o manto do exercício acadêmico, o *Discurso da Servidão Voluntária* continua sendo "ouvido" quando, como assinala Lefort, pede para ser lido, porque a leitura revela a dimensão política da amizade. O silêncio do pensamento encontra a resistência tagarela qual barreira que se erguesse contra um texto que, se "nos faz pensar", é justamente porque não está empenhado em nos persuadir.

Outras interpretações procuraram aceitar o desafio filosófico da obra, porém sob a condição de nela encontrarem evidências seguras e um ancoradouro. Vários ali encontraram uma história inédita da dominação, como foi o caso de Armando Ferrari <sup>23</sup>, que tentou situar o texto no pensamento político do século XVI e concluiu pelo caráter extemporâneo (e, portanto, extraordinário) da obra, num tempo de absolutismo. Também Pierre Mesnard <sup>24</sup> enfrenta o ineditismo do *Discurso*, considera-o rigorosamente arti-

culado e demonstrativo, e encontra a origem da servidão voluntária no jogo entre a inércia dos súditos e a atividade rapace dos dominantes. Assim fazendo, porém, o intérprete retorna à suposição de uma espécie de dialética do senhor e do escravo, cujos pólos pre-existiriam à própria dominação (passividade de uns contraposta à rapacidade de outros), sem notar que, partindo do desejo de servir como divisão interna nos sujeitos sociais em presença, o *Discurso* expõe a gênese da divisão social e da unificação fantástica que a recobre. Outros, como Simone Weil, supuseram encontrar em La Boétie uma discussão sobre as relações de força a partir da fraqueza do número, "pois visto que o grande número obedece e obedece até se deixar impor o sofrimento e a morte, enquanto o pequeno número comanda, é porque não é verdade que o número seja uma força. O número, seja lá o que a imaginação nos faça crer, é uma fraqueza (. . .). O povo não está submetido apesar de ser numeroso, mas porque é numeroso"<sup>25</sup>. Curiosamente, Simone Weil interpreta a contraposição feita por La Boétie entre "todos unidos" e "todos uns" no sentido inverso ao do *Discurso*, quando opõe a autonomia do povo unido em revolta à heteronomia do povo disperso pela organização do trabalho — "por que são muito numerosos, são um mais um, um mais um, e assim por diante"<sup>26</sup>. Todavia, a interpretação é profunda, pois aquilo que La Boétie mostrara ser a força da tirania, isto é, a dispersão que impede a comunicação e com ela a amizade, Simone Weil reencontra na fragmentação contemporânea da vida social sob o comando da divisão social e do processo de trabalho. Entretanto, o ponto de partida de sua análise é a opressão já constituída e, nessa medida, escapa-lhe a exposição da gênese da servidão voluntária.

O que surpreende nas ininterruptas e diversificadas interpretações do *Discurso* não é tanto o modo como a obra é interpretada e apropriada pelos leitores, mas o fato das leituras serem possíveis apenas sob a condição expressa de não enfrentarem o enigma proposto por La Boétie. Não se trata de verificar se há ou não conformidade das interpretações à obra, pois isto suporia uma identidade do texto consigo mesmo que excluiria a priori o trabalho dos leitores. O que surpreende é o abandono da gênese da servidão voluntária, pois mesmo aqueles que se demoram procurando compreender porque os homens não desejam a liberdade, evitam o passo seguinte, qual seja, compreender de onde vem aquilo que "a natureza nega-se ter feito e a língua se recusa nomear".

La Boétie interroga a sociedade e a política, procura a origem do infortúnio que arrasta a liberdade para fora do mundo e não apresenta respostas positivas que pudessem ser convertidas em programa para uma organização da prática política. Nada desconcerta mais os leitores do que a declaração, tida por ingênua ou por conformista, de que face ao tirano, "não se deve tirar-lhe coisa alguma, e sim nada lhe dar". Quão decepcionante, depois da longa exposição sobre a gênese e os efeitos da tirania, descobrir que La Boétie nada pretende fazer, contando apenas com que os tiranos sejam odiados e vilipendiados pelo povo (ainda que em silêncio ou depois de mortos) e castigados por um deus "liberal e bonachão". Talvez por esse motivo, grande parte dos leitores ora busca soluções em nome do autor, ora o vitupera porque não as fornece. O *Discurso* simplesmente contrapõe desejo de servir e amizade. Não retira desse contraponto qualquer projeto de ação, mas apenas a convicção de que não servir é sempre possível, e sempre vitorioso quando tentado, pois "a bom querer fortuna nunca falha". Convicção que não afasta outra, ainda que paradoxal: a de que desejar servir também é sempre possível. No tempo sem garantia onde se efetuam liberdade e desejo de servir, a história se faz e, desde que não confundamos memória e hábito, o recurso ao passado é maneira de narrar o presente.

## II

Nascido da poesia épica e da retórica, e freqüentemente do concurso de ambas, o *espelho dos príncipes*, destinado a oferecer o modelo do homem virtuoso no qual o governante deveria mirar-se para realizar o bom governo<sup>27</sup>, inúmeras vezes reescrito durante a Idade Média, ressurgiu com vigor durante a Renascença. Aqui, porém, uma divisão começa a cavar-se. Com o desenvolvimento do humanismo cívico, a defesa do governo republicano translada a virtude do governante para as instituições e substitui o *speculum principum* pelo espelho da história. O passado, nacional ou clássico, torna-se o modelo no qual o presente político deve mirar-se para o estabelecimento da boa república. Em contrapartida, o humanismo cristão, de forte tendência monárquica restaura o espelho dos príncipes, pretendendo fornecer simultaneamente um espelho de virtudes para o rei, impedindo a tirania, e um espelho de instituições virtuosas, isto é legítimas, garantindo a constitucionalidade da boa monarquia. Política,

ética e história unificam-se sob o signo da imitação. Que para os humanistas cívicos o modelo esteja em Atenas, Esparta ou na Roma republicana, enquanto para os humanistas cristãos encontre-se em Esparta, na Roma imperial ou no reino de Israel, a primeira e o último também visados pelos reformadores protestantes, pode indicar qual o bom modelo escolhido, mas sob a variação da escolha permanece o ideal de efetivar o presente pela repetição do bom passado<sup>28</sup>.

O espelho dos príncipes e o espelho da história têm como pressuposto a noção de paradigma, como finalidade a imitação e como suporte conceitual a semelhança.

Interpretada à maneira platônica ou aristotélica, portanto como cópia ou como suplemento de uma carência, à maneira estoica ou epicurista, portanto como conveniência ou como coordenação e disjunção, e à maneira grega, pelos humanistas, e à maneira hebraica, pelos reformadores, portanto, como tipologia épica imóvel ou como drama individual de transmutação<sup>29</sup>, encarada como realidade empírica ou como aspiração ideal, profana ou mística, a imitação é uma técnica educativa, um procedimento artístico e literário, uma posição política e uma atitude ético-religiosa<sup>30</sup>. Fundamentalmente, porém, ela é um saber, cujo pressuposto é a semelhança. "Até o final do século XVI, a semelhança teve um papel construtor no saber da cultura ocidental. Conduziu, em grande parte, a exegese e a interpretação dos textos; organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las."<sup>31</sup>. Conveniência, emulação, analogia, simpatia-antipatia, figuras que articulam o saber da semelhança, demarcam as formas de relação que constituem o próprio mundo, como se o saber fosse, ele também, redobro da semelhança. "A trama semântica da semelhança no século XVI é muito rica: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium societatis, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula"<sup>32</sup>.

Amizade, consonância, igualdade, paridade, proporção: não são os termos usados por La Boétie para qualificar o trabalho da natureza, "ministra de Deus e governante dos homens"?

Jurista, portanto filólogo e historiador, poeta, tradutor de Plutarco e de Xenofonte<sup>33</sup>, aluno de Anne du Bourg e de Scaliger, amigo da Pléiade, La Boétie não poderia desconhecer os procedimentos pedagógicos e estilísticos da "dupla tradução". Os

estudos históricos e legais do "mos gallicus"<sup>34</sup>, nem os recursos maneiristas e os anseios da "Brigade"<sup>35</sup>.

O *Discurso da Servidão Voluntária* possui a maestria dos escritos do século XVI francês e está povoado com todos os recursos formais e materiais de seu tempo: o uso das antíteses e da amplificação, das metáforas médicas<sup>36</sup>, os exemplos históricos cuidadosamente escolhidos e distribuídos de acordo com o mais rigoroso cânone retórico<sup>37</sup>, a descrição do corpo político empregando recursos maneiristas<sup>38</sup>, a definição da Amizade proveniente de Aristóteles, Cícero e Plutarco<sup>39</sup>, a descrição da solidão temerosa em que vive o tirano, oriunda de Xenofonte e de Plutarco<sup>40</sup>, ou de seu arbítrio criminoso, à maneira de Tácito<sup>41</sup>, a referência ao Grande Turco, obrigatória em todos os textos políticos da Renascença<sup>42</sup>, a dúvida quanto ao caráter republicano da monarquia, retirada de Cícero e de Tácito, dúvida presente em todos os textos do humanismo cívico<sup>43</sup>. Como não pensar em Plutarco e em Xenofonte quando vemos a educação comparada ao cultivo das plantas e ao cuidado com as frágeis sementes para que não caíam em mau terreno?<sup>44</sup>

Todavia, 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 contra discurso.

Acreditamos que o *Discurso da Servidão Voluntária* nos dará mais a pensar se pudermos lê-lo tal como Montaigne nos diz que gostaria de ser lido: "Não me inspiro nas citações; valho-me delas para corroborar o que digo e que não sei tão bem expressar, ou por insuficiência da língua ou por fraqueza dos sentidos. Não me preocupo com a quantidade e sim com a qualidade das citações. Se houvesse querido tivera reunido o dobro. Provêm todas, ou quase, dos autores antigos que não de reconhecer embora não os mencione. Quanto às razões, às comparações e aos argumentos que transplanto para meu jardim e confundo com os meus, omiti, muitas vezes, voluntariamente, o nome dos autores, a fim de pôr um freio nas ousadias desses críticos apressados que se espojam nas obras de escritores vivos e escritas na língua de todo mundo, o que dá a quem queira o direito de as atacar e insinuar que planos e idéias sejam tão vulgares quanto o estilo; eu quero

que dêem um piparote nas ventas de Plutarco pensando dar nas minhas, e que insultem Sêneca de passagem. Preciso esconder minha fraqueza sob essas grandes reputações, *mas de bom grado veria alguém clarividente e avisado, arrancando-me as plumas com que me adornei, distinguindo simplesmente pela diferença de força e beleza as minhas das alheias*. Se por falta de memória não consigo deslindar-lhes as origens, sei reconhecer entretanto que minha terra é pobre demais para produzir as ricas flores que entre elas se acham desabrochadas e que apesar dos maiores esforços não as igualaria jamais”<sup>45</sup>.

Reconhecer as idéias de La Boétie na floresta clássica humanista e maneirista de seu texto, eis o que gostaríamos de fazer.

\*\*\*

Por quatro vezes, a metáfora do espelho intervém no *Discurso da Servidão Voluntária*.

A natureza, “essa boa mãe”, nos fez todos da mesma forma e na mesma fôrma, “figurou-nos todos no mesmo padrão, para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer-se um no outro”. Essa primeira referência é, ela mesma, um redobro ou um espelhamento, pois a *Amicitia* é relação da natureza consigo mesma e a amizade, espelho dos homens, espelha a amizade natural. Mas há, ainda, o espelhamento da escritura: a amizade como espelho vem da *Magna Moralia*<sup>46</sup>, a natureza a nos fazer da mesma forma e no mesmo padrão vem do *Amor Fraternal*<sup>47</sup>, como “boa mãe”, nos lembra Lucrécio e como “ministra de Deus”, nos envia aos estóicos.

Os tiranos deveriam ler o *Hierão* de Xenofonte, “historiador grave e de primeira linha entre os gregos”; para que, pondo-o diante dos olhos, “o tivessem usado como espelho”. Se o fizessem, impossível não se envergonharem, reconhecendo “suas manchas” e “suas verrugas”. Conservando a noção de semelhança, La Boétie passa da natureza à arte, reenviando o tirano à imagem gravada num livro. Todavia, a imagem de Hierão, escrita, não rompe a imitação e sim a reafirma. Que o espelho seja um escrito, não há de surpreender, pois o mundo, jogo da *amicitia* e da *convenientia*, da *sympathia* e da *antypathia*, é feito de semelhanças secretas conduzidas à visibilidade tanto pelas marcas naturais quanto pelas marcas da escritura, as primeiras pedindo *divinatio* e as segundas,

*eruditio*<sup>48</sup>. Estando numa relação de analogia com a natureza, a linguagem diz as coisas e é imagem delas, noutra ordem. Enviar o tirano ao espelho escrito redobra o espelhamento: a política espelha o livro e este espelha aquela. Porém, a passagem do espelho natural ao da arte introduz duas modificações na imagem: o livro de Xenofonte não se oferece como *speculum virtutum*, e sim como *speculum vitiorum*; 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.

A terceira referência é indireta, porquanto oferecida através dos exemplos: Atenas liberada dos tiranos ou lutando contra a Pérsia, Veneza e o império do Grande Turco, os embaixadores espartanos, os amigos (Harmódio e Aristogitão, Bruto, Cássio e Casco) os tiranos travestidos em magos e deuses (Pirro, os reis egípcios, medas e persas, Vespasiano, Alexandre, os reis franceses), as artimanhas legais para “bestializar os súditos” (Ciro e os Lídios, o “pão e circo” e os tribunos do povo, em Roma, os formulários lidos por Longa), o arbítrio assassino dos cézares (Júlio César, Nero), e a astúcia “daquele a quem chamam grão senhor”, proibindo os livros, impedindo os sábios e dispersando amigos. Se, no caso da amizade, a semelhança é natural e, no caso do “Hierão”, a semelhança é fabricada, no caso dos exemplos a imitação conduz à relação com o tempo. O curioso aqui não é tanto a invocação do passado, como se a diferença dos tempos não contasse, mas a mescla das alusões ao passado e das referências ao presente — Longa e a Pléiade na celebração dos “reis taurmurgos”<sup>49</sup>. O espelho exemplar parece varrer o tempo, neutralizar passado e presente, quase abolir a história. Como se não bastasse, La Boétie oferece ainda um outro tipo de exemplo: as feras lutando para preservar a liberdade, o elefante a romper o marfim como resgate da vida livre, os animais protestando contra a domesticação forçada, os dois cães de Licurgo. Assim, não apenas o tempo parece indiferenciado; também parece não haver diferença entre homens e animais. Mais do que imitação, há indiferenciação.

Iniciando-se no olhar adulator do tiranete voltado para agradecer o tirano, de quem é imitação, prosseguindo na subserviência e petulância dos tiranetes imitados por seus sequazes, a relação especular alcança o ponto mais baixo da sociedade onde cada qual, mais miserável e mais infeliz do que o outro, espezinha os que julga lhe estarem abaixo, e cada um, como o tirano, faz “sua

vontade contar por razão". Qual imenso Narciso, servidão e tirania se espelham varrendo a sociedade de ponta a ponta. Espelhamento perverso, pois se a natureza nos fez "todos uns" e a tirania nos põe "todos unidos", é porque o nome de Um destrói cada um na e pela identificação fantástica da sociedade consigo mesma.

Esse último espelhamento não transtorna a tradição do *speculum*?

A primeira vista, o *Discurso* nos evoca Plutarco<sup>50</sup>: sendo o governante paradigma para a sociedade, a existência de um tirano torna impossível à sociedade não espelhar-se nele e não imitá-lo. Entretanto, a descrição de La Boétie não é essa. Não nos mostra a sociedade espelhando o tirano, mas espelhando-se a si mesma. Com isso, a idéia de paradigma se estilhaça, estilhaçando-se exatamente no instante em que a sociedade, tornando-se assustadoramente autárquica, alcança o ponto máximo da heteronomia.

Se a última referência ao espelho anula a noção de paradigma, podemos indagar se com ela o *Discurso da Servidão Voluntária* não teria efetuado um salto para além do campo e do saber fundados na semelhança, se a dificuldade para compreendermos a gênese da servidão voluntária não estaria intimamente ligada a essa ruptura e se não seria por intermédio do último espelhamento que nos seria dado um indício para regressarmos aos anteriores indagando, agora, se o reconhecimento natural dos amigos, a identificação do tirano com sua imagem e a indiferenciação dos tempos, dos homens e dos animais não possuiriam um sentido secreto que a imitação não pode desvendar.

"Todos uns" e não "todos um", essa diferença não imprime secreta torção no pensamento da semelhança? A afinidade e a conveniência que a natureza espalhou pelo mundo, a simpatia entre os amigos e a antipatia pelos inimigos poderiam dar conta da divisão que antecede os movimentos da imitação e que os determina? Em outras palavras, poderiam explicar a cisão entre liberdade e desejo de servir? A diferença entre "todos uns" e "todos um" poderia ser abrigada no interior desse "jogo (da aproximação e da dispersão) pelo qual o mundo permanece idêntico, as semelhanças continuam a ser o que são e a ajuntar" para que "o mesmo permaneça o mesmo e aferrolhado sobre si"<sup>51</sup>? Essa descrição não convém muito mais ao *Discours à la Reyne* de Ronsard, do que ao *Discurso da Servidão Voluntária*, de La Boétie? Não é Ronsard quem, imitando as *Geórgicas*, lamenta a perda da identidade<sup>52</sup>? Não é para ele que o tiranicídio, a guerra civil, a

sedição e a revolta são doença e disformidade? Não é ele quem, à maneira de Aldrovandi<sup>53</sup>, vê na ameaça ao poder da rainha o monstro que separa os semelhantes e reúne os contrários, destruindo a coerência orgânica da sociedade? Para La Boétie, ao contrário, a doença mortal do corpo político, essa monstruosidade de mil olhos, mil mãos, mil ouvidos e mil pés, esse "vício infeliz", esse "infortúnio e mau encontro", não decorrem de um processo universal de identificação, desse espelhamento do mesmo no mesmo, "aferrolhado sobre si"?

Se o século XVI "coloca no mesmo plano magia e erudição", pois conhecer é interpretar e a interpretação se realiza pela divinatio e pela repetição comentada dos livros dos antigos, onde colocar o *Discurso da Servidão Voluntária* que localiza na magia do nome do Um e na devoção aos reis magos e ao passado um dos mais poderosos instrumentos da dominação?

Quando nos acercamos um pouco mais do texto de La Boétie notamos que a imitação se realiza de modo peculiar: é contrafação.

A adulação é contrafação da amizade e sua marca, a imitação levada ao paroxismo<sup>54</sup>. É isso viver? indaga La Boétie, "há no mundo algo menos suportável do que isso, não digo para um homem de coração, não digo para um bem-nascido, mas para um que tenha senso-comum ou nada mais do que a face de homem?".

A persuasão é contrafação do pensamento e da comunicação, e sua marca, a emulação das paixões do ouvinte, esse falar "conformando as palavras mais ao tempo do que à verdade", esses formulários que, para perpetrar o mal público, fazem passar "algumas palavras bonitas" sobre o bem comum, esse título de Tribuno do Povo de que se apossam os que pretendem, distribuindo favores, assegurar-se "de que o povo confiaria neles, como se deles devesse ouvir o nome e não, ao contrário, sentir-lhe os efeitos".

O costume é contrafação da natureza; o adestramento, contrafação da educação; o hábito, contrafação da memória sendo suas marcas a repetição e a assimilação. "Mas o costume, que por certo tem em todas as coisas um grande poder sobre nós, não possui em lugar nenhuma 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 (...); porém, maldita seja a natureza se se deve confessar que tem em nós menos poder do que o costume —, pois, por melhor que seja, o natural se perde se

não é cultivado, e o alimento sempre nos conforma à sua maneira (...). Portanto, digamos então que ao homem todas as coisas lhe são como que naturais; nelas se cria e se acostuma (...); assim, a primeira razão da servidão voluntária é o costume — como os mais bravos 'courtaus' que no início mordem o freio e depois o descaram (...) dizem que sempre foram súditos, que seus pais viveram assim e pensam que são obrigados a suportar o mal (...); se os bichos sempre feitos para o serviço do homem só conseguem acostumar-se a servir com o protesto de um desejo contrário — que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo?" Assim, a doença é a contrafação da saúde e sua marca, o concurso dos semelhantes. Se, nos bichos, servir é costume adquirido sob o protesto de um desejo, se, sob esse aspecto, permanecem conformes à espontaneidade natural da cura pelos contrários, somente um "vício infeliz", um "mau encontro" há de explicar porque esse caminho é interrompido no caso dos homens, quando, ao surgir o tirano, "toda a escória do reino (...) os que são manchados por ambição ardente e notável avareza, reúnem-se à sua volta e o apóiam (...) para serem eles mesmos tiranetes sob o grande tirano". O mau encontro, essa atração dos semelhantes, dos que "nascem servos e são criados (nourris) como tais", que se acostumaram com o veneno porque o assimilaram, dos tiranos "amamentados no leite da tirania", dos que "se tornam covardes e efeminados", "disso sei maravilhosamente", escreve La Boétie, "graças a Hipócrates, o grande pai da medicina, que esteve atento e assim o disse em um dos livros que estabelece das doenças" <sup>66</sup>.

A conspiração é contrafação da companhia, a cumplicidade, contrafação da amizade, e sua marca, o assemelhar-se em crueldade <sup>65</sup>. "Entre os maus, quando se juntam, há conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, porém se entre-temem; não são amigos, porém cúmplices".

A unidade é contrafação da igualdade, e sua marca a indiferenciação. "Se em todas as coisas mostrou (a natureza) que não queria fazer-nos todos unidos, mas todos uns — não se deve duvidar de que sejamos todos naturalmente livres, pois somos todos companheiros; e não pode cair no entendimento de ninguém que a natureza tenha posto algum em servidão, tendo-nos posto todos em companhia."

O arbítrio é contrafação da liberdade, a segurança miserável, contrafação da paz e sua marca, a analogia: o rebanho que pasta junto mas não vive junto, como escreveu Aristóteles <sup>66</sup>, rebanho tangido pelo medo, solidão e não Cidade, barbárie e servidão, como escreverá Espinosa <sup>67</sup>. "Não ter nenhum inimigo aberto nem amigo certo, tendo sempre o rosto sorridente e o coração transido; não poder ser alegre e não ousar ser triste." E o corpo político, contrafação da política, tem por marca a identificação.

O mundo descrito pelo *Discurso* é efetivamente o da mimesis, porém como ilusão e feitiço. Para o povo, "teatros, jogos, farsas, espetáculos, gladiadores, bichos estranhos, medalhas, quadros (...) atrativos para adormecer (...) coluna como ao pai do povo (...) mascaravam-se e fingiam-se de mágicos (...) sapos, flores de lis, a âmbula e auriflama". Do lado dos grandes, servir para ter bens, como se sob um tirano alguém pudesse ter algo de seu. Entretanto, nos enganaríamos se aí vissemos traços de platonismo, pois a imitação que percorre a sociedade política se produz a si mesma, não é degradação do paradigma na cópia e desta no simulacro. Mau-encontro, a política descrita por La Boétie não se explica pelo exercício da força nem pela presença da covardia; seu mistério reside nessa ausência de constrangimento, no fato de que a violência não é causa da servidão voluntária, mas seu efeito. A tirania não é perversão de um regime político legítimo, não só porque o regime de que seria cópia ou simulacro, a monarquia, não se distingue dela, mas também e sobretudo porque a mola propulsora de sua instauração é o desejo de servir. Causa eficiente da servidão, o desejo servil *produz* o modelo, em vez de imitá-lo <sup>68</sup>. Que haja móbeis para esse desejo, La Boétie não o nega, pelo contrário, os descreve — "querem servir para ter bens". Todavia, os motivos não operam como causas eficientes ou finais, mas como preenchimento ilusório da causa desejante.

O que tornou a servidão voluntária incompreensível para os contemporâneos de La Boétie (não sendo casual sua inserção nos panfletos tiranicidas) e para os pósteros (não sendo acidental a apropriação militante da obra, nem o vitupério conservador a ela endereçado) é justamente a impossibilidade de tomá-la como ilusão *involuntária* ou como *imitação* mal-sucedida. Todas as contrafações descritas não são o insucesso da cópia ou do simulacro, mas criação efetiva de uma realidade positiva e idêntica a si mesma, um mau-encontro desejado. Justamente por esse motivo, 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. A servidão voluntária não percorre um caminho, trabalha para traçá-lo. 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. Por isso a liberdade é profundamente enigmática: "só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não por outra razão senão que se a desejassem, tê-la-iam; como se recusassem a fazer essa bela aquisição só porque é demasiado fácil".

### III

Por duas vezes La Boétie declara não pretender discutir questões controvertidas entre os filósofos. Por duas vezes oferece resposta para elas. Na primeira — é a monarquia república? — a resposta vem sob a forma de pergunta: poderia ser público um regime onde tudo é de um? Na segunda — é a liberdade natural? — a resposta é pronta: sem dúvida nascemos livres e servos de ninguém. A primeira resposta é curiosa, pois onde se esperaria ler que a monarquia é *poder* de um só, afirmação a mais clássica possível, lê-se que nela *tudo* é de um. A segunda, inconcebível num contexto cristão e particularmente no huguenote, não é problemática em si mesma. Se a natureza é "boa mãe", "ministra de Deus e governante dos homens", a liberdade só pode ser natural, pois a bondade da natureza nos faz da mesma forma e na mesma fôrma, todos iguais e companheiros. Uma secreta articulação prende as duas respostas. A natureza, *ratio* e *proportio*, nos faz servos de ninguém. Como, então, tudo pode ter-se tornado de um? De onde veio a desproporção? Que mau-encontro foi esse? Servidão voluntária é acontecimento que a natureza nega ter produzido e que a língua não pode nomear porque vontade e liberdade sempre foram conceitos indiscerníveis e o que é "por natureza" não pode ser "por constrangimento", servidão e vontade não podendo andar juntas. O vínculo imemorial entre vontade e liberdade leva o agostinismo e, juntamente com ele, a Reforma à suposição de uma liberdade desnaturada, perda da "imagem e semelhança", porque predestinada ao pecado. É servo arbítrio. Essa assimilação da liberdade pela servidão, aparentemente endossada pela expressão

servidão voluntária, é, no entanto, o que o *Discurso* irá desmanchar. A pergunta de La Boétie não é cristã: como a liberdade se torna escrava? Sua questão é inédita: como a vontade pode engendrar liberdade e servidão?

A idéia de mau-encontro é decisiva. Não tanto porque, à maneira estoica (distinguindo conveniência e contrariedade) ou à maneira lucreciana (distinguindo coordenação e disjunção), La Boétie possa deslocar a discussão do plano teológico para o metafísico, mas porque, com ela, a diferença entre liberdade e desejo de servir pode ser delineada. Sendo seu próprio bem, a liberdade não se distingue do desejo de liberdade. Idênticos, nada se interpõe entre eles, mediação alguma é necessária para efetua-los, bastando desejar ser livre para ser "servo de ninguém". Servidão voluntária é mau-encontro. Carece de mediação para cumprir-se porque 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 não é, a necessidade de encontrar o que possa preenchê-lo, eis o infortúnio, o mau-encontro. Cindida em desejo autônomo e desejo heterônomo, a vontade engendra a ilusão de liberdade como poder de mando e posse. Tudo é de um: desejo de comandar e de possuir o que se comanda são a mola, a força e o segredo da tirania.

A lição que o tirano ensina aos demais e que todos aprendem é fazer "sua vontade contar como razão". A vontade servil, lote igualmente repartido entre tiranos e tiranizados, reaparece, desta feita, não mais como heteronomia apenas, mas como seu efeito, isto é como puro arbítrio. E quem o escreve é o jurista que sabe o fundamento jurídico do poder ter sido formulado pela *Lex Regia* Romana: "o que apraz ao rei tem força de lei" porque o rei "traz a lei em seu peito" (*leges in scrinio pectoris suo habet*).

Entre a afirmação inicial do *Discurso* — "tudo é de um" — e essa outra, final — "sua vontade contar como razão" —, intercalam-se as análises da gênese e mantimento da servidão voluntária do lado do povo e do lado dos grandes e a da indiferenciação dos regimes políticos — "há três tipos de tiranos". Acompanhando o movimento de uma à outra por intermédio dessas análises, duas histórias são narradas: uma, sem tempo e lugar, narra a criação da política como poder separado e encarnado, a outra rememora o presente.

À primeira vista, a argumentação de La Boétie parece muito próxima do costumeiro. Por um lado, parece conservar o argumento republicano contra a monarquia e, por outro lado, parece manter o argumento cristão, segundo o qual um rei se faz tirano quando pratica injúrias contra os súditos<sup>69</sup>. Que injúria será maior do que tratar concidadãos como coisas, touros a domar, presas a segurar, escravos e herança a esbanjar?

O núcleo da argumentação de La Boétie não se concentra, porém, na diferença entre o bom e o mau poder, mas na gênese do *imperium*, no infortúnio e na insensatez dos que elevaram um homem acima dos demais, deixaram-no tomar o título de capitão, depois de rei e senhor. Esse gesto de elevação, pelo qual um indivíduo é eleito para dirigir os demais colocando-se fora e acima da comunidade de onde saiu, é a definição jurídica do rei cristão, *a nemini iudicatur*, solidária com sua definição de “portador da lei em seu peito” e, portanto, *legibus solutus*. Trono e majestade figuram a separação do rei e a divisão entre a sociedade e o poder político, tornando o governante inalcançável ao julgamento dos súditos porque, tendo recebido de Deus a elevação, ainda que sob a forma da eleição pelos pares, não foi por estes investido no poder e não pode por eles ser julgado<sup>70</sup>. Essa figura separada, *rex legibus solutus*, lança uma luz sobre a afirmação de La Boétie a respeito da vontade tirânica-servil. “Se é coisa muito perigosa querer aquilo que não se deve fazer quando se pode fazer tudo o que se quer”<sup>71</sup>, o início do *Discurso*, opondo La Boétie e Ulisses falando em público também afirma: “Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode certificar de que seja bom, pois está sempre em seu poderio ser mau quando quiser”. Maldade que não é falta de virtude para o bom governo, mas simplesmente carregar o título de senhor. Consuma-se a ruptura do *Discurso* com a tradição clássica e cristã.

A construção cristã da idéia de *Imperium* possui um traço único e inédito. Devendo conciliar a diferença entre o natural e o divino e a presença do divino na natureza, o pensamento político cristão cria “os dois corpos do rei”<sup>72</sup>, figuração inicialmente cristocêntrica, a seguir, teocêntrica e, por fim, juricêntrica. Para dar ao *Imperium* a marca decisiva de sua extra-naturalidade, ou seja, perpetuidade, ubiqüidade e invisibilidade, uma questão precisa ser resolvida: como dar ao corpo físico, natural, visível, finito e mor-

tal do rei as marcas do *Imperium*? A resposta será a construção do corpo político do rei.

Na perspectiva cristocêntrica, o rei é *persona geminata* ou *mixta* que imita a natureza dupla de Cristo, homem e Deus. *Christomimétes*, o rei, por seu corpo físico, imita a humanidade de Cristo, e, pela graça, seu corpo místico-político imita a divindade do Senhor. Através da unção, da consagração e da coroação, a liturgia transmuta o corpo físico em corpo político invisível, perpétuo, contínuo, que desconhece doença, senilidade e morte, ubíquo e indestrutível. *Rex Dei Gratia*, o rei litúrgico, humano por natureza e divino pela graça, realiza a mimesis que não é apenas a da cópia, mas também a da encarnação ou incorporação, pois é *Imago Christi*. Duplo, o rei litúrgico é “maior et minor se ipso”, maior do que seu corpo físico e menor do que seu corpo deificado. Enquanto maior, cria a lei; enquanto menor, submete-se a ela. Tirano será, pois, aquele que recusar a minoridade de sua maioridade. Porém, não devendo ser imitado, o tirano deve ser obedecido, porque seu corpo foi investido por Deus: “os bons reis devem ser venerados e imitados; os perversos, devem ser venerados, jamais imitados”. A obediência obrigatória ao *imperium* não exige e sim exclui, neste caso, a imitação do paradigma régio. Eternizado pela graça, tudo o que é do rei é eternizado com ele e sua figura tanto quanto seus *regalia* serão iconograficamente representados com o “halo da perpetuidade”

A unção e consagração de Carlos Magno como *Rector Europae* e como *Imperator* inicia a transferência jurídica do rei cristocêntrico para o rei teocêntrico. Agora o rei não é mais *Christomimétes*, mas *Imago Dei*, e não é rei apenas por graça divina, mas por direito divino. De rei litúrgico, torna-se rei jurídico.

A fundamentação jurídica ganha solidez com a passagem do rei para *Imago Aequitatis*, imagem da Justiça, e seu corpo é agora duplicado em pessoa privada e pessoa pública, sua vontade sendo a *res publica*. Por sua vontade, o rei é *legibus solutus*, ou maior do que a lei, pois é imagem da justiça, mas simultaneamente, sua vontade é *serva aequitatis*, ou menor do que a justiça. Essa peculiar relação do “major” e do “minor” faz do rei pai e filho da justiça e desta, mãe e filha do rei. Como pai, sua vontade subordina a lei; como filho, subordina-se à justiça. É porque depende inteiramente de sua vontade submeter-se ou não à lei, que o príncipe precisa ser instruído para que sua vontade seja submetida à razão,

que não é dele, mas razão pública (*ratio leges et patria*). Como "lei viva" (*lex animata*), o rei é órgão, criador e instrumento da lei, e esta é o "príncipe inanimado". Donde, invertendo a afirmação de Aristóteles, o adágio: "é melhor ser governado por um bom rei do que por uma boa lei". Um platonismo secreto comanda a elaboração jurídica, mais poderoso do que as tentativas aristotélicas dos tomistas e ockamistas.

Se o problema inicial da construção do corpo do rei atendia à necessidade de conciliar natureza e divindade, à medida que essa elaboração se consolida, um novo problema precisa ser resolvido. Enquanto o rei é feudal, o tempo régio se mede por sua vida e pela de seu patrimônio, porém, tornando-se rei nacional e rei fiscal, seu tempo já não poderá ser confundido com o da vida de seu corpo físico e com a duração de seu patrimônio. Passando do *dominium* para o *imperium*, a continuidade ou o "halo da perpetuidade" encontrarão, agora, um recurso jurídico ímpar.

Aristóteles dissera que a justiça é "um hábito que nunca morre". Interpretada platonicamente, essa afirmação se transforma em "A Justiça nunca morre". Sendo imagem da justiça, o rei se torna, por incorporação mimética, imortal. O halo da perpetuidade que o recobre, recobrirá também tudo o que é seu: coroa, bens patrimoniais (que se tornam públicos, inalienáveis e imprescritíveis), fisco (*sanctissimus et sacratissimus, Christus fiscus*), pátria (o território nacional), dignidade (o ofício), majestade (*imperium*) e dinastia. Cada um desses elementos é definido como *persona ficta* e, nessa qualidade, "nunca morre". A relação do rei com os *regalia* ou *personae fictae* é a do *matrimonium morale et politicus* (o que é simbolizado pela entrega do anel durante a cerimônia da coroação), ou seja, o rei é esposo da coroa, dos bens públicos, do fisco, da pátria, da dignidade, da majestade e da dinastia, com os quais forma o corpo político e místico do reino do qual é a cabeça, e cujos membros são o povo. Esposo da pátria e do povo, pai e filho da justiça, o rei está em toda parte, pois as principais características das *personae fictae* são a ubiqüidade e a imortalidade. O fisco está em toda parte, como o povo, e ambos "nunca morrem". Um movimento de personificação das "esposas" do rei e de seus "filhos" culminará, no século XVI, com a imagem da *France Eternelle*. Simultaneamente, há uma santificação do rei e de seus *regalia*, e como rei "nobilíssimo e santíssimo", protetor do povo e da Igreja, manifesta sua santidade operando milagres e expulsando demônios. Torna-se taumaturgo.

Dois símbolos cristalizam a imortalidade e ubiqüidade do corpo do rei, a partir do século XVI: a imagem da Fênix (o rei será dito Fênix; seu primogênito, "petit Phénix") e a cerimônia fúnebre. Presente em todas as efígies e moedas do século XVI francês, a Fênix possui duas características principais: a imortalidade num tempo contínuo e a absoluta singularidade, pois só há uma Fênix de cada vez. É um indivíduo que contém o gênero, porque, sendo hermafrodita e *gemina vita*, é herdeira de si mesma e nela nascimento e morte coincidem. Eis porque, ao lamento "Le roi est mort" segue-se o grito triunfal "Vive le Roi". Filosoficamente interpretada, a Fênix significa que a forma do gerado é a mesma que a do gerador e, juridicamente, garante a dinastia. Não sendo apenas o rei, mas todo o seu corpo político, a Fênix incorpora o povo, a pátria e seus símbolos: a bandeira, a flor de lis, a âmbula e a auriflama, que, como ela, "nunca morrem". O funeral, por seu turno, celebra a vitória do corpo do rei sobre a morte. O corpo físico do rei, paramentado com os *regalia*, é posto para veneração pública durante dez dias, sendo, em seguida desnudado, posto num caixão e guardado fora da vista de todos, enquanto os *regalia* são transferidos para sua imagem em efígie e cerimônias sucessivas (missas, bênçãos, ceias, discursos) são realizadas em sua homenagem, comemorando sua eternidade. A bandeira, que "nunca morre", é hasteada tão logo a morte seja anunciada; o herdeiro não deve vestir luto nem participar das cerimônias e do cortejo, pois como o rei "nunca morre", o novo rei nada tem a chorar. Os magistrados, em contraponto ao clero enlutado que lamenta a morte do corpo natural, vestem-se de púrpura e dourado, porque, como partes do corpo político, "nunca morrem". O cortejo fúnebre, escondendo o corpo físico do rei, normalmente visível, sobrepõe ao caixão a efígie paramentada, seu corpo político normalmente invisível, para que o povo saiba que o rei "nunca morre". Enterrado o corpo físico, a efígie permanece visível, deitada sobre o túmulo, para que "do leito do rei erga-se o leito da justiça".

Tudo é de um. Como não o seria se o rei é marido do fisco e da pátria, pai e filho do povo e da justiça? Como não lhe entregariam todos os seus bens, família e vida, como não aceitariam todas as misérias e desditas depois que lhe deram o título de senhor? Como poderiam esperar "ter algo de seu sob um tirano" e "querer fazer com que os bens sejam deles" se não se lembram que "são eles que lhe dão força para tirar tudo de todos e não

deixar nada que seja de alguém"? Como, senão por desmemória, alguém poderia esperar que não tratasse os súditos como coisas, pois que são *regalias* suas? Como não seria objeto de temor e de devoção (e não apenas da arraia miúda, mas do clero, dos magistrados e dos grandes) se é santíssimo e se "nunca morre"? Como a Pléiade não cantaria a flor de lis, a âmbula e a auriflama, se a França é "eternelle"? Como imaginar que isso aconteceria apenas em terras longínquas e quem não o visse diria ser inventado e achado? Pirro, Alexandre, Vespasiano e os reis de França, como distingui-los? Como tentar diferenciar monarquia e tirania pelos critérios da legalidade e da legitimidade, se a monarquia é obra e glória dos juristas e teólogos? Como recorrer ao socorro da legalidade num universo gerado pelo matrimônio do rei e da lei? Como não falar em mau-encontro? Como não perceber o corpo monstruoso nesse matrimônio infeliz, se todos os corpos foram incorporados ao corpo político? Não é a própria idéia de corpo político que está em causa? Não é a percepção, a não-cegueira para o processo de incorporação que diferencia o "todos unidos" dos "alguns" que conservam e cultivam sua livre natureza, que são capazes de ver para frente e para trás e "rememoram as coisas passadas para julgar as do tempo vindouro e para medir as presentes", médicos sem remédios para a doença mortal e para os quais "a servidão não é do seu gosto, por mais que esteja vestida"? Para estes, o corpo paramentado do rei e de sua efígie não estão nus?

Poderia La Boétie conservar as idéias de bom modelo e de imitação como remédios contra um poder que é *Christomimétes*, *Imago Dei* e *Imago Aequitatis*? Não é a imitação o coroamento de Um? Não é a contrafação o mau-encontro que se faz a si mesmo, sem modelo? Quando La Boétie fala em ferida mortal ou em doença mortal, não está a dizer que o corpo político-místico do rei e do povo só na imaginação e no infortúnio "nunca morrem"?

Como não haveria de recorrer à natureza e à conjectura de "gente novinha" que, à maneira dos canibais de Montaigne, sem mesmo conhecer o nome da liberdade, a preferiria em lugar de servir?

\* \* \*

Talvez agora torne-se mais clara a curiosa leitura do *Hierão*. La Boétie recomenda aos tiranos que leiam o livro de Xenofonte, porém ao lhes dizer o que ali encontrarão, percebe-se que

lhes recomenda apenas a primeira parte do diálogo, a "patologia"<sup>43</sup>. Em contrapartida, o *Discurso* lê Xenofonte por inteiro.

À primeira vista, La Boétie parece seguir Xenofonte: a mesma descrição da infelicidade daquele que não pode amar nem ser amado, do crescimento da pobreza dos súditos à medida que o tirano se enriquece, da diferença entre os guerreiros lutando pela liberdade, e os comandados para o bem do capitão-tirano. A mesma descrição da mesquinhez de seu ser: se, em Xenofonte, o tirano é um pobre-diabo que vê menos, ouve menos, anda menos do que os outros, não confia nos próximos, teme o espaço aberto e o fechado, o sono e a vigília, a guerra e a paz, no *Discurso*, é apresentado como homúnculo, covarde e efeminado, nem Hércules, nem Sansão, jamais guerreiro, mas amante do pó dos torneios, acanhado junto às mulheres, e que não deveria causar medo, pois está só, nem fazer mal, pois seu corpo é igual ao do menor do reino, antes um nome do que um homem.

Todavia, enquanto Xenofonte deixa que Hierão se mostre infeliz e desamparado, La Boétie descreve as conseqüências do medo e da solidão do tirano: a covardia que, dirá Montaigne, "é a mãe da crueldade". É que entre a descrição do tirano sem amores e a de seus assassinatos, La Boétie intercala uma passagem inexistente em Xenofonte: como aqueles que do tirano se aproximam poderiam esperar melhor de quem "não tivesse companheiro algum, mas fosse de todos senhor"? É a referência quase invisível à amizade que faz a diferença entre a descrição de La Boétie e a de Xenofonte.

Entretanto, este é apenas um indício da reviravolta operada pelo *Discurso* ao reescrever o *Hierão* e as alterações sofridas pelo texto de Xenofonte no de La Boétie são compreensíveis somente à luz da servidão voluntária: a descrição do tirano por Xenofonte é transferida por La Boétie para o povo e para os tiranetes e os remédios propostos por Simônides são a doença no *Discurso*. Aqui, é o povo que não vê, não ouve, não se move, perde todos os bens e seres amados, passa fome, tolera atrocidades. Hierão lamenta não ver jogos e espetáculos. São eles que bestializam o povo, retruca o *Discurso*. Hierão lamenta ser odiado e temido, vilipendiado, forçado a espiar, temer a rua e o palácio, andar por terra sua como em país estrangeiro, ser adulado e não amado. Não é esta a descrição dos tiranetes e sequazes, no *Discurso*? Não são eles os que vivem "sem inimigo aberto e sem amigo certo", odiados e vilipendiados pelo povo, sempre na tocaia, à espreita do olhar

do senhor para agradá-lo e da fisionomia dos mais próximos para evitar serem tocados e emboscados? Não são eles, petulantes e arrogantes, os que têm o "coração transido"? Não se entre-temem conspirando? Longe dos favoritos serem criaturas amoráveis cujo amor Hierão desejaria, são ambiciosas borboletas que se aproximam do fogo para nele se queimar, fascinados pelo brilho dos tesouros e que, incautos, não se lembram dos que foram e jamais voltaram.

Como Hierão, Simônides crê que são os guardas e as alabardas, as armas e as fortalezas os protetores do tirano. O *Discurso*, numa inversão sem precedentes, destitui a guarda real de seu posto, fá-la máscara e ilusão, transferindo a proteção do tirano aos seis, aos seiscentos e ao número infinito dos que vêm a seguir. É a sociedade o grande protetor da tirania.

A segunda parte do *Hierão*, a "terapêutica", se inicia quando o lamento do tirano alcança o cerne de sua desgraça. De que se queixa? De que as honras que lhe prestam, os bens que lhe dão, as guerras em que combatem, os serviços que lhe prestam e os agrados que lhe fazem não sejam voluntários. Tendo adquirido o hábito da tirania, diz Hierão, não pode dele desfazer-se. Convertu-se em natureza, e natureza infeliz. Não podendo ser abolida, cabe remediá-la e Simônides lhe oferece remédios. A terapia deverá conseguir a servidão voluntária. Três são os medicamentos: modificar os costumes do povo para que do ódio passe ao amor pelo tirano; entregar a outros a tarefa de vigiar e punir, de cobrar o fisco e taxar, distribuir entre os próximos o encargo de fazer o mal, deixando para si apenas o que possa parecer prática do bem; transformar os mercenários em guardas dos cidadãos e protetores de suas propriedades. A cura do tirano é a doença do povo.

Ao propor remédios e considerar a mudança dos costumes um deles, Xenofonte, autor do *Econômico*, sabe, como seu tradutor, que "nossa natureza é assim feita que toma a feição que a criação lhe dá". Porém, o pressuposto de Xenofonte é o de que o povo continua desejando a liberdade, donde a necessidade de mudar-lhe os hábitos. O *Discurso da Servidão Voluntária* elimina essa última ilusão: a tirania não é ato de força ou violência de um homem ou de um bando de homens, mas nasce do desejo de servir e é o povo que gera seu próprio infortúnio, cúmplice dos tiranos. Doença que se propaga por contaminação, a tirania ataca

a sociedade inteira. E se o segredo do costume é "ensinar-nos a servir", nenhum costume é antídoto para a servidão.

A inovação do *Discurso* vai mais longe. Os remédios propostos por Xenofonte para suprir as carências do corpo físico de Hierão devem aumentar-lhe o corpo político, dando-lhe os órgãos de que não dispõe. Essa é a terapia indicada por Aristóteles para impedir a tirania: "É preferível que a lei reine em lugar de um dos cidadãos e, segundo o mesmo princípio, é melhor que vários indivíduos detenham a autoridade, estabelecidos como "guardiães e ministros das leis", pois é necessário que haja magistrados, não é justo que um só homem tenha o poder, pelo menos quando todos os cidadãos são iguais; (...) exigir que reine um só homem é acrescentar também a besta, pois o desejo cego é como um bicho e o transporte da paixão transtorna o governo, mesmo dos melhores homens; assim a lei é a razão liberada do desejo (...). Certamente também não é fácil para um só homem olhar tudo e muitas coisas; precisará de um grande número de magistrados instalados por ele (...). Pois todo magistrado formado pela lei julga bem e seria estranho que um homem vivesse melhor com dois olhos e duas orelhas para julgar, dois pés e duas mãos para agir, do que muitos homens com muitos órgãos, pois hoje também os reis dão a si mesmos muitos olhos, ouvidos, mãos e pés: não associam ao governo aqueles que são amigos de seu poder e de sua pessoa?"<sup>64</sup>.

\* \* \*

Mas, é possível ser amigo do rei? "As próprias pessoas de bem — se é que existe alguma amada pelo tirano — por mais que sejam as primeiras em sua graça, por mais que nelas brilhem a virtude e a integridade que impõem algum respeito até aos mais malvados quando vistas de perto, as pessoas de bem digo, aí não poderiam durar (...). E, na verdade, que amizade se pode esperar daquele que tem mesmo o coração tão duro para odiar seu reino, o qual só faz obedecê-lo?" Fazer-se órgão do corpo do rei não é forçar a compleição, ficando atento "às palavras dele, à voz dele, aos sinais dele, aos olhos dele"? Os que vivem de seu favor não medem esforços, "não têm olho, pé, mão", senão para ficarem alertas a espiar-lhe as vontades e descobrir-lhe os pensamentos. "Isso é viver feliz? Chama-se a isso viver?"

A última coisa que um amigo pode desejar, escreve Aristóteles<sup>65</sup>, é separar-se do amigo. Não apenas a separação irremediá-

vel da morte, nem aquela que a distância dos lugares impõe (ainda que "Um longo silêncio tenha posto fim a muitas amizades"), mas a separação ativamente produzida quando os amigos se esforçam para elevar um dos seus acima deles, quebrando os laços da amizade, o viver junto, a partilha dos pensamentos e a igualdade das vontades. Fundada na semelhança entre os amigos (καὶ κἀτ'ομοιότητά τινά) e na relação virtuosa entre os naturalmente bons (αγαθὸί δέ εἰσιν κατ'αὐτοῦς), a amizade é destruída quando a semelhança entre pares é substituída pela hierarquia que separa superiores e inferiores. Virtude essencialmente humana, a amizade não pode existir em Deus, no rei e no tirano. A distância entre Deus e os homens e a autarcia divina tornam impossível qualquer relação entre eles, pois "amizade é igualdade" (φιλίας ἴσότης). Quanto ao tirano, a amizade é impossível porque tirano é quem busca apenas seu próprio bem contra o bem dos outros, faltando-lhe a marca natural do amigo, o recíproco bem-querer. Nada havendo em comum entre governante e governados, não pode haver amizade nem justiça porque não havendo comunidade, os governados são para o tirano como os instrumentos para o artesão e a amizade, relação entre humanos, não existe entre estes e as coisas inanimadas. A desproporção e a dessemelhança entre Deus e os homens, entre estes e as coisas, e entre o tirano e os subjugados, ao impedirem a *omonoía* e a *isonomia*, tornam a amizade impossível por princípio. Porém, se Deus não carece dos homens, o tirano deles precisa e faz-se rodear de inferiores porque para "para ficar convencido de que é o que imagina ser precisa do julgamento daqueles que o proferem" e prefere o espelho dos adutores. Resta o rei.

Examinando o conceito de mimesis em Aristóteles, Aubenque<sup>66</sup> observa que a modificação fundamental introduzida pelo filósofo com relação à mimesis platônica, que opera entre ordens de realidade diferentes<sup>67</sup>, é seu caráter ascensional e não mais descendente. Enquanto para Platão, o modelo permanece numa ordem inteligível superior e, pela causalidade das formas, vem inscrever-se de modo degradado nas cópias sensíveis, em Aristóteles, imitar é suprir uma carência e, portanto, aperfeiçoar. A imitação é a busca da marca decisiva da perfeição, isto é, a imobilidade idêntica a si do Uno. O mundo sublunar se move não porque seja imperfeito, mas porque aspira à perfeição e seu movimento incessante imita a imobilidade. A imitação, enquanto aperfeiçoamento sem fim, esclarece o adágio: "a arte imita a natureza",

no qual a arte é superior à natureza porque supre esta última com as marcas de estabilidade, medida e necessidade. A amizade aristotélica, escreve Aubenque<sup>68</sup>, e mimesis. A desproporção que impede homens e Deus de serem amigos não teria maiores consequências se não tocasse no próprio cerne da amizade, cuja essência é "querer o bem do amigo". Porque bem-querer é não desejar que um amigo se separe pela elevação, a ponto de tornar-se quase um Deus, o querer bem revela o destino trágico da amizade. Não podendo desejar ao amigo o maior dos bens, ser divino, e só podendo subsistir se o "amigo permanece tal qual é" (πέρειν . . . εἰσίν), no limite, a amizade perfeita, que aspira o melhor para o amigo, "se destrói a si mesma"<sup>69</sup>. E aqui que a mimesis intervém, para suprir uma imperfeição de essência da amizade. Se a autarquia é própria de Deus e do sábio, o destino do sábio, daquele mais apto à amizade, seria a solidão? Ora, a autarquia do sábio é humana e não divina e é justamente através da amizade que sua virtude imita a autonomia de Deus. Contemplar-se no espelho do olhar amigo é a condição da sabedoria, pois somente o Uno se conhece a si mesmo sem a mediação de outro. Se o amigo é "um outro nós mesmos" e se para os homens sábios e virtuosos é impossível a auto-suficiência do Um, a amizade, suprimindo a carência, imita a perfeição. "Substituindo a contingência do encontro pela inteligibilidade da escolha refletida, a amizade introduz no mundo sublunar um pouco daquela unidade que Deus não pode fazer descer até ele. Que os homens possam imitar, mesmo que por um desvio, o que em Deus é unidade subsistente e originária, manifesta tanto a potência dos homens quanto a grandeza impotente de Deus"<sup>70</sup>.

É por isso que um rei pode ter amigos. Não só porque tendo mais do que os outros pode dar-lhes mais e receber menos, e, em contrapartida, deve ser mais amado por eles e amá-los menos do que o amam, como também porque graças aos órgãos dos amigos "de seu poder e de sua pessoa" pode imitar a unidade divina. Não a força de Deus, como desejou Salomeu em Virgílio, mas sua virtude, como escreveu Plutarco.

Afastando a imitação, La Boétie, desata o nó que prendia a amizade à unidade. *Imago Dei* e *Imago Aequitalis*, o corpo político é monstruosidade e doença mortal.

Que a imitação foi afastada, a recusa da eloquência, do corpo do rei e das consequências do *Hierão* o evidenciam, assim como o tratamento dos exemplos. Estes, empregados com a função retórica de "indução histórica" e de "amplificação da prova"<sup>71</sup>

e com a função médica da comparação dos casos, entretanto possuem um significado que ultrapassa esse nível imediato.

Assim, Atenas aparece duas vezes logo no início do texto e, em ambas, relacionada com o número: por força da guerra, os atenienses se submeteram a um e por virtude de sua fibra, sendo poucos, venceram inimigos que eram muitos. Ora, o "um" a que os atenienses se submeteram eram *trinta*, e o exemplo vem confirmar o que fora dito contra Ulisses, pois o infortúnio não é ter um ou vários senhores, mas ter senhor. "Essa ruína vos advém não *dos* inimigos, por certo, mas *do* inimigo". Em contrapartida, no exemplo seguinte, La Boétie enfatiza que não foi por terem poder que os atenienses, tão poucos, venceram muitos, mas por terem fibra para defender a liberdade. "Atenas" não é exemplo, nem é um fato a imitar ou repudiar: é um símbolo. Pelo mesmo motivo, La Boétie pode apresentar Ulisses na figura do tirano e depois referir-se a ele buscando ver a fumaça de sua casa, pois "Ulisses" é ninguém.

Escrevendo sobre Harmódio e Aristogitão, sobre Bruto, Cássio e Casco e de outros que tentaram restaurar a república, La Boétie afirma que por pensarem virtuosamente, afortunadamente executaram, pois a bom querer fortuna quase nunca falha. Usando o termo "virtuosamente", as personagens são designadas como amigos, e articulando virtude, desejo de liberdade, amizade e fortuna, o *Discurso* rompe com a concepção cristã da história, herdeira de Santo Agostinho, que, pela Providência, elimina virtude, liberdade e fortuna, e pela caridade, elimina amizade. Os exemplos, aqui, são contra-discurso.

Colocando na mesma seqüência Pirro, os tribunos do povo, Alexandre, Vespasiano, os reis medas, egípcios e persas e os reis de França, La Boétie não mistura apenas os tempos, mas também mitos, lendas, fatos, artimanhas legais e ardis religiosos. Os tiranos, estes sim, se imitam uns aos outros na bestialização dos súditos levados, pela superstição, à devoção de Um<sup>72</sup>. É o imaginário social, tecido pela mimesis, pela confusão dos tempos e pela indiferenciação da lenda e da história o que o exemplo mostra. E basta lembrar que se La Boétie recomenda ao tirano mirar-se no espelho de Hierão, logo a seguir, dirigindo-se aos grandes, simplesmente escreve: "que se olhem a si mesmos". Já não é preciso espelho.

Explicitamente, a amizade é mencionada várias vezes: logo na abertura, para lembrar que por sua natural benevolência, cai

no logro do tirano; a seguir, aparece na descrição da obra igualitária da natureza que nos deu o dom da fala para fortalecermos a fraternidade natural; mais tarde, na menção à astúcia do Grande Turco que dispersa homens e proíbe a comunicação oral e escrita; mais adiante, quando, após descrever a degradação dos grandes e a solidão temerosa do tirano, distingue amigos e cúmplices; por fim, quando, aristotelicamente, La Boétie escreve que a elevação do tirano o coloca "para além dos limites da amizade".

Essas aparições da amizade estão rigorosamente distribuídas, pois as duas primeiras ocorrem antes da análise da gênese e do mantimento da servidão voluntária, enquanto as últimas sucedem essa análise e, particularmente, a do costume. Essa distribuição é essencial porque dela depende a modificação da própria amizade.

Na primeira menção, que lembra Cícero e Plutarco, é em decorrência da amistosa benevolência para com os bons e semelhantes, dos quais nunca se espera o mal, que a infeliz obediência é engendrada. A semelhança entre a bondade natural e a astúcia interesseira, faz com que não se perceba que o eleito para comandar "quanto mais pilha, mais exige, e quanto mais exige, mais se lhe dão". A amizade cai em seu próprio laço e só tardiamente os servos compreendem que o menor dos males é deixar o tirano ali onde possa, quiçá, um pouco benefazer, em vez de desalojá-lo para colocá-lo onde possa sempre malfazer. Na segunda menção, a amizade natural surge em sua pureza perfeita para reavivar a memória dos que servem, como o médico que precisa da anamnese do paciente para curá-lo. Na esperança de que a recordação do "seu primeiro ser" lhes volte, viva como naqueles que poliram a natureza pelo cultivo dos livros e pela clarividência natural, a amizade é aviso e alerta.

Nesses dois primeiros momentos, que antecedem a análise do costume e do desejo de servir, La Boétie parece acreditar que basta mostrar aos homens que não sirvam a quem os tiraniza para que se libertem e o colosso se destrua. Porém, já não é sensato pregar isso a quem não reconhece o próprio mal, a quem não pode fazer a anamnese porque sucumbiu ao costume, cuja "virtude é ensinar-nos a servir". Somente após a descrição dos infortúnios do povo bestializado, iludido e que não luta porque se sabe mais fraco, e a da ambição dos grandes, que servem para mandar, iludidos por bens que não são seus, a amizade

reaparece. Agora, porém, não mais como dom da natureza a *todos*, mas como virtude de *alguns*. Só então é possível avaliar a desgraça trazida pelo Grande Turco e pela falta de janela de coração nos homens que, não podendo comunicar-se pela voz, poderiam falar-se em pensamento. Só agora é possível diferenciar companhia e conluio, amizade e cumplicidade, e mostrar onde a amizade não é possível — onde estiverem injustiça, crueldade e deslealdade.

Na primeira referência, a semelhança entre benevolência e astúcia, logra os amigos; nesta última, a semelhança entre os cúmplices é contrafação da amizade. Na primeira, a amizade eleva quem pode malfazer; na segunda, o conluio iguala em malquerer. Entre uma e outra referência, a natureza reúne na mesma forma e na mesma fôrma enquanto o costume, alimentando o desejo de servir, unifica todos e pelo hábito rouba-lhes a memória.

O que é, então, a amizade? Embora seu núcleo — bom natural e reciprocidade — permaneça o mesmo, sua aparição é proteiforme, podendo confundir-se com aquilo que a imita e a nega. Afinal, entre os corsários também há alguma fé na partilha do roubo porque são pares e companheiros.

A primeira vista, a amizade parece confinar-se ao momento em que a natureza, operando sozinha, cria e conserva os companheiros numa espécie de natural sociabilidade e, ao findar sua obra com o advento da sociedade política, só restam alguns que guardam na lembrança o instante anterior, como se, no presente, a amizade fosse apenas memória do que precedeu à desnaturação. Sob o efeito das ilusões necessárias que presidem a cisão da vontade e a criação e mantimento da sociedade, parece mudar de forma (confundida com adulação e cumplicidade), de qualidade (de natural vira cultivo), de quantidade (de todos sobraram alguns), de tempo (de presente se fez memória) e de lugar (de centro da sociabilidade rumo para a periferia).

No entanto, essa aparência se dissolve tão logo se percebe que a divisão da vontade em desejo autônomo e desejo heterônomo não é anterior nem posterior à sociedade, mas coincide com seu advento, pois é sua causa eficiente e seu efeito. Dissolve-se também quando se evidencia que o *Discurso* interroga a gênese de um tipo determinado de sociedade política, aquela onde o poder foi con-

vertido em pólo separado e encarnado, realização do desejo de servir. Homens desnaturados não são aqueles nascidos após o surgimento desse poder, mas aqueles que o produzem quando substituem a forma da diferença e da companhia pela identificação e unidade disformes. Posta como acidente e mau-encontro, a sociedade servil não é anti-natureza, porém mudança da forma natural, não como perda de um estado anterior, mas como feição que a natureza toma quando deseja servir e nisso se acostuma. Se para os homens tudo é “como que natural”, desnaturado é simplesmente aquele cuja natureza *formou-se* no servir, pois tudo é “como que natural” significa apenas que nada é natural para os homens, senão a liberdade e que, desde sempre, à necessidade da forma natural vem sobrepor-se, com igual naturalidade, a contingência da conformação, isto é, da vontade dividida e do costume que a reforça.

Supor que a amizade seria a forma da natureza humana antes da “queda” social que eleva um, é esquecer que o *Discurso* narra a história da expulsão da liberdade para fora do mundo, abole a noção de paradigma e, portanto, desfaz a ilusão de um ponto temporal determinado, a partir do qual seria possível localizar a origem da sociedade e da política.

É que a amizade não se encontra apenas onde La Boétie a menciona explicitamente, mas também ali onde convida o leitor a decifrá-la.

A palavra *philia* surge tardiamente na língua e no pensamento gregos<sup>73</sup> derivando-se de uma expressão que irá, pouco a pouco, substituir sem mudar-lhe o sentido, apenas acrescentando-lhe novas determinações: *isótes philótes*, o tratado de paz entre homens e grupos que sanciona a prestação de contas recíprocas; *estar quites*. É *isótes philótes* quem não deve coisa alguma a ninguém, nada tirou de ninguém e não deu ou recebeu mais do que o devido. “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 sacudais, somente não mais o sustentai (...)”

*O lavrador e o artesão, ainda que subjugados, ficam quites ao fazer o que lhes dizem.*"

Assim, desde o início a amizade, *isótes philótes*, estava ali, ao alcance do leitor, pois é ela que introduz, pelo negativo, a servidão voluntária e a tirania. Antes de mostrar de onde vêm o desejo de servir e o tirano, La Boétie nos diz que poderiam jamais ter vindo, pois teria bastado que cada um e todos não permitissem a elevação de um e que se, por violência, a isso tivessem sido forçados não lhe dessem mais o que não lhe é devido. Teria bastado que cada um se conservasse senhor de si e servo de ninguém para que o desejo heterônomo não pudesse advir. Donde a força do "portanto" que retira do esquecimento da liberdade e do abandono da amizade, a funesta e necessária consequência: "Portanto, são os próprios povos que fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites". *Isótes philótes*, a liberdade não nos custa nada, basta desejar-la para tê-la porque fomos feitos companheiros. Por isso, nem coragem e força do tirano, nem covardia e falta de fibra dos tiranizados engendram a servidão voluntária, mas apenas o esquecimento da liberdade pelo abandono da amizade.

"Mas os médicos certamente aconselham que não se ponha a mão nas feridas incuráveis; e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo que há muito perdeu todo conhecimento e que por não sentir mais seu mal, bem mostra que sua doença é mortal." A medicina anterior àquela desenvolvida com "o nascimento da clínica" fundava-se na comunicação entre doente e médico, entre aquele que conhece o mal e aquele que conhece a cura. Realizando a anamnese na companhia de um outro cuja palavra e ação respondem à sua lembrança, o doente participa da cura, trabalha em seu favor, deixando que natureza e terapeuta trabalhem também. Companheiros no caminho da restauração da saúde, que ambos conhecem, médico e doente são amigos, pois o diálogo de quem conhece e de quem reconhece é co-responsabilidade e comunicação entre quem se lembra falando e quem escutando vê o presente para conjecturar sobre o porvir. Se o povo já não reconhece seu próprio mal, se se fez incapaz de anamnese e de comunicação, para o médico que age resgatando a contingência e agarrando o tempo oportuno, nada mais há a fazer, já não possui companheiro.

*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: *monarchie*<sup>74</sup>.

A amizade, escreve Lefort, nos ensina a dimensão política da leitura. Diremos também que a leitura da obra de La Boétie nos ensina a dimensão política da amizade, recusa do servir.

"A natureza nos põe no aberto, em plena liberdade; somos nós mesmos que nos pomos no fechado, nos carregamos de cadeias e nos aprisionamos no pequeno canto que escolhemos por morada."

Plutarco

"As puras amizades que fazemos suplantam aquelas que nos unem pela comunicação do clima e do sangue. A Natureza nos põe no mundo livres e sem cadeias; somos nós mesmos que nos aprisionamos nos lugares."

Montaigne

## Notas

<sup>1</sup> Montaigne — *De l'Amitié*, in *Essais*, ed. Classiques Garnier, Paris 1952, Livre Premier, cap. XXVIII, p. 211; *Da Amizade*, in *Ensaio*, Coleção Pensadores, Abril Cultural, 1972, trad. Sérgio Milliet, Livro I, cap. XXVIII, p. 101.

<sup>2</sup> Montaigne — *Des Livres*, in *Essais*, op. cit. Livre Second, cap. X, p. 95; *Dos Livros*, in *Ensaio*, op. cit., Livro II, cap. X, p. 196.

<sup>3</sup> "Contemplando o trabalho de um pintor que tinha em casa, tive vontade de ver como procedia. Escolheu primeiro o melhor lugar no centro de cada parede para pintar um tema com toda habilidade de que era capaz. Em seguida encheu os vazios em volta com arabescos, pinturas fantasistas que só agradam pela variedade e pela originalidade. O mesmo ocorre neste livro, composto unicamente de assuntos estranhos, fora do que se vê comumente, formado de pedaços juntados, sem caráter definido, sem ordem, sem lógica e que só se adaptam por acaso uns aos outros: 'o corpo de uma bela mulher com uma cauda de peixe' (Horácio). Quanto ao segundo ponto, fiz, pois, como o pintor, mas em relação à outra parte do trabalho, a melhor, hesito. Meu talento não vai tão longe e não ousou empreender uma obra rica, polida e constituída pela obediência às regras da arte. Eis porque me veio à idéia tomar de empréstimo a Étienne de la Boétie algo que honrará, em suma, o restante. É um ensaio a que deu o título de 'Servidão Voluntária', mas que outros, ignorando-o, batizaram mais tarde, e com razão, 'Contra Um'." *Essais*, op. cit. loc. cit. pp. 197/198; *Ensaio*, op. cit. loc. cit. p. 95 (usamos aqui a tradução de Sérgio Milliet). Em seu livro *Essai sur les Essais* (ed. Gallimard, Paris, 1968), Michel Butor considera o livro primeiro dos *Essais* um "monumento a La Boétie, seu túmulo", e analisa a composição projetada por Montaigne como um "enquadramento maneirista" da obra de La Boétie, que seria ladeada pelos "grotescos" do ensaio sobre os canibais, de um lado e do outro, pelos "arabescos" do ensaio sobre a amizade (enquadramento cujo sentido Clastres nos mostrou). Butor observa que no correr do livro primeiro, tendo a pintura maneirista por modelo, a referência de Montaigne aos monstros (a sereia de Horácio e vários outros "grotescos"), isto é, aos seus próprios textos

(sem ordem, sem lógica, ao acaso), é acompanhada de reflexões sobre a feitura dos *Essais*, e boa parte das citações antigas são tiradas das "Regras de Casamento" de Plutarco, traduzidas por La Boétie. Assim, este último preside não só o arranjo dos ensaios do primeiro livro, mas também se conserva presente na escritura de Montaigne.

<sup>4</sup> *Réveille-Matin des françoys et de leurs voisins, composé par Eusèbe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, Edimbourg, ed. Jacques James, 1574. Há várias edições quase simultâneas do *Réveille-Matin*, em latim, italiano, alemão e inglês. O título alemão é o mais interessante: *Despertador ou despertai bem cedo, isto é, relatório sumário e verdadeiro das perturbações passadas e presentes da França, composto em forma de diálogo para o bem dos franceses e de outras nações vizinhas, por Eusebius Philadelphus Cosmopolita e traduzido para o alemão por Emericus Lebusius*. Para uma análise desse panfleto, veja-se Pierre Mesnard — *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, ed. Vrin, Paris, 1977, pp. 348 a 355. Também em John Neville Figgis — *Political Thought from Gerson to Grotius*, ed. Harper & Brothers, New York, 1960, pp. 157 a 159. É curioso observar que os comentadores não se interessaram pelo pseudônimo do autor (interessaram-se por seu nome real), isto é, "philadelphie" e "cosmopolite", sugerindo que a amizade era um ponto de interesse para o panfleto que reuniu em seu "nome" a amizade pelo saber oracular e a "philantropia", amizade pelo gênero humano.

<sup>5</sup> "A natureza parece muito particularmente interessada em implantar em nós a necessidade das relações de amizade e Aristóteles afirma que os bons legisladores se preocupam mais com essas relações do que com a justiça". *Essais*, op. cit. loc. cit. p. 199; *Ensaio*, op. cit. loc. cit. p. 96. "Omnia amicitiae corroboratis jam confirmatisque ingeniis et aetatibus, judicandae sunt", Cícero, *De Amicitia*, XX. *Essais*, op. cit. loc. cit. p. 203. "A amizade atinge sua irradiação total na maturidade da idade e do espírito", Cícero. *Ensaio*, op. cit. loc. cit. p. 98. "Efetivamente, em tudo lhes sendo comum, vontade, pensamento, maneira de ver, bens, mulheres, filhos, honra e até a vida, e em procurando ser apenas uma alma em dois corpos, na expressão muito certa de Aristóteles." *Essais*, op. cit. loc. cit. p. 206; *Ensaio*, op. cit. loc. cit. p. 99. A referência a Menandro e a Quílon, cuja fonte não é mencionada por Montaigne, encontra-se em Plutarco, *Moralia, Oeuvres Morales de Plutarque*, Paris chez Théophile Barrois, Librairie, 1783, T.I, *Sur le Grande Nombre des Amis*, respectivamente pp. 431 e 442. A frase de Quílon encontra-se também no *De Amicitia* de Cícero. A descrição da amizade como relação virtuosa e comunhão de espírito, vontade e bens encontra-se na *Ética a Nicômaco*, livros VIII e IX, no *De Amicitia* e no *Do Amor*, de Plutarco. Este último texto fora traduzido por La Boétie (veja-se Étienne de La Boétie — *Oeuvres Complètes* editadas por P. Bonnefon e M. Villey, Bordeaux-Paris, 1892). A lamentação pela morte do amigo, que fecha o texto de Montaigne, encontra-se na abertura do *De Amicitia*, no relato da morte de Cipião por seu amigo Lúcio (o nome do diálogo de Cícero é, aliás, *Laelius*), porém com uma diferença fundamental, pois enquanto Lúcio julga que o mal lhe veio e não ao amigo e conclui que não deve chorar sua morte porque é "afligir-se com seu próprio mal, amando a si mesmo e não ao amigo", Montaigne, citando Horácio, escreve: "Por que se envergonhar? Por que deixar de chorar tão querida alma?", numa crítica ao estoicismo ciceroniano. Enfim, encontramos na *Ética a Nicômaco*, no *Lúcio* e no *Do Número de Amigos* a idéia de que a amizade verdadeira só pode existir entre poucos, frequentemente entre dois, pois funda-se na intimidade ou no "viver junto".

<sup>6</sup> Aristóteles — *Ethikon Nikomakeion*, coleção Classiques Garnier, ed. Garnier, Paris, 1940, Livro VIII, cap. VII, 1156 b, 9 — (agatói dé eisin kat'autoús).

<sup>7</sup> Cícero — *De Amicitia/Laelius*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1928, p. 18 (a natura mihi videtur potius, quam ab indigentia orta amicitia — VIII, 27). Amizade fundada na virtude: Nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis adiciat ad diligendum. Idem ibidem, VIII, 28, p. 18.

<sup>8</sup> A mesma idéia é desenvolvida por Espinosa no *Tratado Teológico Político*, tomando como referência a revolução inglesa de 1648 e concluindo que é mais fácil derrubar o tirano do que a causa da tirania. "Tem-se ocasião de ver um povo mudar de tirano, mas não se desembaraçar da tirania, nem substituir a monarquia por um regime diferente. Dessa tragédia, o povo inglês deu uma recente ilustração. Depois de haver buscado razões jurídicas com as quais pretendia suprimir o monarca, talvez chegasse a imaginar que teria mudado realmente a forma do governo. E, no entanto, à custa de muito derramamento de sangue conseguiu apenas *saudar com outro nome o novo monarca (como se tudo se resumisse em um nome)* (...). A história de Roma confirma minha tese: com a maior facilidade os romanos matavam seus reis e não tinham o menor respeito pela autoridade régia, mas o único resultado a que chegaram foi o de conseguirem *ter vários tiranos em lugar de um*; os novos senhores, usando as guerras internas e externas conseguiram manter os súditos na mais lamentável situação até que o poder político ficasse concentrado nas mãos de um só, cujo nome simplesmente foi mudado. Corço na Inglaterra." *Tractatus Theologico-Politicus*, in *Opera quotquot reperta sunt*, Van Vloten e Land, Martin Nijhoff, 1923, cap. XVIII, p. 263, T. II, os grifos são meus. Espinosa não menciona La Boétie. Provavelmente porque ambos se inspiraram no mesmo historiador, isto é, Tácito, citado por ambos.

<sup>9</sup> Jean Bodin — *Colloquium Heptaplomeres de Rerum Sublimium Arcanis Abditis* ed. Noack, Paris, 1857, p. 34.

<sup>10</sup> Para a representação humanista de Veneza veja-se Claude Lefort — *Le Travail de l'Oeuvre-Machiavel*, ed. Gallimard, Paris, 1972; Quentin Skinner — *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, London, New York, 1978, T. I., especialmente capítulo 6 "The survival of Republican Values". "Nos vários centros em que as idéias republicanas continuaram a ser discutidas e celebradas através da Renascença, aquele que mais permaneceu devotado aos valores de independência e auto-governo foi Veneza. Enquanto o resto da Itália sucumbira à regra dos 'Signori', os vênnetos nunca abriram mão de suas liberdades tradicionais. Continuaram com a constituição que haviam estabelecido desde 1297, que consistia em três elementos principais: o 'Consiglio Grande', responsável pela nomeação da maioria dos oficiais da cidade; o Senado, que controlava os negócios externos e financeiros; e o 'Dodge', que com seu conselho constituía a cabeça eleita do governo. É verdade que quando esse rígido sistema oligárquico foi imposto pela primeira vez, provocou muitas revoltas populares, mas que logo foram contidas com o estabelecimento do Conselho dos Dez, um comitê secreto e permanente de segurança pública e, a partir de 1335, não houve mais distúrbios. Veneza estabeleceu-se num ininterrupto período de liberdade e segurança que fazia a inveja de toda a Itália, recebendo o título de Sereníssima (...). Foi, porém, no início do século XVI que o milagre da permanência da constituição de Veneza tornou-se objeto de interesse geral (...). O tratado mais interessante sobre o assunto foi escrito por Donato Giannotti — "Diálogo sobre a república dos Vênnetos". Amigo de Maquiavel e fervente republicano (...) descreve o caráter da evolução de Veneza argumentando que a combinação de liberdade e segurança obtida pelos vênnetos poderia ser atribuída a duas causas principais. A primeira, o equilíbrio da regra do um, alguns e muitos que permitia combinar a regra do 'Dodge' com a do Senado e a do 'Consiglio Grande'. A segunda, um elaborado sistema de votação e escolha empregado para fazer com que cada magistrado escolhido para cada e todo assunto

trabalhasse no sentido do bem comum evitando toda medida que conduzisse ao surgimento de facções", pp. 139, 140 e 141. A imagem da Sereníssima nunca iludiu Maquiavel, muito próximo de Veneza para ficar com sua representação. No século XVII, Espinosa dirá que Veneza tem a aparência da aristocracia, mas é realmente uma oligarquia. O elogio de Veneza por La Boétie, no confronto com o Grande Turco, leva a supor que na França a imagem republicana conservava-se viva.

<sup>11</sup> *Atti Storici di Stato* — "Relazione degli ambasciatori Veneziani sugli affari di Francia nel secolo XVI" — Raccolte di Nicolò Tommaseo, T. I, p. 192 sem data, Library of Congress, Washington. Esse texto é parcialmente citado por P. Bonnefon in *Montaigne et ses Amis*, Armand Colin Editeurs, Paris, 1898, p. 147, tomado de uma edição francesa também atribuída a Tommaseo, mas sem indicação de edição e data. É citado por Armando Ferrari — *Etienne la Boétie no quadro político do século XVI*, 1955, sem nome de editor, p. 28.

<sup>12</sup> As *Vindiciae contra Tyrannos* foram atribuídas inicialmente a Languet, mas são de Du Plessis Mornay. Usando a autoridade da Bíblia e particularmente a do Antigo Testamento (a história de Elias e Achab e a eleição de Saul), o livro defende o direito de resistência contra reis injustos e heréticos e propõe o tiranicídio. A *Franco-Galliae*, de Hotman, foi composta logo após a noite de São Bartolomeu. Traça uma história da França a partir da Gália e do reino Franco que representam a liberdade inicial da nação, perdida com a romanização, "essa doença contagiosa". Histórica, jurídica e teológica a *Franco-Galliae* discute sobretudo a legitimidade da autoridade régia, mantendo-a submetida à Lei e ao Parlamento, numa linhagem constitucionalista que se inicia com Bartolo de Perugia e Marsiglio de Pádua, mas passa por transformações sob o "mos gallicus", como veremos mais adiante. Para as obras dos monarchomachai, entre as quais também devem ser incluídas as católicas da Santa Liga, veja-se Figgis — *Political Thought...*, op. cit. "Não podemos realmente separar os princípios dos 'Ligueurs' e os dos huguenotes. Ambos se dedicam à causa da liberdade. Ambos pensam a política e a sociedade na base de um contrato e combatem a noção de poder absoluto, que só cabe para Deus. Ambos desenvolvem os argumentos numa linha religiosa e tratam a heresia combinada com a persuasão como tirania. Os 'Ligueurs' tratam o Estado nacional como parte de um todo maior, e nisto se encontra sua principal diferença com relação aos huguenotes que pedem a príncipes estrangeiros que os ajudem em sua causa religiosa, sem respeitar a fronteira nacional (...). Para os dois partidos a política é pensada em termos teocráticos — uma *Politices Christiana* que todos procuram. A noção de utilidade não é suficiente para justificar a insurreição. O direito a ela tem que ser provado. Donde o caráter predominantemente legal dos argumentos. Cada panfletista procura provar que seu partido é *de jure* o que pode resistir a um outro cuja ação usurpa o poder de que legalmente já não está revestido. É esse o ânimo de 'Ligueurs' e huguenotes contra a monarquia absoluta." pp. 188 e 189. Ainda sobre a literatura tiranicida, veja-se Oscar Jaszi e John D. Lewis — *Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide*, Gleoncoe, Illinois, The Free Press, 1957, especialmente *The Development of the theory of Tyrannicide to 1660*. "Era uma tradição medieval justificar o tiranicídio do injusto, isto é, do governante que quebra a lei divina, mas La Boétie, cuja doutrina, embora não violenta, era muito mais radical, vai mais profundamente ao problema. Pois enquanto o assassinato do tirano é um ato isolado e individual em um sistema político existente, a desobediência civil da massa, sendo um ato direto de grande parte da massa do povo, é muito mais revolucionária na transformação da própria sociedade. É mais profundo teoricamente também porque o poder permanece popular e dependente do consentimento popular e, assim, o remédio contra a tirania só

pode estar em retirar tal consentimento (...) Quando mostra a expansão do poder (tirânico pelo suporte dos tiranetes, La Boétie toca num ponto essencial da tirania que os escritores antigos negligenciaram e que os contemporâneos freqüentemente negligenciam também." pp. 42, 43 e 56. É difícil imaginar o *Discurso da Servidão Voluntária* na companhia dessa literatura teológica e jurídica que marcou a resistência no século XVI, como veremos mais adiante. Grande parte dos historiadores tenderam a separar La Boétie e os monarchomachai, porém de maneira curiosa: fazendo de La Boétie um leal monarquista (Bonneson e Villey, por exemplo, vão nessa direção). Seja como for, entretanto, será através dos panfletos que o *Discurso* será divulgado e lido e, nas palavras de Michelet, "Bíblia ou Antigüidade, Bruto contra César, Elias contra Achab, pouco importava o caminho. Por um ou por outro, os homens caminhavam e o livrinho heróico de La Boétie foi a Bíblia republicana do tempo. Seu espírito corria por toda parte". *Guerres de Religion*, in *Histoire de la France*, T. XI, Calmann-Lévy, Paris, 1898.

<sup>13</sup> A expressão é de Michel Abensour e Marcel Gauchet e empregada na apresentação da obra de La Boétie publicada pela editora Payot, Paris, 1976. As observações que faremos sobre Marat e La Mennais foram retiradas daquela apresentação. As observações sobre Leroux, Landauer e Simone Weil são feitas a partir dos textos publicados naquela edição, organizada por Abensour e Gauchet.

<sup>14</sup> Pouco antes de ser impresso pelos revolucionários, num livro intitulado *Mélanges tirés d'une grande Bibliothèque*, de 1781, De Paulmy tecia considerações sobre o *Contr'Un*: "É obra de um jovem que tinha espírito e muita leitura, que escrevia bem para seu tempo, mas raciocinava mal. Podem-se fazer os mesmos elogios e as mesmas censuras àqueles que, em nossos dias, sustentam os paradoxos filosóficos e políticos sobre a igualdade de condições, o despotismo, etc." (citado por P. Bonnefon — *Montaigne et ses amis*, op. cit., p. 170). É possível que De Paulmy, sem o querer, tenha chamado a atenção para o *Discurso*, pois este será reimpresso em 1789 e em 1790, sob os auspícios da revolução. O texto de 1789 tinha como título: *Discours de Marius, plébeien et consul, traduit en prose et en vers français du latin de Salluste; suivi du Discours d'Etienne la Boétie, ami de Montaigne, et conseiller du Parlement de Bordeaux, sur la Servitude Volontaire, traduit du français d'autrefois en français d'aujourd'hui, par L'Ingénu, soldat dans le régiment de Navarre*. A edição de 1790 trazia o título: *L'Ami de la Révolution ou Philippiques dédiées aux représentants de la nation, aux gardes nationales et à tous français*. Este título, que é de Marat, já nos indica o destino do texto, no qual a marca retórica de gênero epidítico e deliberativo predomina e La Boétie se arrisca a aparecer como tribuno do povo.

<sup>15</sup> La Mennais retraduziu o texto de La Boétie. Um prefácio acompanhava a obra e nele podemos ler: "Reconhece-se af, de uma ponta à outra, a inspiração de dois sentimentos que dominam constantemente o autor, o amor da justiça e o amor dos homens, e seu ódio pelo despotismo não é senão esse amor mesmo (...). Oposta à natureza, a servidão é, pois, oposta ao direito. O direito é a liberdade querida pela Causa suprema que não criou o homem na servidão do homem e onde a liberdade não existe, vive-se em regime tirânico (...) O estabelecimento de uma ordem social qualquer implicando a destruição de uma ordem precedente, eles só vêem esta última na mudança a operar e chamam desordem toda tentativa para organizar a única ordem atualmente possível (...). É necessário que a liberdade tenha seus mártires, seus confesores, que por ela alguns desçam às prisões e outros partam, pobres exilados, a redizer seu santo nome nos ecos das paragens longínquas." — *Préface à De la*

*Servitude Volontaire ou Contr'Un*, Paris, 1835, in Etienne la Boétie — *Discours de la Servitude Volontaire*, ed. Payot, Paris, 1976, pp. 19, 20, 21, 38 e 39. Eis aqui o *Discurso* transformado em obra jurídica.

<sup>16</sup> A Tolstói — *The Law of Love and the Law of Violence* — ed. Rudolph Field, New York, 1948 — Depois de citar La Boétie, Tolstói escreve: "Parece que os trabalhadores, não obtendo qualquer vantagem dos constrangimentos exercidos sobre eles, deveriam finalmente perceber a mentira em que vivem e se libertar pelo meio mais simples e mais fácil: abstendo-se de tomar parte na violência que é possível somente com sua cooperação", p. 45.

<sup>17</sup> O comentário de Landauer encontra-se em *Die Revolution*, Frankfurt, 1907 e citado na edição francesa Payot, 1976, pp. 76 a 86. É um dos poucos intérpretes que alcança a dimensão originária da servidão voluntária: "De onde provém a potência monstruosa do tirano? Não vem, de ordinário, do constrangimento externo, pois se dois exércitos igualmente poderosos se enfrentam, um impellido pela sede de poder, o outro pela defesa de sua liberdade, é então que o exército da liberdade vence. Não, sua potência vem da servidão voluntária dos homens (...). A tirania não é um fogo que se deve apagar, que se pode apagar, pois ela não é um mal externo, mas uma carência interna. Não é preciso que sempre os homens joguem água ao fogo, é preciso que guardem para si aquilo de que o fogo se aproxima: é preciso que lhe retirem o alimento." pp. 79 e 84. É ainda Landauer o primeiro a estabelecer um vínculo entre o texto de La Boétie e a tradição anarquista: "Esse ensaio anuncia o que mais tarde dirão em outras línguas Godwin, Stirner, Prudhon, Bakunin e Tolstói: é em vós, não fora de vós, é em vós mesmos; os homens não deveriam ser ligados pelo poder, mas serem aliados enquanto irmãos. Sem poder: An-archia". p. 85. As obras de Ligt e de Nettlau são citadas e comentadas por Murray Rothbard in *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Black Rose Books, Montreal, Quebec, 1975, pp. 18 e 40.

<sup>18</sup> Murray Rothbard, prefácio a *The Politics of Obedience...* op. cit. p. 33. É possível que a tentativa de Rothbard seja uma resposta a intérpretes como o anarquista Leroux, que invectiva contra o *Discurso* porque este, mero "cristão republicano", convoca o povo para derrubar a tirania sem ensinar-lhe como fazê-lo. "Ora, não tendo uma idéia da organização suficiente para destruir o tirano, como tendes a loucura de conjurar o gênero humano para derrubar o que sempre olhou durante tanto tempo e o que olha como um paliativo para a tirania? Não há meio termo: ou nos dais o meio para realizar esse Um que é vosso ponto de partida e vosso princípio, esse Um onde todos os homens são iguais e irmãos, onde ninguém é dominador e dominado, onde finalmente não haja senhor, nem rei, ou cessai de invectivar e de clamar contra esse outro 'Um' que é o espectro ou a imagem incerta da unidade verdadeira (...). Para que o *Contr'Un* fosse o verdadeiro *Contr'Un* teria sido preciso, portanto, que ensinasse como se pode passar sem senhores, como os homens poderiam viver entre si e formar uma sociedade sem seres senhores uns dos outros, sem comandar, sem reconhecer superiores ou inferiores. Mas como o autor parte do princípio de que somos todos iguais, sem indicar de modo algum o meio de desenraizar o despotismo, resulta que o uso que faz desse princípio contra a monarquia é apenas um sofisma", in *Discours sur la Doctrine de l'Humanité*, parte II, secção II, *De la Science Politique jusqu'à nos jours*. La Boétie, Hobbes, Montesquieu et Rousseau, 1847, citado na edição francesa, Payot, 1976, pp. 54 e 55.

<sup>19</sup> Píutarco — *Moralia*, *Do comichão de Jalar*, op. cit. T. VI, pp. 382 e 383.

<sup>20</sup> Saint Beuve — *Le Grands Écrivains Français, Etudes des Lundis et des Portraits*, ed. Garnier, Paris, 1926, pp. 144, 146, 148, 149.

<sup>20</sup> Paul Bonnefon — *Montaigne et ses Amis*, op. cit. pp. 152, 155. Bonnefon observa ainda que o *Discurso* é uma obra inacabada, pois, para ser coerente, La Boétie deveria concluir pelo regicídio, como fará Milton, e como fizeram Hotman, Du Plessis Mornay, Buchanan, Languet.

<sup>21</sup> G. Lanson — *Histoire de la Littérature Française*, ed. Hachette, Paris, 1909, p. 121.

<sup>22</sup> É por sua "conformidade ao tempo mais do que à verdade" que a retórica pode persuadir, pois, como diziam os pitagóricos, o kairós pede primeiro que se conheçam quantas espécies de alma há para saber qual o discurso adequado a cada uma delas. Ou, como escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca, o discurso argumentativo endereçado ao "auditório particular" tem maior força persuasiva do que o dirigido ao "auditório universal", este devendo receber um discurso mais próximo da objetividade ou da verdade e aquele podendo ouvir o que lhe concerne mais imediatamente. A conformidade ao tempo é necessária porque "o conhecimento daqueles que nos propomos a ganhar é uma condição prévia de toda argumentação eficaz" (C. Perelman e Olbrechts-Tyteca — *Traité de l'Argumentation*, T. I., p. 26, § 4, Presses Universitaires de France, Paris, 1958). Para a teoria do auditório em conformidade com o tempo e o lugar, veja-se Bento Prado — *Lecture de Rousseau*, parte 5. Vers le Centre Rhétorique, in *Revista Discurso*, n.º 3, ano III, São Paulo, 1973. Também Luís Roberto Salinas Fortes — *Rousseau, da Teoria à Prática*, ed. Ática, São Paulo, 1976. A preocupação em adaptar-se ao ouvinte para persuadi-lo decorre do fato, longamente examinado por Aristóteles, de ser a retórica uma arte que lida com o verossímil e não com o necessário, portanto com aquilo que pode ou não ser ou acontecer, não sendo, porém, absolutamente contingente, uma vez que a contingência está tão fora do alcance dos homens como a necessidade. A retórica trata daquilo que pode ser objeto de deliberação, conselho, julgamento e avaliação, operando no plano da inteligência (produção e compreensão de argumentos, os entimemas) e no da vontade, pois o verossímil só passa à realidade se os homens quiserem agir, pensar, julgar e avaliar de uma maneira determinada. Definindo a retórica como técnica ou arte "para discernir os meios de persuadir a propósito de cada questão" (*Arte Retórica*, I, 1, 4), Aristóteles considera que "o papel da retórica se cifra em distinguir o que é verdadeiramente susceptível de persuadir do que só o é em aparência" (ibidem). Para tanto, é mister considerar os três fatores fundamentais do discurso retórico: quem fala (o orador, cujo ethos será decisivo para a obtenção da confiança do público), do que se fala (o que será objeto de deliberação, conselho, julgamento, elogio ou vitupério e que deve ser verossímil ou provável e não simplesmente aparentar sê-lo, pois a simples aparência não produz persuasão) e a quem se fala (o pathos do ouvinte, cuja disposição e cujas paixões são decisivas para a persuasão). É o ouvinte quem determina a estrutura do discurso e seu resultado positivo ou negativo, pois não basta obter sua adesão, mas ainda é preciso convencê-lo. O orador deve parecer prudente, benevolente e virtuoso, assumir disposições que percebe existirem no público e Aristóteles dá enorme importância ao exórdio ou prelúdio justamente porque nele "o orador tentará dar a conhecer sua competência, sua imparcialidade, sua honestidade (...) pois é sobretudo à gente honesta que o público dá atenção" (ibidem, Livro III, 14, 7). Se essa condição é mais importante no gênero deliberativo, onde a argumentação visa a aconselhar e precisa captar a confiança do ouvinte, no caso do gênero judiciário é mais importante a disposição do auditório "porque os fatos não se revelam através do mesmo prisma, consoante se ama ou odeia, se está irado ou em inteira calma" (ibidem, Livro II, 1, 1). Assim, ao lado da "ordem" e "disposição" dos entimemas, cujas fontes devem ser as melhores para que se extraíam opiniões, premissas e exemplos úteis à questão e à prova,

cumpra também não esquecer que "a arte retórica tem por objetivo um juízo — com efeito, julgam-se os conselhos e a decisão de um tribunal e igualmente um juízo — e é absolutamente necessário não ter só em vista os meios de tornar o discurso demonstrativo e persuasivo, requer-se ainda que o orador mostre possuir certas disposições e as inspire ao juiz" (ibidem). O esforço de Aristóteles consiste em matizar uma oposição que percorre a história da retórica grega: a psicagogia pitagórica e gorgiana, de um lado, e a verdadeira retórica, isto é, a dialética platônica, de outro. Para Górgias, a retórica trabalha com a peithô (persuasão) e a apátê (sedução), provocando, por enfeitiçamento, uma "doce doença" que arrasta a alma do ouvinte. "Pois os encantos inspirados por meio das palavras se fazem indutores de prazer e deportadores da pena; porque a força do encanto, somada à opinião da alma (dóxei tés psychés) fascinou assim como persuadiu e o transformou em feitiço (...). A mesma razão (tón autón dé lógon) tem tanto a força da palavra ante a disposição da alma como a disposição dos remédios ante a natureza dos corpos, pois assim como alguns remédios expulsam do corpo alguns humores e outros expulsam outros, uns acalmam a doença e outros a vida, assim também as palavras. Um as afligem, outras alegram, outras espantam, outras transportam os ouvintes até o valor e outras, com uma certa má persuasão, remediaram e encantaram a alma" (*Elénes Enkómion*, 10 e 14, in *Górgias-Fragmentos*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, 1980, pp. 13 e 14). Exatamente contra isso coloca-se Platão no *Eutidemo* (a retórica como violência e mentira porque enfeitiçamento do ouvinte), no *Górgias* (a retórica como kolakéia, contrafação ou adulação da arte de administrar a justiça, persuasão obtida por incompetentes, isto é, didaskaliké) e no *Fedro* (a verdadeira retórica ou dialética oposta à falsa retórica ou sofística enquanto máscara, veneno, morte, culinária e cósmico). Para a retórica platônica veja-se Jacques Derrida — *La Pharmacie de Platon*, Tel Quel, n.º 32 e 33, 1968; e Victor Goldschmidt — *Essai sur le Cratyle de Platon*, ed. Champion, Paris, 1940; e *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, ed. P.U.F., Paris, 1947. Dando igual papel ao raciocínio e à vontade, definindo a retórica como arte de discernimento que separa o que é realmente verossímil, justo, bom, agradável, do que só aparenta sê-lo, equilibrando o ethos do orador e o pathos do ouvinte, Aristóteles procura conciliar techné e pheitthó, arte e psicagogia. Tendência semelhante encontramos no *Brutus* de Cícero, embora este insista muito mais do que Aristóteles sobre a capacidade persuasiva do orador, sobre sua habilidade disciplinada para agradar, comover e convencer. O elemento mais eficaz da oratória é "incitare animos" (*Brutus*, LXXIX, 274) e sua finalidade maior é "fides facit oratio" (ibidem, XLIX, 185). O tema da conformidade ao tempo e, portanto, ao saber e disposição do ouvinte e às exigências de uma deliberação ou de um julgamento são amplamente desenvolvidas no *Prós Nikóklea* de Isócrates, porém, com traços novos e decisivos para a modificação do papel da retórica na Idade Média e no humanismo renascentista. Com efeito, Isócrates deslocará o ouvinte da multidão reunida para um único indivíduo e, em seguida, fará desse único o governante (a intenção de Isócrates dirigindo-se a Nicócles é semelhante à de Platão dirigindo-se a Dion de Siracusa ou à de Simônides dirigindo-se a Hierão, em Xenofonte). Esse deslocamento implica na distinção entre persuadir e convencer — a convicção nos vem de uma discussão interior, enquanto a persuasão nos vem da palavra de outrem (esse tema foi discutido por Bento Prado Junior em sua aula de Livre Docência, em 1965, no Departamento de Filosofia da USP). "Os argumentos pelos quais convencemos os outros quando falamos são os mesmos que usamos quando refletimos; chamamos oradores aqueles que são capazes de falar diante da multidão e consideramos como bom conselho aqueles que podem entreter-se consigo mesmos sobre

os negócios e da maneira mais judiciosa. Para caracterizar esse poder veremos que nada do que se faz com a inteligência existe sem o concurso da palavra: a palavra é o guia de nossas ações como de nossos pensamentos; recorre-se a ela tanto quanto mais inteligência se tem (...). De minha parte, acolho favoravelmente todos os discursos que possam nos prestar serviço." (*Nikóklés* 111, §§ 8, 9 e 10). A noção de palavra útil e conselheira conduz a retórica à pedagogia do governante. "Os mestres que educam os particulares prestam serviço apenas a seus alunos, mas alguém que se voltasse para a virtude dos senhores da multidão prestaria serviço ao mesmo tempo a uns e a outros, aos que detêm o poder e aos que estão sob sua autoridade; daria mais solidez aos primeiros, mais doçura às práticas governamentais às quais os outros estão submetidos" (*Prós Nikóklea*, § 8).

Dando à retórica uma finalidade político-pedagógica voltada para o governante e não mais para as assembleias e tribunais, Isócrates prepara um gênero literário que percorrerá a Idade Média (por exemplo, São Tomás de Aquino e o *De Regno sive de Regimine Principum*) e chegará aos humanistas (por exemplo, o *Instituto Christiani Principi* de Erasmo ou o *De Educatione Principum* de Johann Sturm), isto é, o *Speculum Principum*. "Com a chegada dos 'Signori', um novo estilo de teoria política começou a se desenvolver, um estilo de panegírico, nos quais eram persuadidos a aparecer como portadores da unidade e da paz." (Quentin Skinner *The Foundations...* op. cit. vol. I, p. 25). Como observam Perelman e Tyteca (op. cit.), o gênero epidíctico, aparentemente reduzido a exercício escolar, era um dos mais importantes na retórica, tanto greco-romana quanto humanista, porque reforça uma disposição para agir pelo aumento da adesão aos valores elogiados pelo discurso epidíctico cuja finalidade é aumentar a intensidade da adesão a certos valores contra outros. "O orador procura criar uma comunhão à volta de certos valores reconhecidos pelo auditório, servindo-se dos meios de que dispõe a retórica para amplificar e valorizar" (Perelman e Tyteca, op. cit. T. 1, parte 1, § 11, p. 67). A "conformidade ao tempo" significa, afinal, partir de e chegar a uma cumplicidade com o auditório. Por isso, "esforços foram feitos para resistir à chegada dos 'Signori' com o desenvolvimento de outras ideologias políticas destinadas a enfatizar as virtudes cívicas da vida republicana (...). Havia, na verdade, duas tradições diferentes de análise política disponíveis para os protagonistas do governo republicano. Uma se desenvolvera com o estudo da retórica, cujo maior foco se encontrava na educação, juntamente com o direito e a medicina, nas universidades italianas (...), a outra emergia do estudo da filosofia escolástica (...). O principal professor de retórica de Bolonha, Adalberto de Samaria, parece ter sido o primeiro a descrever-se a si mesmo como "dictator" ou instrutor na *Ars Dictaminis* (...). Por meio desses modelos ou "formulae", os "dictatores" passaram da idéia de que simplesmente inculcavam regras retóricas formais à convicção de que estavam conscientes dos negócios legais, sociais e políticos (...). Essa tendência dos "dictatores" a usar suas "formulae" como veículos para oferecer conselhos sobre a vida da cidade tornou-se altamente desenvolvida (...) Combinando a *Ars Arengendi* com a *Ars Dictaminis*, a autoimagem dos retóricos começou a assumir um caráter ainda mais político (...). O efeito foi o surgimento de dois novos gêneros de pensamento social e político. O primeiro foi um novo estilo de crônica da cidade (...), uma forma de historiografia cívica (...). O segundo foi o livro de conselhos, escrito para guiar o poder e os magistrados da cidade (...). Abandonando a posição de meros instrutores da arte retórica, os retóricos passavam a se apresentar diretamente como naturais conselheiros políticos dos governantes e das cidades (...). No final do *trecento*, entretanto, uma grande modificação ocorre (...) estava em curso um desenvolviment

não anacrônico do estilo clássico (...) e o mesmo ocorreu com o arranjo que os humanistas fizeram da antiga retórica e da filosofia no curso dos séculos seguintes (...). O texto mais estudado passou a ser o *Orator* de Cícero (...); de acordo com seus princípios educacionais, o lugar central é dado à unificação da sabedoria com a eloquência, ambas indispensáveis para o condutor dos negócios públicos (...). Daí em diante, tornou-se inquestionável que a retórica e a filosofia deveriam ser olhadas como as chaves das disciplinas culturais (...). Em uma geração, a crença na importância da retórica tornou-se um artigo de fé e definição característica do humanismo". (Quentin Skinner, op. cit. pp. 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 86, 87 e 88). Nessa perspectiva, torna-se mais claro porque La Boétie decide não ocupar a posição de conselheiro (do povo e, muito menos, dos reis) e torna-se compreensível a estranha invocação a Longa sobre os formulários e "certas passagens de que se poderiam servir bastante sutilmente", uma vez que "hoje não fazem mal algum, mesmo importante, sem antes fazer passar algumas palavras bonitas sobre o bem público e a tranquilidade geral". Eis porque, como escreve Lefort, La Boétie passa da palavra eloqüente para o silêncio da escrita. Em suma, La Boétie não adere ao ideal do homem político traçado por Quintiliano: "pois o homem verdadeiramente civil e apto a administrar os negócios públicos e privados, que possa governar com conselhos as cidades, consolidá-las com as leis, purificá-las com os tribunais, não pode, por certo, ser outro senão o orador". Citado por Armando Plebe — *Breve História da Retórica Antiga*, Edusp, São Paulo, 1978, p. 73. Contra a idéia ciceroniana, desenvolvida no "Brutus", de que a palavra eloqüente deve instruir, agradar e comover (LXXXIX, 276 *quae orator efficere deberet, ut doceret, ut delectaret, ut moveret*), La Boétie deixa entrever a identidade profunda entre essa persuasão e a violenta figura do UM.

<sup>23</sup> Armando Ferrari — *Etienne La Boétie no quadro político do século XVI*, São Paulo, 1955. A descoberta desse livro, sem nome de editor, na Biblioteca Municipal de São Paulo foi uma surpresa comovente, pois estamos quase certas de ser o único estudo sobre La Boétie feito no Brasil. O livro traz, em manuscrito, a doação feita em 1957 por Sérgio Milliet, o tradutor de Montaigne. Seriam Ferrari e Milliet amigos?

<sup>24</sup> Pierre Mesnard, *La Boétie critique de la Tyrannie*, in *L'Essor de la philosophie politique...*, op. cit. pp. 389 a 406. O curioso na leitura de Mesnard é a apresentação dos remédios contra a tirania que, em sua opinião, La Boétie teria proposto: devolver a consciência à gente, conhecer a história, mostrar ao tirano os riscos de seu poder ilusório, incentivar a recusa popular a colaborar com o tirano. Ao mesmo tempo, Mesnard assinala a incorreção dos que consideram a obra uma utopia se, por utopia, entender-se a cidade ideal, no estilo da imaginada por More. "O regime ulterior ao qual nos deve conduzir a supressão da servidão voluntária não é sequer evocado, nenhuma imagem positiva dele nos é fornecida." p. 405.

<sup>25</sup> Simone Weil — *Méditation sur l'obéissance et la liberté*, in *Opression et Liberté*, Gallimard, Paris, 1955, citado pela edição francesa Payot, Paris, 1976, p. 90.

<sup>26</sup> *idem* *ibidem* p. 91.

<sup>27</sup> "Deveríamos fazer o elogio dos homens que se tornaram grandes em nosso tempo; desse modo os oradores capazes de celebrar seus feitos apresentariam discursos diante de um auditório que conheceria os fatos narrados: teriam a verdade; e além disso, os jovens seriam levados às boas ações por um zelo mais forte sabendo que receberiam os maiores elogios como recompensa de atos que os fariam a si próprios melhores." Isócrates — *Evagoras*, IX, 5, ed. Belles Lettres, Paris, 1956, p. 82. "É belo tratar de um assunto até agora negligenciado (...). Em primeiro lugar

convém examinar qual é a tarefa do rei (...). É um fato da experiência que a potência da realeza depende da educação que lhe foi dada. Não há um atleta para quem fortificar o corpo seja uma obrigação maior do que para um rei fortificar a alma, pois os prêmios oferecidos nos jogos nada são em comparação com aquele pelo qual luta cotidianamente (...). Aprecia um bom conselheiro, favorece os espíritos esclarecidos capazes de ver mais longe do que os outros. Lembra-te de que um bom conselheiro é o mais útil dos bens, o mais digno de um tirano (agathós chresimótaton kai tyrannikótaton apánton tón ktemátion estín). Pensa que aqueles que darão à realeza grandeza, melhores serão para te oferecer e à tua inteligência o melhor cultivo." Isócrates — *Prós Nikóklea* II, 11, II, 53, ed. Belles Lettres, op. cit. pp. 100 e 111. "Benévola Tranquilidade, filha da Justiça/que engrandeces as cidades/que guardas as chaves soberanas de conselhos e guerras/Em tudo cai bem a medida/conhecer a ocasião é o que há de melhor." Píndaro, VIII *Pítica*, XIII, 67, 68 cit. por Maria Helena da Rocha Pereira, in *Estudos da Cultura Clássica*, ed. Fundação Gulbenkian, Lisboa, 1970. No início do poema, Píndaro apresenta o cânone das virtudes cardeais do governante: justiça, coragem, prudência e reflexão. Dedicada a Hierão de Siracusa, a VIII *Pítica* se inicia com uma ode em cujo final o motivo da obra se apresenta: "Espero que mais doce te será ainda/ celebrar tua vitória no carro veloz, indo à colina de Cronos/eminentemente, encontrar o caminho de teu encómio" — 109-111, cit. por Maria Helena da Rocha Pereira, op. cit. p. 173. Todavia, mais importantes na construção do espelho das virtudes é o final da V *Pítica*, justamente conhecida como "espelho do príncipe": A felicidade é o primeiro prêmio; a seguir, a boa fama/Homem que encontrou e ganhou ambas recebe a coroa suprema". V. *Pítica*, 99, 100, cit. por C.M. Bowra — *Greek Lyric Poetry, from Alcman to Simonides*, ed. Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 145. Na II *Pítica*, também dedicada a Hierão, este é chamado "Primeiro dos príncipes, tu que comandas tantas cidades ameaçadas e um povo armado" e "Celebrar a tua virtude/para mim é embarcar em navio coroadado de flores", sendo então enumeradas as virtudes do tirano: firmeza de alma, justiça, coragem e verdade. "Dirige teu povo como leme da justiça/forja tua linguagem na bigorna da verdade". Bowra, p. 146-147. Veja-se ainda Werner Jaeger — *Paideia*, op. cit., Livro II, parte 2, cap. "La fe aristocrática de Píndaro", pp. 196 a 211. E ainda André Bonnard — *Civilização Grega*, ed. Estudos Cór, Lisboa, 1968, T. I. De Antígona e Sócrates, cap. V — "Píndaro, príncipe dos poetas e poeta dos príncipes", particularmente pp. 167 a 172, onde o autor analisa a segunda *Olimpica* cujos traços reaparecerão em Ronsard.

"Refletimos um dia no grande número de estados populares que sucumbem ao poder dos partidos, no grande número de partidos, no grande número de monarquias e de oligarquias que sucumbem ao poder de partidos democráticos e também no grande número de reis que, tendo usurpado o poder, foram imediatamente privados dele, outros enquanto o ocuparam foram objeto de admiração por sua sabedoria e felicidade (...) Embebedos nesses pensamentos observamos que mais prontamente obedecem os animais a seus pastores do que os homens aos seus chefes (...) Que fazem os homens? Esses contra ninguém mais facilmente se levantam do que contra aquele em quem reconhecem a pretensão de governá-los. Portanto deduzimos dessas reflexões que mais facilidade têm os homens em governar os animais do que os próprios homens. Mas depois que nos recordamos que existiu um persa chamado Ciro, que soube conservar sujeitos ao seu domínio muitos homens, muitas cidades, muitas nações, fomos obrigados a mudar de opinião e a pensar que não é impossível nem difícil governar os homens, desde que para isso se tenha suficiente capacidade. De fato,

víamos que de bom grado se sujeitavam ao domínio de Ciro povos que viviam afastados de seu reino, distantes de muitos dias e meses, povos que nunca o tinham visto e povos que nem mesmo esperança tinham de poder vê-lo: contudo obedeciam-lhe prontamente". Xenofonte — *Ciropeia*, col. Clássicos Jackson, São Paulo, 1964, pp. 5 e 6. Impossível não reconhecer as palavras do *Discurso*: "tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações, tantos povos", e o fascínio do rei jamais visto, que subjuga por seu nome. Não será casual que La Boétie cite o *Hierão*, e apenas sua primeira parte. De Ciro, deixará a Heródoto a narração.

Em Roma, dois momentos principais do gênero espelho: o *De Officiis*, o *De Inventione* e o *Brutus*, de Cícero, voltados mais para a formação do homem cívico, senador ou cônsul, e sobretudo orador, e o *De Clementia*, de Sêneca, endereçado a Nero, na qualidade de juiz. No *Brutus* (especialmente LXXXI, 281, 282, LXXXVI, 268, e XCVI, 331) o vínculo entre as virtudes cívicas, a república e a oratória são indissolúveis, indo marcar toda a fase inicial do espelho dos humanistas cívicos. No *De Officiis*, (caps. 23, 26, 27, 29, 30, 31 e 42 do livro I) é traçado o perfil do cidadão virtuoso: prudência, fortaleza e justiça, portanto, domínio racional das paixões e sobretudo (cap. 17) o amor à pátria como condição sine qua non das virtudes. Mas é sobretudo no Livro II que as qualidades políticas são referidas aos governantes. Quem governa deve ser amado e jamais odiado, e suas virtudes, indispensáveis ao bom governo do bem público, são magnanimidade, temperança, prudência e justiça. Além da idéia (retomada no *De República*) de que o governante que não pode imitar a ferocidade do leão nem a astúcia da raposa, Cícero desenvolve a teoria sobre as causas da sedição: de um lado, as fortunas excessivas (tema que fará carreira entre os humanistas) e, de outro lado, o desejo da glória, que leva, à realeza e daí à tirania. O equilíbrio entre a temperança e a liberalidade é o suporte da paz pública. A respeito dessas idéias de Cícero e a "economia política" subjacente, veja-se "Paul Veyne — *Le Pain et le cirque (sociologie historique d'un pluralisme politique)*", ed. Seuil, Paris, 1976, cap. III "L'Oligarchie Republicaine à Rome". Ainda do mesmo autor e no mesmo livro, cap. IV, "L'Empereur et sa capitale", uma análise do *De Clementia*. Também para uma análise do *De Officiis* e do *De Clementia*, Norris Cochrane — *Christianity and Classical Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1977, especialmente cap. IV, "Regnum Caesaris Regnum Diaboli", cap. V, "The Republic", e cap. XI, "Nostra Philosophia: The Discovery of Personality".

"É por isso que é tão difícil dar conselhos aos príncipes sobre a maneira como devem governar. Temem que a razão, exercendo seu império sobre eles e submetendo-os às regras do dever, diminua seu poderio (...) A maioria dos príncipes e dos grandes, por um efeito de sua ignorância, imitam os escultores desastrosos que crêem que seus colossos parecerão mais fortes e maiores porque separam bem suas pernas (...) Os reis se afiguram assim a grandeza e majestade de seu posto (...) Um príncipe deve começar a reinar sobre si mesmo, regular perfeitamente seus costumes para servir de modelo aos seus súditos. Se não sabe conduzir-se e governar-se, se está na ignorância e na desordem, como poderá educar os outros, governá-los, instruí-los, mantê-los na ordem? (...) Será a lei, como diz Píndaro, o rei dos mortais e dos próprios imortais. E essa lei não é como aquela que se grava na madeira, mas a própria razão, que vive no fundo do coração, vigilante, fazendo com que nem por um instante ele fique sem senhor (...) É a filosofia que forma nos reis essa disposição." Plutarco — *De Principum Ineruditio*, in *Moralia*, op. cit. T. 10, pp. 204, 207 e 214.

<sup>28</sup> Para a retomada do espelho dos príncipes durante a Idade Média, veja-se, além de Cochrane, op. cit., Dina Bigongiari — *The Political Ideas*

of *St. Thomas Aquinas*, Hafner Press, 1953, New York, especialmente pp. 11 a 24, da Introdução, onde o autor analisa o *De Regimine Principum*, isto é, o *speculum* de São Tomás; sobretudo Ernst Kantorowicz — *The King Two Bodies*, cap. IV "Law-Centered Kingship", § 2 Frederick, The Second, pp. 97 a 143, onde o autor analisa o *Liber Augustalis*, coleção das constituições sicilianas publicadas por Frederico Segundo na qualidade de imperador. O imperador é *pater legis*, a Justiça, *mater iuris*, e o *ius*, *minister vel filius Justitiae*, noção inspirada nas *Eglogas* de Virgílio "e em outras fontes clássicas ocasionalmente usadas pelos juristas" (p. 101). O ponto alto da análise desse *speculum* medieval ou da produção jurídico-teológica da própria idéia de bom governo encarnado no bom governante, isto é, em suas virtudes, encontra-se na análise do *Templum Instititiae*, prólogo do livro do jurista Placentino. *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, e na análise iconográfica do afresco de Ambrogio Lorenzetti no Palazzo Pubblico de Siena, o *Buon Governo*. Justiça, Concordância, Caridade, Fé e Esperança formam a rede das virtudes governamentais. E na análise iconográfica do Evangelho do imperador Henrique II, Justiça, Piedade, Sapiência e Prudência, formam o quadrilátero das virtudes do governante.

No início da Renascença italiana, seguindo a linha aberta por Bartolo de Perugia, mas especialmente por Marsiglio de Pádua — *Le Défenseur de la Paix*, ed. Vrin, Paris, 1968 — a questão do bom governo começa a deslocar-se da figura do governante para a qualidade das instituições. Partindo da afirmação de Bartolo de que a *Lex Regia Romana* é uma invenção para figurar o momento em que o povo romano transferiu ao rei o poder, Marsiglio desenvolve, na perspectiva conciliarista, uma visão populista do poder, segundo a qual, o poder nasce com a lei e esta do legislador, sendo o legislador "o povo ou a parte hegemônica do povo" (parte I, cap. 12, pp. 109 a 116). Causa eficiente da lei, o legislador passa a ser o portador e o guardião das virtudes, a principal delas sendo a de descobrir e abortar as causas de sedição. Nessa medida, o bom legislador é aquele que possui a capacidade para detectar os vícios políticos e suprimi-los. Reconduzindo a discussão para o campo da "podestà", no início do *trecento*, um escrito anônimo, *O Olho do Pastor* (citado por Q. Skinner, op. cit. T.I., p. 33), transfere as virtudes do legislador de Marsiglio novamente para o príncipe e as virtudes cardeais agora são: magnanimidade (vinda do *De Clementia*), prudência, temperança e justiça (vindas da Bíblia e do *De Inventione*, de Cícero). Esse jogo entre as virtudes institucionais e as do príncipe percorrerá toda a Renascença italiana cívica e a cristã do restante da Europa. Assim, enquanto Mussato (*De Gestis Italicorum post mortem Henrici VII Caesaris Historia*, in *Scritti Storici*, Ludovico Muratori, Milano, 1900) traça uma história das instituições italianas na atualidade, enfatizando o risco das facções causadas pelos grupos de "signori" que aspiram pelo poder, pelo crescimento das riquezas privadas, pela "ambição letal" dos "popolani" e pela posse hereditária dos cargos públicos, não deixa, simultaneamente, de escrever um *speculum* para a "podestà", estimulando o senso de justiça e, retomando o *Olho do Pastor*, cita Cícero: "a máxima virtude no governante é a clemência e a piedade", que farão uma "signoria" sempre amada e jamais temerosa. E preciso não nos esquecermos de que os clássicos latinos, os medievais e os humanistas conservaram sempre a imagem de Hierão como modelo cujas marcas são: nunca ser amado nem amar, e viver no medo. A tendência inicial do humanismo cívico será a de substituir a virtude do príncipe pela verdade da história. *Collucio Salutati*, com seu *Tratado sobre a Tirania* (in Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny*, Cambridge Press, Mass, 1925), e Francesco Guicciardini, com sua *História da Itália* (trad. Sidney Alexander, The Free Press, New York, 1969) procuram na imagem de Roma, ora republicana, ora imperial, o modelo para

a república florentina. As virtudes, agora, serão: honra, glória e fama; o príncipe virtuoso é sobretudo um chefe e o bom governo é o que aumenta as riquezas e a prosperidade. Magnânimo, liberal, honesto e útil, são as qualidades do bom poder. Esse mesmo esforço aparece nos juristas historiadores franceses, com o ideal da "história perfeita" da França, mas agora para justificar as instituições monárquicas. A crítica global do *speculum*, seja como espelho do príncipe, seja como espelho da história, e, portanto, a crítica da idéia mesma de bom governo será feita por Maquiavel. Veja-se Claude Lefort — *Le Travail de l'Oeuvre*, Machiavel, Gallimard, Paris, 1972. Lefort examina a desmontagem das virtudes cicero-nianas do príncipe e a desmontagem da história florentina em busca da "unione" como salvação da república, e nos dois casos, a crítica maquiaveliana da idéia de imitação do "bom poder". Em contrapartida, o humanismo cristão, com *L'Institution du Prince*, de Guillaume Budé (Bibliothèque G. Budé, Paris, 1968, reimpressão) e a *Educação do Príncipe Cristão*, de Erasmo (trad. inglesa de Lester K. Born, The Free Press, New York, 1965), consoma o *speculum*. O gênero se espalha por toda a Europa e adquire novas ramificações, pois se estende para a educação dos nobres, dos jovens, das crianças. É de Erasmo um *Traité de La Civilité Puérile*, editado por Phillipe Ariès, ed. Ramsay, Paris, 1977. É de Erasmo um conjunto de *Banquets* ou *Colloques* (*Cinq Banquets*, Vrin, Paris, 1981), onde há, no *Banquete Profano* (pp. 42 a 58) uma longa discussão sobre a culinária e a dieta, lembrando as contrafações da retórica e da medicina criticadas por Platão como simulacros ou imitações perversas, além de um *Banquete Disparatado* (pp. 131 a 138), onde há uma divertida discussão sobre a tentativa frustrada de quem deseja mas não consegue imitar um bom banquete.

A idéia geral dessas *Educações* de príncipes é a de que a manutenção da monarquia depende de que se possa obedecer a um rei virtuoso e que a virtude lhe deve ser ensinada. Numa palavra, o *speculum* pretende impedir a tirania. O humanista se apresenta na qualidade de conselheiro e pedagogo do rei e dos súditos. Por outro lado, "os humanistas se viam a si mesmos essencialmente como conselheiros cuja atenção estava voltada para injustiças específicas. Todos eles se voltavam para isso. Guevara, por exemplo, raramente apresenta soluções para uma reforma social, embora faça muito humor com as extravagâncias dos aristocratas que pretendem conservar a sociedade. Budé apresenta seus conselhos a Francisco I, mas não chega a formular sua proposta sob a forma de um programa de soluções para todas as dificuldades constitucionais que aponta. Entretanto, era uma característica dos humanistas pensarem em si mesmos não apenas como meros conselheiros dos príncipes, mas também como *médicos do corpo político*. E quando adotam esse ponto de vista, sua análise é a mais acurada possível, pois pretendem exibir sua capacidade para *diagnosticar as doenças da sociedade*" — Q. Skinner, op. cit. T I., p. 221 e 222, grifos meus. Moralistas, conselheiros, pedagogos e médicos, os humanistas cívicos e cristãos unificam retórica, medicina e história.

Sobre a eleição de Esparta e do reino de Israel pelos protestantes, veja-se Hans Baron — *Calvinism and Republicanism and its Historical-Roots*, in *Studies on Church History*, vol. VIII, n. 3, 1939; Figgis — *Political thought from Gerson to Grotius*, op. cit.; Roland Bainton — *The Reformation of the Sixteenth Century*, Beacon Press, Boston, 1956; Enno Van Gelder — *The Two Reformation in the 16th century*, Martinus Nijhoff, Haia, 1964. O autor examina também a ausência de um modelo político para os anabatistas, embora estes se refiram a Israel. Marilena de Souza Chauí — *A Nervura do Real, Espinosa e a questão da Liberdade*, tese de livre-docência, USP, São Paulo, 1977, mimeo; Martin Bucer — *Commentaires on*

*the Book of Judges*, Martinus Nijhoff, Haia, 1933; Jean Calvin — *Commentaires sur le Nouveau Testament*, T. IV, *Épître aux Romains*, ed. Labor et Fides, Genebra, 1960; Jean Calvin — *Institution de la Religion Chrétienne*, livro V, caps. IV e V, ed. Labor et Fides, Genebra, 1958. A escolha de Esparta e de Israel, além de ser o modo de recusar o imperialismo romano (pagão e cristão), é sobretudo essencial para o desenvolvimento das teorias do direito de resistência. Na teoria da resistência, Bucer e Calvino desenvolvem a idéia de que podem resistir aqueles que também estão investidos de poder, apresentando a teoria dos "magistrados inferiores", cujo modelo são os éforos espartanos. Melancton — *Prolegomènes au Traité de Cicéron sur l'Obligation Morale*, ed. Labor et Fides, Genebra, 1965 — retoma essa teoria, a ela acrescenta o reino de Saul e o ofício do magistrado romano e propõe uma organização política que combine esses elementos, o que realmente será tentado em Genebra.

<sup>29</sup> Para a imitação em Platão, cf. Victor Goldschmidt — *Essai sur le Cratyle, contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, ed. Champion, Paris, 1940; *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, ed. P.U.F., Paris, 1947; *Les paradigmes de l'action*, in *Questions platoniciennes*, ed. Vrin, Paris, 1970, pp. 79 a 102; Jacques Derrida — *La Pharmacie de Platon*, Tel Quel, n. 32 e 33, inverno e primavera de 1968; Giles Deleuze — *Platon et le Simulacre*, in *Logique du Sens*, ed. Minuit, Paris, 1979, pp. 292 a 307. Para a imitação em Aristóteles, veja-se Pierre Aubenque — *Le Problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962, especialmente cap. III, parte I, "Dialectique et Ontologie ou le Besoin de la Philosophie". Para a imitação nos estóicos veja-se Victor Goldschmidt — *Le Système Stoïcien et l'idée de Temps*, ed. Vrin, Paris, 1953, especialmente Seção B da parte II, pp. 77 a 124. Para a imitação no epicurismo, veja-se Giles Deleuze — *Lucrèce et le simulacre*, in *Logique du Sens*, op. cit. pp. 307 a 324. Para a diferença entre a mimesis grega e a hebraica, veja-se E. Auerbach — *Mimesis*, ed. Gallimard, Paris, 1968, cap. I, "La cicatrice d'Ulysse", pp. 11 a 34.

<sup>30</sup> A principal técnica, no caso das línguas, para o ensino da imitação era a "dupla tradução", isto é, aprendia-se o grego traduzindo-o para o latim e fazendo nova versão, e o mesmo com o latim, que era traduzido para o grego e vertido deste para aquele, e o mesmo com as línguas nacionais, aprendidas por tradução e versão no grego e no latim. A esse respeito veja-se William E. Miller — *The Double Translation in Humanistic Education*, in *Studies in the Renaissance*, vol. X, 1958, pp. 163 a 174. "A imitação é a faculdade de expressar vivamente e perfeitamente através do exemplo. Seu sentido é amplo e estreito, dependendo de que se refira à natureza ou à arte (...) Em sentido estreito, imitação é apenas o modo de aprender línguas; especificamente é a observação de técnicas, abstraindo os princípios da linguagem por meio de comparação dos métodos de imitação de outros por Cícero e a imitação de Cícero e de outros pelo uso de seus princípios (...) A dupla tradução era considerada um meio para que os jovens estudantes se aproximassem de métodos imitativos mais avançados", pp. 164 e 165. Em seguida o autor descreve como eram as aulas de imitação por dupla tradução e seus efeitos. Também veja-se Henri Chamard — *Histoire de la Pléiade*, ed. Henri Didier, Paris, 1939. "Os alunos de Coqueret lhe devem ainda uma outra idéia. Visto que o exemplo dos latinos atestava luminosamente que haviam suavizado sua língua e criado sua literatura sob a influência da Grécia, isto mostrava que uma língua pobre e indígena poderia enriquecer-se, adquirir qualidades de arte que antes lhe faltavam. É que uma língua podia crescer do contacto com uma outra, assim como podia nascer uma literatura, tomando-lhe pensamentos novos e assuntos de inspiração (...) Dorat os familiarizava com esse princípio da imitação (a dupla tradução) do qual já havia saído uma

literatura antiga..." pp. 104 e 105. No *Brutus* narrando seu aprendizado de oratória, Cícero o descreve, entre outras coisas, como uso da técnica de dupla tradução com o grego. "Compunha declamações (como se diz hoje) frequentemente (...) fazia esses exercícios muitas vezes em latim, mas frequentemente em grego, porque o grego, mais rico em efeitos de estilo, acostumava-me a procedimentos oratórios aplicáveis ao latim, e também porque os melhores professores de retórica grega não poderiam se eu não falasse sua língua, corrigir-me nem dar-me preceitos", *Brutus*, XC, 310, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1931, p. 114. Também veja-se *Pedagogues et juristes au XVI, siècle*, Congrès du Centre d'Études Supérieures de la Renaissance de Tours, été 1960, ed. Vrin, Paris, 1963.

Para a imitação como procedimento literário no século XVI francês, cf. M. Raymond — *La poésie française et le maniérisme (1546-1610)*, ed. Droz, Genebra, ed. Minard, Paris, 1971; *Renaissance, Maniérisme, Barroque*, ed. Vrin, Paris, 1972; Raoul Morçay et Armand Müller — *La Renaissance*, ed. Del Duca, Paris, 1960; Henri Weber — *La création Poétique au XVI siècle en France*, T. II, ed. Librairie Nizet, Paris, 1956; H. Chamard — *Histoire de la Pléiade*, op. cit.; Claude Gilbert Dubois — *Le maniérisme*, P.U.F., Paris, 1979; M. Butor — *Essai sur les Essais*, op. cit.; Albert Marie Schmidt — *Études sur le XVI siècle*, ed. Albin Michel, Paris, 1967. Para o papel do espelho como aparelho de multiplicação e de deformação das imagens, particularmente como dessubstancialização do real e como labirinto, como magia e sobretudo como reprodução do engendramento biológico, cf. Dubois. Para o papel da teoria da imitação de Quintiliano na redação da *Défense et Illustration de la Langue Françoise*, cf. Chamard. Para os procedimentos imitativos de personificação das instituições e da própria França, cf. Weber. Para a escolha dos antigos como a imitar e recusa de imitar os nacionais e os contemporâneos, cf. Morçay e Müller. Para a relação entre a imitação poética e a crítica do protestantismo, cf. Schmidt. Para a figura do rei, como pai e pelicano, imitação do matrimônio e da alimentação, cf. Raymond. Em linhas gerais, a imitação referida ao espelho pretende reproduzir (duplicar), deformar (modificar a perspectiva naturalis), multiplicar (o engendramento biológico), iludir (os efeitos óticos da presença), subverter (passando finalmente "através do espelho", isto é, da mimesis para a fantasia) e complicar pela multiplicação dos próprios espelhos (labirinto). Para a rima como espelho, cf. Dubois. Para a imitação artística em geral: Leo Sptizer — *Linguistics and Literary History*, Princeton, 1948; E. Panofsky — *Essais d'Iconologie*, Gallimard, Paris, 1967. Quanto à imitação religiosa, do lado protestante prevalece a concepção agostiniana e platônica do humano como degradação do divino (cidade dos homens injustos e fratricida e cidade de Deus, reino da justiça e da caridade) e do modelo humano (o homem feito à imagem e semelhança de Deus e a queda), sendo remediada por um lado, pela Igreja como congregação fidelium e, portanto, pela unidade na fé e na caridade como corpo místico e imitação da cidade de Deus na terra, e por outro lado, pela graça santificante que resgata a natureza serva. Também é imitativa a noção de predestinação, na medida em que é versão cristã da eleição do povo de Israel, agora transferida para o indivíduo. Do lado católico prevalece a concepção tomista e aristotélica do humano como perfectibilidade (a graça apenas como auxílio à natureza) que, pela atualização das potências naturais, imita a perfeição divina. Por outro lado, não está ausente nas versões protestantes e católicas a idéia estética da imitação como cooperação com o divino e a "Imitação de Cristo", espelho das virtudes cristãs, convida a essa mimesis. Do lado jesuítico, os "Exercícios" disciplinadores e purificadores são o que está ao alcance do homem para imitar a natureza divina do Cristo encarnado, imitando mais o Calvário do que a Aleluia. Funda-

mentalmente, a imitação religiosa se move no terreno da cópia mal sucedida (o servo arbitrio como insucesso do livre arbitrio), da natureza e da graça (corpo carnal e corpo místico), da restauração do povo eleito, imitando suas instituições, e da cópia como movimento de aperfeiçoamento rumo ao modelo inalcançável. Ter alma e corpo já é imitação, pois é reproduzir a imagem de Cristo ou sua dupla natureza. Imitação vai de par com purificação. As práticas comunitárias dos anabatistas pretendem imitar a vida dos primeiros cristãos. A liturgia da comunhão, à maneira neoplatônica, imita a última Ceia, na qual, por seu turno, a imitação se realiza como encarnação e transsubstanciação, uma vez que o pão e o vinho serão carne e sangue do Cristo. Evidentemente, essa dimensão religiosa será determinante na produção da imitação política, o que veremos mais adiante quando nos referirmos ao corpo do rei. Vem da imitação religiosa o duplo sentido da imitação: como repetição e como encarnação ou reprodução.

<sup>31</sup> Michel Foucault — *Les Mots et les Choses*, ed. Gallimard, Paris 1966, p. 32.

<sup>32</sup> Idem *ibidem*

<sup>33</sup> La Boétie traduziu de Plutarco: *Do Amor, Das Regras do Casamento*, cuja primeira reedição foi feita em 1868 por Reinhold Dezeimeris ("Remarques et corrections d'Etienne de La Boétie sur le traité de Plutarque intitulé *Eroticus*", ed. Société des Bibliophiles de Guyenne), e de Xenofonte traduziu o *Econômico*, dando-lhe o título de *La Ménagerie*. As traduções se encontram in *Oeuvres Complètes d'Etienne de la Boétie*, ed. org. por P. Bonnefon e M. Villey, op. cit. As referências a Plutarco, durante o *Discurso* também são traduções de La Boétie. *La Ménagerie* foi muito lida durante o período em que Michel de L'Hôpital foi chanceler, quando o interesse pela economia doméstica e sobretudo pelo cultivo da terra aparece na França. Que disso resultou a "gabelle", é uma hipótese a levantar... Um estudo do *Econômico* é feito por Paul Veyne in *Le Pain et le Cirque*... op. cit., cap. II "L'évergétisme grec". Desse tratado, podemos supor que La Boétie retirou as referências ao cultivo das árvores e cuidados com as sementes, referências metafóricas à educação como cultivo, ou imitação da natureza e da arte agrícola pela arte de ensinar e criar. "A agricultura é um ofício bom e tão doce para o homem que basta vê-la e escutá-la: logo vos conta todos os seus segredos. Ela mesma nos dá inúmeras lições de como tratá-la. Assim a vinha, subindo pelas árvores, quando encontra uma em suas vizinhanças, nos ensina a lhe dar um suporte; desdobrando seus ramos, quando os bagos ainda estão novos, nos ensina a sombrear as partes expostas ao sol durante essa estação; e quando chega o momento em que, por efeito do sol, os cachos suavizam deixando cair as folhas, ela nos avisa para colocá-la a descoberto para apressar a maturação do fruto; enfim, quando sua fecundidade nos mostra as uvas maduras, aqui, outras verdes, acolá, nos convida a colhê-las como se colhem os figos, à medida que se inflam de suco". XIX, 17, 18, 19. É possível também, embora no sentido oposto, que desse tratado venham as descrições de La Boétie sobre o adestramento dos animais e dos servos. "Quanto aos animais, há dois meios para ensiná-los a obedecer: quando tentam rebelar-se, a punição; quando obedecem de bom grado, a recompensa (...) É assim que os cachorrinhos, tão inferiores ao homem em inteligência e linguagem, aprendem pelos mesmos meios a correr à volta, dar cambalhotas e muitas outras coisas. Quando obedecem, que se lhes dê algo de que precisam; quando são negligentes, que se os puna. Para os homens, a palavra basta para torná-los obedientes, desde que se mostre que é de seu interesse obedecer. Quanto aos escravos, a educação que parece boa para os animais, também é muito eficaz para forçá-los a obedecer. Adulando sua gulodice por algum suplemento do que gostam, pode-se obter muito deles. Mesmo os que são

de um natural generoso, são agulhoados pelos louvores; alguns têm tanta fome de louvor como outros de comida e bebida. Tais são os meios que emprego para tornar meus servidores dóceis". XIII, 6, 8, 9, 10, grifos meus. Enfim, é possível que, venha do texto de Xenofonte, mas sob a forma da ironia, a imagem do rei. "Se a vista do senhor os comove, inspira a cada um ardor, emulação, desejo de consideração, fonte de bem para cada um, direi que este tem alguma coisa do caráter régio. E isto é o ponto capital em toda obra feita pelos homens (...) Não pretendo que se chegue a isto de um só lance, mas ao contrário, para aí chegar é preciso instrução, grandes dons naturais e, sobretudo, inspiração do alto. Pois com efeito, não posso crer que o poder para obter uma obediência voluntária seja coisa puramente humana: é um dom do céu, dado apenas aos homens de sabedoria acabada. Quanto a comandar os súditos contra a vontade deles, os deuses assim agraciam aqueles que julgam dignos de viver como Tântalo, eternamente atormentado no inferno, com medo de morrer duas vezes". XXI, 11, grifos meus.

<sup>34</sup> Sobre o "mos gallicus" cf. Domenico Maffei — *Les Debuts de l'activité de Budé, Alciat et Zase*, in *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 23 a 29; Hans Thieme — *Les leçons de Zasius*, in *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 31 a 47; Hans Thieme — *L'Oeuvre juridique de Zasius*, in *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 39 a 47; R. Abbonanza — *Premières Considérations sur la méthodologie d'Alciat*, in *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 107 a 117; Michel Reulos — *L'Importance des praticiens dans l'humanisme juridique*, in *Juristes et Pédagogues*, op. cit., pp. 119 a 133; George Huppert — *L'Idée d'Histoire Parfaite*, ed. Flammarion, Paris, 1973; Donald R. Kelley — *Foundations of Modern Historical Scholarship*, New York, 1970; D. R. Kelley — *Legal Humanism and the Sense of History*, in *Studies in the Renaissance*, n. 13, 1966, pp. 184 a 199; *Historia Integra: François Baudouin and his conception of History*, in *Journal of the History of Ideas*, n. 25, 1964, pp. 35 a 57; *Budé and the First Historical School of Law*, in *American Historical Review*, n. 72, 1967, pp. 807 a 834. Tendo o "mos gallicus" recebido, no que concerne ao modo de encarar a história, grande influência dos historiadores civicos italianos, veja-se W. K. Ferguson *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge Press, Mass., 1948; e Hans Baron — *Moot Problems of Renaissance interpretation: an answer to W. K. Ferguson*, in *The Journal of the History of Ideas*, n. 19, 1961, pp. 217 a 253; *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice*, ed. Cambridge Press, Mass., 1955. Para observações gerais sobre o "mos gallicus" cf. Q. Skinner, op. cit. T. I, pp. 201 a 208; P. Mesnard op. cit., capítulos sobre Postel, Hotman e Bodin; R. Morçay e A. Müller, op. cit., capítulo sobre Budé, pp. 102 a 133.

Reagindo ao "mos italicus" de Bartolo (fundado na comparação entre o Direito Romano, os costumes e a jurisprudência), os juristas franceses, seguindo Alciato, Budé e Lorenzo Valla, atacam os "glossatores", estudam criticamente o Direito Romano (para concluir que este não existe, mas é uma ficção histórica) e pela filologia tornam-se capazes de determinar data, composição original e deturpações dessa ficção jurídica e dos demais códigos. Aliando filologia, conhecimento do grego, do latim, do hebraico e do francês, e conhecimento da história, inauguram não só um novo modo de estudar e interpretar as leis, mas ainda a história e a historiografia nacional, opondo-se às crônicas medievais, à lenda troiana da origem francesa e às gestas sobre os reis de França, particularmente Carlos Magno. Juristas, filólogos, lógicos e poetas, todos os participantes do "mos gallicus" fazem sua a afirmação de Alciato: "a história é ciência certíssima". Pasquier, Vignier e Bodin são movidos pelo desejo de escrever uma "história íntegra" ou "história perfeita" que seria o desenvolvimento da própria civilização,

substituindo a crônica medieval e mesmo a história patriótica dos italianos. Trabalhavam com a "verificação dos fatos", isto é, com o estudo exaustivo das fontes originais e autênticas, com a preocupação pela exatidão e pela explicação "total" (isto é, cada acontecimento deveria ser explicado em todas as suas dimensões: econômicas, políticas, jurídicas, religiosas, culturais), e sobretudo com uma visão inteiramente dessacralizada do passado (a história da guerra de Cem Anos menciona Joana D'Arc como um episódio militar apenas). Essa maneira de trabalhar terá enorme influência sobre a idéia de imitação: o estudo da história, da gramática e da filologia traz o sentimento da diferença e da singularidade e, com isto, imitar passará a ser "fazer à maneira de", emular e jamais copiar. Essa idéia aparecerá na *Déffense et Illustration de la Langue Françoyse* de du Bellay e nas profissões de fé da nova poesia, por Ronsard.

<sup>25</sup> Sobre a Pléiade, antiga "Brigade", veja-se nota n. 30. Cremos que a apresentação mais condensada (mas completa) dos procedimentos da Pléiade encontram-se em Dubois, op. cit. onde são analisados os procedimentos imitativos (a imitação como assimilação e alimentação; os antigos como "sangue e alimento"), retóricos (reforço formal que corresponderia ao papel do desenho na pintura), o privilégio da curva (dissimulação e intriga), o significado da rima (pareceza e encobrimento), e os recursos de descentramento (a derivação ou linha serpentina, as "cercanias" como o adjetivo, o alongamento e o alargamento sob forma de pirâmide, coroa de flores e tocha), e a arte à la loupe, microscópica e enredada sobre si mesma. Quanto às intenções políticas da Pléiade, Weber e Chamard salientam o nacionalismo patriótico (de que a *Déffense* de du Bellay, as odes pindáricas de Ronsard e seu *Discours à la Reyne* são exemplos claros), a defesa da poesia como arte divinamente inspirada e delírio profético que fará do poeta arauto do rei e defensor da pátria (pro patria mori), diferente do historiador que se contenta com o relato imparcial dos fatos, pois o poeta sempre toma partido. "Aussi diray-je bien (...) que la France, soit en repos, ou en guerre, est de long intervalle à préférer à l'Italie, serve maintenant et mercenaire de ceux au quelz elle souloit commander (...) Je suis content que ces félicités nous soient communes avecques autres nations, principalement l'Italie: mais quand à la piété, religion, intégrité de meurs, magnanimité de couraiges et toutes ces vertuz rares et antiques (qui est la vraye et solide louange) la France a tousjours obtenu sans controverse le premier lieu". Du Bellay, *Déffense*..., cit. por Chamard, op. cit., p. 166. "O Roi par destin ordonné / Pour commander seul à la France / Certénement Dieu t'a donné / Ce double honneur des ton enfance (...) Toi, Roi des peuples, environne / Toi, seigneur de mainte cité / Qui courbe sous ta couronne. Des long tens tu fus honoré / Comme seul prince décoré / Des biens et des vertus ensemble." Ronsard *Ode de la Paix*, cit. por Chamard, op. cit., p. 344; grifos meus.

<sup>26</sup> A relação entre política e medicina não é nova. A métiis grega, inteligência prática e astuta, mimética, caracterizada pela acuidade e rapidez do golpe de vista e sobretudo pela capacidade de agarrar o kairós, encontra-se na habilidade do político, o homem que sabe no tempo mais curto ter a opinião mais justa sobre as perspectivas mais longas (...) o médico, o sofista, o estrategista, três tipos de homens com métiis, frequentemente assimilados no pensamento da Grécia ao piloto conduzindo corretamente o navio através da borrasca (...) Platão e Aristóteles discernem duas qualidades maiores (...) para provar que a métiis atua obliquamente, vai diretamente ao fim pelo caminho mais curto, isto é, pelo desvio. A primeira dessas qualidades põe à luz a relação necessária entre a mobilidade da inteligência e sua rapidez de ação: é a agchínoia, finura de espírito (...). De seu lado, Aristóteles sublinha que essa forma de inteligência atua no "tempo muito curto para ser observado", áskēptos, um instante tão fugitivo

que escapa à atenção daquele que está de tocaia, skopós (...). No discurso dos filósofos em torno da acuidade intelectual, a agchínoia é inseparável de uma outra qualidade de inteligência que Aristóteles também atribui à parteira "que nunca se engana sobre o alvo a atingir". Sob sua forma positiva é a justeza do golpe de vista, eustochia (...) Desse saber conjectural, coextensivo ao conjunto das atividades presididas pela métiis, dois exemplos nos permitirão definir as modalidades: a medicina e a política. Dois domínios que para o pensamento grego são estreitamente solidários e que são objeto de reflexão prolongada e de conceptualização desde o século V. — Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant — *Les ruses de l'intelligence — La Métiis des Grecs*, ed. Flammarion, Paris, 1974, pp. 292, 293, 294, 295, 296. Os autores analisam a relação interna entre a medicina e a doença como força polimorfa e ondulante, levando o *Tratado das Epidemias* a apresentar uma "lista impressionante" de tudo quanto deve ocupar a atenção do médico: a natureza humana em geral, a natureza particular de cada pessoa, a doença, o doente, as substâncias administradas, a constituição geral da atmosfera, as constituições particulares segundo a diversidade do céu e do lugar, aquele que administra e aquele que ingere as substâncias, os hábitos, os regimes ou dietas, as formas de existência de cada pessoa, suas ocupações habituais, idade, palavras que diz, o silêncio, os pensamentos, sons, insônia, sonhos, os paroxismos, urina, vômito, escarro, suor, resfriamento, calor ou febre, os gestos desordenados, comichões, arrepios, tosse, soluço, gases, espirro, desmaio, hemorragias, hemorróidas, a natureza das doenças que se sucedem umas às outras. A doença, movente e proteiforme exige que o médico seja tão polimorfo quanto ela. A prática médica deve agir rápida e seguramente, e a arte médica é "arte de medida fugitiva, oligókairós". A atuação é sempre pontual, não sendo possível tomar ao meio-dia uma providência que só pode ser tomada à meia-noite. Para agarrar esse kairós fugidivo e essa metamorfose incessante, o médico deve compreender que, sob o devir incessante a doença possui regularidade e ritmo próprio, o que permite atacá-la no momento da crise, dia (ou dias) em que a arte pode triunfar contra as forças hostis. A arte do prognóstico (observação do presente, comparação com o passado e conclusões sobre o caminho que a doença fará) se alia à arte da conjectura, único meio de encontrar a medida (sticházesthai métrou tinós) num domínio onde não há número nem peso para um cálculo exato. O critério é o orthón, o correto. O médico só empreende o que é possível e abandona o que não o é, só se dedica ao que pode reparar. Mesmo porque, como escreve W. Jaeger — *Paideia*, op. cit. — a saúde sendo proporção (isomeria) e a doença desproporção (monarchie), o médico deve ajudar a natureza à reparação (no sentido jurídico do termo), isto é, à compensação que restaura o equilíbrio. Se, como diz o aforisma 2 de Hipócrates, a medicina é a arte de curar pelos contrários, seguindo o caminho espontâneo da natureza, o médico, pela atuação dos contrários (tanto a dieta, quanto o remédio ou a sangria, ou a punção) restaura a proporção. Vernant observa que o político, homem prudente (phrónimos), possui os mesmos traços que o médico, tal como Temístocles aparece em Heródoto, Tucídides ou Plutarco: agilidade do golpe de vista, presteza para agir no tempo oportuno, capacidade para prever, e, como diz Aristóteles, inteligência para advinhar as semelhanças entre coisas aparentemente profundamente diferentes. O prudente é capaz de enxergar para frente e para trás e enxergar mais claramente, mais longe ou na mais longa perspectiva. Se Platão pretendia substituir, no caso do político, a métiis pela ciência da política foi por temer as vizinhanças de sua figura e a do sofista, mas ao fazê-lo não abandonou a relação entre o político e o médico. Aristóteles, ainda que temeroso daquela vizinhança, mantém o político enquanto prudente por excelência.

Ao lado do político e do piloto, também o historiador poderia ser comparado ao médico. Quando temos a *Guerra do Peloponeso* vemos Tucídides empregar todos os recursos do médico: a observação direta do que os homens realmente dizem e fazem (logói kai érga) que lhe permite, por exemplo, desacreditar que tivesse havido trégua entre atenienses e espartanos, apesar de um tratado, desfazer relatos antigos a partir da comparação seja de documentos diversos, seja com fatos presentes que permitam inferir corretamente os passados; a explicação globalizante de cada acontecimento onde atuam homens, condições atmosféricas, condições geográficas, condições de vida, meios naturais e artificiais para a guerra ou a paz, de modo a estabelecer regularidades dos comportamentos e das situações, não sendo casual a contagem do tempo segundo o verão e o inverno; na alternância das estações, da seca e da cheia, da colheita e da fome, a guerra é relatada ela também como alternância das alianças e defeições, das perdas e vitórias; a descrição da peste e da guerra obedecem praticamente aos mesmos padrões, a convulsão natural e a humana sendo semelhantes; a luta dos contrários, isa prós isa, ou compensação, e a boétai, ou reparação, fazem o ritmo da história.

La Boétie recusou-se a ocupar o lugar do retórico. Em contrapartida, sua definição dos que não se deixam arrastar pelo desejo de servir lembra o prudente: são os que vêem mais longe e mais claramente do que os outros, que vêm para frente e para trás, os que não perderam a memória de seu ser natural e ainda o cultivaram pelo estudo, e são os que não se deixam enganar por feitiços, porque percebem semelhanças entre coisas aparentemente diferentes. Como todo humanista, emprega as metáforas médicas, mas assim como não ocupou o lugar de quem "prega ao povo", não proporá remédios. Aparentemente teria recusado a posição de "médico do corpo político". Todavia, se nos reportarmos às quatro ocasiões em que as metáforas médicas intervêm no *Discurso*, notaremos que é por ser médico que ele não é "insensato de pregar isso ao povo", ou seja, a recuperação da liberdade, a reparação do desequilíbrio engendrado pela servidão voluntária. Afirma que o mal de que padece a sociedade é mortal porque o povo já nem reconhece que está doente (o médico só faz o possível e abandona quando percebe que nada há a fazer). É depois dessa afirmação que melhor se esclarece a frase anterior, isto é, não ser insensato (para ser prudente) de pregar aos "povos insensatos". A segunda referência à medicina já não concerne ao povo, mas aos grandes, tomados de avarizia e de ambição. Aqui, La Boétie fala na propagação da doença ou no processo de contaminação, quando uma parte bichada recebe o "socorro" das partes igualmente estragadas. Se a cura se faz por ação espontânea dos contrários ou pelo médico auxiliando a natureza, as partes bichadas que ocorrem para aquela que adoeceu lhe são semelhantes e, longe de repararem o mal, só podem agravá-lo. Eis porque, nesse momento, intervêm a figura de Hipócrates que aconselha não tocar em feridas incuráveis. A terceira referência introduz novamente Hipócrates com quem La Boétie teria aprendido ("disso sei maravilhosamente") quais os caminhos que enfraquecem ainda mais o corpo doente, isto é, o percurso inevitável da enfermidade. Novamente aqui a idéia de ausência de reparação é apresentada, mas novamente às avessas, pois a ação do tirano para afrouxar ainda mais os súditos é como sangria feita em quem tem hemorragia. A quarta referência é indireta: concerne à diferença dos costumes dos que não cederam à servidão voluntária e dos que a ela cederam, à criação diferente (La Boétie usa o verbo *nourrir* e o participio *nourris*) dos que são alimentados na lembrança da liberdade e dos que são amamentados no leite da tirania. Eis porque Hipócrates aparece, numa última vez, não como médico, mas como médico-político: recusa-se a servir aqueles que querem da Grécia se servir.

<sup>47</sup> Basicamente os exemplos se distribuem em dois eixos: num, horizontal, operam por antítese e por comparação, isto é, no contraponto entre liberdade e servidão; no outro, longitudinal, operam como oxímoros, isto é, cada seqüência 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 permitam perceber a inovação do que está sendo dito sob a capa do costumeiro. A escolha dos exemplos é também clara. Por que "Hierão" em lugar da "Ciropedia"? Porque Hierão também foi louvado por Píndaro, o poeta da Pléiade, cantadora dos reis taumaturgos. Por que Harmódio e Aristogitão são mantidos ao lado de Bruto e Cassio quando, leitor de Plutarco e de Tucídides, La Boétie sabe que o relato de Heródoto é duvidoso e beira a lenda? Porque os exemplos não são "históricos", mas simbólicos, não funcionam por comparação, mas como deciframento. Por que o Grande Turco? Porque, contrariamente aos seus contemporâneos (vide abaixo nota 42), La Boétie não se retere ao grão-senhor na qualidade de usurpador de um poder legítimo, nem na qualidade de "flagelo de Deus", mas se interessa pela prática soberana que dispersa os amigos, impede a comunicação e a possibilidade de ação conjunta contra a tirania, pois Vulcano não colocou uma janela no coração dos homens para que através delas vissemos seus pensamentos. Por que Tácito? Porque a *Educação do Príncipe*, de Budé, elege o Imperador Augusto como modelo das virtudes governamentais, enquanto os *Anais* partem de Augusto para narrar a destruição final da República. É porque os protestantes fazem do Reino de Israel seu modelo e Tácito a ete se refere como calamidade desejada pelo povo, sem motivo algum. Infelizmente não é possível analisarmos cada um dos exemplos e seu conjunto, o modo como são retirados do contexto original para lhes alterar o sentido, sua localização no texto de maneira a fazer com que, usados pelos contemporâneos, se tornem outros e inusitados quanto ao seu sentido. Essa análise demandaria um outro trabalho.

<sup>48</sup> A começar pelo título, pois "Servidão Voluntária", infortúnio, mau-encontro, vício infeliz, monstro que "a natureza se nega ter feito e a língua se recusa nomear", é um imenso oxímoro e determina a presença de inúmeros outros oxímoros no texto. Além das antíteses, ampliações, paracismos, inversões, simetrias, multiplicação de perspectivas metáforas, La Boétie emprega o recurso da ampliação por derivação e por alongamento. A descrição da formação do corpo do Um (o crescimento monstruoso de seu corpo com os órgãos multiplicados por mil) se faz por derivação: cada órgão que cresce deriva dos órgãos doadores. A descrição da sociedade servil se faz por alongamento (seis, seiscentos e depois todos os que seguem), de sorte que a figura final é uma pirâmide.

<sup>49</sup> *Ética a Nicômaco*, VIII, 4, 1156 b 5 a 35; *Da Amizade*, V, 18 e 19, VIII, 26, IX, 31 e 32; *Do Grande Número de Amigos*, in *Moralia*, op. cit. T. 1., pp. 435 e 445. "Três coisas concorrem para formar uma amizade verdadeira. A virtude, que faz sua honestidade. O costume de se ver, que faz sua doçura. A utilidade recíproca, que faz seu vínculo necessário (...). Pois o que se opõe a que tenhamos muitos amigos é que a amizade só se forma pela conformação das naturezas. Não vemos os próprios animais recusarem com horror o acasalamento com espécies diferentes? Somente por constrangimento podem ser levados a isto. Ao contrário, unem-se voluntariamente com os de sua espécie, buscam mesmo essa união. Como, então, a amizade poderia estabelecer-se entre pessoas de naturezas diferentes, diferentes também em costumes e em inclinações?"

<sup>40</sup> *Hierão*, parte I, 1-12, 33, 34, 35 e sobretudo 37 ("mas o tirano jamais pode crer que se tenha afeição por ele... os que cedem por medo imitam as complacências inspiradas pela afeição"), 11-8, 9, 10, 11, 12, 13 e sobretudo 18 ("uma vez que fez perecerem todos aqueles que temia, longe

de ficar mais tranqüilo, redobra as precauções"), III-6, 7, 8, IV-1, 2, 3, 4, 5, V-1, 2, 3, VI-3 ("porque trato meus companheiros como escravos e não como amigos, estou privado do prazer que outrora encontrava em sua companhia"), 4, 5, 6, 7, 8, 9 ("tais são as inquietações dos tiranos, pois são terríveis porque não é só de frente que o tirano crê ver o inimigo, mas de todas e em todas as partes"), VII-5, 9 ("o tirano vive noite e dia, saiba Simônides, como se o universo inteiro o tivesse condenado à morte por causa de sua injustiça"). Sobre o Grande Número de Amigos, op. cit. loc. cit. pp. 443 e 444. Plutarco enumera todos os tiranos atraídos pelos mais próximos.

<sup>41</sup> Tácito — *Anais*, especialmente: Livro XIV, 8 a 12 (Nero e o assassinato de Agripina), 48 a 50 (sobre a insurreição de Traséias e sua condenação), Livro XV, 38 a 42 (o incêndio de Roma), 54 a 63 (a conspiração de C. Pisão e de Sêneca e o suicídio deste último).

<sup>42</sup> Sobre o Grande Turco cf. C.A. Patrides — *The Gloomy and Cruel Turke: the background of a Renaissance common-place, in Studies in the Renaissance*, n. 13, 1966, pp. 126 a 135; Alain Grosrichard — *La Structure du Sérail* (La fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique), ed. Seuil, Paris, 1979. Norris Cochrane — *Christianity and Classical Culture*, op. cit. O grande turco é uma construção semi-verídica e ideológica. Por um lado, efetivamente os sultões rodeavam toda a Europa cristã e seu império (a Porta) era uma ameaça real aos senhores europeus. Todavia, essa ameaça é representada ideologicamente, na medida em que a diferença entre o império otomano e os reinos europeus é descrita como diferença entre tirania e liberdade, crueldade e justiça, fratricídio e caridade. O grande turco figura, no pensamento católico, o outro e o "fora". Com o protestantismo essa representação sofre uma alteração. Em virtude de *Romanos*, 13 e de *Provérbios*, 81, os protestantes não encontram meios para justificar a resistência ao poder dos reis católicos. Precisam, então, forjar uma teoria da obediência ao rei injusto, o que é feito por dois procedimentos: o primeiro, jurídico, consiste em distinguir a obediência ao ofício do rei e à pessoa do rei (obedece-se a César, mas não a Calígula ou a Nero); o segundo, teológico, consiste em figurar o injusto como "flagelo de Deus". Na qualidade de castigo divino, o rei tirano deve ser obedecido (obedece-se a Deus e não ao tirano). Ora, todos os exemplos bíblicos de "flagelos" os localizam no "Oriente" e, no presente, o exemplo vivo do "flagelo oriental" é o grande turco. Este, agora, figura simultaneamente o "fora" e o "dentro", pois todo tirano é um Grande Turco.

<sup>43</sup> Cícero — *Da República*, I, II, 23, 26, 27. Col. Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1973, pp. 160, 168, 169. Veremos adiante que a dúvida de Cícero e a de La Boétie não se confundem. Cícero considera a monarquia um péssimo regime político que leva à tirania porque o rei tende a se perpetuar no poder e assim fazendo perde gradualmente as virtudes indispensáveis para o bom governo (Livro II, 34, pp. 156, 157). O risco da passagem da monarquia como república para a tirania decorre, portanto, do jogo das instituições e das paixões do rei, de sorte que, por hipótese ou de jure, a monarquia é república e, de facto, tirania. O que não é a posição de La Boétie, embora este formule inicialmente a questão em linguagem quase ciceroniana.

Pelo contrário, a posição de Tácito — *Anais*, livro I — é inteiramente esposada por La Boétie. "Tudo quanto se escreveu no governo de Tibério, de Cláudio, de Caio, e de Nero é mentiroso em consequência do medo; e o que depois da morte deles se publicou tem o mesmo caráter, por estarem os ódios ainda muito recentes. Lembrei-me, pois, dizer pouco de Augusto e só os últimos acontecimentos de sua vida; e continuar logo com os de Tibério e seus sucessores, sem ódio nem afeição, porque nenhuns motivos tenho para isso. Com a morte de Bruto e Cássio desapareceram

as forças da República (...). No interior tudo estava sossegado; e os magistrados conservavam ainda os mesmos nomes; porém gente mais nova já era nascida depois da vitória de Actium; quase todos os velhos eram do tempo das guerras civis; e quão poucos havia já que tivessem visto a República? (...). Perdida a igualdade, ja se não atendia senão à vontade do príncipe, e apesar disso viviam todos satisfeitos." Tácito, *Anais*, Livro I, 1, 3 e 4, Coleção Clássicos Jackson, São Paulo, 1964, pp. 3, 4 e 5.

<sup>44</sup> Plutarco — *Da Educação das Crianças*, in *Moralia*, op. cit. T. I: "Três coisas tornam a virtude perfeita: a natureza, a instrução e o hábito (...). É preciso na agricultura um bom solo, um bom cultivador e sementes bem escolhidas. Na educação, a natureza é o solo, o mestre, o cultivador e os preceitos são as sementes" p. 9. Sobre Xenofonte veja-se supra nota 33.

<sup>45</sup> Montaigne — *Dos Livros*, in *Ensaio*, op. cit. p. 196. grifos meus. M. Butor, op. cit., apresenta ainda um outro trecho acrescentado a este por Montaigne: "E que eu escondo às vezes o nome do autor propositadamente nos lugares das coisas que tomo de empréstimo, é para frear a leviandade dos que se metem a julgar tudo que se apresenta e não tendo nariz capaz de sentir as coisas por elas mesmas, param no nome do artesão e no seu crédito. Quero que se queimem condenando Cícero ou Aristóteles em mim". p. 116. Butor procura mostrar o uso peculiar das citações de Montaigne, especialmente quando este pretende sugerir que seus *Essais* são desordenados e ilógicos: nesses casos, observa Butor, Montaigne emprega Lucrécio e a imagem do tempo caminhando em sentido contrário ou compondo seres cujas partes não podem ser contemporâneas. Sob a desordem, porém, e sob as omissões voluntárias, os *Essais* revelam a originalidade impar de Montaigne. Originalidade que não se refere apenas às idéias, mas à composição do texto que é inseparável delas. "Para o verdadeiro sábio, as citações permitem uma estratégia muito sutil, pois à rede já muito complexa de focos irradiantes, superpõem um segundo. Aquele que poderia reconhecer cada verso de Lucrécio, por exemplo, irá necessariamente buscar mais ou menos, no curso de sua leitura, recolocá-los na obra original, tal como se lembra deles e conseqüentemente, cada citação vai reenviar aos versos que a precedem e a sucedem nas páginas dos *Ensaio*s, onde são citados". p. 117.

<sup>46</sup> "Não podemos nos contemplar a nós mesmos a partir de nós mesmos (...). Assim como quando queremos contemplar nosso rosto, o fazemos olhando num espelho, assim também quando nos queremos conhecer a nós mesmos, nós nos conhecemos olhando em um amigo. Pois o amigo, dizemos, é um outro nós mesmos." 1213a, 15-25. "Aquele que considera um amigo verdadeiro, nele vê como sua própria imagem" (Verum enim amicum qui intuetur tamquam exemplar aliquod intuetur sui) — *De Amicitia*, VII, 23.

<sup>47</sup> "É evidente que a natureza formando da mesma matéria e pelo mesmo princípio, dois, três, e vários irmãos, não os separou para fazê-los viver em guerra, mas para se entre-ajudarem com maior facilidade. Esses gigantes de três corpos e de cem mãos, se jamais existiram, tendo todos os seus membros unidos, não podiam agir separadamente uns dos outros. Mas os irmãos podem habitar e viajar juntos, administrar os negócios públicos e cultivar a terra em comum, quando entre-têm o sentimento da amizade e de benevolência que a natureza neles colocou. Se o destruírem, se assemelharem a pés que tentassem mutuamente se suplantar, ou a dedos que se entrelaçariam um no outro e se deslocariam, forçando a natureza." *Moralia*, op. cit. T. VI, p. 252. A mãe natureza gera irmãos e não monstros, gera seres separados que têm sentimento em comum e não quimeras.

<sup>48</sup> M. Foucault, op. cit. p. 47.

<sup>49</sup> Marc Bloch — *Les Rois Thaumaturges*, ed. Bellarmin, Montréal, 1963.

<sup>50</sup> *Moralia*, *Ad Principem Ineruditum*, op. cit., loc. cit.

<sup>51</sup> Michel Foucault, op. cit., p. 40.

<sup>52</sup> A análise do *Discours à la Reyne* encontra-se em Henri Weber — *La création poétique au XVIIe. siècle en France*, op. cit. T. II, cap. 7, "Les Discours de Ronsard", pp. 559 a 600. O tema é a Discórdia, efeito do monstro Opinião ("Ce monstre arme le fils contre son propre père/et le frère (ó malheur) arme contre son frère (...) /La femme ne veut plus son mary recognoistre/Les enfants sans raison disputent de la foy/Et tout à l'abandon va sans ordre et sans loy"). A desordem não se limita à família, mas atravessa toda a sociedade, os ofícios e os trabalhos ("Au vice desreiglé la licence est permise"), alcança a natureza e o estado ("Ont sans-dessous le monde renversé"). A guerra, a fome, a peste, a inversão dos fins e dos meios, metamorfoses, os espíritos cegos, como os companheiros de Ulisses enfeitados por Circe, são os frutos desse "monstre emplumé (...) elle a la bouche grande et cent langues dedans/ sa poitrine est de plomb, ses prompts et ardans", cujos companheiros são o erro, o orgulho e a mania. Essa descrição, que Weber mostra muito dever a Virgílio (*Geórgicas*), apresenta o caos (a inversão do real como inversão da ordem natural e divina) como resultado da perda da unidade social pelo enfraquecimento do poder da rainha e conclui pela necessidade de restauração desse poder como regresso à Concórdia e à Razão e, portanto, à Justiça. A monstruosidade de Opinião vem da composição heteróclita de seu ser (carne, vidro, chumbo, fogo, ar, plumas) que se transmite por contaminação tornando todos os seres heteróclitos ou quiméricos (no sentido espinosano, isto é, do ser que se destrói a si mesmo porque é uma contradição viva).

<sup>53</sup> M. Foucault, op. cit. p. 47.

<sup>54</sup> Sobre a figura do adúlador que se aproveita das características peculiares da amizade fundada em natureza (semelhança, comunidade de disposições, costumes e caracteres, benevolência, boa-fé, comunidade de pensamentos, reciprocidade) para mimá-la e pervertê-la pela dissimulação, veja-se Plutarco — *De como distinguir um amigo de um adúlador*, in *Moralia*, op. cit., T. I, pp. 243 a 337; e Cícero — *De Amicitia*, op. cit. XVI, 97, 98, 99.

<sup>55</sup> No *Trésor des Sentences du XVIIe. siècle*, Gabriel Meurier recolhe a seguinte quadrinha: "Corbeaux avec corbeaux/Ne se crèvent jamais les yeux/Non plus que les brigans grands maux/Ne se font, l'un l'autre, mais mieux". Como os corvos, a corja se ajunta à maneira dos corsários de que fala La Boétie. E de Etienne Pasquier, recolhe-se o provérbio: "Qui est avec les lous, il faut hurler". Ou ainda: "Selon la jambe la saigné", e "Qui suit les poules apprend à gratter la terre". Citados por Marcel Arland in *La Prose Française*, ed. Stock, Paris, 1951.

<sup>56</sup> *Ethikon Nichoma Keion*, IX, cap. 9, 1170b, 11-14.

<sup>57</sup> *Tractatus Politicus*, cap. VI, § 4. Nesse texto, a referência à diferença de natureza entre a paz e ausência de guerra é feita pelo exemplo do reino do Grande Turco.

<sup>58</sup> A definição do desejo como causa eficiente e não final é feita por Espinosa no prefácio ao Livro IV da *Ética* no qual o filósofo critica as noções de modelo, exemplo e paradigma, demonstrando que estes são frutos ou efeitos do desejo e não suas causas. A imitação, para Espinosa, proveniente da memória e da comparação entre semelhanças imaginativas, é a presença sub-reptícia da religião e da teologia na filosofia. Sobre a crítica da imitação em Espinosa, veja-se Marilena Chauí — *A Nervura do Real...*, op. cit. Ainda sobre o caráter puramente eficiente e não final da causa, veja-se Victor Goldschmidt — *Le Système stoïcien...*, op. cit., especialmente, pp. 149, 150 e 151.

<sup>59</sup> O Imperium é o poder de fazer a lei e é Imperator o legislador. Durante a Idade Média e o Renascimento, a discussão política será teológica e jurídica e perseguirá uma única questão: quem tem poder para fazer

a lei? Dessa resposta dependerá a definição do regime político legítimo e do bom governo, assim como a determinação das causas e formas da tirania como ilegitimidade porque ilegalidade. Humanistas e reformadores, malgrado profundas divergências, se distribuem em duas grandes linhas de pensamento. Numa delas, a fonte da lei é o povo, o bom governo é auto-governo ou liberdade, seu suporte é a justiça, seu alvo a auto-preservação e seus inimigos são a desigualdade das riquezas, a centralização dos postos de mando, a perpetuidade dos cargos e o exército mercenário, pois cada qual produz o inimigo principal da república, qual seja, as facções, causas de sedição, causa de tirania. Noutra linha, a paz é privilegiada face à liberdade, a segurança exige que o governo seja de um só ainda que assessorado pelo bom conselho (os parlamentos), e os riscos maiores são a riqueza (que afrouxa os costumes), a descentralização (que afrouxa o poder), o consenso (que afrouxa a lei) e o exército mercenário (que afrouxa a coragem), pois todos eles são facções, sedições e tirania. A discordância fundamental, evidentemente, concerne à fonte do Imperium. Para uns, o poder se origina da natureza, para outros vem diretamente de Deus; alguns o consideram vindo de Deus, mas pela mediação da natureza e, neste caso, surgindo por consenso, por contrato, por delegação ou por alienação. Numa perspectiva teocrática, a discussão gira em torno de saber a quem Deus concedeu o poder: diretamente ao rei ou diretamente ao povo? Numa perspectiva laica, a discussão pretende resolver se o governo mais natural é o republicano ou monárquico. E entre as duas perspectivas instala-se a divergência fundamental: o imperium é "poder ordenado" ou é "poder eleito"? Transfere-se de Deus ao papa e deste ao rei, ou nasce com o povo que pode ou não delegá-lo ou aliená-lo aos governantes? O imperium é representante de Deus ou representação dos homens? O pressuposto das posições monarquistas é o de que a política é uma comunidade (congregatio e universitas) destinada ao bem comum (seja como remédio para as falhas da Cidade dos Homens, seja como caminho de perfectibilidade, tudo dependendo de que se opte por Agostinho ou por Tomás de Aquino). O primeiro traço da tirania será, portanto, o fracasso da universitas. Donde a crítica dos católicos aos protestantes que, concebendo a igreja como congregatio fidelium, a colocam fora da universitas, mas em seu interior. E a crítica protestante aos católicos que concebem a igreja como corpo visível e instituição governamental, disputando o poder com a universitas. Problema que ressurgiu também na definição da relação do próprio governante com a comunidade: é o rei major universitas e major singulis (superior ao todo e às partes), ou é minor universitas e major singulis? Discussão que tende a ser resolvida pela distinção entre o officium (major universitas et singulis) e a persona (minor universitas et singulis). Se o poder, direta ou indiretamente, vier de Deus, sendo, portanto, ordenado imediatamente por Deus, ou mediadamente pela eleição, será tirano quem, ocupando um ofício divino, governar contra as leis de Deus. Se a fonte do poder for a natureza, da qual nascem o consenso, o consentimento e o contrato, será tirano quem governar contra a lei natural. Se a origem do poder for uma convenção ou um pacto dos governados com o governante sob a lei, será tirano quem governar contra a lei civil. E em todos esses casos, será aquele que ocupar o ofício público usando-o como propriedade particular, de sorte que seu poder é arbitrário porque exclusivamente pessoal. Se a lei quebrada for divina, o tirano é o herético; se lei natural, o injusto; se a lei civil, o usurpador. Nos três casos, sua ação é injúria à universitas. O que separará católicos e protestantes é a localização do tirano, pois para os segundos é tirânico o regime que os primeiros fundamentam como legítimo. Todavia, a simples localização da tirania não resolve o principal problema protestante, qual seja, o do direito à resistência e de deposição. Com efeito, o pensamento protestante

é teocrático e, em decorrência de *Romanos, 13* e de *Provérbios, 81* a origem divina do poder torna impossível legitimar a resistência e a deposição. A questão se resume em saber como lutar contra a tirania sem lutar contra Deus. A resposta de Lutero é conhecida: deve-se resistir in foro íntimo e obedecer in foro externo, pois o tirano é um flagelo de Deus merecido pelos homens em decorrência de seus pecados e não aceitar o castigo é desobedecer a Deus. O massacre dos camponeses e dos anabatistas é, pois, guerra santa e justa. Todavia, a partir do momento em que a ameaça de massacre atinge os príncipes, os juristas alemães produzirão teorias do direito à resistência. Uma delas, de Hesse, declara que tem poder todo aquele que foi investido num ofício público e, portanto, os magistrados têm poder e nessa qualidade podem depor o governante tirânico. Reformulada por Calvino e Melancton, essa teoria será conhecida como a dos "magistrados inferiores" que determina quem pode resistir, eliminando do campo político todos os não investidos publicamente. A segunda teoria, da Saxônia, declara que, segundo a Bíblia, Deus fez um pacto com o povo e que este foi assim investido de poder tendo o direito de destituir o governante ilegítimo, quando herege e injurioso. Essa teoria, desenvolvida sobretudo pelos protestantes escoceses, será recebida com entusiasmo pela Contra Reforma, que a transformará em teoria do direito à vida ou à auto-preservação. Nessas teorias, combinam-se outras de proveniências diversas: a do direito privado ou subjetivo, dos ockamistas, a do direito objetivo e a do contrato. A proteção protestante contra a tirania, opera três deslocamentos: 1) a educação do rei passa da filosofia e da história para a educação religiosa, visto que a verdade é ex solam Scripturam; 2) restauração de uma política profética de cunho hebraico, onde os anciãos da congregação, na qualidade de novos profetas, elegem o rei; 3) subordinação da lei civil à revelação. Se os protestantes foram forçados a tais inovações, não menos forçados a inovar foram os juristas e teólogos católicos. Para estes, uma vez que é preciso rechaçar o agostinismo protestante, a perspectiva tomista é adotada e a fonte da vida política é a natureza. Ora, se em estado de natureza os homens são livres e iguais, como explicar a origem da obediência civil? A solução é um retorno disfarçado ao agostinismo: por natureza os homens são potencialmente políticos, mas também são viciosos, e a liberdade natural descamba para a injúria mútua se não for controlada pela lei civil. Sendo racionais, os homens decidem consentir no poder civil e por um contrato criam a sociedade. Essa razão natural é indispensável, na medida em que sem ela não há como dar caráter obrigatório a um pacto formado antes da lei civil. Uma vez definida a origem livre e racional da obediência, a tirania será a quebra do pacto tanto pelo povo (anarquia) quanto pelo rei (autocracia). Prevalece, porém, de ambos os lados, a teoria da origem divina do poder, cuja acomodação se realiza pela fórmula: "rex populo faciente et Deo inspirante". O povo faz o rei (maiestas personalis) e Deus faz o imperium (maiestas realis). Assim, mesmo quando se adota a perspectiva eletiva, Deus continua como origem do poder. Donde uma outra discussão, cujo desenvolvimento culmina no absolutismo: é o rei maior ou menor do que a lei? É legibus solutus ou legibus alligatus? Se for maior do que lei, porque esta é produto de sua vontade, como impedir a tirania? Se for menor do que a lei, vindo esta de Deus ou do "bom conselho", será tirano quem substituir a lei por sua vontade pessoal. Ora, as teorias cristãs não podem conceber o rei como menor do que a lei, pois neste caso, ele não teria o imperium. A solução consistirá em definir o rei como maior e menor do que lei: maior porque seu criador e não submetido a ela, menor porque sua vontade, guiada por sua razão, o leva a aceitar o caráter diretivo da lei. Não sendo coagido pela lei, pode ser dirigido por ela. Essa definição da duplicidade da vontade régia, leva Claude Seyssel a

desenvolver a teoria dos "freios" à vontade do rei. São eles "la police", "la justice" e "la religion". A política significa que o rei está subordinado à lei da inalienabilidade do patrimônio régio e à lei Sálica, que não pode alterar os costumes, isto é, as relações hierárquicas fundadas em direitos e obrigações e que o rei não pode agir sem o "bom conselho". A justiça significa que as cortes é que devem administrar o jus, que sendo este imperecível, os magistrados são perpétuos e não podem ser mudados pelo rei e que têm o direito de convocá-lo a prestar contas de seus atos. A religião, porém, significa que o rei é "espelho da Justiça" e "lex animata", ou Deus corporificado. A figura do rei como Imago Justitiae Dei permitirá aos juristas absolutistas, como De Moulin, anular "la police" e "la justice" tais como Seyssel as definira: sendo o rei justo porque fonte da justiça, pode decidir, segundo lhe pareça, alienar bens régios, modificar ou não o costume, agir sem o "bom conselho", e, pelo mesmo motivo, administra a justiça e não pode ser julgado pelas cortes porque estas recebem concessão, mas não têm jurisdictio, motivo pelo qual todo e qualquer magistrado pode ser revogado pelo rei se este lhe retira a concessão.

<sup>60</sup> Cf. Walter Ulmann — *Medieval Political Thought*, ed. Penguin Books, Londres, 1970; *The Medieval Idea of Law*, Cambridge Press, 1952; Norris Cochrane, op. cit.; Jean Marie Aubert — *Le Droit Romain dans l'Oeuvre de St. Augustin*, ed. Vrin, Paris, 1955; H.X. Arquillière — *L'Augustinisme Politique*, ed. Vrin, Paris, 1972; Etienne Gilson — *Le Thomisme*, ed. Vrin, Paris, 1965; Thomas Gilby — *Aquinas' Principality and Polity*, ed. Longman Green, Londres, 1955; Calvino, veja-se nota 29; Melancton, veja-se nota 29; Roland Van Gelder — *Two Reformations*, op. cit.; Lutero — *Sincère admonestation à tous les chrétiens afin qu'ils se gardent de toute émeute et de toute révolte*, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1973; *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance*, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1973; *Exhortation à la Paix*, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1973.

<sup>61</sup> Plutarco — *Ad Principum Ineruditio*, op. cit., p. 216.

<sup>62</sup> As considerações a seguir foram retiradas da obra de Ernst Kantorowicz — *The King Two Bodies*, op. cit. Dois pontos, entre outros vale a pena mencionar aqui. Analisando os procedimentos jurídicos que garantirão a inalienabilidade e a imprescritibilidade dos domínios patrimoniais convertidos em bens públicos, Kantorowicz observa que a cláusula jurídica "o tempo não diminui a injúria" é fundamental para definir o crime de lesa-majestade concernente aos bens régios e à pessoa pública do rei. Curiosamente, La Boétie emprega essa mesma cláusula, porém em sentido oposto, isto é, para referir-se à injúria praticada contra o povo pela realeza. O tempo de servidão e o hábito de servir, diz ele, não diminuem a injúria. E se nos lembrarmos do papel que Claude Seyssel atribuiu ao costume como "freio" da tirania, avaliaremos melhor o impacto da posição de La Boétie. O outro ponto, no qual La Boétie também reverte a cláusula jurídica contra a realeza que a produziu para garantir-se, diz respeito à imagem da Fênix, isto é, como veremos a seguir, à imagem da continuidade e perpetuidade do rei. A Fênix simboliza a imortalidade e a sucessão régias porque nela e na realeza, pai e filho possuem a mesma idéia (eidos) e a mesma forma (morphé). La Boétie transferirá do mito e do campo jurídico-político para a natureza, a criação de seres de mesma forma e mesmo padrão, provas da liberdade, da igualdade e da amizade.

<sup>63</sup> É Leo Strauss quem divide o *Hierão* numa parte "patológica" e outra, "terapêutica". Veja-se: *De la Tyrannie*, ed. Gallimard, Paris, 1954.

<sup>64</sup> *Politikon*, Livro III, 1268b, 1287a, 1287b. Os grifos são meus.

<sup>65</sup> As considerações que faremos a seguir encontram-se nos Livros VII, IX e X da *Ética a Nicômaco*, a partir da edição anotada e comentada de

Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, ed. Nawelaerts, Paris, 1959 e da edição Garnier, op. cit. Omitiremos aqui a longa discussão de Aristóteles sobre as várias modalidades de amizade (por interesse, por virtude, entre iguais, entre desiguais, etc.) porque La Boétie restringe a amizade exclusivamente à relação virtuosa entre iguais que é, para Aristóteles, a amizade perfeita. Também não faremos referência à amizade entre pais e filhos, que Cícero e Montaigne excluem da amizade propriamente dita, pois esta é relação entre os que não são parentes. Omitimos essa questão porque La Boétie, em meia frase, coloca a relação entre pais e filhos como obediência natural e não busca distingui-la da amizade, visto que a estera desta última é outra. Não desenvolvemos dois aspectos discutidos por Aristóteles (e também por Cícero e Plutarco) que são retomados por La Boétie: a amizade entre os contrários, que Platão (Leis, VIII) dissera ser violenta e selvagem e que, no *Discurso*, não merece o nome de amizade, pois é cumplicidade dos que se entre-temem; e a longa discussão (retomada também por Cícero e Plutarco) sobre os critérios para estabelecer as relações de amizade e sobre os limites do que se pode pedir a um amigo e do que se pode conceder-lhe (aspecto retomado por Montaigne ao reproduzir uma passagem do *Laelius*). Este segundo ponto poderia ter sido mencionado, visto que La Boétie se refere a ele rapidamente quando menciona o engano dos amigos que crêem na bondade e benevolência daquele que escolheram para dirigi-los, e quando se refere aos pedidos feitos pelo tirano e atendidos pelos tiranetes. Essas omissões se devem ao fato de que nos interessamos apenas pelo aspecto mimético da amizade aristotélica e sua diferença com relação à amizade em La Boétie.

<sup>66</sup> Pierre Aubenque — *Le Problème de l'Être chez Aristote*, op. cit.; *La Prudence chez Aristote*, ed. P.U.F., Paris, 1963.

<sup>67</sup> Victor Goldschmidt — *Le Paradigme de l'action chez Platon*, op. cit., loc. cit.

<sup>68</sup> Pierre Aubenque — *Sur l'Amitié chez Aristote*, in *La Prudence*, op. cit.

<sup>69</sup> idem ibidem, p. 180.

<sup>70</sup> idem ibidem, p. 183.

<sup>71</sup> Sobre o papel dos exemplos como indução histórica e amplificação da prova, veja-se a análise da estrutura retórica do *Discours des Sciences et des Arts*, feita por Victor Goldschmidt in *Les Principes du Système de Rousseau*, ed. Vrin, 1974, pp. 19 a 43. Pensamos que os exemplos dos animais fazem parte da amplificação da prova (assim como Rousseau amplifica passando das ciências e artes para a botânica, La Boétie amplifica passando dos homens aos animais). Os exemplos dos animais obedecem à mesma seqüência que os históricos, tanto assim que a luta pela liberdade, que marca os primeiros exemplos, é substituída pelo costume de servir trazido pelo adestramento, nos últimos.

<sup>72</sup> "Dessa causa da superstição segue-se que os homens estão sujeitos a ela por natureza (e, digam o que disserem, não porque tenham uma idéia confusa da divindade). Segue-se também que ela deve ser profundamente variável e inconstante como o são todas as ilusões e todos os ímpetus furiosos nos quais a alma humana se deixa arrastar; e que, enfim, somente a esperança, o ódio, a ira e a fraude podem mantê-la, porque não se origina da razão, mas tira toda sua eficácia dos afetos. Tão fácil é os homens sucumbirem à superstição quanto é difícil mantê-los na mesma; mais ainda, o vulgo, permanecendo sempre miserável, só encontra apaziguamento no que é novo e que ainda não o enganou. Essa inconstância foi causa de muitas guerras e tumultos atroz e por isso, como observou notavelmente Quinto Cúrcio em seu livro (4, cap. 10), nada é mais eficaz para governar a multidão do que a superstição e por isso induz-se, sob a cor da religião, a adorar os reis como deuses, tanto quanto a execrá-los como flagelo comum ao gênero humano. Para evitar esse mal, ingente

esforço é dedicado para cercar a religião com o culto e os aparatos da adoração e transformá-la no móbil mais sólido, objeto de escrupuloso respeito para todos (...). Portanto, na verdade, o grande segredo e maior interesse da monarquia é enganar os homens e colocar sob o especioso nome de religião o medo que deve dominá-los para que combatam por sua servidão como se fosse por sua salvação e creiam honroso e não torpe derramar seu sangue e dar suas vidas para satisfazer à jactância de um único homem." Espinosa — *Tractatus Theologico-Politicus*, ed. Martin Nijhoff, Haia, 1923, T. II, prefácio, pp. 86, 87. Guardadas as devidas diferenças entre o "humanista" La Boétie e o "cartesiano" Espinosa, não podemos deixar de registrar inúmeras passagens dos textos políticos espinosanos onde idéias do *Discurso* reaparecem. Já o vimos no caso dos que lutam para derrubar o tirano sem tocar na causa da tirania. Além da passagem supracitada, há, no *Teológico-Político* referência à loucura de Israel ao se dar, sem necessidade, um rei, e o comentário de Espinosa é semelhante ao de La Boétie, ambos vindos da *História*, de Tácito, quando narra a pacificação do Oriente por Vespasiano, e do livro VIII (perdido) dos *Anais*, quando narra a ganância de Herodíades em ser rei. A descrição do Grande Turco (*Tratado Político*, cap. VI, § 4) não o apresenta como flagelo nem como déspota, e sim exatamente como La Boétie, isto é, como agente de dispersão cujo reino é "servidão, barbárie e solidão", concluindo que "é, pois, a servidão e não paz, que exige que o poder esteja nas mãos de um só". Também no *Tratado Político* (cap. VI, § 5) lemos: "E, certamente cometem enorme engano aqueles que acreditam possível que um só tenha direito supremo sobre a Cidade (...) vem daí que quando o povo elege um rei, esse procura homens para investir no poder, conselheiros ou amigos, aos quais entrega o bem público e o seu próprio" e, dirá posteriormente, "para não ter um senhor, acaba tendo muitos". Também no *Tratado Político* (caps. I, II, III, IV, V e VII, neste último, § 27). Espinosa desenvolve a idéia de que a "natureza é a mesma em todos e comum a todos" (una et communis omnium), ainda que, escreve ele, muitos "recebam com riso" tal idéia. No capítulo IX desse *Tratado* surge a pergunta pelo remédio que possa salvar uma sociedade tirânica e a resposta é que não há remédio algum quando esse "funesto destino" cumpriu sua tarefa. A imagem dos homens servos arrastados para diferentes direções como vagas de um mar tempestuoso, também aparece no *Teológico-Político*, cujo método histórico é filológico e crítico e no qual os exemplos se desfazem uns aos outros enquanto fatos a imitar. Todavia, cremos ser o ponto de maior proximidade entre Espinosa e La Boétie a discussão, feita no capítulo XX do *Teológico-Político*, a respeito da possibilidade de um governo perfeitamente tirânico porque obteve a obediência interior e voluntária dos súditos, conquista possível quando o poder consegue tornar-se invisível e manter, de modo incrível (incredibilibus modis), sob seu domínio exclusivamente pela força de sua palavra, homens que não se encontram diretamente postos sob seu comando, a tal ponto que "pode-se dizer que pertencem a esse outro" (ut merito eatenus ejus juri dici possit). Lefort levanta a hipótese de que La Boétie tenha lido Maquiavel, embora não o mencione. Espinosa menciona elogiosamente Maquiavel várias vezes, mas não La Boétie, cuja obra não consta dos catálogos que possuímos de sua biblioteca.

<sup>73</sup> As considerações sobre a expressão *Isótes Philótes* baseiam-se no estudo de Gauthier et Jolif, op. cit.

<sup>74</sup> "É a antiga teoria de Alcmeon de Crotona, segundo a qual o império exclusivo (*monarchie*) de uma só força no organismo é a causa das doenças, enquanto o equilíbrio (*isomerie*) é a causa da saúde." Werner Jaeger, *Paideia*, op. cit. p. 803.