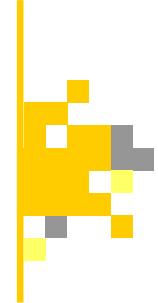


ARTIGOS DOSSIÊ

Helton Adverse¹

Filosofia política e tirania: considerações a partir de Maquiavel e Leo Strauss

Political philosophy and tyranny: considerations from Machiavelli and Leo Strauss



RESUMO:

Este artigo tem por objetivo examinar a relação entre tirania e filosofia política em Maquiavel a partir de uma observação de Leo Strauss, para quem o secretário florentino, em sua obra mais conhecida, teria apagado a distinção entre tirania e principado. De meu ponto de vista, Maquiavel reconfigura esta distinção e a relança de acordo com seus próprios fins teóricos. Ao tentar demonstrar minha interpretação, sugiro, sem aprofundar a discussão, que a respeito da relação entre tirania e filosofia política é possível enxergar uma convergência entre os trabalhos de Leo Strauss e o de Maquiavel.

ABSTRACT:

This article aims to examine the relationship between tyranny and political philosophy in Machiavelli based on an observation by Leo Strauss, for whom the Florentine secretary, in his best-known work, would have erased the distinction between tyranny and principality. From my point of view, what Machiavelli does is to reconfigure this distinction, as well as re-launch it with its own theoretical ends in mind. In trying to demonstrate my interpretation, I suggest, without going deeper into the discussion, that regarding the relationship between tyranny and political philosophy, it is possible to see a convergence between the works of Leo Strauss and Machiavelli.

Palavras-chave: Maquiavel; Leo Strauss; Tirania, Filosofia política

Keywords: Machiavelli; Leo Strauss; Tyranny; Political philosophy

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais; Professor, Universidade Federal de Minas Gerais  Belo Horizonte, MG, Brasil.

heltonadverse@ufmg.br,  <https://orcid.org/0000-0001-9455-2057>

INTRODUÇÃO

Gostaria de começar com uma passagem do livro de Leo Strauss sobre a tirania publicado, em sua primeira versão, em 1948. Trata-se de um trecho onde ele emite um juízo acerca de *O Príncipe* de Maquiavel que iria encontrar muitos desdobramentos em seus trabalhos posteriores, mas sua intuição básica está claramente formulada: “*O Príncipe* se caracteriza pela vontade de não fazer qualquer distinção entre um rei e um tirano” (STRAUSS, 1997, p. 40). Não estou de acordo com essa afirmação, *ao menos não no sentido de Strauss*, mas acredito que seria precipitado tomar esse juízo como um erro interpretativo. Afinal de contas, é o próprio Leo Strauss que nos coloca em alerta contra a ingenuidade de aceitar em seu valor de face aquilo que os filósofos escrevem, recomendando como estratégia exegética “ler entre as linhas”. No entanto, está longe de minhas intenções praticar neste texto a “arte de ler” no sentido straussiano (correspondente natural da “arte de escrever” dominada pelo filósofo). Por isso, me atendo ao que Strauss escreve e reproduzo a sequência dessa passagem para tentar esclarecer seu objetivo:

Maquiavel se reporta com insistência a uma única obra anterior que trata da tirania, o *Hieron* de Xenofonte. A análise do *Hieron* permite concluir que o ensinamento desse

diálogo se aproxima daquele do *Príncipe* o mais perto possível para um ensinamento socrático. Comparando o ensinamento do *Príncipe* com aquele do *Hieron*, podemos apreender muito claramente a diferença muito útil e certamente decisiva entre a ciência política socrática e aquela de Maquiavel. Se é verdade que toda a ciência política pré-moderna repousa sobre as fundações colocadas por Sócrates, enquanto toda ciência política especificamente moderna repousa sobre as fundações colocadas por Maquiavel, podemos também dizer que o *Hieron* marca o ponto de contato mais estreito entre as ciências políticas moderna e pré-moderna (STRAUSS, 1997, p. 40).

Se o texto de Xenofonte pode se apresentar como esse ponto de contato, a razão é aparentemente simples: para Strauss, Xenofonte e Maquiavel apresentam o mesmo ensinamento concernente a uma “arte da tirania”, quer dizer, o florentino não teria algo realmente novo a dizer sobre o tema da tirania. O que diferencia Xenofonte de Maquiavel é apenas a falta de moderação do segundo. Como vai dizer Strauss, “o maior homem que imitou o *Hieron* foi Maquiavel” (STRAUSS, 1997, p. 40), na medida em que este entendeu que aconselhar um tirano requer apresentar-se como um homem sem escrúpulos, como faz Simônides frente a Hieron. Strauss sugere, então, que essa lição pedagógica xenofônica explica a presença das frases

provocadoras e mesmo chocantes que encontramos em *O príncipe*. Porém, Maquiavel se diferencia de seu antecessor porque expressa claramente princípios imorais, ao passo que o poeta Simônides escolhe calar-se, manifestando seu distanciamento da moralidade comum “não pelo discurso, mas pelo silêncio” e, procedendo dessa maneira, isto é, desprezando a moral pela “ação” e não pelo “discurso”, ele revela ao mesmo tempo sua compreensão das coisas políticas”. Por fim, sempre de acordo com Strauss, “Xenofonte, ou seu Simônides, é mais político que Maquiavel; ele recusa separar a ‘moderação’ (ou a prudência) da ‘sabedoria’ (ou perspicácia)” (STRAUSS, 1997, p. 82).

Apontar a falta de moderação de Maquiavel quando comparado a Xenofonte está a serviço de um objetivo mais ambicioso: o que Strauss deseja, evocando Maquiavel para chegar a Xenofonte, é explicitar a diferença crucial entre filosofia política clássica e ciência política moderna. A primeira era capaz de fazer a distinção entre tirania e regime legítimo, ao passo que a segunda, na esteira de Maquiavel, neutralizou o exercício do juízo político sob a capa da científicidade. E neutralizar o juízo político significa, para Strauss, destituir a filosofia política de sua função, de sua capacidade de apontar no horizonte das possibilidades humanas, a forma de

vida comum adequada para a realização das mais altas aspirações humanas.

Ora, eu pretendo seguir na direção contrária de Strauss, ao menos no que concerne a Maquiavel, pois estou convencido de que o florentino, em larga medida, nos oferece um instrumental teórico indispensável para compreendermos os impasses políticos de nosso tempo. Sua teoria dos humores, entendida como uma teoria sobre a força estruturante dos conflitos no domínio político, está presente em suas principais obras, inclusive em *O príncipe*, e ela fornece um lastro que nos permite estabilizar a distinção entre regimes políticos, isto é, aquele conforme à liberdade e aquele que a suprime em favor dos interesses de facções. Esta distinção é perceptível – enfatizo – desde *O Príncipe*, e quando concentrarmos nossa atenção sobre ela parece difícil aceitar o juízo de Strauss acerca da menor prudência de Maquiavel.

Mas meu objetivo não é refutar Strauss com outra interpretação, colocando em destaque uma parte do pensamento de Maquiavel que ele, Strauss, teria desconsiderado. Cabe, aliás, observar que o próprio Strauss, em seu livro dedicado a Maquiavel, concede que a oposição entre tirania e república está presente no pensamento do florentino (STRAUSS, 1958, pp. 48-9), embora não devamos esquecer que, no que concerne ao *Príncipe*, ela continua dissimulada devido aos propósitos

de Maquiavel de fundar uma nova filosofia política. Não intencionei percorrer os meandros da interpretação straussiana de Maquiavel, por isso, esclareço que, no que diz respeito exclusivamente ao livro de Strauss sobre a tirania, pretendo fazer uma contra-interpretação, isto é, tomar a interpretação de Strauss a contrapelo, concedendo que Maquiavel deseja apagar a distinção entre rei e tirano em *O Príncipe*, porém, não para arruinar a distinção como tal, e sim para reconfigurá-la e relançá-la. Nas duas partes em que divido este artigo, tentarei explicar em que consistem essa reconfiguração e esse relançamento. Adianto, ainda, que este texto tem como objetivo suplementar demonstrar que a reflexão sobre a tirania cumpre uma função análoga na obra de Maquiavel e na do próprio Strauss. Este último ponto não será aprofundado porque isto exigiria uma retomada da argumentação de Strauss a propósito da “sabedoria tirânica”, quer dizer, uma análise mais extensa do livro de Strauss a que acabei de me referir. Entretanto, espero que as observações finais, mesmo que alusivas, possam transmitir minha convicção de que há mais afinidades entre Strauss e Maquiavel do que o primeiro estaria disposto a reconhecer, ao menos no que diz respeito ao tema da tirania e da filosofia política.

RECONFIGURAÇÃO: A TIRANIA E A DIVISÃO SOCIAL

As tragédias gregas, em especial *Antígona* e *Édipo tirano*, de Sófocles, marcam a entrada da tirania no imaginário político ocidental. Bestial, violento, intemperante, injusto, despudorado, líblico, o tirano parece encarnar o avesso de todas as virtudes. Em grande medida, ele também entrará no discurso filosófico com essas insígnias, como o vemos descrito no nono livro da *República* de Platão, onde o tirano parece imantar todos os desejos dos cidadãos, fazendo a política ressoar no diapasão das pulsões e degradando a cidade a seu nível mais inferior.¹ Ao longo dos séculos, irá persistir essa representação simultaneamente política e moral do tirano. Mais próximo de nós e de Maquiavel, no Afresco do bom governo, pintado em Siena por Ambrogio Lorenzetti em 1338, lá está ele, flanqueado pelos os vícios (soberba, avareza, vanglória), alegoria do mau governo, animalescamente figurado (com chifres e presas no lugar dos dentes) e promovendo a guerra e a discórdia ao invés do bem comum e da união (no muro oeste, contíguo à representação do mau governo, vemos a guerra representada com a espada e o escudo nas mãos e a discórdia serrando um pedaço de madeira). Como observou Quentin Skinner, em um artigo bastante conhecido, a tirania representa no acervo o inimigo da paz

comum, que somente pode ser combatido se a cidade vive em concórdia e inspirada pela virtude da equidade (SKINNER, 2002, p. 70). Sobre essa dupla camada, moral e política, a tradição irá assentar a camada jurídica na representação do tirano, identificando-o como aquele que governa de modo contrário à justiça e às leis (*superbe*) ou que usurpa o direito, ocupando de maneira ilegítima o lugar do poder (como vemos com Bartolo de Sassoferato e ainda em Coluccio Salutati).²

À primeira vista, Maquiavel passaria ao largo dessa tradição, o que certamente não escapa à inteligência de Strauss. Em *O príncipe*, não há qualquer alusão direta a esta figura nefanda e *parece* inútil buscar por detrás da fulgorância do príncipe novo o vulto desse animal de rapina. Mais ainda, o célebre capítulo XVIII, ao indicar a natureza híbrida no príncipe, meio besta meio homem, *parece* arruinar de uma vez por todas a tentativa de traçar uma fronteira entre o bom monarca e o tirano [vale lembrar que na corte do mau governo de Lorenzetti consta também um centauro]. Strauss tem isso em mente quando faz seu juízo acerca do florentino. De minha parte, tenho a impressão de que essa inferência de Strauss poderia ser colocada em xeque se lembrarmos que Maquiavel, em *O príncipe*, desloca o eixo sobre o qual havia se organizado a tradição da filosofia política clássica, isto é, o

esquema conceitual que havia permitido até então enquadrar a figura do tirano. E uma pista para compreendermos essa diferença fundamental vamos encontrar justamente na pintura de Lorenzetti, especificamente, na associação entre tirania e discórdia.

A representação da discórdia (*divisio*) como o grande mal que ameaça a vida comum é clássica. Desde a aberta condenação à *stasis*, recorrente em Platão, passando pela crítica acerba de Salústio aos conflitos que enfraquecem a cidade,³ até o elogio da unidade na *Laudatio* de Leonardo Bruni, a divisão sempre foi identificada como o agente destruidor das cidades. O tirano, à luz dessa concepção política, é um agente desagregador, reproduzindo no âmbito da cidade o desarranjo que impera no interior de sua alma. Portanto, esse desarranjo é simultaneamente moral e político e, obrigatoriamente, jurídico pois que a integridade das leis de desfaz mediante o assalto do governante soberbo. O sistema das leis, fator de unificação, é destituído em favor da arbitrariedade da vontade, manifestação pouco coerente dos impulsos desordenados.

Maquiavel, no capítulo IX de *O príncipe*, ataca frontalmente essa concepção política que favorece a unidade e a harmonia. A passagem é muito conhecida, mas mesmo assim vou relembrá-la:

“Porque em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos: e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites distintos nasce nas cidades um de três efeitos: ou principado, ou liberdade ou licença” (MAQUIAVEL, 2017, p. 147).

As formas políticas gerais, república ou monarquia, assim como a possibilidade de destruição da cidade, se definem a partir do enfrentamento entre essas forças políticas antagônicas, ou seja, do conflito. Claramente, é rejeitada por Maquiavel a máxima salustiana, a ponto de sua inversão, pois, como mostrará o florentino em outras passagens (uma delas de *O Príncipe*, capítulo V), onde os conflitos são mais intensos é possível auferir mais vitalidade política.

Se as formas políticas, tomadas em sua generalidade, são remetidas ao conflito fundamental, então o mesmo deve se aplicar à degradação da vida política. A tirania, nesse novo enquadramento, não pode ser capturada lançando mão do recurso das fórmulas antigas, que sempre resvalam na exclusão do tirano do universo humano (sua animalidade simboliza a retomada da natureza sobre a cidade) e, por extensão, seu profundo estranhamento frente à vida política. Maquiavel nos oferece uma perspectiva diferente: o tirano faz parte da cidade, pois que seu poder

não pode ser compreendido senão à luz do embate entre as forças políticas que a estruturam. Não cabe surpresa, então, a possível confusão entre o tirano e o príncipe, e o afrouxamento da fronteira que separa um do outro. Repito: o tirano, podemos compreender a partir de Maquiavel, faz parte da cidade e a lógica que preside sua aparição não é distinta daquela que determina a vida política ordinária.

O capítulo IX de *O Príncipe* subsidia essa conclusão, pois que, ao tratar da estranha figura do “principado civil”, Maquiavel desenterra a raiz comum que alimenta todas as formas de principado, o “civil” e o “absoluto”. A passagem é a seguinte: “Costumam esses principados periclitar quando estão para passar da ordem civil à absoluta” (MAQUIAVEL, 2017, p. 151). Os principados a que o florentino se refere são, claro, os principados civis, aqueles erigidos sobre o apoio do povo. Sua mudança de natureza, do civil ao “absoluto”, corresponde a uma resolução do governante de colocar completamente sob seu controle os negócios do estado, afastando o povo que lhe deu suporte do centro das decisões políticas. E aqui, acredito, se abre a via para a tirania, o que poderia ser confirmado pela evocação de Nábis nesse mesmo capítulo. Maquiavel o escolhe como exemplo de príncipe que, tendo “conquistado” o povo, solidifica seu poderio. O leitor de Maquiavel sabe que tradicionalmente

Nábis é identificado como um tirano e o próprio Maquiavel irá qualificá-lo dessa maneira no capítulo 40 do livro I dos *Discorsi* (MACHIAVELLI, 2000, p. 151). Se no trecho em questão Nábis é denominado “príncipe” a razão, parece-me, se encontra no fato de que, no que concerne à origem do poder, a diferenciação entre príncipe e tirano não é pertinente. E as categorias jurídicas, em especial, aquela de *ex defectu tituli*, não são mais operatórias.

Em suma, do ponto de vista da dinâmica que origina o poder, não cabe distinguir entre príncipe e tirano. Como em toda forma política, esses agentes conquistam o “estado” em consequência do arranjo das forças que estruturam a cidade. Portanto, soa fora de propósito atribuir a Maquiavel o apagamento dessa distinção por “razões de Estado”, como se o florentino endossasse a redução do poder político a uma forma de dominação cuja finalidade não iria além de sua própria conservação. Desconfio que, no fundo, esta é a tese de Strauss, pois o que justificaria a neutralização do juízo político, a assim chamada “objetividade” do cientista político, se não a aceitação de que a dominação é a verdade primeira da vida política? Tudo se passa como se Strauss elidisse a parte do capítulo IX, no texto que já citamos, em que Maquiavel introduz a palavra “liberdade” para indicar a república. Minha crítica não se baseia na suposição de que o termo tenha

uma acepção positiva ou uma carga normativa, mas no fato de que, por um lado, a tirania e o principado são inscritos no mesmo campo político e, por outro, no fato de que a liberdade é uma dimensão iniludível da vida política. Dito de outra maneira, Strauss tem razão ao salientar o apagamento da distinção entre tirania e principado em Maquiavel. Mas talvez ele não tenha percebido que a razão desse gesto, em *O Príncipe*, está atrelada à explicitação da oposição entre *tirania e república* (que o próprio Strauss reconhece, como foi dito acima). Por isso, parece-me correto afirmar que Maquiavel relança o problema da tirania, o que desejo examinar na próxima seção.

RELANÇAMENTO: A TIRANIA E A LIBERDADE

Se acatarmos a sugestão de tomar o problema da tirania em contraponto com a república, duas vias investigativas se apresentam de imediato:

1) A primeira via seria explorar o tema da corrupção, visto que Maquiavel postula de modo inequívoco o vínculo entre um fenômeno e outro, quer dizer, a perda da liberdade republicana no contexto da ascensão de um regime autoritário. Os argumentos fortes para a compreensão do problema se encontram no conjunto de capítulos

do primeiro livro dos *Discorsi* que começa com o 16 e se estende até o 40, mas convém notar que *O princípio* também avança nessa direção. Afinal de contas, o capítulo IX, segundo um convincente arrazoado de Genaro Sasso (1987), pode ser lido em continuidade com aqueles dos *Discorsi*. Para resumir a hipótese de Sasso, a república em crise, tal como descrita em *Discorsi*, I, 16, é o contexto no qual vemos emergir o principado civil. Como quer que seja, não é preciso aceitar a sugestão de Sasso para se convencer de que a tirania resulta de um desfecho liberticida da luta entre as partes da cidade: é o próprio Maquiavel que o diz em pelo menos dois momentos desse mesmo livro I dos *Discorsi*. No primeiro, reportando no capítulo 34 o episódio dos decênviros, o florentino mostra que a liberdade não foi perdida porque os *modi* e *ordini* romanos dispunham de força suficiente para suportar os arroubos autocráticos (MACHIAVELLI, 2000, pp. 134-7). No segundo momento, correspondendo aos capítulos 37 e 40, o tecido social, já desgastado, se esgarça de vez por ocasião da retomada do projeto da lei agrária pelos irmãos Gracos, que dá ocasião para a eclosão da guerra civil que conduzirá à ditadura de Júlio César e à morte da república (MACHIAVELLI, 2000, pp. 139-52). No núcleo do argumento de Maquiavel está a constatação de que a exasperação dos conflitos – em um momento em que os costumes e as instituições não são mais capazes de acolhê-los e

canalizá-los em favor do bem comum – gera um impasse que pode ser dramático para a república. Esse é o contexto adequado para o surgimento do tirano, isto é, aquele que, angariando o favor de uma das partes em dissenso, impõe-se como única autoridade, concentrando o poder em suas mãos de modo a dele alijar, inicialmente, seus inimigos, mas que não tardará a fazer o mesmo com a facção que o apoiou. A imagem de que serve Maquiavel no capítulo 40 não poderia ser mais eloquente:

“Porque os homens, como dizia o rei Ferrando, fazem frequentemente como algumas pequenas aves de rapina que, incitadas por sua natureza, têm tanto desejo de capturar sua presa que não sentem pairando sobre elas uma ave maior que vai aniquilá-las” (MACHIAVELLI, 2000, p. 152).

Podemos ver, então, que a tirania nasce no mesmo lugar em que a liberdade. Maquiavel a comprehende de modo muito distinto da tradição filosófica, pois que ela não se explica mais pela degeneração natural ou pela *metabolê* que conduz de um regime a outro. A teoria dos regimes, eixo central na reflexão política grega e romana, não é mobilizada para se entender o fenômeno da tirania. E, sobretudo, ela não é explicada por nenhum elemento transcendentemente à vida política; pelo contrário, seu segredo se deixa decifrar

somente pela referência a esse momento originário em que a cidade vem a ganhar uma determinada forma política. Por esse motivo, Maquiavel reativa um tema clássico, presente, contudo, na tradição da filosofia política clássica, a saber, a proximidade entre o legislador e o tirano. São duas figuras que pertencem a esse tempo específico da política, isto é, aquele da indeterminação e da necessidade de produzir um sentido político comum por meio de novas instituições. O legislador é capaz de dar vazão a esse desejo em termos propriamente políticos, ao passo que o tirano reverte esse desejo contra ele mesmo, apoiando na força contestatória que lhe é inerente sem cumprir a promessa de realização da forma política comum.

2) Se a análise da origem da tirania descontina a cena originária do político, então ela se torna um tema privilegiado para a filosofia política. Mais precisamente, ela se torna um tema incontornável. Poderíamos ainda dizer que a tirania, em sua expressão conceitual, permite capturar um tempo limite da política, quando a arte do viver comum cede lugar à dominação violenta. Nesse sentido, poderíamos retomar o tema clássico da *divisio*, mas em uma acepção distinta, mais radical, na qual vemos a tirania flertar com aquilo que Maquiavel denominou de *licença*. Afinal de contas, a tirania evoca a experiência de *dissolução do político*, uma

possibilidade que se projeta como uma sombra ameaçadora a partir do momento em que, na Grécia clássica, a experiência política se firmou sobre bases democráticas. Mais uma vez, nos deparamos com a tragédia clássica, que coloca em cena o tirano como aquele que rompe com a ordem política porque não se orienta mais pela lei e sim pelo seu desejo, sempre excessivo, desmesurado. Esse famoso verso do coro de *Édipo tirano* o explicita: “A desmedida gera a tirania (*hybris phyteuein tyrannon*, v. 872)” (Sófocles, 2001, p. 79). O tirano, filho da desmesura, quer o impossível: fazer de seu desejo a lei da cidade. Mas outra passagem dessa mesma peça revela um aspecto do problema que valeria a pena salientar: na altercação com Creon, nos versos 620-30, Édipo evoca o nome da *pólis* para justificar sua atitude despótica, ao que Creon responde: “Tebas também é minha, e não só tua” (SÓFOCLES, 2001, p. 67). Esse verso ecoa aquele de *Antígona*, onde o tirano é Creon, quem ouve de seu filho Hemon a mesma invectiva: “Não há cidade alguma que pertença a um só homem (v. 737)”. Ao que Creon responde: “A cidade, então, não é de quem governa? (v. 738)”. E Hemon replica: “Talvez, se esse rei governasse um deserto” (v. 739) (SÓFOCLES, 1997, p. 70).

Em oposição à *pólis*, o tirano está sozinho. E não existe cidade de um homem só. Esta solidão do tirano, que não deixa de evocar aquela do

legislador, mas seguindo na direção política contrária, como vimos, produz uma estranha unidade. Se, como dizíamos antes, a tirania implica uma desagregação, podemos enxergar agora mais uma de suas facetas: essa experiência da solidão encontra acolhida no interior da cidade, corrompendo a vida política por intermédio de sua replicação. O paradoxo da tirania é assentar-se como regime político adotando como dispositivo essencial o mimetismo. Em outras palavras, o tirano apenas governa na medida em que reproduz sua solidão nos súditos. Mas esse mecanismo, cabe insistir, é ainda paradoxal porque a identificação com o tirano não produz nenhum laço verdadeiramente político, porque se trata de uma comunidade na abjeção. Para descrever este fenômeno, La Boétie (1982) cunhou o mais famoso oximoro da história do pensamento político: a servidão voluntária.⁴

Replicar-se nos súditos é necessário para que o tirano possa exercer o poder. Entretanto, para além da estratégia política, está o fato de que o tirano não pode ver no mundo outra coisa além de sua própria imagem. Alvo fácil dos bajuladores, o tirano parece embriagado por seu próprio poder, o que Maquiavel comprehendeu perfeitamente. E é precisamente por esta razão que, do ponto de vista de Maquiavel, a tirania encontra grandes dificuldade para durar. Via de regra, Maquiavel descreve os tiranos, como o Duque de Atenas na

História de Florença (MACHIAVELLI, 1993, pp. 680-97), como vítimas da soberba e cegos pelos excessos de seus desejos. Figuração clássica, certamente, e que encontra respaldo no *Hieron* de Xenofonte. Entretanto, Maquiavel não deixa de rebater essas limitações do tirano contra o pano de fundo do conflito na cidade, pois que elas terminam por romper o laço que poderia sustentar seu governo: o tirano resvala no ódio, paixão que arruína qualquer possibilidade de aliança política, o que mais uma vez nos conduz ao tema da solidão. Poderíamos nos perguntar se com a evocação do tema da solidão não reencontramos indiretamente a separação entre tirania e principado que jamais é claramente referida em *O Príncipe*. Afinal de contas, como demonstra o capítulo XX, que trata do tema da inutilidade das fortalezas para o governante consolidar seu poder, parece que temos uma imagem arquitetônica do príncipe solitário, afastado de seu povo, transformando-se em um enclave de autoritarismo no meio da cidade. Esse príncipe é fraco, diz Maquiavel; tão mais fraco quanto menos capaz de compreender a verdadeira natureza da cidade, em geral, e daquela, em particular, que deveria governar. Será que, silenciosamente, operaria na distância que afasta o príncipe que faz aliança daquele que se isola, a distinção entre tirano e rei?

Acredito ser necessário insistir sobre esse tópico da solidão porque ele nos oferece uma das

chaves para compreender a força dissolvente da tirania e a razão pela qual podemos considerá-la uma experiência-limite. Eis mais um motivo que a gabarita a se tornar um objeto incontornável para a reflexão política. As experiências-limites têm algo em comum com o tempo da crise, isto é, o momento em que a ordem estabelecida ameaça desintegrar-se e as questões fundamentais da vida política são colocadas às claras. Surgida ela mesma de uma crise, como faz ver Maquiavel nos *Discorsi* (e, se seguirmos Sasso, como vimos, no capítulo IX de *O príncipe*), a tirania beira a esgarçadura do político. Talvez pudéssemos dizer que, no âmbito da filosofia política, não é possível inquirir sobre os fundamentos da vida em comum sem passar pela tirania. Mas, como já disse, creio que também seja verdadeiro o caminho contrário, isto é, a tirania, como fenômeno político, coloca a questão do político. Por isso, é compreensível que sua inscrição no vocabulário filosófico tenha requerido a experiência democrática, a única que assegura as condições de possibilidade para o questionamento filosófico da vida política. Dizendo de outra maneira, para que a tirania seja um problema para a filosofia política é imprescindível a experiência da liberdade. Seria correto aplicar essa fórmula a Maquiavel? Poder-se-ia dizer que seu pensamento, de uma mesma feita, coloca em questão a tirania e por ela é colocado em questão? Acredito que se deva responder afirmativamente a

essas perguntas porque o pensamento maquiaveliano se constrói enfrentando o desafio de pensar as condições da liberdade e os riscos de sua dissolução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No começo deste texto, havia sugerido que o problema da tirania cumpre uma função análoga em Maquiavel e Leo Strauss. No que concerne a Maquiavel, parece-me justificado dizer que o problema da tirania não se separa daquele da liberdade, pois que ambos assinalam a cena originária da política, isto é, o conflito estruturante. E ela aponta igualmente para a ameaça da dissolução, sob a categoria da *licença*. Vista sob essa perspectiva, a tirania é um fenômeno político que enseja a reflexão, que relança a questão do político. Não é a perda da liberdade o aguilhão sempre a incitar as reflexões do florentino?

Tenho a impressão de que o livro de Strauss sobre o *Hieron* de Xenofonte não pode ser devidamente compreendido senão como uma resposta à questão colocada pela tirania (entendida nos termos de Strauss). Strauss o assume claramente, pressupondo até mesmo um princípio de continuidade entre a tirania antiga e a moderna: “A diferença entre a tirania atual e a tirania clássica tem sua raiz na diferença entre a

noção moderna e a noção clássica da filosofia e da ciência" (STRAUSS, 1997, p. 204). O que impõe a retomada da tradição da filosofia política na contemporaneidade é precisamente a necessidade de pensar a experiência-limite da tirania, de fazer a distinção entre o admissível e o inadmissível no campo da política. Na linguagem de Strauss, isso significa *reativar o juízo político*, recuperar a indispensável capacidade humana de diferenciar, entre as possíveis formas de vida em comum, aquelas que direcionam para a vida boa e aquelas que degradam a condição humana. O que Strauss está chamando de tirania, quando escreve seu livro na segunda metade dos anos 1940, são, claro, os sistemas totalitários. É essa experiência dramática que permitiu uma geração de intelectuais (além de Leo Strauss, Hannah Arendt, Eric Voegelin e muitos outros) a repensar a política⁵ como uma questão premente. Gostaria de voltar à introdução do livro de Strauss em busca de uma passagem que parece confirmar essa sugestão:

Nós nos encontramos agora face a face com uma tirania que ameaça se tornar, graças à "conquista da natureza" e, em particular, da natureza humana, aquilo que nenhuma tirania precedente jamais foi, a saber, perpétua e universal. Na presença dessa assustadora alternativa de que o homem, ou o pensamento humano, deverá ser coletivizado, seja em um único golpe sem piedade seja por uma

evolução lenta e suave, nós somos obrigados a nos perguntar como poderíamos escapar a esse dilema. Somos então levados a reconsiderar as condições elementares e não aparentes da liberdade humana (STRAUSS, 1997, p. 44).

Dessa perspectiva, não me parece exagerado dizer que o surgimento dos regimes totalitários tem grande responsabilidade pela retomada da filosofia política no século XX. E, assim como a tirania – digamos, "clássica" –, o totalitarismo é também uma experiência-limite; ele também significa a supressão da liberdade, mas de uma forma muito mais radical, inimaginável para o florentino e para todos os que viveram antes do século XX. Certamente, é por causa dessa radicalidade que o totalitarismo, em contraste com a tirania – que raras vezes constituiu por si só, um objeto de investigação filosófica –, está no centro da reflexão de boa parte dos pensadores políticos de nossa época. E como experiência radical de negação da liberdade, o totalitarismo nos interpela a todos como um dos problemas políticos cruciais de nossos tempos, como um desafio recorrentemente lançado às sociedades democráticas.

Porém, do ponto de vista de Leo Strauss, as sociedades democráticas modernas, por intermédio das ciências sociais, não poderão fazer face a esse desafio a não ser sob a condição de

reativar a filosofia política clássica, isto é, se forem capazes de superar as contradições decorrentes do nôilismo, do positivismo e do historicismo. Mais especificamente, está em jogo, para ele, a capacidade de exercer o julgamento filosófico, neutralizada seja pela crença em uma lógica intrínseca à história (a necessidade) seja pela crença na existência de leis objetivas que determinam o desenvolvimento das sociedades. Em um e outro caso, caberia ao filósofo somente recolher os dados que a realidade lhe apresenta ou buscar a síntese, em uma filosofia da história, daquilo que a própria história desvela no curso dos acontecimentos de forma aparentemente fragmentária. Recusar este rebaixamento da filosofia é primordial para Strauss. E apenas a retomada da filosofia política clássica – que adotava como referência a lei de natureza e assumia como problema maior de sua reflexão a formulação de uma teoria dos regimes – poderia restituir ao pensador a capacidade de enfrentar os desafios do tempo presente.

Ora, sua aposta não parece tão distante daquela de Maquiavel que, no proêmio dos *Discorsi* (MACHIAVELLI, 2000, p. 56), fustigava seus contemporâneos por estabelecerem com o passado uma relação acrítica, meramente passiva, uma forma de idolatria estéril. Dizia o florentino que dos clássicos, dos exemplos antigos, era preciso, no campo da política, recuperar o juízo, o

sentido, o sabor e o verdadeiro conhecimento da história, quer dizer, a única coisa que pode transformar efetivamente a realidade.

REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, N. **O Tirano e a Cidade**. São Paulo: Discurso, 1998.
- LA BOÉTIE, E. de la. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LEFORT, C. *Le Nom d'Un.* In: LEFORT, C. **Lectures Politiques. De Dante à Soljenitsyne**. Paris: PUF, 2021.
- MACHIAVELLI, N. **Istorie Fiorentine**. In: **Tutte le opere**. Florença: Sansoni, 1993.
- MACHIAVELLI, N. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. Milão: Rizzoli, 2000.
- MAQUIAVEL, N. **O princípio**. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.
- MENON, M. *Prigioniero nella città, libero dagli uomini. Leo Strauss e la tirannide*. In: CHIVILÓ, G.; MENON, M. (org.). **Tirannide e filosofia**. Veneza: Ca'Foscari, 2015, pp. 375-98.

PEDULLÀ, G. **Machiavelli in Tumult. The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

SALÚSTIO. **Bellum Iugurthinum. Saluste, La guerre de Jugurtha**. Trad. de A. Ernout. Paris: Belles Lettres, 2012.

SASSO, G. Principato Civile e Tirannide. In: **La cultura**, XXI, pp. 83-137, 1983. O artigo foi republicado em SASSO, G. **Machiavelli e gli antichi e altri saggi**, vol 2. Milão/Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1987.

SEDEYN, O. **Présentation**. In: STRAUSS, L. **Nihilisme et politique**. Paris: Payot et Rivages, 2004.

SKINNER, Q. Lorenzetti and the Portrayal of Virtuous Government. In: SKINNER, Q. **Visions of Politics. Vol 2. Renaissance Virtues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 39-92.

SÓFOCLES. **Antígone**. Trad. de Guilherme de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SÓFOCLES. **Édipo rei**. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

STRAUSS, L. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: Chicago University Press, 1958.

STRAUSS, L. **De la tyrannie**. Trad. de H. Kern, revisada por A. Enegrèn. Paris: Gallimard, 1997.

NOTAS

¹Nada mais distante de meus propósitos do que apresentar uma breve história das representações da tirania. Dentre a enorme bibliografia sobre o assunto, cumpre destacar o excelente livro de Newton Bignotto (1998). Faço apenas referências esparsas com o intuito de abordar o tema em Maquiavel.

²Sobre Salutati, em especial, ver seu *De Tyranno* (1400), onde o autor retoma as categorias, já presentes em Bartolo, que distinguem a tirania em duas grandes categorias: a expressa (*ex defectu tituli*) e tácita (*ex parte exercitii*).

³“Nam concordia paruae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur” (Salústio, 2012, p. 17). Sobre a longa posteridade do tema salustiano, ver Pedullà, 2018.

⁴Na opinião de Claude Lefort – que aqui endosso – é perfeitamente legítimo sugerir a forte continuidade entre as teses maquiavelianas e as análises de La Boétie (LEFORT, 2021).

⁵E vale a pena destacar a seguinte passagem do *Hieron*: “Se então Xenofonte não sustentou seriamente a concepção segundo a qual a tirania benfazeja é superior ao poder das leis e ao governo legítimo, por que ele a sugeriu? Nós responderemos que o ensino ‘tirânico’ tem por objetivo não resolver o problema do melhor sistema político, mas de colocar à luz a natureza das coisas políticas” (SRAUSS, 1997, p. 138). Não é possível inferir que a reflexão sobre a tirania torna-se necessária para a filosofia política? Nessa mesma direção parece seguir Olivier Sedeyn quando afirma, na introdução a uma coletânea de textos de Leo Strauss que ele traduziu, que “a questão da tirania atravessa toda a obra de Strauss, e sobre essa questão, longe de propor respostas ‘novas’, ele nos diz que as questões antigas e suas respostas antigas são ainda válidas e, de fato, são os valores ligados à razão e à moral, valores enraizados no homem ocidental mas sufocados pelo reino do historicismo, que teriam permitido resistir às tiranias do século XX, tão abomináveis. A questão da compreensão do nazismo e do comunismo está, então, no coração da reflexão filosófica, e somente esse conhecimento pode prevenir contra a barbárie futura”. (SEDEYN, 2004, p. 25). Nuançando essa perspectiva, Marco Menon, em um ensaio dedicado ao livro de Strauss sobre o diálogo de Xenofonte, afirma que “o problema da tirania

esteve constantemente presente no pensamento e no ensino de Leo Strauss” (MENON, 2015, p. 376) porque a forma despótica de governo significa sempre uma ameaça ao livre exercício do pensamento filosófico.