Em Tese | Revista Eletrônica dos Pós Graduandos em Sociologia Política da UFSC

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

A sociologia republicana de Montesquieu

Luís Alves Falcão[1]

Mais s'il faut de l'orde dans les choses, il faut aussi de la variété.
Montesquieu, Essai sur le gôut

Introdução

Uma das questões mais controversas dentre os intérpretes de Charles-Louis de Secondat, Barão de La Brède e de Montesquieu, é a determinação de suas preferências políticas. Se, por um lado, lhe atribui um saudosismo mítico do Antigo Regime francês, por outro, fora ele largamente utilizado pelos revolucionários após a queda da Bastilha. Era Montesquieu um republicano? Althusser, contrariando Faguet (1972, p. 85), afirma que não. Outros, como Paul Rahe (2009), argumentam que Montesquieu é o passo seguinte, a partir do Renascimento, na construção da tradição desse pensamento. Segundo Raymond Aron (2002, p. 19), para o presidente de La Brède, a república é o melhor regime, mas ressalta: "[...] não é, em absoluto, um doutrinário da igualdade, e menos ainda da soberania popular" (Aron, 2002, p. 57). Bignotto (2010, p. 28) afirma que a

> contribuição do autor de O espírito das leis à constituição do pensamento republicano foi decisiva no plano teórico, mas deve ser vista separadamente de sua posição pessoal, já que esta tinha por referência uma crítica ao absolutismo, e não o desejo de alterar as instituições fundamentais da França.

Para nosso estudo não importa a posição particular do Barão no tocante a essa temática. Este trabalho centra-se na concepção de república de Montesquieu em uma vertente: a sociologia. A palavra ainda não fora inventada, muito menos um lugar acadêmico, o que não impediu que Aron começasse seu livro, *As etapas do pensamento sociológico*, com o autor. A autoridade de Durkheim (2003), como um dos fundadores da disciplina, não deixa dúvida com relação ao seu entendimento de que havia já em Montesquieu fundamentos sociológicos em sua filosofia. Para

[1] Doutorando em Ciência Política, IESP/UERJ. E-mail: luis.alves.falcao@gmail.com

Em Tese by http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/index is licensed under a Creative Commons Atribuição 3.0 Brasil License

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

tal investigação, sua obra de maior fôlego será o principal objeto de estudo. Nosso objetivo é compreender o regime republicano a partir de uma perspectiva sociológica e não político-institucional. Não procuraremos esmiuçar assuntos tão debatidos quanto os fundamentos iniciais da *natureza* e do *princípio* dos governos, a metodologia contraditória dos primeiros para os demais livros *Do Espírito das Leis* (Berlin, 1992, p. 225), o caráter relativista de suas colocações ou mesmo o tema da divisão dos poderes. Estas questões, quando nos interessam, são para compreender a sociologia republicana, não por elas mesmas.

Fundamento da sociologia: a crítica ao contratualismo

Segundo Starobinski (1990, p. 21) e Sorel (1887, p. 10), toda a obra de Montesquieu gira em torno de um sentido, que se realizou em *Do Espírito das Leis*. Mesmo os ensaios relativos às temáticas que fogem ao mundo humano são um preparo para sua grande obra. Nesse sentido, o livro é a sua autoridade máxima, nele Montesquieu apresenta seus temas fortemente influenciado pelas concepções da ciência natural de seu tempo. Muito já se destacou a presença da física newtoniana na relação dos pesos e contra pesos da divisão dos poderes, reconhecem isso até mesmo aqueles que alegam o caráter mítico de tal divisão (Althusser, 1972, p. 127) em contraposição ao racionalismo cartesiano. "Montesquieu parte dessa verificação pessimista; mas, para ele, a diversidade e a complexidade das leis não exprimem uma irracionalidade definitiva" (Vernière, 2003, p. 370). A tentativa da tradição contratualista em estabelecer um fundamento universal para a origem das sociedades e a legitimidade dos Estados ancora-se em uma abstração racionalista, que terá em Montesquieu um grande rival.

> Sempre que ouvi falar de direito público, vi que começavam investigando atentamente qual era a origem da sociedade, o que me parece ridículo. Se os homens não se associassem, se se desviassem e fugissem uns dos outros, então sim fora necessário averiguar a causa, e indagar porque viviam separados. Mas todos nascem ligados uns com os outros; um filho nasce ao lado do pai, e fica com ele: eis a sociedade e a origem da sociedade (Montesquieu, 1960, p. 171; CP, XCIV).[2]

[2] "Je n'ai jamais ouï parler du droit public qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des Sociétés, ce qui me paroît ridicule. Si les hommes n'en

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

"Mas o interesse desta passagem está em algum outro lugar: revela-nos que as questões de direito natural absorveram, por algum tempo, a reflexão do filósofo" (Dedieu, 2003, p. 294). De fato, o pensador dedicou-se ao tema: antes de rejeitá-lo, medita sobre o assunto. "Montesquieu é igualmente oposto ao materialismo de Hobbes" (Sorel, 1887, p. 75, tradução nossa). Se até mesmo o materialismo hobbesiano é descartado, não seria a metafísica do contrato que o aproximaria do filósofo inglês. Este, por seu lado, buscando uma filosofia civil com a precisão que Descartes tinha na filosofia natural, desenvolveu uma filosofia universal e teórica. Nesses dois sentidos encontrará críticas no presidente. Rejeitando o cartesianismo, Montesquieu se utiliza do método de Newton para compreender o mundo humano (Vernière, 2003, p. 362; Sorel, 1887, p. 14-15), onde o equilíbrio de poderes é o ponto alto. Imaginar, primeiramente, o que realmente ocorre nas sociedades para depois constatar é o que impulsiona Montesquieu a classificar as sociedades e os governos e rejeitar a teoria contratualista. "Mas Montesquieu em seu segundo capítulo não evoca nem Deus, nem a lei natural; trata-se de deixar de lado uma problemática, a da origem das sociedades e do homem no estado natural" (Vernière, 2003, p. 367).

Para o presidente de La Brède, os homens nascem unidos e assim permanecem, logo, não é questão perguntar o que seriam ou como se comportariam se não vivessem em sociedade. "Se os homens, ao invés de se associarem em comunidades, fugissem um do outro, esse desejo de separação mútua precisaria de explicação, mas eles estão juntos pelo nascimento" (Sorel, 1887, p. 77, tradução nossa). Para ele, a pergunta hobbesiana não é pertinente porque, nascendo em sociedade, os homens não se dissipam, por isso, elas são naturais. "As sociedades não são coleções fortuitas de elementos heterogêneos, nem construções artificiais; são formas de desenvolvimento natural" (Berlin, 1992, p. 204, tradução nossa). Essas afirmativas parecem contradizer o segundo capítulo do primeiro livro:

---

formoient point, s'ils se quittoient et se fuyoient les uns les autres, il fraudroit en demander la rasion et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent tous liés les uns aux autres ; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient : voilà la Société et la cause de la Société" (Montesquieu, 1949, p. 269).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

> Antes de todas as leis, existem as da natureza, assim chamadas porque decorrem unicamente da constituição de nosso ser. Para conhecê-las bem, é preciso considerar o homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza seriam as que ele receberia em tal caso. Essa lei, que, inculcando-nos a idéia de um criador, leva-nos a ele, é, por sua importância, mas não pela ordem das leis, a primeira das leis naturais. O homem em estado natural teria de preferência a faculdade de conhecer a ter conhecimentos. É evidente que suas primeiras idéias não seriam especulativas; procuraria conservar seu ser antes de procurar sua origem. Tal homem sentiria, antes de tudo, sua fraqueza e seu medo seria grande; e, se tivéssemos necessidade da experiência para comprovar isso, encontraram-se, nas florestas, homens selvagens: tudo os faz tremer, tudo os faz fugir. Nesse estado, todos se sentem inferiores e dificilmente alguém se sente igual. Ninguém procuraria, portanto, atacar e a paz seria a primeira lei natural (Montesquieu, 1973, p. 34; EL, I, 2)[3].

A visão de Aron parece se basear nesta passagem: "Montesquieu quer demonstrar que, em si mesmo, o homem não é belicoso. O estado de natureza não implica em um estado de guerra de todos contra todos" (Aron, 2003, p. 54). A interpretação do trecho, se feita isoladamente, pode levar a um equívoco, pois não resta alternativa senão afirmar que há estado de natureza no pensamento de Montesquieu. A necessidade da experiência[4] refere-se a um único homem, e não a uma comunidade de homens vivendo em estado de natureza, o que nos leva a crer que o artifício do estado de natureza não é mobilizado para fundamentar a origem da sociedade ou da comunidade política, mas sim do conhecimento humano e, no

---

3 "Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil. Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois *naturelles* par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois. L'homme, dans l'état de nature, aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances. Il est clair que ses premières idées ne seraient point des idées spéculatives: il songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse; sa timidité serait extrême: et, si l'on avait là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages; tout les fait trembler, tout les fait fuir. Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercherait donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle" (Montesquieu, 1949, p.235).

4 "Disso é testemunho o selvagem encontrado nas florestas de Hanôver, visto na Inglaterra durante o reinado de Jorge I" (Montesquieu, 1973, p. 34; EL, I, 2). "Témoin le sauvage qui fu trouvé dans les forêts de Hanover, et que l'on vit en Angleterre sus le règne de Goerge I" (Montesquieu, 1949, p. 235).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

máximo, sua natureza. Nesse sentido, não há oposição às duas situações: estado de natureza e estado civil, porque a pergunta não é pertinente. A sequência do texto traz uma citação seguida de uma crítica a Hobbes, após esta, complementa: "Mas não percebe [Hobbes] que atribuímos aos homens, antes do estabelecimento de sociedades, o que só poderia acontecer-lhes após esse estabelecimento, fato que os leva a descobrir motivos para atacar e defender-se mutuamente" (Montesquieu, 1973, p. 35; EL, I, 2)[5]. Parece agora que existe estado de natureza, mas que é diferente àquele descrito por Hobbes, ou seja, os valores que os homens ganham com o estabelecimento das sociedades não podem ser repassados para o estado de natureza. O fato de neste estado os homens estarem submetidos às leis da natureza significa que não há qualquer artificialidade humana, observação que o levou a comentar o modo de compreensão deste homem do mundo a sua volta. Entretanto, se esta frase for lida à luz da explicação empírica, tornar-se-á clara a ideia de que o estado de natureza somente pode ser concebido em um homem isoladamente, o que não ocorre, salvo raros exemplos contingenciais.

Assim, o homem em estado de natureza é, por definição, um homem isolado, como contingencial, a questão não é pertinente[6]. A interpretação do homem isolado remete-nos a Aristóteles: "[...] e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus" (Aristóteles, 1997, p. 16). Como em muitos outros pontos, Montesquieu segue o *stagirita* também nessa questão. Se há homens isolados, este é o estado de natureza, isso ocorre fora da normalidade e, também por não formar uma comunidade, não deve ser objeto de estudo do Barão. A crítica a Hobbes, em suma, reside no fato de ele adentrar uma questão à outra, ou seja, o que ocorreu para que um homem vivesse isoladamente é uma pergunta que não pode ser orientada para responder a origem da comunidade política. "Não há necessidade para uma

[5] "Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre" (Montesquieu, 1949, p. 235).

[6] Insere-se aqui uma proposição sociológica geral, que terá em Durkheim um grande expoente. A exceção e a os casos contingentes não fazem parte da investigação sociológica. Reconhece-se que eles existem, mas, de maneira nenhuma, devem ser tratados como objetos de estudo.

hipótese de contrato social como a de Hobbes para explicar porque os homens se reúnem em sociedades" (Berlin, 1992, p. 208, tradução nossa). Montesquieu explica como este homem isolado apreende o mundo à volta, justamente porque a forma de aprendizado não é isolada, mas social, suas primeiras ideias não seriam especulativas porque este homem não se comunica, fundamento também aristotélico. Montesquieu, portanto, mobiliza Aristóteles contra Hobbes, mas Locke, apesar de contratualista, merece um reconhecimento do Barão.

A passagem sobre o estado de natureza pode ainda se justificar pelos seus estudos sobre Locke no ano de 1721, quando "[...] ele parece ter pensado, mais ou menos nessa época, em vincular a política à metafísica e, como fizeram seus predecessores, em subordinar o método experimental ao método racional" (Dedieu, 2003, p. 295). Aproximava-se de Locke para se afastar de Hobbes, a estratégia de Montesquieu residia, então, não em descartar a metafísica, mas, sob os mesmos parâmetros, tecer a crítica ao cartesianismo. É possível que nessa empreitada Montesquieu tenha chegado ao empirismo lockeano como fundamento filosófico da teoria de Newton. Contudo, com relação à reflexão política, "[...] os dois pontos essenciais da doutrina de Locke, o contratualismo e a soberania do povo, são estranhos ao pensamento de Montesquieu" (Vernière, 2003, p. 389). A questão, portanto, deve ser analisada com mais calma. Repare-se no artifício argumentativo dos três primeiros parágrafos (EL, I, 2), o erro de Hobbes (Starobinski, 1990, p. 85-86) consiste em revelar um homem que o conhecimento humano não pode desvendar, aqui reside a crítica newtoniana ao método de Descartes[7].

O capítulo 6 do quarto livro *Do Espírito das Leis* oferece detalhes deste estado de natureza, em particular da necessidade da experiência[8], em que há uma descrição empírica de selvagens. Ao tratar das instituições dos antigos, particularmente dos gregos, afirma que algumas de suas singularidades podem ser encontradas entre os americanos modernos e, para comprovar, cita a Pensilvânia e o Paraguai. A referência à América espanhola aparece em Locke (Segundo Tratado,

[7] A irônica Carta Persa XCVII é um comparativo de ambos os métodos.
[8] Tanto em EL I, 2 quanto em IV, 6, a experiência se mostra necessária, absolutamente contrário a Hobbes.

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

cap. II, parágrafo 14) como uma descrição precisa do estado de natureza. Joseph Dedieu (2003, p. 295) mostra a recepção feita por Montesquieu de Locke sobre essa matéria, por isso, poderia se concluir que o Paraguai, para Montesquieu, equivale ao que Locke havia chamado de estado de natureza, mas a referência à América espanhola marca bem as divergências. Para Locke, a situação do novo mundo é o estado de natureza, mas não para Montesquieu. Ao tratar da mesma região do mundo, o presidente de La Brède a compara à Grécia antiga (Creta, Lacônia e Lacedemônia) e não ao estado de natureza. O Paraguai, então, é uma região que se compara à antiguidade e não ao estado de natureza[9], uma vez que ambos, Locke e Montesquieu, reconhecem a civilidade dos gregos[10]. Essa visão, de um lado, mostra a rejeição do Barão da doutrina contratualista, de outro, coloca as referências em Locke, a quem se dedicou com afinco, em outra categoria.

É discutível se Montesquieu interpretava a América espanhola como o passado da Europa, levando com isso a uma interpretação evolucionista (Rahe, 2009, p. 48). Mas, não se pode negar que essa sociedade não está no estado de natureza, pois se quem mais o influenciou nesta tese fora por ele rejeitado, não seria o contratualismo, por outras hipóteses, aceito. Assim, para responder as questões dos teóricos do contrato, Montesquieu coloca a antiguidade no lugar do estado de natureza, o que reafirma a contrariedade de seu método em relação aos outros pensadores. "O fato é que Montesquieu, no seu esforço para encontrar em volta de si alguns exemplares sobreviventes dessas sociedades [antigas] que há muito desapareceram, não consegue descobrir nada semelhante a elas, tão somente conventos ou o mundo político do Paraguai" (SOREL, 1887, p. 98, tradução nossa). Mesmo se aceitarmos a afirmativa de Sorel, não podemos interpretá-la como sendo o Paraguai um representante do estado de natureza. Porque seu esforço de encontrar semelhanças entre o Paraguai moderno e a Grécia antiga, mesmo que inútil e errôneo, é prova de que ele via ambas as sociedades

[9] Frequentemente se argumenta que o artifício argumentativo *estado de natureza* utilizado pelos contratualistas não faz qualquer referência a situações históricas. Não obstante, Locke, ao classificar os nativos das Américas como viventes do estado de natureza, enfatiza a ausência de sociedade civil para marcar a diferença das duas situações. Portanto, sendo ou não uma metáfora contratualista, o estado de natureza funciona como um critério classificatório para duas situações humanas, esse argumento é o que recebe a crítica de Montesquieu.

[10] Sobre isso Dedieu (1943, p. 114) afirma que a comparação dos Trogloditas se faz com Grécia ou Roma, o objeto em questão é o mundo antigo europeu.

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

como comunidades instituídas e parte integrante da natureza humana. Aparentemente paradoxal, o mesmo método empírico permitiu a Montesquieu recriar a ficção do estado de natureza.

> Havia na Arábia um povo pequeno, denominado Troglodita, o qual descendia dos antigos Trogloditas que, a darmos crédito aos historiadores[11], se assemelhavam a brutos mais que a homens. Não eram os modernos mais disformes; não tinham pelo como ursos, não assobiavam, tinham dois olhos; mais eram tão ferozes e perversos, que se não conhecia entre eles nenhum princípio de eqüidade nem de justiça (Montesquieu, 1960, p. 44; CP, XI)[12].

As *Cartas Persas* funcionam como uma grande reflexão livre e literária sobre os temas que mais perturbavam Montesquieu (Starobinski, 1990, p. 23). Em diversos momentos permitiu-se fazer referências a outros autores, como nesta passagem, em que a proximidade com Hobbes impressiona. A ferocidade e perversidade destes seres não os impedem de se classificarem como homens, o desconhecimento de dois valores basilares[13], por outro lado, é prova de que não vivem em sociedade. Por isso, é possível aproximar essa descrição mítica ao estado de natureza, entretanto, os Trogloditas nunca existiram, diferentemente dos paraguaios. Percebe-se então como seu foco empírico justifica a percepção do tema. Mesmo que aceito como metáfora literária, o estado de natureza não pode ser utilizado para justificar nem a natureza humana, nem a origem do Estado, ou mesmo da sociedade.

> Governava-os um rei de origem estrangeira, o qual, querendo emendar a má índole deles, os tratava com severidade; mas se conjuraram contra ele, mataram-no e exterminaram toda sua família real. Cometido este atentado, juntaram-se para formar um governo; e, ao cabo de muitas dissensões, nomearam magistrados. Ainda bem não os tinham elegido, quando, não podendo suportá-los, os trucidaram todos (Montesquieu, 1960, p. 45; CP, XI).[14]

---

11 Provavel ironia à metafísica dos *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

12 "Il y avait en Arabie un petit peuple, appelé *Troglodyte*, qui descendait de ces anciens Troglodytes qui, si nous en croyons les historiens, ressemblaient plus à des bêtes qu'à des hommes. Ceux-ci n'étaient point si contrefaits, ils n'étaient point velus comme des ours, ils ne sifflaient point, ils avaient des yeux; mais ils étaient si méchants et si féroces, qu'il n'y avait parmi eux aucun principe d'équité ni de justice" (Montesquieu, 1949, p. 146).

13 Sobre a igualdade e a justiça o texto *Analyse du traité de devoirs* (Montesquieu, 1949, p. 108) mostra que são valores fundantes da sociedade e, por isso, sua caracterização. Portanto, a descrição acima é de seres sem sociedades plenamente estabelecidas.

14 "Ils avaient un roi d'une origine étrangère, qui, voulant corriger la méchanceté de leur naturel, les traitait sévèrement; mais ils conjurèrent contre lui, le tuèrent, et exterminèrent toute la

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

Os trogloditas possuem governo, estrangeiro ou nativo. A queda do primeiro deve-se ao severo tratamento, necessário à contenção das selvagerias[15]. O segundo, mesmo sendo estabelecido por eles próprios, não pôde se sustentar pela selvageria dos costumes. "Livre o povo do novo jugo, só os impulsos de sua selvática índole consultava. Todos os particulares concordaram não obedecer a ninguém e não cuidar de cada um senão dos próprios interesses, sem se importar com os alheios" (Montesquieu, 1960, p. 45; CP, XI)[16]. A situação deste povo se remete ao mesmo comportamento dos selvagens da Luisiana (EL, V, 13, p. 79), não há garantias, somente interesses particulares. Uma das maneiras de se definir os estados moderados – repúblicas e monarquias – é que o resultado da soma das ações individuais é necessariamente o bem público. Entre os Trogloditas isso não ocorre, justamente porque selvagens, intolerantes: "A tolerância permite, enfim, um novo olhar, quebrando preconceitos e possibilitando os meios necessários à viabilidade da política fundada no bem comum" (Santos, 2006, p. 29). Portanto, mesmo se for aceito que não há distinção entre mundo empírico e literário no pensamento de Montesquieu, o que questionamos, o estado de natureza, não existe.

Os Trogloditas são um povo selvagem que vive em situação despótica[17], mas em comunidade, pois, afinal, o despotismo é uma forma de governo. As cartas seguintes mostram o desenvolvimento de sociabilidade, primeiro a família (CP, XIII), depois a escolha do rei (CP, XIV), leis e costumes (CP, XIV) e, por fim, a virtude (CP, XIV). A proximidade com Aristóteles o afasta novamente de Hobbes. Independentemente do fato de haver Estado ou governo entre os Trogloditas, em qualquer situação, em nenhum momento se questiona que não vivam em comunidade: "O povo Troglodita considerava-se uma só família: quase sempre

---

famille royale. Le coup étant fait, ils s'assemblèrent pour choisir un gouvernement; et, après bien des dissensions, ils créèrent des magistrats. Mais à peine les eurent-ils élus, qu'ils leur devinrent insupportables; et ils les massacrèrent encore" (Montesquieu, 1949, p. 146).

15 Possível recepção de Locke sobre o direito à rebelião.

16 "Ce peuple, libre de ce nouveau joug, ne consulta plus que son naturel sauvage. Tous les particuliers convinrent qu'ils n'obéiraient plus à personne; que chacun veillerait uniquement à ses intérêts, sans consulter ceux des autres" (Montesquieu, 1949, p. 146).

17 É verdade que não são todos os requisitos completos para a definição de despotismo nesta carta, faltam a natureza e o princípio, mas a situação de selvageria é a mesma.

andavam misturados os rebanhos, e o único trabalho a que se forravam era o de reparti-los" (Montesquieu, 1960, p. 49; CP, XII)[18]. Até os selvagens vivem juntos, prova de que, para o membro da Academia de Bordeaux, o contrato não existe. Em seu lugar, Montesquieu inventa a sociologia.

A sociologia da república

A grandiosa obra *Do Espírito das Leis*, publicada em 1748, tem muitas camadas analíticas com os mais diversos níveis de profundidade. O texto possui, segundo Aron (2002, p. 3 e 28-29), um caráter sociológico até então desconhecido do pensamento político. Existe um conjunto de temas das mais diversas estirpes, entretanto, os assuntos podem ser compreendidos como análises sociológicas de instituições diversas, pautadas na tradição e no costume dos diferentes povos. A pretensão central do livro é construir uma teoria geral que dê conta de esclarecer as variedades sociais sem recorrer a explicações puramente racionalistas, apesar de racionais (Althusser, 1972, p. 21-23). É possível, segundo o autor, compreender a diversidade das sociedades através de classificações gerais, isto é, existem alguns critérios que podem estruturar qualquer sociedade, se estes caracteres forem identificados, torna-se possível compreender a totalidade social.

A pretensão da proposta é enorme, de fato. Entretanto, Montesquieu parte de elementos empíricos como o clima, o território, a população, o comércio, a religião etc. A princípio, o texto não parece esgotar todas as possibilidades, é um esquema aberto a inovações, mas o peso da proposta metodológica é tal que as generalizações são livres de qualquer argumento que se ampara em reflexões *apriorísticas* (Althusser, 1972, p. 74). Cada um dos elementos que compõe a sociedade também é, simultaneamente, definidor e definido pelo todo[19]. Um determinado clima quente, por exemplo, contribui para o despotismo e este, por outro lado, se coaduna melhor em clima quente, ou seja, a soma das particularidades forma um todo que possui princípios que não se deixam ver em

[18] "Le peuple troglodyte se regardait comme une seule famille; les troupeaux étaient presque toujours confondus; la seule peine qu'on s'épargnait ordinairement, c'était de les partager" (Montesquieu, 1949, p. 150).

[19] Para um estudo aprofundado sobre a unidade do pensamento de Montesquieu ver Althusser (1972, capítulo II).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

nenhuma das especificidades, mas apenas no todo. Assim, a junção dos elementos estruturantes das sociedades permite classificar todas e qualquer uma delas, e a base de tal empresa é o governo: "Parece que Montesquieu classificou não as sociedades, mas o modo pelo qual elas são governadas e, em seguida, simplesmente retomou; modificando-a ligeiramente, a divisão habitual" (Durkheim, 2003, p. 279). Num certo sentido, Montesquieu assume a diversidade descrita pelos renascentistas, mas com a pretensão de explicá-la, não pelo racionalismo, mas pela observação da própria diversidade (Starobinski, 1990, p. 32, 36; Aron, 2002, p. 6).

Nosso tema é a sociologia da república que se ancora nos usos e costumes e não nas instituições políticas apenas, porque "[...] sempre os costumes fazem melhores os cidadãos que as leis" (Montesquieu, 1960, p. 226; CP, CXXIX)[20]. Pretendemos expor como a sociologia de Montesquieu impediu que apenas os aspectos político-institucionais determinassem os regimes. Não abordaremos todas as categorias por ele estudadas, apenas aquelas que refletem a sociologia da república.

> De qualquer forma, o fato é que a idéia essencial é esse laço estabelecido entre, de um lado, o modo de governo, o tipo de regime, e de outro o estilo das relações interpessoais. De fato, para Montesquieu, não é tão decisivo que o poder soberano pertença a uma só pessoa ou a várias; o que é mais decisivo é que a autoridade seja exercida de acordo com as leis e uma ordem, ou então, ao contrário, arbitrariamente, de forma violenta. A vida social difere em função do modo como o governo é exercido. Essa idéia conserva todo o seu alcance dentro de uma sociologia dos regimes políticos (Aron, 2003, p. 20).

No fim do quinto livro, Montesquieu trata de maneira atual *Dos Presentes*:

> Numa república, os presentes são coisa odiosa, porque a virtude não tem necessidade deles. Numa monarquia, a honra é o motivo mais forte que os presentes. Mas no Estado despótico, em que não existe honra nem virtude, pode-se, apenas, ser levado a agir pela esperança de facilidades de vida (Montesquieu, 1973, p. 84; EL, V, 17)[21].

[20] "les moeurs font toujours de meilleurs citoyens que les lois" (Montesquieu, 1949, p. 323).

[21] "Dans une république, les présents sont une chose odieuse, parce que la vertu n'en a pas besoin. Dans une monarchie, l'honneur est un motif plus fort que les présents. Mais, dans l'État despotique, où il n'y a ni honneur ni vertu, on ne peut être déterminé à agir que par l'espérance des commodités de la vie" (Montesquieu, 1949, p. 301).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

Em uma república não deve um governante aceitar e um cidadão oferecer presentes ao governante. Esta é uma atitude que discrimina e gera corrupção, um regime virtuoso deve ter imparcialidade na condução dos negócios públicos. Na monarquia, isso é menos perceptível, uma vez que a honra apenas dispensa os presentes, mas não parece impedi-los. Esta é uma colocação que sai em defesa de um regime onde o governo deve ter uma postura em prol do coletivo, e não poderia ser diferente, uma vez que há virtude (Dedieu, 1943, p. 123). Aqui cabe uma ligeira explicação sobre a virtude. Como princípio do regime republicano, nas monarquias ele se mostra desnecessário: "Nas monarquias, a política manda fazer as grandes coisas com o mínimo de virtude possível, da mesma maneira como, nas máquinas mais perfeitas, a arte emprega o menor número possível de movimentos, forças e rodas" (Montesquieu, 1973, p. 51; EL, III, 5)[22]. O Barão mostra tão somente o caráter desnecessário e o desperdício que é a virtude em monarquias. A comparação com uma máquina faz referência ao modo eficiente com que a honra, princípio monárquico, opera nesses regimes. Se a virtude é a dedicação ao bem público, a honra é ao bem privado. Em ambos os casos, a moderação é a consequência necessária. Compreende-se, então, a distinção entre republicanismo e monarquismo, não obstante o importante ponto de contato.

O texto segue com uma importante passagem: "O falecido rei da Sardenha punia os que recusavam as dignidades e empregos de seu Estado; sem sabê-lo, seguia as idéias republicanas. Sua maneira de governar, aliás, prova muito bem que essa não era sua intenção" (Montesquieu, 1973, p. 85; EL, V, 19)[23]. Montesquieu apresenta aqui um rei republicano. Tomada isoladamente, a frase pode soar contraditória, como um rei pode ser republicano? Justamente porque se refere aqui não à forma republicana de governo, mas aos seus usos e costumes. Também revela a passagem uma importante concepção, independentemente se o agente do

22 "Dans les monarchies, la politique fait faire les grandes choses avec les moins de vertu qu'elle peut; comme, dans les plus belles machines, l'art emploie aussi peu de mouvements, de forces et des roues qu'il est possible" (Montesquieu, 1949, p. 255).

23 "Le feu roi de Sardaigne punissait ceux qui refusaient les dignités et les emplois de son État; il suivait, sans le savoir, des idées républicaines. Sa manière de gouverner, d'ailleurs, prouve assez que ce n'était pas là son intention" (Montesquieu, 1949, p. 303).

governo sabe ou possui a intenção de ser republicano, o republicanismo pode se instaurar em seu seio. O republicanismo mostra-se uma potência de uma maneira de tratar o Estado porque se sustenta nos costumes e não nas instituições políticas. O que faz de um rei ser republicano, mesmo sem intenção, é o fato de dispor de *vertu* própria e dos súditos em prol de seu regime. A frase de maior efeito do capítulo é a seguinte: "Vede, numa nação em que a república se esconde sob a forma de monarquia" (Montesquieu, 1973, p. 85; EL, V, 19)[24]. "[...] tudo isso sugere algo sobre a natureza humana e algo sobre o 'princípio' da 'república escondida sob a forma de uma monarquia'" (Rahe, 2009, p. 37, tradução nossa). O presidente de La Brède refere-se aqui à Inglaterra, que, por um lado, é monarquia, pois possui monarca, e, por outro, república, porque sua sociologia é republicana, esta, então, ancora-se nos costumes. "A constituição inglesa, de fato, encontrou seu caminho, não apenas na monarquia, mas também, com algumas alterações exteriores, na república" (Sorel, 1887, p. 109, tradução nossa).

No capítulo seguinte, em uma breve nota, Montesquieu sugere que as variações dos regimes se relacionam mais com a intensidade de características do que com a sua *natureza* propriamente. "Farei ver, em seguida, que a China, nesse aspecto, está no caso de uma república ou de uma monarquia" (Montesquieu, 1973, p. 95; EL, VI, 9). A frase possui um efeito devastador se comparada a outros termos precedentes do texto. Em toda sua obra, como outros regimes asiáticos[25], Montesquieu classifica a China simplesmente como um despotismo. "A China é, portanto, um Estado despótico, cujo princípio é o temor" (Montesquieu, 1973, p. 131; EL, IX, 21)[26]. Na passagem anterior, afirma que o mesmo país mostra-se como uma república ou monarquia. A China pode simultaneamente ser as três espécies

---

24 "Voyez, dans une nation où la république se cache sous la forme de la monarchie" (Montesquieu, 1949, p. 304).

25 "Uma das coisas que mais me excitaram a curiosidade dês que cheguei à Europa, foi a história e a origem das repúblicas. Sabes que a mor parte dos asiáticos nem sequer têm idéia deste governo, e que não lhes pôde sugerir ainda a sua imaginação que haja na terra outro que não seja despótico" (Montesquieu, 1965, p. 230; CP, CXXXI). "Une des choses qui a le plus exercé ma curiosité en arrivant en Europe, c'est l'histoire et l'origine des républiques. Tu sais que la plupart des Asiatiques n'ont pas seulement d'idée de cette sorte de gouvernement, et que l'imagination ne les a pas servis jusqu'à leur faire comprendre qu'il puisse y en avoir sur la terre d'autre que le despotique" (Montequieu, 1949, p. 327).

26 "La Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte" (Montesquieu, 1949, p. 368).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

iniciais de classificação: república, monarquia e despotismo. Isto é possível por dois principais motivos: primeiro, os governos diferenciam-se também por grau, ou seja, por possuir mais ou menos determinadas características que o definem; mas, segundo motivo, isso só é possível, por sua vez, justamente porque aqui Montesquieu refere-se às condições sociais e não à forma de governo. Portanto, o exemplo da China, como uma sociologia, pode, dependendo do tema tratado, se mostrar despótico, republicano ou monárquico.

A comparação é a maneira mais segura para argumentar racionalmente a diversidade latente do mundo, para tal, o quão diferente é uma sociedade de outra, se mostra como a melhor chave para classificá-las (Santos, 2006, p. 23). Ainda a respeito da China, escreve:

> Na China, pelo contrário, as mulheres são tão fecundas e a espécie humana multiplica-se a tal ponto, que as terras, por mais cultivadas que sejam, mal chegam para a alimentação dos habitantes. O luxo é, portanto, pernicioso e o espírito de trabalho e de economia é tão necessário como em qualquer outra república. (Montesquieu, 1973, p. 110; EL, VII, 6)[27]

O exemplo da China é emblemático porque mostra uma situação extrema (Sorel, 1887, p. 106). Com relação à classificação da forma de governo, não resta dúvida, a China possui um governo despótico, entretanto, existem elementos que fazem dela republicana. No primeiro exemplo, diz-se respeito a uma postura do governo, isto é, um modo de governar republicano; no segundo, se refere à necessidade imposta pelas condições de existência daquele lugar. É necessário que o luxo seja pernicioso e que haja espírito de trabalho e de economia, pois, caso contrário, a fome imperaria. "A desgraça não está em o luxo reinar, mas em reinar em condições que, pela natureza das coisas, não devem ir além do estritamente necessário" (Montesquieu, 1965, p. 193; GD, 16)[28]. Em cada um dos dois exemplos chineses há uma particular categoria de análise, o modo de governar e uma característica republicana que não diz respeito à esfera do Estado, mas a uma

[27] "À la Chine, au contraire, les femmes sont si fécondes, et l'espèce humaine s'y multiplie à un tel point, que les terres, quelque cultivées qu'elles soient, suffisent à peine pour la nourriture des habitants. Le luxe y est donc pernicieux, et l'esprit de travail et d'économie y est aussi requis que dans quelque république que ce soit" (Montesquieu, 1949, p. 339).

[28] "dont le maheur n'est pas que le luxe y règne, mais qu'il règne dans des conditions qui, par la nature des choses, ne doivent avoir que le nécessaire physique" (Montesquieu, 1949, p. 160).

situação sociologicamente identificada. Estes dois, modos de governar e condições sociológicas, são interligados por *necessidade,* uma vez que o comportamento do governo depende das condições sociológicas[29]. Assim, emerge uma nova categoria analítica, a república como caracterização dos usos e costumes independentemente da forma de governo ou mesmo da postura do governante, mesmo que esta última seja consequência das condições sociais e naturais.

A sustentação do modo de governar diz respeito mais às características gerais do país do que propriamente da forma do governo. Isso fica mais nítido se for comparado o regime chinês com o britânico. A Inglaterra, por ser uma monarquia republicana (forma de governo monárquica com modo de governar republicano), mostra que a formação sociológica do povo a caracteriza *republicanamente* e, desse modo, se coaduna perfeitamente ao modo de governar republicano. Independentemente disso, aquele Estado possui uma forma de governo monárquica[30], assim, a classificação se mostra coerente. De um lado, a essência que faz da forma de governo ser como é, e, de outro, o modo de governar unido à sociologia. Ninguém melhor do que Durkheim para explicar este ponto: "[...] a natureza do poder supremo pode sofrer modificações, a natureza da sociedade se mantém imutável, ou, inversamente, ela pode ser uma e idêntica em sociedades que diferem extremamente umas das outras" (Durkheim, 2003, p. 289). Poder-se-ia pensar em uma situação em que a sociologia não se coaduna com as atitudes do governante, mas, para Montesquieu, este seria um caso absurdo, uma falta de correspondência analítica ou histórica impossível de ser verificada, mesmo porque, a definição de uma, parte da análise da outra. Aqui surge um ponto importante, existe uma interdependência necessária entre a estruturação sociológica e as atitudes dos governantes, mesmo que analiticamente seja possível

[29] A primeira e mais abrangente definição de lei é justamente ancorada na necessidade: "As leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas" (Montesquieu, 1973, p. 33; EL, I, 1). ["Les lois, dans la signification plus étendu, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses" (Montesquieu, 1949, p. 232).] Nesse sentido, há uma relação necessária entre o modo de governar e a sociologia, uma vez que ambas derivam da natureza da coisa, a *coisa* são os usos e costumes.

[30] "O uso que, na Inglaterra, permitiu que a nobreza praticasse o comércio é uma das coisas que mais contribuíram para enfraquecer, neste país, o governo monárquico" (Montesquieu, 1973, p. 299; EL, XX, 21). "L'usage qui a permis en Angleterre le commerce à la noblesse est une des choses qui a le plus contribué à y affaiblir le gouvernement monarchique" (Montesquieu, 1949, p. 598).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

identificá-las separadamente, como visto no exemplo chinês. A indispensabilidade de uma obra extensa e apenas virtualmente exaustiva revela todo o potencial da investigação sociológica, mas não a classificação das formas de governo, daí compreende-se o caráter analítico dos primeiros capítulos em contraposição dos aspectos descritivos dos demais.

> A intenção de incutir moderação no leitor é parte da razão para os numerosos breves capítulos no *L'Esprit des Lois*. Em vários destes capítulos, Montesquieu pode esboçar rápida, mas incisivamente, a particularidade da qual qualquer princípio político universal deve ser aplicado: ele assim logra em imitar a complexa multiformidade da vida política. (Pangle, 1973, p. 17, tradução nossa)

É possível verificar isso se observarmos o quanto Montesquieu dedica-se à classificação das formas de governo e o quanto o faz a respeito dos aspectos sociais, estes ocupam muito mais espaço no volumoso trabalho, não que tenham mais importância, mas que necessitam de explicações mais detalhadas. O grande conjunto dos aspectos investigados por Montesquieu não o credencia a classificar as formas de governo, mas sim os fundamentos sociais, que é o rebatimento lógico de sua estrutura sociológica.

É necessário ainda um breve comentário a respeito da forma de governo. Para se classificar as formas de governos não se podem construir instrumentos de mensuração que apenas distanciam uma de outra, porque existem essências distintas que não permitem os governos serem observados como variações de uma mesma matriz, isto é, não há distinção de grau, daí os critérios serem claros e distintos. Com isso, Montesquieu mostra todo o peso de seu racionalismo e o que lhe sobrou dos anos dedicados a Descartes, pois "[...] a ciência universal aparece, portanto, como possível e próxima" (Starobinski, 1990, p. 35). Existem a *natureza* e o *princípio* de cada forma de governo que o fazem único, utiliza-se a autoridade de Aristóteles para tal classificação. Observa-se que nos momentos desse tipo de abordagem, Montesquieu não utiliza história, relatos ou exemplos, nestes casos não cabem exemplos ou comparações em termos de mensuração, mas apenas comparações em termos de essência. O que faz de uma forma de governo ser única são sua *natureza* e seu *princípio*, de um lado. De outro, o que permite a graduação

são os *princípios* e as sociologias, uma vez que os princípios são compartilhados por toda a população (Groethysen, 2003, p. 345).

O *espírito* da república aparece novamente na obra, mas não apenas em Roma antiga, o que fortalece a divisão classificatória: "Foi no espírito da república, ou em alguns casos particulares, que, em meados do século XIII, se estabeleceram leis suntuárias em Aragão" (Montesquieu, 1973, p. 110; EL, VII, 5)[31]. Sendo o título do capítulo *Em que casos as leis suntuárias são úteis numa monarquia*, não resta dúvida que Montesquieu considera o governo de Aragão deste período como uma monarquia, mas, ao relatar o acontecimento, refere-se ao *espírito* da república, inequivocamente o *espírito* da república pode residir em uma monarquia. Importante notar que Montesquieu interpreta analiticamente a relação entre espírito da república e a forma do governo. Tanto Roma antiga, quanto Aragão do século XIII são exemplos de espíritos de repúblicas em formas de governos não republicanas, em Roma, império[32], em Aragão, monarquia, fato que comprova a dimensão sociológica e não política do republicanismo.

Aspectos sociológicos do republicanismo

O título da obra, nas primeiras edições, sugere pistas dos elementos sociológicos: *Do Espírito das Leis ou das relações que as leis devem ter com a constituição de cada governo, com os costumes, o clima, a religião, o comércio etc. Ao que o autor acrescentou pesquisas novas sobre as leis romanas referentes às sucessões, sobre as leis francesas e sobre as leis feudais*. O extenso título, de uma obra igualmente extensa, revela, na primeira frase, os elementos sociológicos constitutivos dos povos e sua relação com o regime político. Investigaremos essas características no governo republicano.

No capítulo *Da educação no governo republicano*, o autor revela que "[...] é no governo republicano que se tem necessidade de toda força da educação"

31 "Ce fut dans l'esprit de la république, ou dans quelques cas particuliers, qu'au milieu du *XIIIe* siècle on fit en Aragon des lois somptuaires" (Montesquieu, 1949, p. 337).

32 Império, enquanto categoria isolada, não faz parte da classificação das formas de governo. Basta-nos, para nosso estudo, aceitar que não é república, pelo exemplo da história de Roma.

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

(Montesquieu, 1973, p. 62; EL, IV, 5)[33]. Neste regime, a educação cumpre com um papel fundamental porque dela se transmite a *vertu politique* (Pangle, 1973, p. 72). Princípio inerente e definidor da própria república, assim, o amor pelas leis e pela pátria pode e deve ser ensinado (Pangle, 1973, p. 169). Nas democracias, particularmente, "[...] este amor é singularmente característico" (Montesquieu, 1973, p. 62; EL, IV, 5)[34], uma vez que estas são repúblicas populares. Portanto, "[...] o amor pela república, numa democracia, é o amor pela democracia; o amor pela democracia é o amor pela igualdade" (Montesquieu, 1973, p. 69; EL, V, III)[35]. Tem-se, assim, uma caracterização precisa do papel da educação. "O governo democrático é assim possível, a aparente contradição leva o triunfo político a lógica da virtude" (Drei, 1998, p. 171, tradução nossa). No que diz respeito ao luxo, Montesquieu escreve:

> Acabo de dizer que nas repúblicas em que as riquezas são distribuídas igualmente não pode existir luxo e, como se viu no livro V que esta igualdade na distribuição fazia a excelência de uma república, conclui-se que quanto menos luxo haja numa república, tanto mais perfeita será ela. [...] À medida que o luxo se estabelece numa república, o espírito volta-se para o interesse particular. (Montesquieu, 1973, p. 108; EL, VII, 2)[36]

Nas repúblicas e, particularmente, nas democracias, a riqueza deve ser distribuída equitativamente (Pangle, 1973, p. 80), pois a virtude pautada na democracia tem a igualdade como *princípio*. Desse modo, o luxo é pernicioso, pois instaura a desigualdade e o interesse particular, assim, corrompe o *princípio* do governo. Já nas aristocracias "[...] o luxo contrário ao espírito de moderação deve ser banido" (Montesquieu, 1973, p. 108; EL, VII, 3)[37]. A regulamentação da propriedade deve possuir uma justa medida de modo que não instaure a desigualdade extrema, pois, o *princípio* da aristocracia é a *virtude* pautada na

[33] "C'est dans le governement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation" (Montesquieu, 1949, p. 266).

[34] "Cet amour est singulièrement affecté aux démocraties" (Montesquieu, 1949, p. 267).

[35] "L'amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité" (Montesquieu, 1949, p. 274).

[36] Je viens de dire que, dans les républiques où les richesses sont également partagées, il ne peut point y avoir de luxe; et comme on a vu au livre cinquième que cette égalité de distribution faisait l'excellence d'une république, il suit que moins il y a de luxe dans une république, plus elle est parfaite. [...] À mesure que le luxe s'établit dans une république, l'esprit se tourne vers l'intérêt particulier" (Montesquieu, 1949, p. 334-335).

[37] "le luxe contraire à l'esprot de moderation en doit être banni" (Montesquieu, 1949, p. 335).

moderação e não a igualdade. Apenas sustentando esse *princípio* a aristocracia pode ser classificada como uma categoria de república. Porque, a "[...] moderação define-se como o melhor emprego de nossas forças e como o passo mais favorável: o único passo que está de acordo com a continuidade de uma vida ativa" (Starobinski, 1990, p. 28). A conclusão do tema referente às repúblicas se faz em comparação com a monarquia: "Tudo isso conduz a uma reflexão. As repúblicas morrem pelo luxo e as monarquias, pela pobreza" (Montesquieu, 1973, p. 109; EL, VII, 4)[38]. Essa concepção é perfeitamente compatível com a realização de benefícios públicos gerados por vícios privados nas monarquias e por virtudes privadas nas repúblicas.

Ao tratar da corrupção da república, afirma Montesquieu que esta se dá, quase sempre, pela corrupção do *princípio.* Particularmente tratando da democracia escreve: "Corrompe-se o espírito da democracia não somente quando se perde o espírito de igualdade, mas ainda quando se quer levar o espírito de igualdade ao extremo, procurando cada um ser igual àquele que escolheu para comandá-lo" (Montesquieu, 1973, p. 121; EL, VIII, 2)[39]. Novamente a justa medida mostra-se como solução para definir a intensidade dos termos políticos. A igualdade extrema, mesmo na democracia, gera corrupção e, com ela, a falência do regime. Recepcionando argumentos antigos, sobretudo de Aristóteles, Montesquieu admite que a degeneração da democracia passa pela igualdade extremada, levando a sobreposição de governantes e governados. Parte-se da ideia de que a democracia pode confundir liberdade com libertinagem, esta é o motivo de sua falência. Uma vez posta a igualdade em pontos extremos, a liberdade precipita-se em libertinagem e o regime cai. "A aristocracia corrompe-se quando o poder dos nobres torna-se arbitrário; não mais pode haver virtude nos que governam nem nos que são governados" (Montesquieu, 1973, p. 123; EL, VIII, 5)[40].

---

38 "Tout ceci mène à une réflexion. Les républiques finissent par le luxe ; les monarchies, par la pauvreté" (Montesquieu, 1949, p. 337).

39 "Le principe de la démocratie se corrompt, non seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander" (Montesquieu, 1949, p. 349).

40 "L'aristocratie se corrompt lorsque le pouvoir des nobles devient arbitraire: il ne peut plus y avoir de vertu dans ceux qui gouvernent, ni dans ceux qui sont gouvernés" (Montesquieu, 1949, p. 353).

Assim, a arbitrariedade é o motivo da corrupção do *princípio* da aristocracia, logo, ela é inimiga da moderação (Rahe, 2009, p. 118). Além disso, a passagem esclarece o compartilhamento do princípio entre governantes e governados, corroborando assim com nossa interpretação de que o *princípio* e a sociologia operam juntos. "Extrema corrupção existe quando os nobres tornam-se hereditários e quase não podem ter moderação" (Montesquieu, 1973, p. 123; EL, VIII, 5)[41]. A hereditariedade é uma característica da monarquia, logo, se aplicada em uma república, corrompe o Estado.

Talvez um dos pontos mais importantes e polêmicos, que foi recepcionado por autores norte-americanos à época da independência, seja a questão da dimensão territorial. É sabido que Montesquieu atribuía o sucesso ou o fracasso dos regimes também à coerência de suas instituições e seus costumes com o tamanho do território no qual o Estado se instalava. A respeito da república, escreve:

> É da natureza de uma república que seu território seja pequeno; sem isso, ela dificilmente pode subsistir. Numa grande república há grandes fortunas e, conseqüentemente, pouca moderação nos espíritos; há enormes depósitos a se colocar nas mãos de um cidadão; os interesses individualizam-se; um homem sente, em primeiro lugar, que poderá ser feliz, poderoso, sem sua pátria; e, logo, que só poderá ser poderoso sobre as ruínas da pátria. Numa grande república, o bem comum é sacrificado a mil considerações, é subordinado às exceções, depende dos acidentes. Numa república pequena, o bem comum é mais bem percebido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão; os abusos são menos amplos e, conseqüentemente, menos protegidos. (Montesquieu, 1973, p. 128; EL, VIII, 16)[42]

O problema da dimensão territorial se passa antes pela consequente riqueza que ele produz do que propriamente sua extensão. Um território grande

41 "L'extrême corruption est lorsque les nobles deviennent héréditaires*;* ils ne peuvent plus guère avoir de modération" (Montesquieu, 1949, p. 353).

42 "Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire : sans cela elle ne peut guère subsister. Dans une grande république, il y a de grandes fortunes, et par conséquent peu de modération dans les esprits : il y a de trop grands dépôts à mettre entre les mains d'un citoyen; les intérêts se particularisent; un homme sent d'abord qu'il peut être heureux, grand, glorieux, sans sa patrie; et bientôt, qu'il peut être seul grand sur les ruines de sa patrie. Dans une grande république, le bien commun est sacrifié à mille considérations; il est subordonné à des exceptions; il dépend des accidents. Dans une petite, le bien public est mieux senti, mieux connu, plus près de chaque citoyen; les abus y sont moins étendus, et par conséquent moins protégés" (Montesquieu, 1949, p. 362).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

gera grandes fortunas e ativa os espíritos mais ambiciosos levando à desigualdade tamanha que consiste na corrupção deste Estado. Assim, o território deve ser pequeno para conter a riqueza. O amor pela pátria se reduz à medida que a riqueza aumenta, pois, nessa situação, considera-se o homem independente de sua pátria. Desse modo, a limitação da riqueza cumpre com a função social de manter os cidadãos parte da comunidade e, com isso, preserva-se o bem comum. O ponto parece ter surgido com Maquiavel, a riqueza extrema corrompe a vida civil e a virtude. "Outras causas da democracia romana (comuns nos dois autores) podem se encontrar, especialmente difundida, em torno da corrupção derivada do aumento da fortuna privada" (Levi-Malvano, 1912, p. 92, tradução nossa). Mas, além disso, ainda existe um elemento particular a Montesquieu. Em uma cidade, como afirma ser o tamanho natural de uma república (EL, VIII, 16), a proximidade de cada cidadão com o todo o faz perceber melhor as características necessárias a uma vida de *vertu*, nesse sentido, a garantia da liberdade unida ao contato mútuo revela o esplendor da *vertu politique* republicana.

A relação próxima entre o cidadão e o Estado republicano é reafirmada na interpretação de Montesquieu sobre os tributos: "Pode-se aumentar, na maioria das repúblicas, os tributos, porque o cidadão, que pensa estar pagando a si próprio, deseja pagá-los e, geralmente, em conseqüência da natureza do governo, tem poder para isso" (Montesquieu, 1973, p. 202; EL, XIII, 13)[43]. Dado que o conjunto de toda riqueza tributada, acrescentado a toda riqueza não tributada forma, inevitavelmente, a soma de toda riqueza da nação, a destinação do que é tributado importa mais do que a magnitude do tributo em si. O caso particular apresentado na citação acima só pode existir em uma república, uma vez que não existem privilégios como na monarquia ou no despotismo, todo o tributo arrecadado só pode ser destinado à causa pública. Independentemente do debate que a alocação final possa suscitar, o fato é que o conjunto da riqueza da república retorna na íntegra para ela mesma. Nesse sentido, importa pouco a magnitude de um tributo,

43 "On peut augmenter les tributs dans la plupart des républiques, parce que le citoyen, qui croit payer à lui-même, a la volonté de les payer, et en a ordinairement le pouvoir par l'effet de la nature du gouvernement" (Montesquieu, 1949, p. 467).

uma vez que é sobre a renda e, assim, não influi na diferença de consumo dos cidadãos.

Interessante notar que isso só pode acontecer porque os cidadãos possuem confiança nessa alocação, pois, sem essa garantia, resistiriam ao aumento tributário. Isso remete à própria *natureza* do regime republicano em que o povo, ou parte dele, governa, o que reforça a necessidade de um território pequeno. Assim, uma república é o caso extremo em que uma total tributação não gera resistência por parte dos tributados e, consequentemente, o nível da tributação não influi no montante da riqueza nem encontra resistência, porque não fere a liberdade. "Se no despotismo o poder é sem lei, nas repúblicas democráticas – e eu estou simplificando tremendamente – o poder e a lei tendem a se fundir, com a defesa da soberania do povo e a internalização da lei" (Singer, 2009, p. 98, tradução nossa).

No caso da tributação incidir sobre produtos, a magnitude implica uma caracterização do próprio governo republicano:

> No tempo da República, o povo romano, soberano de todos os outros: isso fez com que o senado lhe vendesse a princípio trigo a baixo preço e a seguir lho desse de graça. Quando o governo se tornou monárquico, tal prática substituiu apesar dos princípios da monarquia" (Montesquieu, 1965, p. 206; GD, XVII)[44].

Trigo é um produto essencial, parte da base alimentar da população, por isso, sua taxação influi nos negócios públicos. Em suma, a tributação de renda pode ter qualquer magnitude, a de produtos amplamente consumidos deve ser a mais baixa possível. O texto continua e se esclarece melhor a respeito da economia:

> Porém, nas monarquias, os negócios públicos são, na maior parte do tempo, tão suspeitos aos comerciantes quanto lhes parecem seguros nos Estados republicanos. Os grandes empreendimentos de comércio não são, portanto, para as monarquias, mas para o governo de muitos (Montesquieu, 1973, p. 293; EL, XX, 4)[45].

---

44 "Dans le temps de la république, le peuple romain, souverain de tous les autres, devait naturellement avoir part aux tributs ; cela fit que le Sénat lui vendit d'abord du blé à bas prix et ensuite le lui donna pour rien. Lorsque le gouvernement fut devenu monarchique, cela subsista contre les principes de la monarchie" (Montesquieu, 1949, p. 167).

45 "Mais, dans les monarchies, les affaires publiques sont, la plupart du temps, aussi suspectes aux marchands qu'elles leur paraissent sûres dans les États républicains. Les grandes entreprises de commerce ne sont donc pas pour les monarchies, mais pour le gouvernement de plusieurs" (Montesquieu, 1949, p. 588).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

Fica claro na passagem que o comércio é mais bem desenvolvido em uma república, pois dela tem-se a confiança que, da parte do Estado, só emergirá interesses públicos na sua relação com os comerciantes. O comércio de economia é, portanto, uma característica constitutiva do modo de governar republicano (Rahe, 2009, p. 170). A valorização do comércio em repúblicas deve-se à formação moral das sociedades que estabelecem tais empreendimentos, nelas a virtude encontra solo fértil. O trabalho, a moderação, a prudência e, sobretudo, a igualdade são exemplos do favorecimento comercial em democracias. Entretanto, é preciso uma ressalva: "Mas, nas convenções que derivam do comércio, a lei deve dar mais importância ao bem-estar público do que à liberdade de um cidadão" (Montesquieu, 1973, p. 297; EL, XX, 15)[46]. Esta é uma das raras passagens da obra em que a liberdade é submetida a outro valor. Deve-se compreender este trecho mais como um conselho ao governo republicano do que propriamente uma análise de sua característica. Uma maneira de sustentar a república com suas características é fornecer leis que protejam o bem público, mesmo que isso tolha a liberdade comercial de alguns cidadãos. Talvez esse conselho não faça sentido em um regime cujo princípio seja *honra,* uma vez que cada um se satisfaz com o lugar que ocupa na estrutura social. Mas é justamente porque existe a compreensão, por parte dos cidadãos, de que é necessário defender o bem-estar público que é possível fazer esse tipo de lei, procuramos mostrar isso no tema dos tributos, onde o raciocínio é semelhante.

No livro vigésimo terceiro o assunto transforma-se nos habitantes e na família. As relações de parentesco, mulheres e crianças emergem como categoria importante da análise sociológica. Vejamos um trecho a respeito das repúblicas:

> Nas repúblicas, onde é mister que os costumes sejam puros, os bastardos devem ser ainda mais odiosos do que nas monarquias [...]. Devemos observar que, sendo a qualidade de cidadão considerável nas democracias, onde ela trazia consigo o soberano poder, faziam-se, amiúde, leis sobre a situação dos bastardos, as quais tinham menos relação com a própria coisa e com a

46 "Mais, dans les conventions qui dérivent du commerce, la loi doit faire plus de cas de l'aisance publique que de la liberté d'un citoyen" (Montesquieu, 1949, p. 595).

> honestidade do casamento do que com a constituição particular da república (Montesquieu, 1973, p. 355; EL, XXIII, 6)[47].

Aqui, a pureza de costume mostra-se como uma condução moralmente orientada para os valores cristãos (Pangle, 1973, p. 79), o que significa que parte dos valores republicanos é ancorada no cristianismo, mesmo que sua referência para tal governo sejam cidades da antiguidade, pois, sua preocupação se relaciona também com os temas de sua contemporaneidade. Mas, o argumento vai além da moralidade cristã, também assume um caráter político. Bastardo significa aquele que é renegado pelo convívio social e pela família, logo, causando diferenças entre os cidadãos, como a desigualdade é prejudicial à república, os bastardos não devem existir.

Conclusão

Procuramos ao longo deste artigo argumentar, a partir do pensamento de Montesquieu, que sua compreensão do mundo humano (político e social) se ancora na sua original formulação sociológica. Esta divide-se em três fundamentos centrais na compreensão do regime republicano: 1) a crítica ao contratualismo; 2) unidade entre cidadão e república, sustentada nos valores cívicos; 3) características sociológicas da república que independem da forma de governo. O primeiro reside em uma rejeição das teorias contratualistas como explicação fundamental da origem das sociedades, o que pode ser identificado com todos os regimes, não apenas para as repúblicas. Entretanto, é nas repúblicas que melhor essa crítica se expressa. A libertação do recurso do estado de natureza abriu caminho para a compreensão sociológica. O segundo é o preceito fundamental do republicanismo: a virtude. Nesse caso, o *princípio* do regime possui uma potência tal que não necessariamente se encontra em formas de governo republicanas.

47 "Dans les républiques, où il est nécessaire que les mœurs soient pures, les bâtards doivent être encore plus odieux que dans les monarchies. [...] Il faut remarquer que la qualité de citoyen étant considérable dans les démocraties, où elle emportait avec elle la souveraine puissance, il s'y faisait surtout des lois sur l'état des bâtards, qui avaient moins de rapport à la chose même et à l'honnêteté du mariage qu'à la constitution particulière de la république" (Montesquieu, 1949, p. 686).

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

Assim, a confirmação de uma sociologia republicana faz-se por seus valores serem seguidos também por déspotas, príncipes, monarcas e imperadores. Por fim, o terceiro fundamento encontra-se nas características sociológicas das repúblicas. A educação, o comércio, o tributo etc. são aspectos que levam a cidade aos valores e princípios republicanos. Constituem fator específico desse regime e o diferenciam dos demais.

Não pretendemos responder a questão de se era Montesquieu um republicano. Sem dúvida, é possível retirar conclusões a favor ou contra dessa interpretação. O ponto alto dos argumentos de Montesquieu incide mais sobre um republicanismo do que sobre uma república. Os preceitos éticos e morais desse regime sobressaem às suas configurações político-institucionais. Se, por um lado, pode Montesquieu não ter contribuído para a defesa estrita da república, por outro, foi o autor que mais legou à posteridade a identificação sociológica do conjunto dos valores cívicos do republicanismo.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Montesquieu, a Política e a História**. Tradução de Luz Cary e Luiza Costa. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UNB, 1997.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARCKHAUSEN, H. **Montesquieu: ses idées et sés ouevres**. Paris: Librairie Hachette, 1907.

BERLIN, Isaiah. Montesquieu. In: **Contra la corriente**: ensayos sobre historia de las ideas. Tradución de Hero Rodríguez Toro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 199-232.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude**: as ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DEDIEU, Joseph. As idéias políticas e morais de Montesquieu. In: QUIRINO, Célia Galvão e SADECK, Maria Tereza (org.). **O pensamento político clássico**. Tradução de José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 293-340.

DEDIEU, Joseph. **Montesquieu: l'homme et l'oeuvre**. Paris: Boivin & Cie, 1943.

DREI, Henri. **La vertu politique**: Machiavel et Montesquieu. Paris: L'Harmattan, 1998.

DURKHEIM, Emile. *Como Montesquieu classifica as sociedades por tipos e por espécies*. In: QUIRINO, Célia Galvão e SADECK, Maria Tereza (org.). O pensamento político clássico. Tradução de Elizabeth de Vargas e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 279-292.

GROETHYSEN, Benard. Montesquieu – A razão construtiva. In: QUIRINO, Célia Galvão e SADECK, Maria Tereza (org.). **O pensamento político clássico**. Tradução de Elizabeth de Vargas e Silva São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.293-356.

LEVI-MALVANO, E. **Montesquieu e Machiavelli.** Paris: Bibliothèque de l'institut français de Florence, 1912.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Analyse du traité de devoirs (1725). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 108-111.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Considérations sur les causes de la grander des romains et de leur décadence (1734). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 69-209.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. De la politique (s/d). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 112-119.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. De L'Esprit des Lois (1748). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 225-995.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Dissertation sur la politique des romains dans la religion (1716). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 81-93.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Essai sur le gôut: dans les choses de la nature et de l'art (1755). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p.1240-1263.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Lettres persanes (1720). In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 127-373.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. Mes pensées. In: CAILLOIS, Roger (ed.). **Montesquieu.** Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, 1949. p. 973-1574.

MONTESQUIEU, Barão de. **Cartas Persas**. Tradução de Mário Barreto. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia, 1960. (Coleção Itatiaia)

MONTESQUIEU, Barão de. **Causas da Grandeza e Decadência dos Romanos**. Tradução de Ruy Belo. Lisboa: Editorial Presença, 1965.

MONTESQUIEU, Barão de. **Do Espírito das Leis.** Tradução publicada sob a licença de Difusão Européia do Livro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

PANGLE, Thomas L. **Montesquieu's philosophy of liberalism**: a commentary on The Spirit of the Laws. Chicago: Chicago University Press, 1973.

RAHE, Paul A. **Montesquieu and the logic of liberty**. New Haven: Yale University Press, 2009

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla:** tolerância e política em Montesquieu. Ijuí: EDUFS, 2006. (Coleção Filosofia)

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

SHKLAR, Judith. Montesquieu and the new republicanism. In: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. **Machiavelli and republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (Col. Ideas in context) p. 265-280.

SINGER, Brian C. J. Montesquieu on Power: Beyond Checks and Balaces. In: KINGSTONE, Rebecca (ed.). **Montesquieu and his legacy**. New York: New York University Press, 2009. p. 97-112.

SOREL, Albert. **Montesquieu.** London: George Routledge and Sons, 1887.

STAROBINSKI, Jean. **Montesquieu**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VERNIÈRE, Paul. Dois planos e duas leituras. In: QUIRINO, Célia Galvão e SADECK, Maria Tereza (org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 357-409.

Em Tese Revista Eletrônica dos Pós Graduandos em Sociologia Política da UFSC

v. 8 – n. 1– janeiro-julho/2011 – ISSN: 1806-5023

Resumo

O presente artigo visa expor os fundamentos sociológicos da teoria política de Montesquieu que orientam o regime republicano. Para tal, seguiu-se de perto as principais obras do autor e também um conjunto selecionado de intérpretes. Mostrou-se que a rejeição da tradição contratualista abre caminho para o surgimento de reflexões sociológicas, que conformam a ancoragem não apenas do republicanismo, mas também de outros regimes. Em seguida, abordou-se o fundamento primeiro do republicanismo, a virtude, e sua explicação sociológica através da relação indivíduo/sociedade. Na terceira parte da argumentação, apresentou-se as características centrais do regime republicano. O artigo conclui que, além de existir uma sociologia da república, esta se refere mais aos usos e costumes, fundamento do republicanismo, do que a forma de governo.

Palavras-chave: *Montesquieu; sociologia; republicanismo*

Abstract

The present paper aims to show the sociological fundamentals of the Montesquieu's political theory that guide the republican regime. For this, the main works of the author was analyzed with some selected commentators. It shows that the rejection of the contractualism theory opens the way to emergency of sociological reflections, that make up the anchor of not only republicanism, but also other regimes. Next, we dealt with the first foundation of the republicanism, virtue, and his sociological explanation of the relationship between individual/society. In the third part of the argument, it presented the main characteristics of the republican regime. The paper concludes that besides the sociology of the republic this refers more the uses and customs the foundation of the republicanism than the form of government.

Key-words: *Montesquieu; sociology; republicanism*