

A ASCENSÃO DA MÁQUINA POLÍTICA MODERNA: HOBBS, LOCKE E MONTESQUIEU

THE RISING OF THE MODERN POLITICAL MACHINE: HOBBS, LOCKE E MONTESQUIEU

Felipe Augusto Mariano Pires¹

RESUMO: Este trabalho analisou as funções atribuídas à vontade e à virtude na história da teoria das formas de governo em relação com a possibilidade de participação do povo no poder. A análise partiu de quatro pilares, a teoria das formas de governo, a ideia do bem comum, a ideia de tirania do povo e o que foi chamado de núcleo argumentativo da filosofia política. Através da comparação dos autores selecionados, chegamos aos núcleos argumentativos desta época. O núcleo moderno começa a se formar através da ideia de um mecanismo capaz de permitir que a vontade governe em direção ao bem comum, terminando por formar um mecanismo composto por três poderes, sistema de freio do poder, estado de legalidade, direitos naturais e vontade na centralidade do núcleo.

PALAVRAS-CHAVES: Modernidade – Estado – Formas de Governo - Representação

ABSTRACT: This work analyzed the functions attributed to the will and to the virtue in the history of the forms of government's theory in relation to the possibility of participation of the people in power. The analysis started from four pillars, the forms of government's theory, the idea of common good, the idea of people's tyranny and what was called the argumentative core of political philosophy. Through the comparison of the selected authors, we came to the argumentative core of this period. The modern core begins to form itself through the idea of a mechanism capable to allow the will to govern towards the common good, ending by forming a mechanism composed of three powers, system of power restraint, state of legality, natural rights and the will in the core's centrality.

KEYWORDS: Modernity – State – Forms of Government – Representation

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta pesquisa partiu do seguinte questionamento, dirigido ao início da Modernidade: Qual a função dos conceitos virtude e vontade na teoria das formas de governo moderna e sua relação com a possibilidade do povo no poder?

A partir desta problematização, estabelecemos como objetivo analisar quais funções foram atribuídas à vontade e à virtude na teoria das formas de governo do início da Modernidade em relação com a possibilidade de participação do povo no poder. Esta pesquisa

¹Mestre em Filosofia, UFPE, nitrorhiso@hotmail.com.

tem como cerne mostrar a própria formação do que é a teoria moderna do Estado. Para isto, escolhemos os seguintes textos e autores: *O Leviatã*, de Thomas Hobbes (1979), *Segundo Tratado sobre o Governo*, de John Locke (2001) e *Do Espírito das Leis*, de Montesquieu (1979).

A modernidade: a substituição da virtude pela vontade na condução do estado ao bem comum e o surgimento do modelo de estado moderno, a máquina política.

Hobbes

Hobbes, no início do capítulo XIII da primeira parte do *Leviatã* (1979), afirma a igualdade dos homens, tanto em relação à força corporal quanto às faculdades do espírito. Nenhum homem é mais forte que o outro a ponto do mais fraco não poder matar o mais forte e todo homem supõe possuir maior sabedoria do que o vulgo, acha que há poucos mais sábios que ele e não acredita que haja muitos tão sábios quanto ele, ou seja, todos os homens estão contentes com suas faculdades do espírito, achando-se superiores à maioria, e isso prova a igualdade neste sentido. Sendo os homens iguais em capacidade, todos esperam atingir seus fins e, quando dois homens desejam a mesma coisa, tornam-se inimigos, entram em estado de guerra. A guerra não é apenas a luta real, mas a disposição para ela. O estado de natureza é estado de guerra, de todos contra todos, pois não há um poder comum capaz de manter o respeito entre os homens.

Em Hobbes vemos que a natureza do homem o coloca em guerra contra os outros. O Estado é um artifício, criado pelos homens para sair do estado de guerra, garantir sua própria conservação, manter todos os homens em respeito. O homem não é animal social, político ou cívico, mais social do que as abelhas e as formigas, como afirma a teoria da sociabilidade (DERATHÉ, 2009). Para Hobbes o acordo entre os homens não é natural como o das abelhas e das formigas, é artificial, um pacto, o contrato social.

Vale ressaltar: A ideia de que o Estado é algo natural pode ser chamada *naturalismo*, já a ideia de que o Estado é um artifício criado pelos homens pode ser chamada *anti-naturalismo*. No anti-naturalismo, como o Estado é um artifício criado pelos homens, ele é criado com uma determinada finalidade, que passa a ser dever do Estado para com os homens (nomenclatura retirada de SIMMONS, 2007). Já a teoria da sociabilidade, citada um pouco

acima, refere-se à ideia de que o homem é naturalmente um animal social, de que a sociedade é, portanto, natural (teoria retirada de DERATHÉ, 2009).

Em Hobbes, o contrato social é um pacto de cada homem, no intuito de garantir sua conservação, com todos os outros homens, para que as diversas vontades sejam reduzidas a uma única vontade, de um homem ou de uma assembleia, e, assim, sair do estado de guerra. A fórmula do pacto é a seguinte: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*” (HOBBS, 1979, p. 105; II, XVII). Como vemos na fórmula, o que acontece é uma autorização (II, XVII). No pacto, o Estado é instituído, é eleito pela maioria um representante, o soberano, que recebe o direito de representar a pessoa de todos os homens, e todos, inclusive aqueles que votaram contra o representante eleito, autorizam todos os atos do representante, reconhecendo-os como seus próprios atos.

Considera-se que uma república tenha sido instituída quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos de decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens (HOBBS, 2003, p. 148-149; II, XVIII).

A partir disto, os súditos não podem desfazer o pacto nem celebrar um outro. O soberano não deve qualquer satisfação aos súditos, não pode ser deposto nem punido, pois sua própria instituição já constitui a saída do estado de guerra e a dissolução do pacto ou a celebração de um outro, mesmo com Deus, seria a volta ao estado de guerra (II, XVIII).

O soberano possui poder absoluto, concentrando em si os poderes legislativo, executivo e judicial, além do direito de fazer a guerra com outros Estados, assim como em toda a filosofia política até este ponto, e está acima das leis (II, XVIII). A diferença entre os governos está basicamente em quem é o soberano, um homem, mais de um ou todos, respectivamente, monarquia, aristocracia e democracia. Não há outras espécies de governo, o que acontece é que quando tais formas são detestadas são colocados os nomes tirania, oligarquia e anarquia. Aqui podemos observar que não há a chamada degeneração da forma de governo, como na basilar teoria das formas de governo de Aristóteles, pois o bem comum é a

saída do estado de guerra, que já acontece com a instituição do Estado, e a diferença entre monarquia, aristocracia e democracia está apenas na capacidade para garantir a paz e a segurança do povo, pois na monarquia os interesses pessoal e público coincidem, sendo esta a melhor forma de governo, enquanto que na aristocracia e na democracia a prosperidade pública não contribui tanto para a fortuna pessoal como na monarquia, tendendo os homens para satisfazer seus interesses pessoais quando houver um conflito entre os interesses públicos e pessoais. Portanto, em Hobbes continua sendo importante a questão do interesse público estar à frente do pessoal, mas a tendência dos homens não é esta, o que é resolvido na monarquia, com a coincidência dos interesses públicos e particulares. Além disso, na aristocracia e na democracia há sempre a possibilidade de uma guerra civil devido à discordância de opiniões (II, XIX).

Outro ponto interessante é que, para Hobbes, não há governo misto. Ele afirma ser difícil reduzir os Estados efetivamente existente nas três formas (monarquia, aristocracia e democracia), mas a questão é saber quem é o soberano. Exemplos disso seriam democracias e aristocracias submetidas a outro Estado, que seriam monarquias, pois o soberano é este outro Estado, e monarquias cujo poder é limitado por uma assembleia, as quais seriam aristocracias, pois o soberano é a assembleia (II, XIX). Em Hobbes, não há degeneração, mas a sucessão pode ocasionar a dissolução do Estado, devendo, portanto, o direito de sucessão pertencer exclusivamente ao soberano (II, XIX).

Em relação à Igreja Católica Apostólica Romana, Hobbes (1979) critica a virtude da Igreja (ver capítulo XII d’*O Leviatã*), como fazem Maquiavel (1994; I, 12) e Lutero (1987a), questiona o poder da Igreja como “herdeira” do apóstolo Pedro (ver capítulo XLII), como faz Lutero (1987b; 1987c), e subordina totalmente a Igreja ao Estado, como faz Maquiavel (1994; I, 11).

Os príncipes e as repúblicas que querem impedir a corrupção do Estado devem sobretudo manter sem alterações os ritos religiosos e o respeito que inspiram. O índice mais seguro da ruína de um país é o desprezo pelo culto dos deuses: o que será fácil de compreender se se souber o fundamento da religião do país; pois toda religião tem como base uma instituição principal (MAQUIAVEL, 1994, p. 61; I, 12).

Para Hobbes (1979), o soberano é chefe da Igreja no seu Estado, é o representante de Deus na terra, o Leviatã possui a cruz e a espada, a Igreja Católica Romana não tem qualquer direito em relação ao Estado. O trecho a seguir é longo, mas merece ser reproduzido pela sua importância:

[...] se tal lhes aprouver [os soberanos cristãos], podem entregar ao Papa [...] o governo de seus súditos em matéria de religião. Mas nesse caso o Papa fica-lhes subordinado, quanto a este ponto, e exerce esse cargo no domínio de outrem *jure civili*, pelo direito do soberano civil, e não *jure divino*, pelo direito de Deus. Portanto, pode ser demitido dessas funções, sempre que o soberano tal considerar necessário para o bem de seus súditos. Este também pode, se tal lhe aprouver, confiar o cuidado da religião a um Supremo pastor, ou a uma assembleia de pastores, atribuindo-lhes o poder sobre a Igreja, ou uns sobre os outros, que considerar mais conveniente; e os títulos de honra que quiser, como bispo, arcebispo, padre ou presbítero; e estabelecer para seu sustento as leis que lhe aprouver, seja por dízimos ou de outra maneira, desde que o façam com sinceridade de convicção, da qual só Deus pode ser juiz. É ao soberano civil que compete nomear os juízes e intérpretes das Escrituras canônicas, pois é ele que as transforma em leis. Também é ele quem dá força às excomunhões, que seriam desprezadas se não fosse graças àquelas leis e castigos que são capazes e reduzir à humildade os mais obstinados libertinos, obrigando-os a unirem-se ao resto da Igreja. Em resumo, é ele quem tem o poder supremo em todas as causas, quer eclesiásticas ou civis, no que diz respeito às ações e às palavras, pois só estas são conhecidas e podem ser acusadas. [...] E estes direitos são pertença de todos os soberanos, sejam monarcas ou assembleias, pois os que são representantes de um povo cristão são os representantes da Igreja; porque uma Igreja e um Estado de gente cristã são uma e a mesma coisa (HOBBS, 1979, p. 321-322; III, XLII).

Em relação à virtude, Hobbes (1979) afirma ser a ciência da justiça natural a única necessária aos soberanos, o que significa que eles devem governar segundo as leis de natureza, que, por sua vez, são preceitos que a razão estabelece e que proíbe os homens cometer ações que possam destruir suas vidas ou os privar dos meios de preservação da vida. Dentre as leis de natureza citadas por Hobbes estão procurar a paz, renunciar a seu direito a todas as coisas, transferir aos outros os direitos naturais que possuímos e que impedem a paz, cumprir os pactos celebrados, etc. Ou seja, a instituição do Estado já seria colocar em vigor as leis de natureza, ficando a cargo do soberano evitar o estado de guerra, que traz a dissolução do próprio Estado (I, XIV-XV). Em outras palavras, o próprio surgimento do Estado já coloca em prática as leis de natureza. Basta que o Leviatã governe com mão firme e não deixe que o poder se divida, o que acarretaria a dissolução do Estado e a volta ao estado de guerra.

Locke

Locke, em seu *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil* (2001), utiliza o mesmo caminho argumentativo de Hobbes (1979) para explicar o surgimento e a finalidade do

Estado: estado de natureza, estado de guerra e contrato ou pacto social. Porém, as conclusões de Locke são radicalmente diferentes. O anti-naturalismo (SIMMONS, 2007) aqui serve não apenas para garantir o direito natural à vida, mas também à propriedade, que, para Locke, inclui a vida, a liberdade e os bens dos homens. O estado de natureza descrito por Locke é um estado de liberdade (que significa não estar sujeito à vontade arbitrária de outras pessoas, liberdade para dispor sobre si mesmo e sobre seus pertences) e igualdade (não de mérito ou de virtude, mas de liberdade, ou seja, cada homem é senhor de sua liberdade natural), no qual o homem adquire a propriedade de seus bens através do seu trabalho e está submetido à lei da natureza. Esta afirma que o homem tem o direito de se auto-preservar, direito à vida, e, para isso, tem direito à liberdade, que é condição para a igualdade, e direito a usufruir (à propriedade) de seus bens. Quando alguém age contra a propriedade de um homem, de forma a subtraí-la, este possui o direito de julgar por conta própria e executar a lei da natureza, decidindo por si mesmo a pena a ser aplicada (podendo ser até a morte), além de ter direito à reparação do dano causado. Porém, não é só quem sofreu o agravo que tem o direito de executar a lei da natureza, mas todos os outros, o que coloca aquele que agiu contra a propriedade de um homem em uma situação na qual já não possui seus direitos naturais, assemelhando-se ao animal selvagem e feroz, cuja presença coloca em risco a sociedade (§§4-21; 25-51; 54).

O estado de guerra é exatamente isso: quando um homem age contra a propriedade de um outro, seja contra sua vida, sua liberdade ou seus bens, coloca-se em estado de guerra contra todos os outros (§§16-21). A partir disso, podemos observar que o estado de guerra em Locke não se identifica com o estado de natureza, como em Hobbes (1979; I, XIII). Em Locke, é possível que uma sociedade natural permaneça em estado de natureza sem nunca entrar em estado de guerra, desde que os homens ajam sempre de acordo com a lei da natureza.

Aqui um ponto merece destaque, que é a questão da escravidão. Como os homens, em Locke, são iguais, escravizar alguém significa ter o poder de vida e de morte sobre este, pois a qualquer momento aquele que escraviza pode matar o escravo, o que vai contra a lei da natureza, segundo a qual ninguém pode ter direito de vida e morte sobre outro. Portanto, quem escraviza coloca-se em estado de guerra contra aquele que é escravizado, colocando-se, por consequência, em estado de guerra contra todos. Porém, aqueles que participaram de uma guerra justa e vieram a perder e ser capturados, já perderam seu direito à vida e podem ter sua

sentença de morte adiada enquanto são utilizados por aqueles que os capturaram, ou seja, podem ser escravizados por já não possuírem seus direitos naturais (§§22-24). Neste ponto, uma comparação com Aristóteles (2009; 1254a-1255b; 1260a-b) torna-se muito interessante, já que Aristóteles, como vimos anteriormente, afirma que, como os homens possuem naturezas diferentes, alguns nascem para ser escravos por possuir natureza inferior (capacidade intelectual inferior) e a escravidão é algo bom para eles, ou seja, é bom para eles que alguém com natureza superior os comande, já que seriam meros instrumentos como os animais, pois tal comando os dirigiria para o bem enquanto eles mesmos não teriam condições de se dirigir para o bem por conta própria. Por outro lado, Aristóteles afirma que aqueles de natureza superior capturados em guerra não devem ser escravizados, pois a escravidão não os dirige para o bem. Como vimos, Locke faz uma inversão daquilo que Aristóteles disse a partir da questão da igualdade de natureza.

Voltando à questão do estado de guerra, Locke termina por afirmar que os homens tendem a executar a lei da natureza de forma exagerada, dando vazão à paixão e à vingança, o que termina levando a um estado de insegurança. O pacto social vem para tirar os homens desse estado de insegurança e colocá-los sob uma única lei, comum a todos, com um único executor também comum a todos. Com o pacto social, abdicando do seu direito natural de fazer justiça por conta própria, os homens saem da sociedade natural e entram na sociedade civil. O direito positivo vem para garantir os direitos naturais, que são resumidos no direito à propriedade. A liberdade natural é trocada pela liberdade civil. A lei positiva surge para ampliar a liberdade e não para contê-la, pois liberdade é não estar sujeito à restrição ou violência por parte de outros e a lei serve para garantir isto (§§123-131).

Então em Locke vemos que o Estado não é algo natural (anti-naturalismo). Os homens possuem uma tendência (necessidade, inclinação ou comodidade) a se juntar aos outros e formar uma sociedade, tendo a primeira sociedade surgido entre homem e mulher, depois a de pais e filhos e logo após a de patrão e servidor, mas estas são sociedades naturais (§§77-86). A sociedade civil surge a partir de um pacto, para a preservação da propriedade e aquilo que leva o Estado à sua finalidade é a vontade do povo (determinação da maioria) (§§95-97; 123-124). O governo dos pais sobre os filhos é algo temporário, à medida em que os filhos crescem e adquirem a razão, vão se libertando de tal sujeição, até que se tornam absolutamente livres (§§55-59). Tal argumentação vai contra as teorias do Estado natural que fundamentam o poder político no poder paterno, como em Aristóteles (2009) e, bem mais

próximo de Locke, Robert Filmer, cujo livro *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (1680) não foi analisado neste trabalho, mas cuja leitura é recomendada, pois seus argumentos podem ser percebidos, de maneira implícita, quando tratamos sobre Locke.

É interessante neste ponto explicitar a distinção entre sociedade natural e sociedade civil (ou política) que Locke faz. A sociedade civil se caracteriza pela renúncia feita pelos homens através do pacto social em fazer a justiça por si mesmo, submetendo-se a uma regra comum para todos, imparcial, deixando que a comunidade julgue através de homens autorizados pela mesma para fazer a lei ser cumprida. Neste tipo de sociedade, os homens estão unidos em um único corpo (no qual a maioria tem o direito de decidir por todos), sob um governo supremo, com um sistema jurídico e judiciário comum a todos, autorizado a tomar as decisões quando há controvérsias e a punir os que violam a lei. Do pacto social, surgem os poderes legislativo e executivo da sociedade civil (§§87-99; 123-131).

Explicando melhor, as leis originadas do pacto social devem vir da vontade do povo. Portanto, o poder legislativo pertence ao povo e está acima dos outros poderes (o que será melhor explicado mais adiante). Esta vontade do povo pode ser por meio de representantes, mas estes devem ser eleitos pelo povo e devem voltar à condição de súditos assim que terminarem de elaborar as leis (§§134-155).

A divisão dos poderes, com fins a evitar a tirania, que antes era vista como participação no poder político do monarca, da aristocracia e do povo, agora passa a ser dos poderes executivo, legislativo e federativo (§§144-153), modelo que será ainda aperfeiçoado por Montesquieu (1979), mas que já é o modelo moderno consagrado de separação dos poderes.

Em Locke, a divisão dos poderes acontece da seguinte forma: Há uma hierarquia entre eles, sendo o poder superior o legislativo, que, como já foi afirmado, deve pertencer ao povo. O poder executivo, aquele que executa as leis criadas pelo legislativo, é quem convoca o legislativo, mas não por isso é superior a este, e possui a prerrogativa, que consiste em agir discricionariamente, nos casos em que a lei nada prescreve e fora das leis, quando o uso duro, rígido, delas não leva ao bem da sociedade. O executivo, por precisar de mais agilidade que o legislativo, deve ser exercido por uma única pessoa, assim como o federativo, que é aquele que faz a guerra, a paz, ligas, alianças e transações com quem quer que seja que não faça parte, que está fora, daquela comunidade civil. O poder federativo não se curva tão fácil a leis

preexistentes, ficando o mesmo a cargo da prudência e sabedoria de quem o exerce. O executivo e o federativo costumam estar unidos (§§144-168).

Em relação às formas de governo, a questão crucial em Locke é a quem é entregue o poder legislativo. A lei positiva fundamental é aquela que estabelece o poder legislativo e o detentor natural deste poder é a maioria, o corpo político formado pelo pacto. A partir daí, a maioria vai decidir a quem entregar o legislativo. Se entregue às mãos de um só homem, temos a monarquia, sendo monarquia hereditária se entregue às mãos deste homem e seus herdeiros e monarquia eletiva se entregue o poder legislativo a tal homem apenas pelo tempo de sua vida, retornando às mãos da maioria (corpo político) com a morte do monarca. A oligarquia se dá quando o legislativo é entregue a um grupo selecionado de homens, assim como a seus herdeiros. A democracia perfeita é a forma de governo na qual a maioria detém o poder legislativo, é a forma de governo, como dissemos, imediata de quando os homens se unem em sociedade pela primeira vez (§132-134).

Em relação à melhor forma de governo, Locke afirma que, quando o legislativo é composto de assembleias de composição variável, de várias pessoas, pelo menos em parte, voltando os legisladores à condição de súditos assim que encerram seu trabalho no legislativo, não há muito o que temer em relação aos bens dos súditos. Porém, em outras situações, como assembleias permanentes ou um único homem, há o que temer, pois o interesse dos legisladores pode ser distinto do resto da sociedade, passando a buscar o aumento de seu poder e de suas riquezas, terminando por agir contra a propriedade dos súditos. Portanto, o modelo de legislativo apontado por Locke é este: representantes eleitos pelo povo, vindos do próprio corpo político, unidos numa assembleia legislativa temporária para a elaboração das leis e que voltam à condição de súditos assim que termina o trabalho, salientando que convocação e a duração da assembleia são prerrogativas do executivo (§§143-155).

Locke define tirania como o exercício do poder além do direito legítimo. Quando alguém usa o poder que detém não para os fins de tal poder, não para o bem daqueles sobre os quais o exerce, mas para obter vantagem pessoal, este alguém é um tirano. O tirano é o governante que governa não segundo as leis, mas segundo sua própria vontade, cometendo atos que visam a satisfazer suas paixões, ambição, vingança e cobiça. A tirania não é exclusividade da monarquia, pode acontecer em qualquer forma de governo (§§199-210).

Outro ponto importante em Locke é o direito de resistência. Quando o legislativo é usurpado, o povo fica desobrigado de obedecer, podendo constituir um novo legislativo.

Também quando qualquer um que detêm um certo poder não observa os limites colocados pela lei para tal poder, extrapolando os mesmos, age sem autoridade e qualquer um tem o direito de resistência contra seus atos ilegais. Porém, quando se pode apelar à lei, não se pode usar a força (§§211-243).

Montesquieu

Montesquieu, em seu livro *Do Espírito das Leis* (1779), começa afirmando que tudo possui suas leis, sendo as mesmas relações necessárias derivadas da natureza das coisas. Esta é uma relação que Montesquieu faz com a física praticamente ao longo de todo o livro. Para ele, há uma razão primeira e as relações entre esta e os diversos seres são as leis. As leis foram criadas por Deus e é através delas que Deus conserva o universo. Os seres inteligentes possuem dois tipos de lei, aquelas invariáveis e aquelas que eles mesmos criam. Para Montesquieu existem relações de justiça possíveis antes da criação das leis positivas, ou seja, o justo e o injusto já existem antes do direito positivo (I, I).

Antes de estabelecer as sociedades, o homem recebeu as leis da natureza, decorrentes da constituição do seu ser. A primeira lei natural é a paz, pois o homem em estado natural procuraria antes de tudo conservar seu ser antes de buscar conhecimento, sentindo antes de tudo medo e sua própria fraqueza, sentindo-se inferior (todos se sentem inferiores neste estado). Nesse estado de medo, o homem não procuraria atacar os outros. Apenas após o estabelecimento das sociedades o homem encontra motivos para se defender ou para atacar. A segunda lei natural seria a busca por alimentos, a terceira a aproximação entre os homens a partir da percepção do medo recíproco e do prazer que qualquer animal sente com tal aproximação, prazer que é aumentado pelo encanto pelo sexo oposto, e a quarta o desejo de viver em sociedade que vem da percepção de que a aproximação com os outros permite a obtenção de conhecimento (I, II).

Nesse ponto é interessante observar que a possibilidade de obter conhecimento é o que leva o homem a viver em sociedade (I, II). E, quando o homem já vive em sociedade, aquele medo inicial que um tinha do outro desaparece, pois eles perdem o sentimento inicial de igualdade entre todos e de sua própria fraqueza, começando a sentir sua força, assim como as nações, o que dá início ao estado de guerra, tanto de indivíduo para indivíduo quanto de nação para nação. Ou seja, o estado de guerra, para Montesquieu (I, III), acontece ainda no estado de

natureza, mas já na sociedade, não sendo da natureza humana, como em Hobbes (1979; I, XIII), nem dizendo respeito tão diretamente à propriedade, como em Locke (2001; §§16-21), apesar de ao medo estar relacionada certamente a propriedade da vida.

Em Montesquieu, do estado de guerra, surgem as leis positivas: Direito das Gentes, que regula as relações entre os povos, Direito Político, que regula as relações entre governantes e governados, e Direito Civil, que cuida das relações entre os cidadãos. Reunindo todas as forças individuais, temos o Estado Político, força geral que pode ser posta nas mãos de um ou de muitos. O governo é o que faz a sociedade subsistir.

Essas duas espécies de estado de guerra acarretam o estabelecimento de leis entre os homens. Considerados como habitantes de um planeta tão grande, a ponto de ser necessária a existência de diferentes povos, existem leis nas relações que esses povos mantêm entre si; é o Direito das Gentes. Considerados como vivendo numa sociedade que deve ser mantida, possuem leis nas relações entre os que governam e os que são governados; e é o Direito Político. Possuem-nas ainda nas relações que todos os cidadãos mantêm entre si: é o Direito Civil. [...] Fora o direito das gentes, que diz respeito a todas as sociedades, existe um direito político para cada uma. Sem um governo, nenhuma sociedade poderia subsistir (MONTESQUIEU, 1979, p. 27; I, III).

Então Montesquieu afirma que o governo cuja disposição particular melhor se relaciona com as disposições do povo seria aquele mais de acordo com a natureza e as leis particulares de cada povo. As leis de cada povo devem ser adequadas ao mesmo, não servindo as leis particulares de um povo para um outro. Aqui vemos a relação entre natureza, governo, leis particulares, pois lei em geral é a razão humana, e disposição de cada povo (I, III).

Para Montesquieu, são três as espécies de governo de acordo com a natureza de cada um deles: república, na qual o poder soberano pertence ao povo todo (democracia) ou a uma parcela deste (aristocracia), monarquia, na qual o poder soberano pertence a apenas um, e despotismo, no qual apenas um governa, mas sem obedecer a qualquer lei ou regra (II, I). Da natureza de cada espécie ou forma de governo derivam suas primeiras leis fundamentais. Além da natureza do governo, tais espécies possuem também o seu princípio, sendo a natureza o que faz o governo ser como é e o princípio o que o faz agir. Assim como as leis devem ser relativas à natureza do governo, devem também ser relativas ao princípio (III, I). O princípio de cada governo determina o tipo de educação que deve ser adotada e quase sempre a corrupção do princípio dá início à corrupção do próprio governo. Veremos os exemplos a seguir, começando pela democracia e continuando com a aristocracia, a monarquia e o despotismo (IV, I).

A primeira lei fundamental da democracia, relacionada à sua natureza, é aquela que estabelece o direito de sufrágio, pois, na democracia, o povo é monarca sob certos aspectos e, sob outros, súdito. Para Montesquieu, na democracia o povo é monarca através dos sufrágios, que são suas vontades, sendo o soberano a vontade do soberano (veremos que a vontade do povo será o guia do Estado apenas na democracia, que é uma das possibilidades de um bom governo). Porém, Montesquieu faz uma ressalva, afirmando que o povo nem tudo pode realizar, devendo o povo realizar tudo o que pode fazer corretamente, deixando aquilo que não pode realizar corretamente para os ministros (ou magistrados), que o próprio povo deve nomear. Para Montesquieu, o povo precisa ser conduzido por um conselho ou um senado, sendo os membros de tal conselho ou senado eleitos pelo povo diretamente ou através dos magistrados eleitos pelo povo. Neste ponto, devemos chamar atenção para o argumento da tirania do povo. Montesquieu terminará, como veremos posteriormente, fazendo uma mudança importante na definição de virtude para a possibilidade do poder do povo, mas ele mantém a reticência em relação ao assunto, terminando por afirmar que o povo sabe escolher aqueles a quem confiar parte da sua autoridade, mas não sabe “dirigir um negócio, conhecer os lugares, as ocasiões, os momentos e aproveitá-los” (MONTESQUIEU, 1979, p. 32; II, II). Em outras palavras, o medo que as muitas opiniões dos muitos levem a resultados catastróficos se mantém em Montesquieu. Vimos também em Locke (2001; §§143-155) uma preferência pelo modelo representativo, mas Montesquieu, em nossa opinião, mantém mais firmemente a reticência em relação aos destinos que o povo pode dar ao Estado. Ou seja, o soberano é a vontade do povo, mas tal vontade precisa ser esclarecida por “certos personagens” (MONTESQUIEU, 1979, p. 33; II, II), como veremos no próximo parágrafo (II, II).

Para Montesquieu, nos Estados populares, é preciso saber dividir o povo em certas classes, dependendo disso a própria continuidade e prosperidade da democracia. Tais classes dizem respeito ao direito de sufrágio. Como dar o direito ao voto? Esta é também uma lei fundamental. O sorteio é da natureza da democracia, assim como a escolha é da aristocracia, mas o sorteio é uma forma defeituosa, o que deve ser corrigido, segundo Montesquieu, pela adoção dos votos públicos, para que “a plebe seja esclarecida pelos principais e contida pela seriedade de certos personagens” (MONTESQUIEU, 1979, p. 33; II, II).

Uma terceira lei fundamental da democracia que Montesquieu aponta seria a que afirma que só o povo deve instituir leis. Porém, ele faz a ressalva de que há “mil ocasiões”

(MONTESQUIEU, 1979, p. 33; II, II) nas quais o senado deve instituir as leis, sendo estas decretos temporários que se tornariam leis perpétuas através da vontade do povo (II, II).

Até aqui falamos sobre as leis relativas à natureza da democracia. Passaremos a falar sobre as relativas ao princípio da mesma. O princípio da democracia é a virtude. Numa democracia, quem faz as leis, assim como quem as executa, está a elas submetido, por isso a virtude se faz necessária. Quando as leis deixam de ser executadas numa democracia, o que só pode vir como consequência da corrupção, “o Estado já está perdido” (MONTESQUIEU, 1979, p. 42; III, III). A virtude da qual Montesquieu fala não é a virtude moral relacionada com a verdade, da qual falavam os antigos e os medievais (moral relacionada com a verdade revelada), nem a virtude como domínio da ciência política, mas simplesmente um amor, pelas leis e pela pátria (que, segundo Montesquieu é a virtude moral, pois orienta para o bem geral), um sentimento que é uma renúncia, uma renúncia a si mesmo daquele que possui tal sentimento, por exigir o interesse público acima do privado. Tal amor é característico da democracia (VI, V). Porém, a partir do que vimos, podemos afirmar que a questão da substituição da virtude pela vontade do povo não é feita por Montesquieu de forma a alterar significativamente o argumento antigo da virtude como norteadora das direções do governo. Montesquieu dá outra definição para a virtude, mas a virtude dos antigos permanece em sua argumentação sobre o que deve levar a democracia a seus fins, o povo não tem essa capacidade.

A ideia de colocar o interesse público acima do privado nós vimos desde Platão (1965), mas sempre relacionando virtude moral à verdade e disposição de caráter, exigindo certas condições para ser adquirida, o que fazia com que nem todos fossem capazes de obtê-la. Porém, o fato de Montesquieu atrelar a tal ideia a um sentimento, significa que todos podem obter a virtude, todos podem colocar o interesse público acima do privado, desde que ame as leis e sua pátria, o que anula o argumento de que a democracia seria uma degeneração. Porém vale sempre ressaltar que Montesquieu acha que a vontade do povo deve ser guiada, como vimos anteriormente.

Em relação a tais considerações sobre a virtude em Montesquieu, resta dizer que, para ele, a educação pública é necessária apenas nas repúblicas e esta deve ensinar a virtude política, o amor pelas leis e pela pátria (VI, V; V, II), que, na democracia, é amor pela democracia, que é amor pela igualdade e pela frugalidade (V, III) (Sobre a frugalidade ver V, III-IV).

A democracia se corrompe tanto quando há a perda do princípio de igualdade quanto tal espírito é levado ao extremo. O princípio de igualdade consiste em comandar e obedecer a seus iguais, aos que comandam fazerem parte do povo e serem escolhidos pelo povo, e não em todos terem o comando. A verdadeira igualdade era a do estado natural, mas, como os homens não podem permanecer nela, pois a sociedade os faz perdê-la, eles readquirem a igualdade através das leis, que estabelecem uma igualdade na qual se é comandado por um igual. É preciso que se obedeça àqueles que se escolheu para comandar, não devendo o povo querer fazer tudo por si próprio, pois há o senado para deliberar, os magistrados para executar e os juízes para julgar, não devendo o povo querer realizar tais funções por conta própria. A isso Montesquieu denominou igualdade levada ao extremo, algo que resulta no desaparecimento da virtude (VIII, II).

Montesquieu vai além e nos deixa perceber uma ordem hierárquica que deve ser mantida pela sociedade, quando afirma que, não se considerando mais os senadores, conseqüentemente, não se considerará mais os anciãos, não havendo consideração aos anciãos, não haverá aos pais, nem deferências aos maridos, nem submissão aos patrões, nem a submissão das crianças, das mulheres e dos escravos a coisa alguma. A perda da virtude acaba com essa ordem e a isso o povo é levado pelos que buscam corrompê-lo para esconder sua própria corrupção e ambição, exaltando o povo, falando da grandeza do povo. O povo termina se corrompendo quando passa a nutrir orgulho pelos seus grandes êxitos e toda uma sorte de coisas vem com a corrupção do povo, como distribuição entre o povo de toda a fazenda pública, união da gestão dos negócios com a preguiça, juntar à pobreza os divertimentos do luxo, etc. Por fim, Montesquieu relaciona a igualdade à liberdade, dizendo que “O lugar natural da virtude é junto à liberdade; mas ela não se encontra mais perto da liberdade extrema do que da servidão” (MONTESQUIEU, 1979, p. 114; VIII, II) (tirania do povo). Também é interessante a relação entre luxo e a perfeição da república. Ou seja, para Montesquieu, quanto menos luxo, mais perfeita será a república (VII, II).

Neste ponto passamos a tratar a aristocracia. Sobre a mesma, Montesquieu afirma que quem estipula as leis é aquele certo número de pessoas que possui o poder soberano. Também são as mesmas pessoas que fazem executar as leis. Na aristocracia, não pode haver sufrágio por sorteio, mas por escolha, como já foi dito. Quando há um número muito grande de nobres, um senado se faz necessário, para regulamentar os negócios que os nobres não conseguem resolver e preparar aqueles que eles conseguem. De acordo com Montesquieu, “Neste caso,

podemos dizer que a aristocracia existe, de alguma forma, no senado, a democracia no corpo de nobres e que o povo nada é” (MONTESQUIEU, 1979, p. 34; II, III).

A melhor aristocracia seria aquela na qual a parte do povo que não tem participação no poder é muito pequena e muito pobre, pois a parte dominante, que participa do poder, não teria interesse em oprimi-la. Como conclusão disso, quanto mais uma aristocracia se aproximar de uma democracia, mais perfeita tal aristocracia será, tornando-se, por outro lado, menos perfeita à medida em que se aproximar da monarquia, sendo a aristocracia mais imperfeita aquela na qual aqueles que não participam do poder sejam escravos civis (podemos aqui dizer simplesmente escravos) daqueles que comandam (II, III).

O princípio da aristocracia também é a virtude, sendo a virtude tão necessária quanto na democracia, porém, a grande diferença é que na aristocracia a virtude não é requerida de forma tão absoluta, pois o povo não precisa tanto dela quanto na democracia. No corpo dos nobres a virtude é necessária pelo fato deles não terem quem o coíbam. Montesquieu afirma que “A natureza dessa constituição é tal que parece colocar as mesmas pessoas sob a força das leis e dela as retirar” (MONTESQUIEU, 1979, p. 43; III, IV) em referência ao fato de, segundo ele, na aristocracia haver o corpo dos nobres, que reprime o povo, fazendo-o agir de acordo com as leis, mas que, dificilmente, reprimirá a si mesmo, sendo as duas únicas maneiras do corpo dos nobres reprimir a si próprio uma grande virtude, que faz com que os nobres se achem, de alguma maneira, iguais ao povo, ou uma virtude menor, uma moderação que, pelo menos, faz com que os nobres sejam iguais entre si, fazendo com que se conservem. Logo, a alma da aristocracia é a moderação baseada sobre a virtude (III, IV).

Porém, apesar da virtude não ser tão necessária para o povo na aristocracia, ela tem sua importância, pois, segundo Montesquieu (1979), quando o povo é virtuoso, a felicidade desfrutada na aristocracia será quase tão grande quanto na democracia, além do Estado se tornar poderoso. Mas, de acordo com Montesquieu, é raro ter muita virtude quando as fortunas são muito desiguais, sendo necessário que as leis deem moderação, buscando restabelecer a igualdade que a constituição aristocrática suprime. Logo, em vez do espírito de igualdade da democracia, a virtude na aristocracia é espírito de moderação, sendo a força dos nobres a modéstia e a simplicidade. Os nobres devem não aparentar qualquer distinção em relação ao povo, devem se vestir como o povo e compartilhar dos prazeres do povo, pois isso faz com que o povo esqueça a sua fraqueza. Os privilégios na aristocracia são para o corpo dos nobres, ou seja, para o senado, cabendo aos senadores apenas o simples respeito (V, VIII).

As principais fontes de desordem na aristocracia são a extrema desigualdade entre governantes e governados, ou seja, nobres e povo, e a extrema desigualdade entre os membros do corpo dos nobres (V, VIII). A corrupção da aristocracia acontece quando os nobres passam a exercer o poder de forma arbitrária, o que não permite que haja virtude na aristocracia (VIII, V). Para manter o princípio da aristocracia sem que o mesmo se corrompa, é preciso que as leis façam com que os nobres sintam mais “os perigos e as fadigas do comando que suas delícias” (MONTESQUIEU, 1979, p. 115; VIII, V).

Em relação à monarquia, Montesquieu afirma que o governo monárquico é aquele em que apenas um governa, com base em leis fundamentais, sendo a existência destas aquilo que diferencia a monarquia do despotismo, pois são canais médios por onde o poder se manifesta, impedindo que exista apenas a vontade arbitrária do príncipe. A natureza de tal governo são seus poderes intermediários, subordinados e dependentes (II, IV), com “preeminências, categorias e mesmo uma nobreza de origem” (MONTESQUIEU, 1979, p. 45; III, VII), e a fonte de todo poder político e civil é o príncipe (II, IV).

A nobreza é o poder subordinado intermediário mais natural na monarquia, fazendo parte, de certa forma, da essência da mesma. Sobre isso, Montesquieu coloca uma máxima fundamental dessa forma de governo: “*sem monarca não há nobreza, sem nobreza não há monarca. Mas há um déspota*” (MONTESQUIEU, 1979, p. 35; II, IV). Se as prerrogativas dos senhores, do clero, da nobreza e das cidades forem abolidas, o resultado seria uma democracia ou um despotismo. Em relação aos privilégios do clero, Montesquieu afirma que os mesmos são perigosos na república, mas convenientes na monarquia, pois o poder do clero funciona como uma barreira quando as monarquias já perderam suas leis fundamentais e caminham em direção ao despotismo, sendo um mal que limita outro mal, sendo, portanto, um bem. Porém, o poder do clero deve existir, mas dentro de um âmbito de legalidade, ou seja, sua jurisdição deve ser bem fixada, fazendo parte das leis do país (II, IV).

Além das posições intermediárias, a monarquia precisa ter um repositório para suas leis, que seria um órgão com a função de anunciar as leis fundamentais quando estas são feitas e as relembrar quando são esquecidas. Tal necessidade decorre da “ignorância natural da nobreza, sua desatenção, seu desprezo pelo governo civil” (MONTESQUIEU, 1979, p. 36; II, IV). O repositório das leis precisa ser permanente, numeroso e ter a confiança do povo, não podendo, portanto, ser o conselho do príncipe, que é o repositório da vontade momentânea deste, além de não possuir as características citadas. A partir disso, não fica difícil concluir

que no despotismo não existe o repositório das leis, pois nem há leis. E é devido a isso que a religião possui grande poder nos Estados despóticos e tal poder funciona como uma espécie de repositório, funcionando para isso também os costumes (II, IV).

Continuando a falar sobre a virtude, a mesma não é o princípio da monarquia, como é da democracia e da aristocracia, pelo contrário, a monarquia não precisa de virtude. Na monarquia, “a política manda fazer as grandes coisas com o mínimo de virtude possível” (MONTESQUIEU, 1979, p. 43; III, V), mesmo sem amor à pátria, sem renúncia a si mesmo, o Estado subsiste. Sobre isto, Montesquieu afirma: “não raro existem príncipes virtuosos mas digo que, numa monarquia, é mais difícil que o povo o seja” (MONTESQUIEU, 1979, p. 43-44; III, V).

O princípio da monarquia é a honra, “o preconceito de cada pessoa e de cada condição” (MONTESQUIEU, 1979, p. 44; III, VI), cuja natureza é “exigir preferências e distinções” (MONTESQUIEU, 1979, p. 45; III, VII). A honra pode “inspirar as mais belas ações” (MONTESQUIEU, 1979, p. 44; III, VI) e, estando ligada às leis, é capaz de levar o governo a seus objetivos. Dessa forma, na monarquia, podemos encontrar bons cidadãos, mas dificilmente homens virtuosos.

Já em relação ao despotismo, pudemos entrever o que ele é para Montesquieu a partir do que foi dito sobre a monarquia, ou seja, seria o governo de um só sem aquele estado de legalidade do qual falamos, sem o repositório das leis. É da natureza do estado despótico que um único homem exerça o poder, sem o confiar a diversos homens, cuidando o próprio príncipe da administração. Como ficaria mais fácil entregar o poder a um vizir, o estabelecimento deste é uma lei fundamental do despotismo (II, V).

O princípio do despotismo é o medo e tal princípio já é corrompido por natureza, ou seja, o governo despótico contém já em si mesmo um vício interior e a religião possui mais influência nesta forma de governo do que em qualquer outra, sendo “um temor adicionado ao temor” (MONTESQUIEU, 1979, p. 72; V, XIV).

Saindo das descrições sobre as formas de governo, entramos agora num assunto de grande importância no pensamento político moderno: a república federativa. Segundo Montesquieu, a república federativa vem para garantir a segurança da república, pois as repúblicas grandes em tamanho, sejam elas democracias ou aristocracias, estão sujeitas a vícios internos e as pequenas a invasões estrangeiras. Para Montesquieu, a república federativa uniria “as vantagens internas do governo republicano” à “força externa da

monarquia” (MONTESQUIEU, 1979, p. 127; IX, I). Neste tipo de república, é formado um Estado maior a partir do consentimento de vários corpos políticos em tornarem-se seus cidadãos, uma “sociedade de sociedades” (MONTESQUIEU, 1979, p. 127; IX, I). Desta forma, a república pode resistir aos ataques externos sem a corrupção do seu interior (IX, I). Juntar repúblicas e monarquias numa república federativa resulta numa república federativa imperfeita, pois o espírito das duas formas de governo são diferentes, sendo o da república “a paz e a moderação” (MONTESQUIEU, 1979, p. 128; IX, II) e o da monarquia “a guerra e o engrandecimento” (MONTESQUIEU, 1979, p. 128; IX, II). Montesquieu também aponta algumas leis necessárias à república federativa, como a que diz que um dos corpos políticos não pode fazer alianças sem que os demais consentam com a mesma, aquela que estabelece a quantidade de votos de cada província de acordo com sua grandeza e a que estipulam os tributos de acordo com os sufrágios (IX, III).

Tendo visto a questão da república federativa, neste ponto, iremos discorrer sobre a teoria da separação dos poderes em Montesquieu. Em Locke (2001; §§144-168), já vimos um esboço de tal teoria, ficando três poderes separados, mas ainda numa relação de subordinação, ficando no topo o legislativo. Já em Montesquieu, não há tal subordinação, ficando os poderes separados e no mesmo nível.

Como pudemos observar, em Montesquieu não há contrato social, mas o Estado não é natural como nos antigos e medievais, mesmo o desejo de viver em sociedade seja uma das leis da natureza. Em Montesquieu, há estado de natureza, no qual já existe justiça, e depois uma passagem para a sociedade e o surgimento do Estado, que vem para garantir que o homem haja de acordo com seus deveres naturais, ou seja, para garantir que não ocorra a destruição do próprio homem. Portanto, o Estado já possui esta limitação, característica do anti-naturalismo, e a teoria da separação dos poderes vem para garantir que o Estado não extrapole seus limites. É importante salientar a relação entre defesa da liberdade (conceito tão importante na modernidade) e contenção do poder do Estado.

De acordo com Montesquieu, os Estados possuem o mesmo objetivo geral, sua manutenção (como vimos na relação com o estado de natureza e as leis da natureza que garantem a manutenção do mundo), mas podem possuir objetivos particulares diversos. Se o Estado, como ele cita a Inglaterra, possuir como objetivo a liberdade política, nele não haverá opressão (nos Estados com outros objetivos sim) (XI, V) e nesse ponto entra em cena a teoria da separação dos poderes, que deve ser observada pelos governos chamados por Montesquieu

de moderados. Ou seja, o governo pode ser uma monarquia ou uma república, qualquer que seja a forma, deve adotar a separação dos poderes, pois, do contrário, seria um governo despótico, seja de um ou muitos déspotas.

Montesquieu descreve a teoria da separação dos poderes como a relação das leis que formam a liberdade política com a constituição. Para Montesquieu, liberdade significa “poder fazer o que se deve querer e [...] não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar”, “é poder fazer tudo o que as leis permitem” (MONTESQUIEU, 1979, p. 148; XI, III). Só há liberdade política nos Estados moderados, quando não há abuso do poder. Porém, a tentação de abusar do poder, segundo Montesquieu, atinge todos os homens que o adquirem, logo, “Para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1979, p. 148; XI, IV). Para que isso aconteça, a constituição precisa ser estabelecida de forma que só se seja obrigado a fazer algo se a lei assim o estabelecer (XI, IV).

Montesquieu separa os poderes em legislativo, executivo e poder de julgar. Para que haja liberdade, é preciso que o poder judiciário seja separado do legislativo e do executivo. Além disso, o judiciário deve ser exercido por pessoas do povo, de acordo com a lei e apenas pelo tempo que for necessário. O legislativo e o executivo, preferivelmente, devem ser outorgados a magistrados ou a corpos permanentes, sendo o legislativo “a vontade geral do Estado” e o executivo “somente a execução dessa vontade geral” (MONTESQUIEU, 1979, p. 150; XI, VI). Neste ponto, devemos atentar para o termo *vontade geral* (XI, VI).

O povo deve possuir o poder legislativo, pois a liberdade requer que o homem governe a si mesmo. Porém, nos grandes Estados, segundo Montesquieu, isso é impossível e nos pequenos Estados isso traria muitos inconvenientes. Logo, se faz necessária a atuação de representantes, para que façam tudo o que o povo “não pode fazer por si mesmo” (MONTESQUIEU, 1979, p. 150; XI, VI). Para Montesquieu, o povo não é capaz de discutir os negócios públicos, como já vimos anteriormente, senão tal capacidade “A grande vantagem dos representantes” (MONTESQUIEU, 1979, p. 150; XI, VI). Tais representantes não precisam ser escolhidos geralmente do corpo da nação, mas as localidades principais, cada uma, devem eleger um representante de dentro do seu corpo. Os representantes não precisam receber, além de uma instrução geral, instruções particulares relacionadas a cada questão. Se recebessem tais instruções particulares, eles expressariam melhor a vontade do povo, mas isso tornaria sua atuação muito lenta. Os representantes devem prestar contas aos eleitores e todos

os cidadãos devem participar do processo de escolha, exceto aqueles “em tal estado de baixaza, que são considerados sem vontade própria” (MONTESQUIEU, 1979, p. 150; XI, VI).

O povo é incapaz de tomar resoluções ativas, sendo um vício quando isso é permitido, devendo sua participação no governo deve ser apenas para escolher os representantes. Também o corpo de representantes não deve tomar resoluções ativas, sendo o mesmo para fazer leis e verificar sua execução (XI, VI).

As chamadas por Montesquieu pessoas dignificadas pelo nascimento, seja por riqueza ou honrarias, deveriam, segundo ele, ter uma participação na constituição “proporcional às outras vantagens que têm no Estado” (MONTESQUIEU, 1979, p. 151; XI, VI), devendo os mesmos formarem um corpo com “o direito de sustar as iniciativas do povo, tal como o povo tem o direito de sustar as deles” (MONTESQUIEU, 1979, p. 151; XI, VI). Ou seja, o legislativo seria dividido em dois corpos, com interesses e objetivos próprios, um de tais pessoas dignificadas por nascimento, os nobres, e um do povo, que fariam suas assembleias e deliberações à parte um do outro, tendo cada um desses corpos o direito de sustar as iniciativas do outro. O corpo dos nobres no legislativo seria hereditário, atuando também como um moderador do executivo e do próprio legislativo. Já o poder executivo deve pertencer a um monarca, pois tal poder necessita de ação momentânea e um só no comando daria essa agilidade (XI, VI).

O legislativo não deve passar muito tempo sem se reunir nem deve estar sempre reunido, pois, no primeiro caso, resultaria em anarquia ou no poder absoluto do executivo e, no segundo caso, além de ser inútil, ocuparia por demais o executivo, que pensaria apenas em defender suas prerrogativas e não em executar, e estaria sujeito a uma corrupção irremediável uma vez que ela acontecesse. O legislativo não deve convocar a si mesmo, devendo a convocação do legislativo ser regulada pelo executivo, sendo este quem determina o momento e a duração das assembleias. Também o executivo tem direito a vetar os empreendimentos do legislativo (XI, VI).

O legislativo não pode sustar o executivo, mas deve examinar como as leis que promulgou estão sendo executadas, nem pode julgar a conduta do monarca à frente do executivo, pois isso daria margem ao legislativo tornar-se tirânico. Porém, o legislativo pode perseguir e punir os conselheiros do monarca. Já os nobres, devem ser julgados pela parte do legislativo composta por nobres. Sendo composto o legislativo de duas partes como foi

explicado, uma paralisa a outra e vice-versa, podendo as duas paralisar o executivo e serem paralisadas pelo mesmo (XI, VI).

Em suma, forma-se um sistema em que há um campo de atuação determinado para cada poder e a proibição dos outros poderes influírem no campo de atuação específico da cada poder. Além disso, há também o direito de sustar, vetar, examinar, dado a um poder sobre as ações de um outro. Segundo Montesquieu, tal sistema forma “uma pausa ou uma inação. Mas como, pelo movimento necessário das coisas, eles são obrigados a caminhar, serão forçados a caminhar de acordo” (MONTESQUIEU, 1979, p. 153; XI, VI).

É importante observarmos que Montesquieu reserva um lugar para a nobreza no legislativo, sendo este um lugar hereditário. Além disso, o povo participa da outra parte do legislativo através de representantes, o que reduz ainda mais o poder do povo. Há ainda o lugar do monarca no executivo. Isso, a nosso ver, resulta numa forma de governo misto, no qual teríamos a participação política de um monarca, dos nobres e de representantes do povo, formando um modelo que, seja qual for o nome dado ao governo, monarquia, aristocracia ou democracia, permanece sempre o mesmo.

Resta-nos, a nosso ver, tratar sobre mais um ponto em Montesquieu: a questão da escravidão. Fizemos anteriormente, quando tratamos sobre Locke, uma comparação do que dizem Aristóteles (2009; 1254a-1255b; 1260a-b) e Locke (2001; §§22-24) sobre a escravidão. A essa comparação adicionaremos, neste momento, o que diz Montesquieu. Podemos logo afirmar que este nem aceita a argumentação de Aristóteles, para quem há uma desigualdade de natureza e a escravidão é boa, nem a de Locke, para quem há igualdade de natureza e a escravidão só é aceita quando se escraviza prisioneiros de guerra que já perderam sua liberdade. Segundo Montesquieu, pela própria natureza da escravidão, esta não é boa, não sendo útil a nenhuma das partes envolvidas, pois o escravo não pode fazer qualquer coisa de forma virtuosa e o senhor ainda adquire toda forma de maus hábitos com o escravo, abandonando totalmente suas virtudes morais. Além dos argumentos de Aristóteles e Locke, Montesquieu discorre também sobre aquele trazido por Hobbes, para quem o homem pode se vender como escravo e outros, como o de que filhos de escravo cujo pai não o possa nutrir também fossem escravos e o de que os devedores podem se vender aos seus credores (XV, I-II).

Montesquieu afirma que os homens são iguais por natureza, logo, o argumento de Aristóteles não pode ser verdadeiro. Também afirma que não existe esta permissão de matar

numa guerra como outros, como Locke, descrevem, sendo matar apenas para casos de necessidade. Além disso, um homem livre não pode vender a si mesmo, pois sua liberdade é uma parte da liberdade pública, sendo parte da soberania. Em relação aos filhos, nem o pai pode vender seu filho como escravo nem o filho do prisioneiro de guerra pode ser escravizado, já que o próprio prisioneiro não o pode ser (XV, II).

Outras origens da escravidão que Montesquieu rejeita são a do desprezo de uma nação pelos costumes de outra, do direito de escravizar dos que professam uma religião sobre quem não a professa e da escravidão dos negros, com base em argumentos como a substituição necessária pelo extermínio dos povos da América, como o preço do açúcar, como a impossibilidade de lamentá-los por serem “negros da cabeça aos pés” e por terem “o nariz tão achatado” (MONTESQUIEU, 1979, p. 215; XV, V), como a ideia de que um corpo negro não pode ter uma alma e assim por diante (XV, III-V).

Então ele aponta a verdadeira origem do direito de escravidão: o despotismo, pois, nesta forma de governo, a liberdade nada vale. Outra origem da escravidão, sendo esta por motivos naturais, seria a de que nos países de clima quente os homens só executam trabalhos árduos por medo do castigo, o que, para ele, não é o caso da Europa (XV, VI-VII).

O fato é que, diante de muita argumentação, de muita descrição das origens da escravidão, Montesquieu afirma, como vimos, que ela não é boa, mas termina deixando espaço em sua argumentação para que ela aconteça. O importante é que a escravidão não coloque em risco o Estado. Diz ele que, como a escravidão é perigosa para o Estado, pois escravos “são inimigos naturais da sociedade” (MONTESQUIEU, 1979, p. 219; XV, XIII), é preciso que a lei civil busque acabar com os abusos e os perigos da escravidão. Em relação aos abusos, não se deve unir a servidão real, a que prende o escravo à terra, à servidão pessoal, que é em relação aos encargos da casa. Há também a necessidade das leis da pudicícia (sobre isso, ver XV, XII). Além disso, o número de escravos não pode ser grande, pois, como já foi dito, os escravos “são inimigos naturais da sociedade” (MONTESQUIEU, 1979, p. 219; XV, XIII). Porém, pode-se compensar, prevenir, no governo moderado, o perigo do grande número de escravos com a benevolência para com eles, pois “Os homens acostumam-se a tudo, e mesmo à servidão, contanto que o senhor não seja mais duro que a servidão” (MONTESQUIEU, 1979, p. 219; XV, XVI). Nesse sentido, Montesquieu coloca alguns regulamentos a serem feitos entre o senhor e os escravos, como “O magistrado deve velar para que o escravo obtenha sua alimentação e sua vestimenta” ou “As leis devem cuidar

para que eles sejam tratados em sua doença e na velhice” (MONTESQUIEU, 1979, p. 220-221) (XV, XI-XVII).

A partir do que foi exposto, no nosso entender, Montesquieu termina por apontar a via através da qual a escravidão pode continuar existindo no Estado moderado sem colocar em risco o próprio Estado. Assim como Locke, Montesquieu tenta deixar uma brecha para a conciliação entre escravidão e igualdade de natureza.

SÍNTESE DAS ANÁLISES

Em suma, o que devemos buscar observar na modernidade, até aqui através de Hobbes, Locke e Montesquieu é a formação do núcleo argumentativo da filosofia política moderna, que traz, de fato, uma mudança radical em relação ao pensamento político antigo, retirando a virtude da centralidade do núcleo e colocando a vontade, dirigida por aquilo que fica determinado no contrato social, no cerne dessa mudança. A suspeita lançada sobre a virtude ainda em Políbio e Cícero, pela questão da sucessão do governante, ganha força e torna-se uma desconfiança perene, fazendo ganhar força o sistema de freio e de balança do poder, que é aperfeiçoado, fazendo nascer um verdadeiro mecanismo de freios e contrapesos do poder. Aliás, o próprio Estado passa a funcionar como um grande mecanismo, que denominamos a máquina política.

Para explicar melhor o funcionamento desta máquina política, precisamos antes analisar que, em Hobbes, apesar deste não simpatizar com a ideia de freio do poder, fica bastante clara uma mudança trazida pelo contrato social, a de que o bem comum já é garantido no momento da firmação do pacto, ou seja, quando a máquina começa a funcionar, o fim da máquina, o bem comum, já é atingido imediatamente. Em Hobbes, o bem comum é a vida de todos, que já é atingido no momento em que todas as vontades se unem na vontade do soberano e este passa a ter poder absoluto. Isto também vai se repetir em Locke, para quem basta a defesa da propriedade, garantida pela instituição de uma justiça comum, para atingir o bem comum. Explicando melhor a estrutura da argumentação contratualista, o bem comum é alcançado pela garantia dos direitos naturais, através do surgimento do Estado, que se encontravam ameaçados no estado de natureza, mais exatamente no estado de guerra. Como já foi dito, a própria firmação do contrato já coloca em funcionamento uma máquina que garante esse bem comum.

A argumentação contratualista teve uma grande influência na formação deste núcleo, mas o contrato social não chega a ser necessário, como pudemos ver em Montesquieu, que não é um contratualista, mas que chega a prever um estado de guerra e a resolução através do Estado. O que importa mesmo é o surgimento não natural do Estado (anti-naturalismo), que já coloca o Estado obrigado a realizar os objetivos para os quais foi constituído.

As partes da máquina política devem ser salientadas em contraposição ao núcleo argumentativo da filosofia política antiga. A sociedade dividida em classes tende a dar lugar a uma sociedade sem classes, apesar disso não acontecer realmente, como pudemos ver nas brechas que deixam Locke e Montesquieu na questão da escravidão. Acabar as classes significaria a realização completa da liberdade e da igualdade (substituindo a sociedade hierarquizada antiga baseada em diferenças naturais, que só poderia realizar a liberdade de poucos), direitos naturais para os modernos que, como vimos, não chegam a se realizar completamente. A ideia de que o governo deve se dirigir ao bem comum permanece, mas o que garante o caminho correto deixa de ser a virtude, baseada na verdade e no conhecimento do bem, para ser a vontade do povo, de cada um, que se une à vontade de todos, tornando-se uma só. Na antiguidade, as leis eram um reflexo da virtude dos poucos que a conseguiam. As leis serviam para levar esta virtude individual para a coletividade. Na modernidade, as leis passam a ser feitas pela vontade do povo, e passam a servir de freio do poder, instaurando um estado de legalidade no Estado. Os governantes passam a só poder agir de acordo com a lei, o que virá a ser chamado posteriormente estado de direito, sendo fiscalizados constantemente e devendo prestar conta constantemente dos seus atos. O freio das leis é garantido pela divisão dos poderes, que Montesquieu aperfeiçoa com o sistema de freios e contrapesos. Além disso, há o próprio freio da vontade do povo, que são os direitos naturais, os objetivos do Estado.

Devemos salientar que tudo fica abaixo deste estado de legalidade que é criado, ponto em que devemos destacar a separação entre Igreja e Estado, que, em um primeiro momento, com Quidort (1989), Ockham (1988) e Marsílio de Pádua (2005), é vista como dois âmbitos que são verdadeiramente dois poderes, que se auxiliam e se limitam mutuamente. Em seguida, vem a submissão da Igreja como instrumento de poder do Estado, para, finalmente, haver uma certa independência da Igreja, mas com a submissão às leis internas do Estado, não podendo a Igreja quebrar o estado de legalidade criado.

Por fim, devemos destacar que há uma tendência à representação da vontade do povo por Locke e Montesquieu, o que possui uma estreita ligação com o argumento da tirania do

povo e traz à tona, de forma disfarçada, a questão da virtude como ela era entendida pelos antigos. É Montesquieu quem deixa isso mais claro quando afirma que a vontade do povo deve ser guiada por determinados personagens, que “a plebe seja esclarecida pelos principais e contida pela seriedade de certos personagens” (MONTESQUIEU, 1979, p. 33; II, II), ou seja, virtuosos na acepção antiga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade (sem esquecer Quidort, Ockham e Marsílio de Pádua) começa a trazer a possibilidade de participação do povo no poder retirando a virtude da centralidade do núcleo argumentativo da filosofia política e colocando a vontade do povo em seu lugar. A desconfiança na virtude faz crescer a argumentação de freio e balança do poder, transformando o Estado em uma verdadeira máquina de frear e equilibrar o poder, capaz de conduzir o Estado, por si mesma, ao bem comum. A própria instituição da máquina, junto com seu bom funcionamento, já garante os fins do Estado, que passam a ser determinados pelos direitos naturais do homem. A existência da máquina passa a ser critério de legitimidade do Estado e o espelhamento da vontade do povo nas leis critério de bom governo. Porém, a virtude termina por não desaparecer, como pudemos ver em Montesquieu, graças ao medo da tirania do povo. Em Montesquieu, a virtude reaparece onde a máquina não pode frear o poder e disfarçada na própria centralidade do núcleo argumentativo da filosofia política moderna.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A Política*. Bauru, SP: Edipro, 2009

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

FILMER, Robert. *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*. Londres: Richard Chiswell, 1680. Disponível em: <http://files.libertyfund.org/files/221/0140_Bk.pdf>. Acesso em: 14 out. 2011.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

_____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LUTERO, Martinho. *Comentário de Lutero sobre a 13ª Tese a respeito do Poder do Papa (Enriquecido pelo Autor)*. In: _____. *Obras Seleccionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987a. p 267-332.

_____. *Debate e Defesa do Fr. Martinho Lutero contra as Acusações do Dr. João Eck*. In: _____. *Obras Seleccionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987b. p. 257-266.

_____. *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências*. In: _____. *Obras Seleccionadas – Vol. 1*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987c. p. 21-30.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 1994.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Os Pensadores.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PADUA, Marsílio de. *The Defender of the Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

QUIDORT, João. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Petrópolis: Vozes, 1989.

SIMMONS, John. Theories of the State. In: RUTHERFORD, Donald. *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.