

A IMPERFEIÇÃO DA ARISTOCRACIA^I

argumentos antagônicos entre Hobbes e Montesquieu
em *Do Cidadão* e do *Espírito das Leis*

THE IMPERFECTION OF ARISTOCRACY

opposing arguments between Hobbes and Montesquieu in *De Cive* and
The Spirit of Laws

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v13i3.59898>

Nathaniel Lovatto*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<http://lattes.cnpq.br/4444704293883408>

<https://orcid.org/0000-0002-1063-3501>

nathaniel_lovatto@hotmail.com

* Doutorando em Filosofia pela Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

I O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

REVISTA DE FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA
Volume 13, número 03, setembro - dezembro, 2025
ISSN 2317-9570

RESUMO

Este estudo busca compreender por que Hobbes e Montesquieu chegaram a conclusões opostas sobre a aristocracia, enquanto concordam que ela é imperfeita em si mesma; ambos chegam a exprimir de modo parecido suas conclusões, o primeiro afirmando que a aristocracia precisa se afastar da democracia e se aproximar da monarquia, enquanto o segundo que ela deve se afastar da monarquia e se aproximar da democracia. Assim, faz-se uma abordagem panorâmica da teoria política dos dois filósofos e então adentra-se de modo mais atento nos capítulos em que levam às referidas conclusões. Os resultados encontrados apontam que eles criticam aspectos diferentes da aristocracia: Hobbes problematiza sua necessidade de deliberação, também presente em maior grau na democracia, o que faz com que defenda mais enfaticamente o governo monárquico; já Montesquieu problematiza a natureza contraditória da aristocracia em ser uma república fundada na desigualdade, sendo uma versão incompleta da república ideal, a democracia.

Palavras-chave: República. Monarquia. Democracia. Hobbes. Montesquieu.

Abstract: This study seeks to understand why Hobbes and Montesquieu arrived at opposite conclusions regarding aristocracy, despite agreeing that it is inherently imperfect. Both even articulate their conclusions in similar terms: Hobbes argues that aristocracy must distance itself from democracy and move closer to monarchy, whereas Montesquieu contends that it must distance itself from monarchy and move closer to democracy. To address this, the article first offers an overview of the political theory of both philosophers and then turns to a closer examination of the chapters in which they develop these conclusions. The findings indicate that each criticizes different aspects of aristocracy: Hobbes highlights its dependence on deliberation, an element found to a greater extent in democracy, which leads him to defend monarchical government more emphatically; Montesquieu, in turn, emphasizes the contradictory nature of aristocracy as a republic founded on inequality, an incomplete version of the ideal republic, namely democracy.

Keywords: Republic. Monarchy. Democracy. Hobbes. Montetsquieu.

INTRODUÇÃO

Do lado norte do Canal da Mancha e pertencente ao século XVII, Hobbes (1588-1679) desponta como filósofo a partir de 1640, após uma vida dedicada à família Cavendish e a seus estudos de filosofia, física, história e matemática. Suas principais obras de filosofia política foram *The Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642), *Leviathan* (1651) e *Behemoth* (1668, póstuma), que coincidem sobretudo com um período conturbado para a Inglaterra, o prenúncio, o início em 1642 e o fim da guerra civil em 1651, período em que Hobbes esteve autoexilado na França. Imerso nessa disputa entre os partidários de Charles I e os partidários do Parlamento e inspirado pela tradição jusnaturalista de Bodin, Hobbes teoriza sobre o poder absoluto do soberano, sobre a origem contratualista do seu poder e sobre o risco de passagem para um estado de guerra de todos contra todos com a ausência de uma autoridade civil soberana.

Ao sul do Canal, pertencente ao século XVIII, Montesquieu (1689-1755), nobre da toga e presidente do *parlement* de Bordeaux, entra para o rol dos filósofos iluministas com a publicação de *L'Esprit des Lois* (1748), após uma vida dedicada à jurisprudência, à ciência, à história e à literatura. Autor de diversas obras, se destacou sobretudo pelo *Lettres Persanes* (1721), *Considérations sur les causes de la grandeur des romains, et de leur décadence* (1734) e sua principal obra, de 1748. Vivendo entre os reinados absolutistas de Luís XIV e XV, marcados sobretudo pela centralização do poder, por sucessivas guerras e crises financeiras, Montesquieu transita entre a crítica e o elogio ao seu país; em sua teoria política, rechaça a concentração do poder e advoga pela sua moderação institucional, através da teoria da distribuição e equilíbrio dos poderes. Seu grande exemplo é justamente a Inglaterra, após as transformações políticas da Revolução Gloriosa, então moderada pela *House of Lord* e a *House of Commons*. Além disso, graças a sua paixão pelos antigos, sobretudo os romanos, foi capaz de dar um novo fôlego à teoria republicana, mesmo sendo monarquista, inspirando teóricos e revolucionários

franceses (sobretudo Rousseau e Robespierre) e os constituintes norte americanos (especialmente Hamilton e Madison).

Marcadamente distintos em período, tradição e teoria filosófica, encontramos nos dois filósofos duas passagens curiosamente parecidas na forma, mas diferentes no conteúdo. Nos diz Hobbes no título do parágrafo 19, em *De Cive*, X: “Quanto mais a aristocracia tender para a monarquia, melhor será; e pior quanto mais se afastar dela”^I. Já Montesquieu diz no *De L’Esprit des Lois*, II, 3: “Quanto mais uma aristocracia se aproxima da democracia, mais perfeita será; e será menos perfeita à medida que se aproxime da monarquia”^{II}. Ambos constataam a inferioridade do regime aristocrático e prescrevem que ele se aproxime de outro modelo, no que divergem ser, de um lado, a monarquia, do outro, a democracia. É uma curiosa coincidência, mas que gera uma inquietação filosófica genuína: como chegaram em resultados distintos, partindo de um ponto inicial parecido.

Como se verá nos tópicos a seguir, o ponto de partida não é exatamente o mesmo. Hobbes considera três tipos de regimes políticos, seguindo a lógica quantitativa do governo de um, alguns e todos, isto é, monarquia, aristocracia e democracia; enquanto isso, Montesquieu parte de uma tipologia própria: governo de um e sem lei (despotismo), governo de um regado por leis e poderes intermediários (monarquia), governo do povo como um todo (república democrática) e governo de uma parte do povo (república aristocrática); neste caso, a aristocracia é uma subespécie de república.

I No original, editado por Warrender (1983) “*Aristocratia tanto melior est quanto Monarchia propior, peior quanto ab eâ longior*”; foram consultadas para este trabalho também as edições de Molesworth, em latim (1839) e inglês (1841), e a de Tuck e Silverthorne (1998). Para as citações diretas, foi optado usar a edição brasileira de Ribeiro (2002), que pode ser encontrada na seção de referências. Além disso, seguindo o padrão internacional, cito *De Cive* por extenso.

II Na versão original, conforme a consultada edição de Derathé (2014): “*Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite; et elle le deviendra moins, à mesure qu’elle approchera de la monarchie*”. Além disso, quanto ao padrão internacional de citação, cito *De L’Esprit des Lois* abreviado como “EL”.

Ambos dão pouca atenção à aristocracia, se compararmos com os outros regimes. Hobbes critica largamente a democracia e, brevemente, acusa que os mesmos problemas são encontrados na aristocracia, em menor escala; a solução desses problemas é tornar-se uma monarquia ou assumir uma administração do poder similar a ela. Já Montesquieu teoriza sobre o exemplar superior de república, que é a democracia, enquanto descreve a natureza da aristocracia como carregando uma contradição intrínseca, isto é, entre a igualdade republicana e a desigualdade aristocrática; quanto mais desigual e mais próxima da monarquia (o regime em que a desigualdade é fundacional e benéfica), pior para a aristocracia, enquanto se aproximar da democracia significa tornar-se mais igualitária e popular.

Tudo isso ficará claro nas próximas seções, começando por uma contextualização breve do pensamento de Hobbes em *De Cive* (seção 2) e a discussão sobre os problemas da democracia e vantagens da monarquia (seção 3), para então sobrevoarmos o *De L'Esprit des Lois* (seção 4) e sua teoria da natureza e princípio dos governos (seção 5).

JUSNATURALISMO E SOBERANIA EM *DE CIVE*

Um dos principais objetivos de Hobbes no *De Cive* (1642), se não o principal, é justificar a soberania através de seu jusnaturalismo contratualista e, considerando as implicações em seu tempo, desestimular os parlamentares e cidadãos ingleses que questionavam a autoridade absoluta de Carlos I, como o próprio filósofo comenta no prefácio da obra. Para isso, nas três grandes partes do texto, a saber, *Liberdade*, *Domínio* e *Religião*, trata de três categorias de deveres humanos, respectivamente, enquanto humanos, enquanto súditos e enquanto cristãos, firmados no direito natural e nos contratos estabelecidos entre as pessoas.

Hobbes aborda esses temas através de sua tentativa de transformar a política em uma ciência, se afastando da abordagem indutiva da história, que chama de prudência política, e se aproximando da abordagem dedutiva da geometria, que chama de ciência ou sabedoria (Ryan, 1996, p. 210). Para tratar do ser humano em suas relações civis e religiosas, seria preciso primeiro investigar a natureza humana fora dessas relações, no que chama de estado de natureza. O cenário que imagina, entretanto, não é nada agradável: “Finalmente: fora dele [estado civil], assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade” (*De Cive*, X, §1).

No estado de natureza, que é uma situação contrafactual de uma sociedade desintegrada por não ter mais um governo soberano, cada ser humano está por sua própria conta, dispondo, para sua sobrevivência, de suas faculdades físicas e intelectuais, como bem resume Ryan (1996, p. 218): “*The state of nature is simply the condition where we are forced into contact with each other in the absence of a superior authority that can lay down and enforce rules to govern our behavior toward each other*”. Na ausência desta autoridade comum, o medo recíproco é a regra, e sua causa “[...] consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem [...]” (*De Cive*, I, §3). Essa igualdade existe apesar das diferenças físicas e intelectuais das pessoas, pois todas têm a igual capacidade de ferir e matar umas às outras através de artimanhas e engenhos.

Contrariando a sociabilidade natural de Aristóteles, Hobbes vai defender que, além de não tenderem naturalmente a se associar e o fazerem pelo medo recíproco (*De Cive*, I, §2)^{III}, os humanos em estado de natureza são levados a ferir uns aos outros por três motivos: i) pela escassez de um bem necessário à própria sobrevivência; ii) pela necessidade de atacar preventivamente, pela igual capacidade de ser vítima de outrem; iii) pela vã glória, que é a estima falsa ou desejo de estar acima dos outros (Ryan, 1996, pp. 220-222). Esses motivos são justificados pelo di-

III E aqui não se pode deixar de indicar a leitura, sobretudo do primeiro capítulo, de FRATESCHI, Y. *A Física Da Política: Hobbes Contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

reito natural, isto é, “[...] que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e seus membros” (*De Cive*, I, §7). Seguindo sua reta razão^{IV}, cada pessoa é juiz dos meios adequados a essa conservação, o que culmina no seguinte direito derivado do anterior: o direito de cada um a todas as coisas (*De Cive*, I, §10). Por isso, estando no estado de natureza, em que não há nenhuma relação de obrigação entre ninguém, os três motivos de conflito se tornam não apenas justificados, mas inevitáveis. Por isso o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos (*De Cive*, I, §12). E, dada essa condição natural de conflito generalizado e de medo recíproco, e a necessidade natural de buscar a paz^V, o único caminho para a preservação duradoura da própria vida é o estado civil, através de uma autoridade comum chamada soberano.

Se a causa da guerra de todos contra todos é o direito de cada um a todas as coisas, a solução passa a ser a renúncia de todos a esse direito (e não sua impossível transmissão) em favor de um único beneficiário (que pode ser um indivíduo ou um conselho), que continuará no estado de natureza e exercerá sobre todos os seus súditos o seu poder absoluto, em vista de garantir a segurança e paz dessa comunidade. Essa renúncia de direitos, que é a não-resistência à vontade daquele que lhe é beneficiário, pois ele já tem e mantém seu direito a tudo, ocorre por um contrato mútuo (*De Cive*, II, §4; V, §§ 7-8). Ali, uma multidão^{VI} deixa de assim ser para tornar-se uma comunidade de súditos, e um indivíduo ou conselho é instituído como beneficiário dessa submissão, não

IV “Por reta razão no estado da natureza humana, não entendo (como querem muitos) uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar — isto é, o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem acerca daquelas suas ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos” (*De Cive*, II, §1, n. 3, pp. 361-362).

V “Instead of a law of reason that sets moral limits to what can be law, Hobbes provides a different type of law of nature. It prescribes that humans seek peace, where that is possible, and that they may otherwise exercise the right of nature. But effectively seeking peace rationally prescribes adopting certain types of conduct set out in Hobbes's law of nature. And it also prescribes a sovereign state and obedience to its laws” (Goldsmith, 1996, p. 287).

VI “Multitudo is the key word of plurality. But is more than numerical. A multitudo becomes unus by effecting an unio (v.I-II, especially 9); and in this contrast with unus and unio, multitudo carries an implication of disorder (made explicit in some contexts by the phrase dissoluta multitudo, e.g. vii.5)” (Silverthorne, 2008, p. XL).

estando, entretanto, obrigado a nenhum de seus súditos (Ryan, 1996, p. 232). Assim se constitui uma *civitas*, a pessoa civil^{VII} (e, portanto, artificial) detentora do poder soberano, isto é, de garantir a paz e a segurança conforme quiser. Além da *civitas* por instituição, há a *civitas* natural (ou por aquisição), mas que não será necessário abordá-la neste estudo.

Mas é insuficiente à promoção da paz e segurança que os súditos contratem entre si a não-resistência à vontade de um determinado soberano sem que a este seja atribuído o poder de coagi-los caso venham a descumprir tanto o pacto firmado, quanto as leis e ordens emitidas pelo soberano (*De Cive*, VI, §4; Silverthorne, 2008, p. XLI). O poder de castigar a desobediência é chamado por Hobbes de gládio da justiça, sendo a expressão do poder supremo: “Pois quem tem o direito de punir à sua discricção tem direito a compelir todos os homens a fazerem todas as coisas que ele próprio quiser; e não se pode imaginar poder maior que este” (*De Cive*, VI, §6). O segundo gládio do soberano, e que é condicionado ao primeiro, é o da guerra, que é o poder de reunir súditos e recursos, quantos forem necessários, para garantir a paz perante um inimigo externo; o condicionamento do gládio da guerra ao gládio da justiça é de que não se pode obrigar os súditos a guerrear e custear a guerra, sem que se possa puni-los caso desobedeçam (*De Cive*, VI, §7). Tendo esse poder absoluto, que não pode ser dividido sem destruí-lo^{VIII}, o soberano acumula em si o poder de julgar a todos, de regar a sociedade, de nomear os magistrados que seguirão seus comandos e controlar as opiniões que possam pôr em risco essa sociedade^{IX} (*De Cive*, VI, §§8-11). E por ser exatamente aquele que julga, regra e comanda, ele próprio não está sujeito a nenhum julgamento, lei ou comando. Seu

VII “In the same paragraph a *civitas* is paraphrased as a *societas civilis* and a *persona civilis*. This definition seems to bring *civitas* close to what is expressed in twentieth-century English by the word ‘state’. Hobbes himself does not often use the word ‘state’ in this sense, and not at all in the *Elements of Law*, the work most closely related to *De Cive*” (Silverthorne, 2008, p. XXXIV).

VIII Na verdade, toda tentativa de divisão da soberania é juridicamente nula, mas que se fosse factível levaria à destruição da própria soberania (Goldsmith, 1996, p. 279).

IX A título de exemplo, conferir o capítulo XII de *De Cive* e, em complemento, Ryan, 1996, p. 234.

poder, portanto, é ilimitado^X, senão pela própria força e vigor de seus súditos:

É portanto manifesto que em toda cidade há algum homem, ou conselho, ou corte, que terá direito a um poder tão grande sobre cada cidadão individual quanto cada homem tem sobre si mesmo se formos considerá-lo fora do estado civil: isto é, um poder supremo e absoluto, limitado tão-somente pelo vigor e forças da própria cidade, e por nada mais no mundo. Isso porque, se fosse limitado o seu poder, tal limitação necessariamente haveria de proceder de algum poder maior. Pois quem prescreve limites deve ter um poder superior àquele de quem por eles está confinado (*De Cive*, VI, §18).

Uma vez que esteja clara a origem, o papel e o poder absoluto da soberania, podemos avançar para as três espécies de beneficiários desse direito, a saber, a assembleia do povo, o conselho de nobres e o monarca.

ESPÉCIES DE GOVERNO E OS INCONVENIENTES DA DEMOCRACIA

No capítulo VII de *De Cive*, Hobbes apresenta três espécies de *civitas*, das quais a única diferença está na quantidade de indivíduos aos quais foi confiado o poder soberano. Essa *civitas* é chamada de democracia quando o *summum imperium* está em um conselho no qual todos os ci-

X Goldsmith identifica três argumentos para a falta de limites ao poder soberano (1996, pp. 279-280): i) da supremacia, em que, devido a posição do soberano como legislador, executor e juiz supremo, não há como ele estar sujeito nem à legislação, nem à execução e nem ao julgamento de si ou de outrem; ii) da autorização, pois os súditos contrataram entre si a obedecer ao soberano, mas o soberano não fez nenhum contrato para com eles; iii) semântico, pois é o soberano que define pela lei positiva o que é certo ou errado, justo ou injusto, de modo que ele mesmo não pode ser injusto. Vale a pena conferir as objeções que Goldsmith traz a esses argumentos.

dadãos podem votar; de aristocracia quando está em um conselho no qual só uma parte dos cidadãos podem votar; e de monarquia quando está em apenas um indivíduo (*De Cive*, VII, §1).

Apesar de incorporar a distinção quantitativa de governos (um, alguns e muitos), Hobbes rejeita a distinção qualitativa (monarquia *versus* tirania; aristocracia *versus* oligarquia; politeia *versus* democracia), tão cara à tradição aristotélica (*Aristot. Pol.* 3.1278b), afirmando que as formas negativas ou imperfeitas de governo são nomes dados por aqueles que estão insatisfeitos: “[...] esses nomes não assinalam distintas espécies de governo, mas sim as distintas opiniões dos súditos em relação àquele que tem o poder supremo” (*De Cive*, VII, §2). Além disso, se posiciona contra as teorias de governo misto^{XI}, afirmando que a discordância entre o rei, os nobres e o povo, nos assuntos de guerra, magistratura, justiça, impostos e, sobretudo, leis, geraria uma insegurança interna no estado civil que o levaria novamente ao estado de natureza (*De Cive*, VII, §4).

Hobbes indica algumas condições necessárias derivadas da natureza da instituição e conservação dessas espécies de governo. A respeito da democracia, Hobbes começa por esclarecer o que entende por *demos* e *kratia*. O povo não é uma entidade anterior à instituição da democracia^{XII}; pelo contrário, o povo é criado na instituição da democracia; o povo é a reunião dos cidadãos na assembleia soberana; a vontade do povo é a vontade da assembleia; são a mesma pessoa civil o soberano, a assembleia, o povo e a *civitas* democrática (*De Cive*, VII, §7). A *kratia* do povo é o poder soberano, com aqueles atributos apresentados anteriormente, e que é expressa como a vontade da maioria da assembleia

XI Hobbes, em uma extensa nota sobre isso neste §4, considera razoável o desejo de que o governo seja moderado, mas que impor limites ao soberano é dividir seu poder entre aquele que determina o limite e aquele que o segue, “[...] de modo que o governo assim não é limitado, porém, para falar corretamente, dividido” (*De Cive*, VII, §4).

XII Hobbes explica isso do seguinte modo: antes do estado civil, há apenas uma multidude de pessoas não-vinculadas; elas então contratam cada uma entre si, submetendo-se simultaneamente a uma mesma autoridade suprema. Essa autoridade suprema é o povo, isto é, a assembleia de cidadãos, da qual cada um desses indivíduos poderá participar votando. Ou seja, o poder só pode ser popular se os indivíduos que dessa coletividade fazem parte estejam vinculados entre si e em condições de exercê-lo; logo, não há povo antes do estado civil.

(*De Cive*, VII, §5). Na medida em que só há democracia quando o povo está reunido em assembleia e expressando sua vontade, corre-se o risco de a democracia acabar junto com o término da assembleia, e este é um inconveniente da democracia que é antecipado no capítulo VII, visto que os demais estarão no capítulo X. Assim, é fundamental à democracia que defina um local e data específicos para que o povo se reúna outra vez; se isso não for decidido, não haverá garantias de que o povo se reunirá de fato novamente (*De Cive*, VII, §5). Além disso, o intervalo entre duas reuniões deve ser curto, de modo à assembleia poder exercer efetivamente seu dever soberano de proteger e pacificar a sociedade; se o intervalo for maior, terá que instituir um conselho ou um indivíduo para exercer o poder soberano nesse ínterim, evitando a dissolução do estado civil pela negligência da assembleia (*De Cive*, VII, §6). Mas a instituição de um conselho ou monarca tem algumas peculiaridades às quais o povo deve atentar, para não se dissolver e entregar todo seu poder a eles (*De Cive*, VII, §12). O povo só conserva seu poder soberano se i) ao eleger um rei temporário (ou conselho temporário), não outorgue seu direito de soberania, mas apenas o exercício limitado desse poder; ii) ao definir local e data em que se encontrará após a morte do usuário temporário do poder (*De Cive*, VII, §16).

Quanto à aristocracia, ela é constituída quando a assembleia popular lhe transmite o direito de soberania (e com isso o povo deixa de existir), por voto da maioria, segundo critérios que quiser para definir quem serão os nobres (*De Cive*, VII, §8). Do mesmo modo que a assembleia popular, a assembleia de nobres precisa estipular local e data para se encontrar, fazê-lo com a frequência e não outorgar o direito soberano ao eleger um magistrado temporário nesse intervalo (*De Cive*, VII, §10). Do mesmo modo é constituída a monarquia, isto é, pela outorga da soberania pela assembleia popular, ou pelo conselho aristocrático. Mas a monarquia não sofre da necessidade de reunir uma assembleia para expressar a vontade soberana: “O monarca, que por natureza é uno, sempre está atualmente capacitado a executar sua autoridade” (*De Cive*, VII, §13). E aqui já se esboça o teor do capítulo X, em que Hobbes indicará uma série de inconvenientes da democracia, os estenderá para a aristocracia e por fim mostrará que não são cabíveis à monarquia, elogiando-a.

O capítulo X de *De Cive*, que retoma e dá prosseguimento aos assuntos tratados no VII, começa com uma comparação entre o estado de natureza e o estado civil, mostrando que o segundo é absolutamente melhor que o primeiro, independente da forma de governo (*De Cive*, X, §1); em seguida, mostra que as vantagens e desvantagens do governo civil [*regimen*] são equivalentes em qualquer espécie de governo [*civitate*] (*De Cive*, X, §2). Hobbes relembra que a desigualdade de poder foi instituída pelo estado civil para acabar com a guerra de todos contra todos, de modo que o poder concentrar-se em um monarca, ou um conselho de nobres, não é algo insensato; e que o exercício inconveniente do poder soberano pelo monarca é um problema relacionado ao indivíduo que ocupa o trono, e não à monarquia (*De Cive*, X, §4).

Todos os governos demandam, sem injustiça, impostos para as despesas necessárias à manutenção da Cidade, podendo ocorrer o sério inconveniente de o governo exigir impostos com a intenção de enriquecer sua família, favoritos e aduladores. Esse inconveniente pode ocorrer em qualquer espécie de governo, mas é menos tolerável na democracia que na monarquia: na monarquia, “Pois, ainda que o monarca enriqueça a todos aqueles, eles não podem ser muitos, porque rodeiam todos a um só” (*De Cive*, X, §6); na democracia, pois “[...] para cada um deles [os demagogos] há tantos filhos, parentes, amigos e bajuladores que haverá de ser recompensados” (*De Cive*, X, §6). Sendo cada demagogo como um rei, tal inconveniente é multiplicado por quantos deles houver. Além disso, a respeito da promoção de pessoas sem mérito, Hobbes dirá que isso raramente acontece na monarquia, mas que é a regra na democracia, pela necessidade de disputar apoios (*De Cive*, X, §6).

O soberano tem o poder de instituir as penas que quiser às transgressões da lei. É inconveniente que se puna inocentes, mas acontece, não por culpa do governo em si, mas pelas paixões do governante. Na monarquia há menos punição de inocentes, pois há somente um governante podendo agir passionalmente: “Por conseguinte, todo aquele que numa monarquia levar uma vida retirada estará a salvo do perigo, não importando quem for o rei” (*De Cive*, X, §7). Na democracia, pelo contrário, há mais punição de inocentes, pois há mais governantes podendo

agir passionadamente: “[...] haverá tantos Neros quantos forem os oradores que afagarem o povo. Pois cada um deles tem tanto poder quanto o povo, e cada qual protege o apetite de qualquer outro dentre eles” (*De Cive*, X, §7). Novamente Hobbes concebe cada demagogo como um rei, que além de agirem passionadamente, protegem-se uns aos outros com espírito de corpo^{XIII}. Além disso, a liberdade dos súditos é a mesma, independente da espécie de governo: “Portanto, num Estado popular os súditos não têm mais liberdade do que num monárquico; e o que os engana é o fato de terem, naquele, uma igual participação no governo e nos cargos públicos” (*De Cive*, X, §8).

Entre os parágrafos 9 e 15 do décimo capítulo, Hobbes dedica uma atenção especial aos inconvenientes relativos à deliberação em conselhos, que evidentemente se colam à democracia e à aristocracia. Começa por atacar a opinião de que a democracia é preferível à monarquia, pois seria conveniente que todos os cidadãos deliberassem sobre os assuntos públicos, compartilhando sua sabedoria, conhecimentos e eloquência. Hobbes considera isso um inconveniente para os súditos, pelos seguintes cenários: i) um adversário ter a opinião preferida à sua; ii) ter sua sabedoria desprezada em público; iii) o sucesso da eloquência ser incerto, mas a formação de inimizades ser certa; iv) odiar e ser odiado, por causa de opiniões; v) expor conselhos e opiniões secretas, sem qualquer vantagem certa; vi) negligenciar os assuntos familiares em favor dos públicos. Ou seja, que a deliberação não é adequada ao povo, mas aos retores (*De Cive*, X, §9).

Outro inconveniente é atribuir a uma grande assembleia a responsabilidade de deliberar sobre assuntos que seus membros não dominam^{XIV}.

XIII Sobre a visão depreciativa sobre os demagogos em Hobbes, inspirada por Tucídides, conferir Ryan (1996, p. 210).

XIV Para adequadamente opinar sobre os assuntos que levam à conservação da Cidade, é preciso conhecer: i) assuntos domésticos; a) que bens nutrem e defendem a Cidade, e como obtê-los; b) que lugares são adequados à guarnições; c) como melhor recrutar e manter soldados; e d) que afeto os súditos têm pelo príncipe e governantes; ii) assuntos estrangeiros; a) qual é o poder das Cidades vizinhas e em que consiste; b) quais vantagens ou desvantagens podem ser obtidas delas; c) qual disposição têm para conosco e entre elas; e d) quais conselhos diariamente são tomados por elas (*De Cive*, X, §10).

Essa argumentação, que soa epistemocrática, é minimizada por Hobbes, ao ressaltar que apesar dos membros da assembleia, em sua maioria, serem inexperientes, não se poderia deduzir que eles fossem incapazes de adquirir tais conhecimentos (*De Cive*, X, §10); entretanto, não possuindo-os, servem apenas como empecilhos à deliberação.

Em uma grande assembleia, considera-se necessário: i) que cada um formule e expresse sua opinião longa e ininterruptamente; ii) polir e adornar seu discurso, pois a natureza da eloquência é a persuasão; iii) não partir de princípios verdadeiros, mas de opiniões aceitas pelo vulgo; e iv) adequar o discurso não à natureza do que falam, mas às paixões dos que ouvem. “Disso decorre que as opiniões são expressas, não pela razão reta, mas por uma certa violência da mente. O que não é culpa do homem, mas da própria natureza da eloquência [...]” (*De Cive*, X, §11). Hobbes quer aqui mostrar que a queda da deliberação à retórica a afasta da sabedoria e da reta razão; mas isso só pode ser compreendido quando avançamos para XII, §12, quando distingue dois tipos de eloquência, uma que parte de princípios verdadeiros e se mantém fiel à reta razão, outra que seduz a mente e não se compromete com a reta razão: “A arte do primeiro é a lógica, do segundo a retórica; o fim daquele é a verdade, deste a vitória. Cada qual tem seu uso, um em deliberações, outro em exortações; pois aquele nunca se desliga da sabedoria, este quase sempre” (*De Cive*, XII, §12). Portanto, para Hobbes, o espaço deliberativo deve ser dominado pela lógica; mas, devido à quantidade de membros e seu interesse pela vitória discursiva, tal espaço é dominado pela retórica.

Outro inconveniente da democracia é de que em uma grande assembleia formam-se facções pelos embates discursivos, o que leva à sedição

e à guerra civil^{XV}. Além disso, o facciosismo leva à instabilidade legal, decorrente não da natural mudança de pensamento das pessoas, mas da frequente alternância do controle da maioria entre as facções (*De Cive*, X, §13). Outro inconveniente é que uma grande assembleia não consegue manter o sigilo de suas decisões, incluindo aquelas que tratam da relação da Cidade com outras; haveria, então, um prejuízo estratégico, no qual o Estado estrangeiro afetado poderia se precaver do efeito da decisão dessa assembleia (*De Cive*, X, §14). Com todos os argumentos acima, Hobbes conclui que a monarquia é superior à democracia, por não depender das deliberações de uma grande assembleia e por não precisar recorrer aos pequenos comitês tanto quanto a democracia recorre, visto que não pode lidar como todos os seus assuntos, sobretudo os estratégicos, na assembleia (*De Cive*, X, §15). Para que fique mais evidente, eis o momento em que Hobbes prescreve à democracia que, mantendo a soberania no povo, adote um governo de características monárquicas:

Mas, se numa democracia o povo conferir o poder de deliberar sobre as questões de paz e guerra [i.e., gládio da guerra] a um só, ou a alguns que sejam bem poucos, contentando-se de sua parte em nomear os magistrados e ministros e públicos — isto é, satisfazendo-se com a autoridade sem a administração — então terei de confessar que nesse aspecto serão iguais a democracia e a monarquia (*De Cive*, X, §15).

Vale inverter a questão e perguntar o quanto a monarquia é igual à democracia, visto que o monarca também precisa nomear magistrados e ministros e delegar, mesmo que parcialmente, o gládio da guerra; assim

XV Hobbes exemplifica esse facciosismo com alguns cenários: i) o vencido odeia o vencedor e tenta desacreditar seu comprometimento com a Cidade; ii) quando a margem de vitória é pequena, as lideranças das partes organizam-se e engendam na sessão seguinte para reverter o que foi feito na última, manipulando o resultado através de ausências e da ordem de discurso; e iii) o que uma facção não conseguir pelo sufrágio, tentará pela força, caso tenha suficiente. Para o filósofo, só se pode dizer que as ocorrências acima são raras ou diferentes se for provado que os líderes das partes não desejam a vã glória, nem que discordam entre si nos grandes assuntos (*De Cive*, X, §12)

como não pode levar ao extremo a resolução de todos assuntos sozinho. Essa inversão é oportuna, se considerarmos o parágrafo seguinte (*De Cive*, X, §16), em que Hobbes analisa o caso de uma criança ocupar o trono soberano. O filósofo afirma que as conveniências e inconveniências de cada tipo de *civitas* não decorrem de sua natureza numérica, mas da qualidade dos que exercem a administração da soberania, seja o próprio soberano (monarca, nobres ou povo)^{XVI}, seja seus ministros^{XVII}. Ou seja, tanto faz se o monarca for uma criança ou que o povo soberano seja incompetente: importa que aqueles escolhidos pelo soberano para exercerem a soberania sejam competentes, independente de seu número^{XVIII}. Vale notar que há uma conexão entre esse X, §16 e o já abordado VII, §16, a respeito das condições a se observar ao escolher um magistrado para confiar a administração da soberania nos intervalos entre as assembleias.

Mas, se por um momento Hobbes afirmou que os inconvenientes não surgem da quantidade, mas da qualidade daqueles que exercem o poder, tão logo parece adotar a postura contrária: “E é um sinal manifesto de que a mais absoluta monarquia é o melhor estado de governo o fato de que não só os reis, mas até mesmo as cidades que se sujeitam ao povo ou a uma aristocracia, concedem o comando completo da guerra a um só [...]” (*De Cive*, X, §17). Parece evidente que Hobbes está usando a preferência por dar o gládio da guerra a um único general, encontrada em todos os governos, como um argumento que extrapole a questão militar e sirva também para a questão política. Logo, assim como é preferível

XVI “Hobbes cannot have thought that a feckless monarch would be better than an assembly of thoughtful and prudent senators [...]” (Ryan, 1996, p. 215).

XVII “Pois o governo é o poder, a sua administração é o ato. Ora, em todos os tipos de governo o poder é igual; somente se diferenciam os atos, quer dizer, as ações e os movimentos de uma república [*commonweal*], conforme decorram das deliberações de muitos ou de poucos de homens hábeis ou imprudentes (*De Cive*, X, §16).

XVIII Podemos observar em Hobbes uma clara diferenciação entre soberania e governo, ou, nos seus termos, entre direito de soberania/autoridade/governo e seu exercício: “Precisamos, portanto, distinguir o direito e o exercício da autoridade suprema, porque estes podem ser separados [...]. Ora, quando o direito e o exercício assim se encontram separados, o governo da república [*commonweal*] é como o governo ordinário do mundo, no qual Deus, o motor de todas as coisas, produz efeitos naturais por meio de causas secundárias” (*De Cive*, XIII, §1).

que haja somente um indivíduo como general supremo, também o é que haja somente um indivíduo com a soberania.

Após esse longo trajeto apontando os inconvenientes relativos à democracia, Hobbes encerra o livro X afirmando que o que foi dito à respeito dela é aplicável à aristocracia, e que ambas devem se aproximar da monarquia tanto quanto for possível:

[...] a aristocracia que for hereditária e na qual for eletiva apenas a nomeação dos magistrados; que delegue suas deliberações a poucos, sendo estes os mais capacitados; que simplesmente imite o governo dos monarcas o mais, e o do povo o menos, que for possível: será ela para os seus súditos melhor e mais duradoura que qualquer outra” (*De Cive*, X, §19).

Fica claro o porquê de a aristocracia ser quase esquecida nesses capítulos VII e X: ela está entre dois extremos; sua menor imperfeição é ser próxima da monarquia, sem sê-la de fato; sua maior imperfeição é ser próxima da democracia. Por um lado, é hereditária e concisa, como a monarquia, por outro é conciliar, como a democracia; e todos os inconvenientes quantitativos^{XIX} e os qualitativos^{XX} do exercício coletivo do poder na democracia são transportados para a aristocracia, em menor grau, por ser constituída de uma assembleia menor, composta somente de nobres. E assim como prescreveu que a democracia se satisfizesse com autoridade sem a administração, imitando o exercício monárquico do poder e mantendo sua soberania coletiva (*De Cive*, X, §15), vemos aqui Hobbes prescrever o mesmo para a aristocracia. É o melhor que ela pode ser, sem ser uma monarquia.

XIX Necessidade de decidir por assembleia, de tomar precauções para não perder a soberania e de nomear magistrados para exercer o poder entre as assembleias; impostos para enriquecimento pessoal dos membros da soberania; promoção em troca de apoio para cada um deles; punição massiva de inocentes por sua passionalidade; que há mais incompetentes que competentes; que as facções surgem naturalmente da assembleia; a falta de sigilo das deliberações; e que a posição de mais alto comando [militar] não pode ser coletiva.

XX Incompetência e incompatibilidade do povo com a eloquência necessária à libertação

AS RELAÇÕES DO L'ESPRIT DES LOIS

Escrita ao longo de vinte anos, a obra *De L'Esprit des Lois* (1748) condensa as principais conclusões de Montesquieu a respeito dos diversos elementos que relativamente condicionam as leis positivas encontradas nas sociedades ao longo da história, que, tomados em conjunto, formam aquilo que ele chama de ‘espírito das leis’ (EL, I). Facilmente identifica-se que Montesquieu usa a história como repositório empírico de suas análises, e essa abordagem metodológica destoa do paradigma geométrico e matemático dos filósofos dos séculos XVII e XVIII. Como nos mostra Thiago Vargas, na apresentação da obra de:

Montesquieu não busca propor um modelo de sociedade a partir de hipóteses ou da dedução de princípios abstratos, morais ou antropológicos capazes de revelar a “verdadeira” essência humana. Na verdade, ele opta por enfatizar a importância da pluralidade das experiências históricas, continuamente enriquecidas pela diversidade dos costumes, das culturas e das legislações, para somente então descobrir os fios que atam essas várias relações (Vargas, 2023, p. 43).

Não se trata, portanto, de cair em um relativismo cético. Montesquieu parte de uma abordagem relativamente indutivista^{XXI}, trazendo uma colossal quantidade de exemplos históricos de uma grande variedade de sociedades do mundo todo, buscando recolher uma amostragem suficientemente segura (embora não completamente, dada a natureza da própria indução) para identificar padrões ocultos que regem essa multiplicidade humana. Como ele mesmo nos diz em seu *Prefácio*, foi a descoberta desses princípios que permitiu que sua obra ganhasse coesão e se desenvolvesse, podendo pôr os casos particulares à prova. Tais princípios, apresentados no livro I (e que não podem ser confundidos

XXI Há análises que indicam que Montesquieu constrói princípios e definições gerais inspirados pelos casos particulares, mas não por generalização, deduzindo deles outras definições e fundamentos e pondo os casos particulares à prova deles, como é o caso de Courtney (2023).

com os princípios dos governos, do livro III), são derivados sobretudo de uma concepção de lei inspirada por Malebranche e Clarke:

As leis, em seu significado mais amplo, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas, e, nesse sentido, todos os seres possuem suas leis: a Divindade tem suas leis, o mundo material tem suas leis, as inteligências superiores aos homens têm suas leis, os animais têm suas leis, o homem tem suas leis (EL, I, 1).

Essa concepção é claramente antivoluntarista, uma vez que a lei não é uma vontade, seja de um deus ou de um superior (como na tradição jusnaturalista de Grócio, Hobbes, Pufendorf, etc.); na medida em que Montesquieu define a lei como uma relação necessária emergente de uma natureza, seus críticos leram-no como um naturalista ou espinozista, por mais que seu texto claramente não reduza os entes e a própria lei a algum tipo de materialismo (Courtney, 2023, p. 97). A principal intenção de Montesquieu nessa argumentação de EL, I, 1, usando uma expressão de Lowenthal (2010, p. 460), é defender que existe uma legalidade universal que rege todas as coisas conforme a natureza de cada uma, o que segundo Courtney (2003, p. 94) seria algo próximo de um jusnaturalismo racionalista, sobretudo pela própria linguagem utilizada. Deus é governado por sua própria natureza, criando e mantendo sua criação; o universo físico é governado por sua própria natureza, ainda que, como todo o resto, segundo à vontade divina, fazendo com que tudo que é físico interaja entre si de acordo com sua natureza; quanto às criaturas vivas, elas possuem graus de dificuldade distintos em seguir as leis derivadas de sua própria natureza, pois ela é limitada, sendo sujeita ao erro e aos movimentos de sua autonomia. As plantas obedecem melhor sua natureza; os animais menos, sendo governados pelo sentimento; os seres humanos menos ainda, sendo governados pelo sentimento e pelo conhecimento (EL, I, 1). Apesar de governado por leis físicas invariáveis, o ser humano desobedece às leis prescritas por Deus e às estabelecidas por si e para si mesmo; é limitado; está sujeito ao erro,

à ignorância, a perder seus conhecimentos, a mil paixões, a esquecer-se de Deus, a esquecer-se de si é a esquecer-se dos outros^{XXII} (EL, I, 1).

É normal estranhar que até agora todas as leis comentadas por Montesquieu não venham de sua perspectiva histórica e pluralista, mas deve-se ter em mente que o filósofo está se comprometendo com certas concepções religiosas e naturais que se adequaram ao principal princípio por ele reivindicado, isto é, de que as leis são em geral as relações [*rappports*] necessárias derivadas da natureza das coisas. Desse modo, prossegue agora para as leis da natureza humana, para então chegar às leis positivas:

Antes de todas essas leis, há as de natureza, assim denominadas porque derivam unicamente da constituição de nosso ser. Para conhecê-las bem, é preciso considerar um homem antes do estabelecimento das sociedades. As leis da natureza serão aquelas que ele receberia em semelhante estado (EL, I, 2).

No estado de natureza, o ser humano não tem conhecimentos, mas a capacidade de conhecer; apesar de suas capacidades físicas e sociais, sentir-se-ia fraco perante à natureza e tímido perante outros humanos (EL, I, 2). E o filósofo cita em nota, como exemplo histórico, os relatos sobre os selvagens avistados nas florestas de Hanôver. “Nesse estado, cada um se sente inferior; muito dificilmente alguém se sente igual. Ninguém buscará atacar e a paz seria a primeira lei natural” (EL, I, 2); é preciso destacar que não se veem como iguais, embora sejam. Montesquieu, em seguida, critica um espantalho de Hobbes comum à época, afirmando que teria atribuído conhecimentos e comportamentos de pessoas civilizadas às pessoas do estado de natureza; mas Hobbes não considerou esse estado como uma situação pré-sociedade, mas sim como uma hipótese contrafactual pós-sociedade, como comentado anteriormente; entretanto, essa crítica parece ser válida contra Pufendorf e Locke, como argumenta Courtney (2023, p. 98).

XXII Aqui parece haver uma influência ou referência a Pufendorf e os deveres para com Deus, consigo e com os outros.

A segunda lei da natureza humana é a de suprir suas necessidades. Apesar de serem tímidos e de temerem uns aos outros, os humanos são levados a se aproximar quando têm um medo em comum; do mesmo modo, pelo sentimento animal do prazer em encontrar outro da mesma espécie; e, por fim, pela atração sexual, constituindo assim a terceira lei natural, que leva à aproximação das pessoas. E como os seres humanos são inteligentes, estabelecem uma aproximação mais duradoura ao conviver, que leva à formação da sociedade, sendo esta sua quarta lei natural (e que parece ser um eco da sociabilidade natural de Aristóteles). E “Tão logo estejam em sociedade, os homens perdem o sentimento de sua fraqueza. A igualdade que existia entre eles cessa, e o estado de guerra começa” (EL, 1, 3).

Diametralmente oposto à Hobbes, Montesquieu considera o estado de natureza pacífico e o civil belicoso; entretanto, concordam em relação à igualdade natural perdida pela civilização. As pessoas nessa sociedade se sentem fortes e guerreiam entre si; do mesmo modo, as sociedades se sentem fortes e guerreiam entre si. Da natureza da sociedade surgem as leis políticas (relação entre governantes e governados) e as civis (relação entre os cidadãos); da relação entre as sociedades surge o direito das gentes. São leis gerais que derivam da natureza da sociedade, isto é, sua necessidade de autopreservar-se internamente e externamente (EL, 1, 3).

Montesquieu apresenta então as noções de estado político e estado civil, citando Giovanni Gravina^{XXIII}. A reunião das forças particulares das pessoas em uma força geral constitui o estado político (e por “força” leia-se “poder”); a reunião das vontades particulares em uma vontade

XXIII Um pequeno verbete sobre ele e sua relação com Montesquieu pode ser encontrada em: BIANCHI, L. Gravina, Gian Vincenzo. In: *DICTIONNAIRE MONTESQUIEU* [ONLINE]. [S. l.]: École normale supérieure de Lyon, 2013a. Disponível em: <https://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367167536/en/>. Acesso em: 26 fev. 2025.

geral constitui o estado civil, que é a união das famílias^{XXIV}; não é possível reunir as forças particulares sem reunir as vontades particulares, pois é pelo consentimento total das vontades que, seguindo o contratualismo de Gravina, funda-se tanto a sociedade, quanto a soberania. “A força geral [leia-se poder geral, soberania ou governo] pode ser colocada entre as mãos de *um só* ou entre as mãos de *vários*” (EL, 1, 3); não há preferência prévia entre o governo de um ou de vários, mas que esse governo precisa ser relativo à natureza dessa sociedade; é uma lei da natureza da sociedade a necessidade do governo ser relativo a ela, pois, de modo contrário, entrará em colapso (como o filósofo bem mostra no livro VIII). Do mesmo modo, as leis positivas precisam ser relativas à sociedade a que se aplicam:

A lei, em geral, é a razão humana na medida em que governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas casos particulares aos quais essa razão humana se aplica. Devem ser de tal modo adequadas ao povo para o qual são feitas que, caso as leis de uma nação possam convir a uma outra, tratar-se-ia apenas de um enorme acaso (EL, 1, 3).

Mas Montesquieu não para por aí. As leis positivas precisam se adequar não só à sociedade, mas à natureza e ao princípio do governo estabelecido; ao físico do país (clima e terreno); ao modo de vida e trabalho do povo; à liberdade compatível com a constituição; à religião dos habitantes; às suas inclinações, riqueza, tamanho territorial e populacional, comércio, costumes e maneiras; às próprias leis entre si; ao objeto da lei e ao legislador. Ao conjunto dessas relações, Montesquieu chama ‘espírito das leis’ (EL, 1, 3).

XXIV O que não implica, como Montesquieu argumenta, que o poder paternal seja conforme à natureza da sociedade. Além disso, a formação da sociedade a partir dos núcleos familiares, importado de Gravina, condiz com a lei de natureza da atração humana pelo sexo, pelo sentimento de querer estar com outro de sua espécie e pelo medo recíproco. Formam-se famílias e das famílias forma-se a sociedade, o que remonta aos ensinamentos de Aristóteles na *Política* (1.1252a-1253b).

AS FORMAS DE GOVERNO E A MELHOR REPÚBLICA

O segundo livro do *EL* é especialmente dedicado ao esclarecimento das naturezas dos governos e as leis fundamentais que decorrem delas. Montesquieu considera três espécies de governo, o republicano (tendo como subespécies a democracia e a aristocracia), o monárquico e o despótico. Essa tipologia tripartite é a primeira encontrada na obra, mas há uma segunda tipologia, bipartite, que considera governos moderados e governos despóticos, a partir do livro VIII; segundo Larrère (2011, p. 171), por mais que tenham gerado escolas de interpretação montesquianas distintas, essas tipologias não são excludentes. Vejamos a primeira:

[...] o governo republicano é aquele em que o povo como corpo, ou somente uma parte do povo, tem o poder soberano; o monárquico, aquele em que apenas um governa, mas por leis fixas e estabelecidas; ao passo que, no despótico, apenas um, sem lei e sem regra, dirige tudo segundo sua vontade e seus caprichos (EL, II, 1, grifos do autor).

Como se pode observar, essa tipologia de governos leva em conta a classificação quantitativa (um, alguns ou todos), mas também uma certa classificação de *rule of law* (república e monarquia) e *rule of man* (despotismo) (Larrère, 2011, p. 170). Além disso, é importante notar como para Montesquieu a distinção entre soberania e governo não está posta, nem nessa passagem, nem ao longo da obra, não porque desconhecesse essa possibilidade (afinal, conhecia as teorias de Bodin e Hobbes), mas porque não é compatível com sua visão da natureza e exercício do poder, isto é, a soberania como um fluxo difuso de poder que é (e deve ser) distribuído por diversos corpos políticos, de acordo com a estrutura político-social que a natureza do governo demanda (Krause, 2023). Mas, em resumo, a natureza de um governo é determinada por quantos emanam o poder soberano e pela sua disposição em ser moderado por leis e corpos políticos diversos.

O governo republicano é o governo do povo; quando o povo como um todo é soberano, e cada cidadão seu súdito, trata-se de uma democracia (EL, II, 2); se uma parte do povo é soberana e a outra súdita, trata-se de uma aristocracia (EL, II, 3). O povo é soberano expressando sua vontade pelo sufrágio; por isso, da relação necessária entre soberania e voto popular, que constitui a democracia, deriva a necessidade de existirem leis positivas regrando esse direito. Em outras palavras, o direito de sufrágio é uma lei geral e invariável da democracia; as regras adotadas para o seu exercício são feitas a partir das leis positivas (EL, II, 2). Montesquieu então deriva outras leis fundamentais da democracia: i) que é preciso definir um quórum da assembleia soberana, para que se saiba se é o povo ou uma parte dele que votou; ii) que o povo faça por si tudo o que puder fazer bem e os demais afazeres delegue a magistrados por ele nomeados; vale a pena conferir os argumentos e os exemplos históricos trazidos, mas, em resumo, Montesquieu afirma que o povo é competente para eleger e julgar a administração, mas não para administrar; por isso, precisa de magistrados, isto é, oficiais executivos e judiciários; já em EL, XI, 6, essa crítica às capacidades do povo leva ao elogio do sistema representativo da Casa dos Comuns da Inglaterra, inclusive reformulando essa máxima dita no segundo livro, estendendo-a para os oficiais legislativos; iii) que as classes sociais sejam divididas conforme o espírito da democracia; Montesquieu traz o exemplo de Roma, como socialmente dividida segundo espírito da aristocracia, por Sêrvio Túlio, e o exemplo da Grécia, dividido por Sólon segundo o espírito da democracia; não são divisões ideais, mas seu espírito é apresentado com tom normativo; iv) que se determine o modo de sufrágio e equilibre suas limitações, sendo um elogio a Sólon mas também uma referência indireta ao trecho 4.1294b da *Política* de Aristóteles, em que o sorteio é mais conforme à democracia que a eleição e que não é indicado a todos os casos; v) como a cédula de voto é dada e sua publicidade; Montesquieu considera ser preciso à democracia que os votos sejam públicos, de modo que o voto dos principais cidadãos sirva de referência ao dos demais; vi) que somente o povo faça as leis:

Outra lei fundamental da democracia é que somente o povo faça as leis. Há, no entanto, mil ocasiões em que é necessário que o Senado possa estatuir; frequentemente-

te, ele até mesmo propõe testar uma lei antes de estabelecê-la. A constituição de Roma e a de Atenas eram muito sábias. As resoluções do Senado possuíam força durante um ano; somente se tornavam perpétuas pela vontade do povo (EL, II, 2).

Se por um lado, neste livro II, Montesquieu é bem mais otimista e elogioso do poder legislativo do povo, inspirado pelos antigos, no livro XI ele é bem mais crítico, tanto através do sistema representativo da monarquia mista da Inglaterra^{XXV} (EL, XI, 6), quanto pelo risco que Roma teve com o delírio de liberdade da plebe ao trazer para as tribos o poder legislativo, que só pôde ser moderado pelo poder do Senado de instituir um ditador e pelo censo dos censores (EL, XI, 16). Ao invés de contraditórios, esses trechos dos dois livros são, na verdade, complementares, demarcando dois pontos normativos fundamentais: que o povo tem preeminência legislativa, mas com limitações.

Se por um lado a democracia, por natureza, precisa ser inclusiva^{XXVI}, a fim de que todo o povo seja soberano, a aristocracia, por natureza,

XXV No *Espírito das Leis*, Montesquieu evita trazer uma teoria do governo misto, o que o leva inclusive a escrever de modo evasivo que a Inglaterra seria uma república disfarçada de monarquia (V, 19). Porém em *Mes Pensées*, nº 1744, com uma escrita muito mais livre, afirma com todas as letras que via a Inglaterra como uma monarquia mista, a Lacedemônia uma aristocracia mista antes da instituição dos éforos e Roma, após a expulsão dos reis, como uma aristocracia mista que foi se transformando em democracia mista. Por outro lado, a Inglaterra poderia ser considerada uma república *sui generis*, se aceitarmos a argumentação de Krause (2023, pp. 171-172) de que a soberania do governo inglês é difusa e composta pelas três funções (legislativa, executiva e judiciária) e o povo que as exerce; essa interpretação parece seguir a mesma linha pela qual se compreendia o povo romano como composto de patrícios e plebe, sendo o povo no caso inglês o rei, nobres e representantes dos demais súditos; a própria concepção de república aristocrática de Montesquieu segue essa lógica, em que o povo é dividido entre a parte que tem o poder soberano e a que não tem.

XXVI E aqui Montesquieu, como um homem de seu tempo e sobretudo pelos exemplos históricos de democracia, está certamente deixando de fora da soberania as mulheres; além disso, em relação à república, defende que sejam “[...] livres pelas leis e cativas pelos costumes” (EL, VII, 9). Quem analisa bem essa questão é SCHAUB, D. J. Montesquieu and the Liberty of Women. In: CALLANAN, K. F.; KRAUSE, S. R. (org.). *The Cambridge Companion to Montesquieu*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, pp. 198–215.

precisa ser relativamente exclusiva, para que sempre não a totalidade do povo seja soberana, mas uma parte. Sendo por natureza um governo desigual, a eleição dos magistrados deve ser feita por escolha, não sorteio, seguindo o espírito da aristocracia. Se a nobreza for grande demais, ao ponto de não conseguir deliberar, é necessário instituir um senado: os senadores serão os “nobres” dentre a nobreza; a nobreza será o “povo” e governará “democraticamente”; e os excluídos não serão nada (EL, II, 3).

Montesquieu elogia a aristocracia de Gênova e de Roma, mas critica a de Veneza^{XXVII}. Suas asserções são que o fato de o povo influenciar indiretamente o governo traz prosperidade, sendo também um modo de resistência política, uma vez que não tem o direito político; que o senado não pode indicar substitutos aos ausentes, assim evitando se tornar perpetuamente abusivo; que autoridades exorbitantes (como a dos ditadores romanos e dos inquisidores venezianos), concedidas excepcionalmente ou recorrentemente, precisam ser regradas pela lei previamente e, sobretudo, abreviadas, em uma relação inversamente proporcional entre poder e duração^{XXVIII}; além disso, que Roma fez certo em usar os ditadores para conter a impetuosidade popular temporária e proteger a aristocracia, enquanto Veneza fazia errado em usar os inquisidores perpetuamente contra os próprios nobres (EL, II, 3).

Surgem então as reflexões de Montesquieu que mais importam ao presente trabalho.

A melhor aristocracia é aquela na qual a parcela do povo que em nada participa do poder é tão pequena e tão pobre que a parte dominante não tem nenhum interesse em oprimi-la. Assim, [...] ele [Antípatro] formou a melhor aristocracia possível, pois esse recenseamento era tão ínfimo que ape-

XXVII As principais aristocracias que Montesquieu tem em mente são Lacedemônia, Roma e Veneza. A princípio, tinha uma visão positiva a respeito desta última, o que era algo muito comum nos séculos XVI e XVII, mas após visitá-la, fica desapontado (especialmente por sua nostalgia republicana) e torna-se crítico, o que se revela em vários momentos de sua obra (Carrithers, 2001, pp. 128-145).

XXVIII Carrithers explica bem a importância dessas magistraturas para a aristocracia em 2001, pp. 141-142.

nas excluía [do direito político] poucas pessoas, e ninguém que gozasse de alguma consideração na cidade. Portanto, as famílias aristocráticas devem ser, o tanto quanto possível, povo. Quanto mais uma aristocracia se aproxima da democracia, mais perfeita será; e será menos perfeita à medida que se aproxima da monarquia. A mais imperfeita de todas é aquela na qual parte do povo que obedece está sob escravidão civil da parte que comanda, como a aristocracia da Polônia, onde os camponeses são escravos da nobreza (EL, II, 3).

Essa passagem mostra que não se trata simplesmente de a nobreza ser “democrática” entre si, mas de seguir o preceito democrático da inclusão máxima. Mas como a inclusão total transformaria a aristocracia em democracia, essa república imperfeita precisa manter um mínimo de exclusão, seguindo o exemplo de Antípatro, e sem escravizar civilmente a parte discriminada, seguindo o contrário do exemplo da aristocracia da Polônia. Entretanto, por mais que seguir o espírito da democracia, sem nunca chegar lá, leve a aristocracia à sua melhor versão, isso não significa que a aristocracia precise disso para ser um governo funcional e estável; para isso, basta que sustente a igualdade entre os nobres, conforme o princípio da virtude política menor, isto é, a moderação aristocrática, e mantenha uma aparência de igualdade com o povo; ou seja, basta parecer povo, não é preciso sê-lo:

Se o fasto e o esplendor que rodeiam os reis constituem uma parte de seu poder, a modéstia e a simplicidade das maneiras constituem a força dos nobres aristocráticos. Quando estes não adotam nenhuma distinção, quando se confundem com o povo, quando se vestem como ele, quando partilham com ele todos seus prazeres, o povo esquece sua própria fraqueza (EL, V, 8).

Isso nos deixa com dois modos não excludentes de interpretar a passagem a seguir, isto é, i) que a mais perfeita aristocracia é aquela que tenta ser democracia, e ii) que é suficiente para a estabilidade da aristocracia que os nobres apenas pareçam iguais ao povo:

Ora, tal corpo [dos nobres] apenas pode ser reprimido de duas maneiras: ou por uma grande virtude [política], que faz com que os nobres sejam, de alguma forma, iguais o seu povo, o que pode formar uma grande república; ou por uma virtude menor, que é uma certa moderação que ao menos torna os nobres iguais a si mesmos, ocasionando a sua conservação (EL, III, 4).

De todo modo, isso mostra que Montesquieu trata a democracia como uma forma republicana superior à aristocracia (Larrère, 2011, pp. 163-164); contudo, vale lembrar, que para ele o governo mais conforme à natureza é aquele que é mais adequado à determinada sociedade em particular (EL, I, 3).

Quanto à monarquia, a principal lei que decorre de sua natureza vem justamente da definição dada no início do livro II (que um governa, através de leis fixas e estabelecidas), isto é, que é preciso poderes políticos capazes de dar fixidez e estabelecimento às leis, sem os quais a vontade do príncipe seria momentânea e caprichosa, como no despotismo (EL, II, 4). Montesquieu chama esses poderes de intermediários, subordinados e dependentes, pois, “[...] na realidade, na monarquia, o príncipe é a fonte de todo o poder político e civil. Essas leis fundamentais supõem necessariamente canais mediatos por onde o poder segue seu fluxo” (EL, II, 4); isto é, a soberania permanece com o monarca, mas seu poder esco^{XXIX} por estruturas políticas que refreiam sua impetuosidade. São esses poderes intermediários e subordinados o senhorial, o clerical, o nobiliárquico, o das cidades e o dos *parlements*; o senhorial, tanto em relação à justiça (EL, XXX, 20), quanto em relação à legislação consuetudinária (EL, XXVIII, 45); o clerical, por sua conveniência à monarquia e anteparo contra o despotismo (EL, II, 4); e o nobiliárquico, que é o mais natural nesse regime: “De alguma forma, ela entra na essência da monarquia, cuja máxima fundamental é: *sem monarca, sem nobreza; sem nobreza, sem monarca*. De outro modo, há um déspota” (EL, II, 4, grifos do autor). É possível, entretanto, estabelecer uma monarquia

XXIX “Even in despotic states, power is never the possession of a single agent but a flow of influence between agents, and how it flows (including its trajectory and its efficacy) depends on the wide variety of rapports examined in *The Spirit of the Laws*” (Krause, 2023, p. 163).

que não garanta tal poder a esses extratos sociais, usando outros artifícios institucionais para moderar o poder; a Inglaterra, para o filósofo, é o grande exemplo disso, embora corra um grande risco se eles falharem de tornar-se ou um despotismo, ou uma democracia (EL, II, 4).

Mais do que extratos sociais empoderados, que servem de anteparo moderador, é preciso um corpo político com a função específica de ser um depósito de leis, para que o estabelecimento e fixação da lei se concretize na monarquia. “Esse depósito pode apenas residir nos corpos políticos, que anunciam as leis quando são elaboradas e as recordam quando são esquecidas” (EL, II, 4). Tanto a nobreza quanto o conselho do príncipe não são adequados a anunciar, guardar e relembrar as leis; a primeira por sua desatenção e desprezo, o segundo por já ser o depósito da vontade momentânea do príncipe. Para além dos depósitos das leis consuetudinárias feitas pelo senhorio nas assembleias provinciais francesas (EL, XXVIII, 45), Montesquieu tem em vista também os *parlements*, tanto na guarda da lei quanto na capacidade de refrear o monarca (Lowenthal, 2010, p. 465).

Embora seja o governo de um e frequentemente seja comparado à monarquia, o despotismo tem características fundamentalmente distintas do outro regime. Enquanto os governos moderados se baseiam em um certo *rule of law*, o despotismo é a pura manifestação da vontade irrestrita do déspota, produzindo um sistema político e social arbitrário, caprichoso e voltado para os prazeres, à semelhança de um serralho. É um regime de escravidão civil e política, que aprisiona, humilha e bestializa a todos, do déspota ao último súdito (EL, III, 8; IV, 3; V, 14; XV, 1). O déspota torna-se preguiçoso, ignorante e voluptuoso, vindo a abandonar a administração do poder. Se delegar a muitas pessoas, a disputa entre elas o afetará, e isso não lhe é cômodo: “É, pois, mais simples que a entregue a um vizir que tenha, desde logo, o mesmo poder que ele. O estabelecimento de um vizir é, nesse Estado, uma lei fundamental” (EL, II, 5). Usando como exemplos históricos, a partir dos relatos de viagens, tanto o papado quanto (e sobretudo) os reinos do oriente, Montesquieu deixa claro que o déspota não suporta o trabalho de governar, delegando a administração e inebriando-se com seus prazeres; enquanto isso, o vizir, o “primeiro escravo” dentre todos, governa com todo o poder.

Para encerrar essa mínima reconstrução da massiva obra montesquiana, vale considerar um segundo fator que se relaciona diretamente com a natureza do governo e do qual outras leis fundamentais decorrem, isto é, o princípio do governo: “[...] sua natureza é aquilo que o faz ser o que é, e seu princípio é aquilo que o faz agir. Uma é sua estrutura particular; a outra, as paixões humanas que o colocam em movimento” (EL, III, 1). E Montesquieu complementa em nota, no mesmo parágrafo: “Esta distinção é muito importante e dela tirarei muitas consequências; ela é a chave para uma infinidade de leis”. De fato seria completamente contraproducente avaliar aqui a grande quantidade de leis que derivam do princípio dos governos, descritas sobretudo entre os Livros III, V e VIII. Vale, contudo, tratar dos princípios, pois revelam elementos suficientes para complementar a proposição de que a aristocracia deve se aproximar da democracia e se afastar da monarquia e, mais que tudo, do despotismo.

O princípio da república, isto é, seu móbil e paixão praticado socialmente, é a virtude política; uma vez que o próprio Montesquieu foi mal compreendido por seus contemporâneos, embora houvesse deixado textualmente claro no corpo e ainda depois adicionou uma *Advertência do autor* para enfatizar, é preciso distinguir a virtude política da virtude moral e da religiosa, o que não significa que elas não se relacionem ou se impliquem (Carrithers, 2001, p. 116). Mas a virtude política, que faz eco da virtude grega e romana, deve ser compreendida em Montesquieu como tendo duas faces, sendo por um lado amor, por outro devoção^{xxx} ao público. Há diversas formulações: amor à pátria, à república, à ordem, às leis, à igualdade, à frugalidade e à democracia (EL, *Adv.*; III, 5; IV, 5; V, 2-4). A outra face é a da renúncia do particular ou de si perante o público (EL, II, 3; III, 5; IV, 5; V, 2-3). Essa virtude política na democracia demanda que se respeitem o espírito da igualdade e o espírito da frugalidade. Isso significa que em uma democracia é preciso que as leis busquem acabar com as desigualdades civis, sociais, econômicas e políticas, assim como com os comportamentos que promovem a desigual-

XXX Embora não use a expressão *dévotion*, ela se aplica muito bem nesse contexto, tanto que aparecem nas explicações de Carrithers (2001, p. 122) e Lowenthal (2010, p. 463), por exemplo.

dade, como a ambição e a luxúria. Entretanto, há duas causas de corrupção da democracia: a desigualdade e a igualdade extrema (EL, VIII).

A aristocracia, apesar de ser republicana e ser movida pelo princípio da virtude política, é intrinsecamente contraditória com ela, pois em sua natureza está consolidada a desigualdade (EL, V, 8; Lowenthal, 2010, p. 464). Uma grande virtude política “[...] faz com que os nobres sejam, de alguma forma, iguais ao seu povo, o que pode formar uma grande república^{XXXI}” (EL, III, 4); como discutimos a pouco, se eles tentarem ser povo, não apenas parecer, o resultado é a mudança da aristocracia para a democracia; se esse *en quelque façon* indicar não ser, mas parecer, ainda é o suficiente para mostrar que a melhor aristocracia precisa se adequar ao povo, especialmente porque a nobreza aristocrática é essencialmente diferente da nobreza monárquica (Carrithers, 2001, pp. 142-143). Mas isso não é necessário para se ter um regime aristocrático estável, bastando que tenham uma virtude política menor, também chamada de moderação, que faz com que os nobres sejam iguais entre si (EL, III, 4; V, 8), em uma espécie de “democracia exclusiva”; que não produzam uma desigualdade extrema entre nobres e povo e que contem com magistraturas tirânicas temporárias (Carrithers, 2001, pp. 140-142).

A monarquia também não é um Estado baseado na igualdade, havendo distinções políticas e sociais entre o monarca, os nobres, o clero e demais súditos; e isso é ideal para esse regime, que é movido pelo princípio da honra, isto é, o comportamento social de demanda por preferências e distinções (EL, III, 7). A sociedade monárquica é hierarquizada e seus membros ávidos pelas mais altas honrarias; e com isso o Estado

XXXI Em relação a esse adjetivo, há outra passagem parecida, mas que trata da virtude do povo na aristocracia: “Se, na aristocracia, o povo é virtuoso, gozará aproximadamente da mesma felicidade do governo popular [democracia], e o Estado se tornará poderoso” (EL, V, 8). Como bem nota Carrithers (2001, p. 140), enquanto a virtude política é necessária aos nobres, ao povo ela é apenas adequada.

encontra seu equilíbrio^{XXXII}, pois nele “[...] cada um vai em direção ao bem comum acreditando estar indo atrás de seus interesses particulares” (EL, III, 7)^{XXXIII}.

Ou seja, se considerarmos uma linha que vai da desigualdade à igualdade, teríamos a seguinte ordem de regimes: monarquia, aristocracia, democracia e despotismo^{XXXIV}. Isso sintetiza aquela afirmação do filósofo de que a aristocracia deve se aproximar da democracia, tornando-se mais igualitária e exercendo a máxima virtude política, e que deve se afastar da monarquia, que a tornaria mais desigual e sujeita à corrupção do regime: “Cada governo tem sua natureza e seu princípio. A aristocracia não deve, pois, assumir a natureza e o princípio da monarquia [...]” (EL, V, 8). Não é um problema que a aristocracia se torne uma monarquia, pois é a transição entre um regime moderado para outro regime moderado (E.L, VIII, 8); mas sim que ela permaneça uma aristocracia e assuma o princípio da honra, pois haveria uma contradição entre natureza e princípio, o que frequentemente leva à instabilidade que, somada à extrema desigualdade e à arbitrariedade, resulta na transição para o despotismo (E.L, V, 8; VIII, 5).

XXXII É possível fazer um paralelo grosseiro aqui entre a vã glória de Hobbes e a honra de Montesquieu; ambos tratam desse sentimento de emulação como algo negativo, mas em sentidos distintos; Hobbes vê a vã glória como um elemento de risco social, enquanto Montesquieu vê a honra como um comportamento benéfico ao regime monárquico (e terrível ao republicano); quanto à moralidade, Montesquieu faz reprovações morais a diversos costumes da corte oriundos da honra, mas também elogios (EL, III, 5; IV, 2); e que, sobretudo, a honra não é a verdadeira honra da tradição aristotélica (isto é, o prêmio pela virtude, como em *Aristot. Nic. Eth.* 1123b.35), mas uma falsa honra em que é preciso buscar e manter as distinções, sem precisar ser moralmente virtuoso (EL, III, 7).

XXXIII Essa formulação de Montesquieu é uma releitura da tese dos “vícios privados, benefícios públicos” de Bernard Mandeville, em a *Fábula das abelhas*; sua novidade está em vinculá-la à monarquia e não às repúblicas comerciantes, como explicado em nota do tradutor (Montesquieu, 2023, p. 94). Caso interessar, conferir: RÉTAT, P. De Mandeville à Montesquieu: honneur, luxe et dépense noble dans L’Esprit des lois. *Revue Montesquieu*, [s. l.], p. 1–11, 2019.

XXXIV Qualquer regime pode se corromper e se tornar despótico, mas a democracia tem um processo próprio, quando segue o espírito da extrema igualdade (EL, VIII, 3). Essa proximidade em relação à igualdade é bem exemplificada com esta passagem: “Os homens são todos iguais no governo republicano e são iguais no governo despótico: no primeiro, porque tudo são; no segundo, porque nada são” (EL, VI, 2).

CONCLUSÃO

Com o que foi discutido até então, é possível traçar os pontos de divergência entre Hobbes e Montesquieu que os fizeram concordar a respeito da imperfeição da aristocracia e discordar a respeito de qual tipo de governo ela deveria se aproximar. Começando pelo que é mais evidente: Hobbes e Montesquieu viveram em momentos e locais diferentes, inseridos em tradições e demandas políticas distintas, tendo também opiniões diversas sobre a revolução inglesa. Suas metodologias não são as mesmas: Hobbes pretende fundar uma ciência política através dos princípios da geometria e do direito natural, enquanto Montesquieu pretende reabilitar e compatibilizar a história e a pluralidade cultural humana com a natureza das relações políticas.

Se para Hobbes o estado de natureza é uma condição pós-sociedade de desordem, insegurança, guerra generalizada e medo, e o civil de ordem, segurança e paz sob a proteção do soberano, para Montesquieu o estado de natureza é pré-social, pacífico, inseguro e tímido, e o civil de guerra social (e daí advém a necessidade de leis e governos).

Para Hobbes há três tipos de governos: a monarquia, ou soberania de um; a aristocracia, ou soberania de parte dos cidadãos; a democracia, ou soberania de todos os cidadãos. Para Montesquieu também há três tipos: a república, ou governo do povo; a monarquia, ou governo de um segundo leis fixas; o despotismo, ou governo de um sem leis fixas. Em Hobbes o povo é instituído pelo contrato que funda a soberania democrática, sendo ele a assembleia de cidadãos, e não um agregado de indivíduos; em Montesquieu, “povo” não é uma categoria rígida; em ambos, a democracia é o governo de todos os cidadãos. Se para Hobbes a aristocracia não é uma república no mesmo sentido que em Montesquieu, pelo menos convergem em relação a ser o governo de poucos cidadãos. O maior distanciamento, certamente, seria entre as duas concepções de monarquia, pois, para o inglês, é apenas o governo de um, enquanto para o francês é o governo de um moderado por leis fixas e

poderes intermediários, sendo o despotismo aquele governo de um sem essa moderação.

Hobbes levanta uma série de problemas derivados da natureza conciliar da democracia e da aristocracia, isto é, sua capacidade e segurança de resolver seus assuntos públicos em assembleias, deliberações e votações, prescrevendo que ambas buscassem aproximar pelo menos sua estrutura de administração do poder a uma forma parecida com a da monarquia, o que explica a afirmação hobbesiana discutida por este trabalho, isto é, da aristocracia se afastar da democracia e se aproximar da monarquia.

Montesquieu concorda com a eficiência administrativa da monarquia (EL, V, 10) em relação à república, mas não prescreve que ela busque o mesmo sistema, visto que a monarquia é um regime político naturalmente e estruturalmente desigual, o que é um risco para qualquer governo republicano; isso explica a parte da afirmação montesquiana de que a aristocracia deve se afastar da monarquia^{XXXV}. Por outro lado, a aproximação para com a democracia é explicada com o argumento de que a aristocracia é uma subespécie imperfeita de república, pois para manter a estabilidade do governo os nobres devem se parecer com o povo e exercer uma versão limitada da virtude política, enquanto para ser perfeita a aristocracia deve buscar incluir o máximo possível de cidadãos no direito político e tentar alcançar a virtude política maior, ou completa, que só pode ser praticada pelo povo. Em outras palavras, sendo a democracia a subespécie republicana por excelência, quanto mais a aristocracia se aproximar da democracia, seja sendo, seja parecendo, mais perfeita será.).

XXXV Deve-se destacar que há uma disputa interpretativa a respeito se há ou não um melhor governo entre república e monarquia, em Montesquieu; levando em conta só alguns nomes aqui citados, Carrithers (2001) defende a superioridade da monarquia, Lowenthal (2010) a superioridade da república democrática e Krause defende estarem ambas no mesmo patamar, no artigo “The Uncertain Inevitability of Decline in Montesquieu. *Political Theory*, v. 30, n. 5, p. 702–727, 2002”.

REFEERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Politics*. Tradução: C. D. C. Reeve. Indianapolis, Ind: Hackett Pub, 1998.

CARRITHERS, D. W. Democratic and Aristocratic Republics: Ancient and Moderns. In: CARRITHERS, D. W.; MOSHER, M. A.; RAHE, P. A. (org.). *Montesquieu's science of politics: essays on the Spirit of laws*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publ, 2001, pp. 109–158.

COURTNEY, C. P. Montesquieu's Guiding Principles and Foundations. Em: CALLANAN, K. F.; KRAUSE, S. R. (Eds.). *The Cambridge Companion to Montesquieu*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, pp. 94–112.

GOLDSMITH, M. M. Hobbes on Law. Em: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 274–304.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KRAUSE, S. R. Political Sovereignty in Montesquieu. Em: CALLANAN, K. F.; KRAUSE, S. R. (Eds.). *The Cambridge Companion to Montesquieu*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2023, pp. 162–181.

LARRÈRE, C. Les typologies des gouvernements chez Montesquieu. *Revue Montesquieu*, v. 5, p. 157–172, mar. 2011.

LOWENTHAL, D. Montesquieu. Em: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (Eds.). *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 459–478.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Tradução: Thiago Vargas; Tradução: Ciro Lourenço. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2023.

RYAN, A. Hobbes's political philosophy. Em: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 208–245.

SILVERTHORNE, M. Key Words. Em: HOBBS, T.. *On the citizen*. Cambridge texts in the history of political thought. 9. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. XXXVIII–XLIV.

Recebido em 03 de outubro de 2025
Aprovado em 19 de dezembro de 2025
Publicado em 20 de fevereiro de 2026