

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

MONTESQUIEU

tópica das paixões e estilo *moraliste*

1975

Tese apresentada para obtenção do título de doutor

1975

Orientador:

Professor Doutor Renato Janine Ribeiro

“...le dessin et la nature de l'ouvrage... les sujets qu'on traite ne sont dépendants d'aucun dessein ou d'aucun plan déjà formé, l'auteur s'est donné l'avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale, à un roman, et de lier le tout par une chaîne secrète et, en quelque façon, inconnue.” Alfred Attié Junior

“...le public peut acheter mon livre comme roman, s'il ne juge pas à propos de l'acheter comme histoire.” Alfred Attié Junior

“... ceci demande qu'on y réfléchisse sans quoi, nous verrions des événements sans les comprendre, et, ne sentant pas bien la différence des situations, nous croirions, en lisant l'histoire ancienne, voir d'autres hommes que nous.” Alfred Attié Junior

“... il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet, qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser.” Alfred Attié Junior

O propósito do presente trabalho é demonstrar as implicações do estilo de Montesquieu em seu projeto político.

A hipótese é a de que Montesquieu construiu seu estilo, nos moldes das *formas breves* difundidas, no século em que nasceu, pelos *moralistes*, certo de sua adequação à concepção ou interpretação que empreendeu da vida pública.

Pretende, primeiramente, definir esse estilo, ao procurá-lo nas leituras do século XVII de Montesquieu, inserindo nosso autor numa série literária, mostrando suas escolhas, antes de tudo, de leituras.

A seguir, acertadas as contas com a escritura da obra, procurar entender o projeto político de Montesquieu, perquirindo sua escolha de leitores.

O trabalho comporta uma crítica dos lugares-comuns que a tradição sedimentou em torno do autor e de sua obra, refazendo os vínculos de Montesquieu com escritores que, até aqui, têm sido vistos como combatidos por ele.

Também a simplificação da interpretação (?) de sua obra política, restringindo-a a mera explicitação de mecanismos de realização e contenção do poder ou áugure da teoria constitucional, foi refutada, para restabelecer seu estatuto perante - e seu diálogo com - seu tempo.

Para tanto, refez-se a ligação entre os termos literário e político de seus escritos, evitando a separação - imposta pela mesma tradição - entre o literato e o teórico, entre textos pretensamente sérios e de diversão.

Em vista de tais objetivos, o trabalho foi dividido em capítulos, que explicitam temas por onde se explora a reflexão de nosso autor, tais a *jurisprudência*, a *história* e as *viagens*, bem como procuram descrever as leituras, o estilo e o projeto político, esclarecendo suas ligações.

No conjunto de tais capítulos nomeou-se ensaio, seja porque tal forma pareceu mais adequada ao material legado por Montesquieu, seja porque não parece possível - e nem seria justificável a pretensão de - encerrar em uma tese as conclusões sobre uma obra que continua a desafiar nosso próprio arsenal de expectativas e questionar nosso horizonte de desejos.

The design of this work is to demonstrate the implications of Montesquieu's style in his political plan.

The hypothesis is that Montesquieu has built his style, in the way of the *formes brèves* diffused, in the century he was born, by the *moralistes*, convinced of its adequacy to the conception or interpretation that he had attempted at the public life.

It intends, primary, to define Montesquieu's style, by looking for it in his readings of the XVIIIth century, inserting our author in a literary chain, demonstrating his choices, above all, of readings.

Afterwards, settled accounts with the writing of the opus, trying to understand Montesquieu's political plan, inquiring about his choice of readers.

The work admits one critic of the common places that the tradition tried to sediment around the author and his work, reorganizing Montesquieu's bonds with the writers that, up till here, have been seeing as contested by him.

Also the simplification of the interpretation of his political work, restringing it to a mere explanation of realization and contention mechanisms of power or augur of constitutional theory, has been refuted, to establish again its statute at - and his dialogue with - his time.

Therefore, the biding between the literary and political terms of his writings has been restored, avoiding the division, impost for the same tradition, between the literate and the theoretical, between pretentiously reliable texts and the entertainment.

Considering of these purposes, the work has been divided into chapters, that express themes in a way which explore the reflection of our author, such as the jurisprudence, the history and the travels, as well as trying to describe the readings, the style and the political plan, explaining its relations.

To the set of these chapters entitled essay, be it because such structure has seemed suitable to the material Montesquieu has left, be it because it has not seem possible - and it would have not being justifiable the intension of - to enclose in one Thesis the conclusion about a work that continues challenging our own arsenal of expectations and putting in question our horizon of desires.

Introdução	6
1. Do gênero ensaístico ao estilo <i>moraliste</i>	41
2. Os espaços das <i>paixões</i>	96
3. De predileções estéticas a projeções políticas	133
Bibliografia	142

A idéia de um Montesquieu autor prospectivo talvez tenha contribuído para a frieza do juízo dos pósteros: uma *glória* cedo imobilizada no mármore dos bustos e no metal das medalhas, como observou Starobinski¹.

Herói das Luzes, na batalha contra os erros do pensamento político seiscentista². Arquiteto da organização política pós-revolucionária³. Criador das estruturas e das idéias mais caras ao pensamento político-constitucional⁴. Etapa original na constituição da ciência social⁵. Além disso, nobre, figura serena, magistrado, mesmo crítico de extremos: liberdade e despotismo⁶. Até condescendente com os desvios impuros de sua doutrina⁷.

Essa maneira pouco sutil de converter

¹ STAROBINSKI, J. *Montesquieu*. 1953, p. 15; 1994, p. 07: "*la gloire de Montesquieu s'est trop vite figée dans le marbre des bustes et le métal des médailles - substances polies, dures, incorruptibles*" (p. 13 da trad. bras.).

² GOYARD-FABRE, S. *Montesquieu: adversaire de Hobbes*. 1980, entre tantos.

³ CONSTANT, B. *Principes de Politique*. 1997; JEFFERSON, Th. *Pensées choisies de Montesquieu*. 1925; HAMILTON, A.; JAY, J. & MADISON, J. "*The Federalist*" in *American State Papers; The Federalist*. 1952.

⁴ COLAS, D. (ed.) *Textes Constitutionnels*. 1994; HAMILTON, A. in "*The Federalist*" cit.: "*the oracle ... who is always consulted and cited*"; LEVY, L.W et al. *Encyclopedia of the American Constitution*. 1990.

⁵ ARON, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. 1967; DURKHEIM, É. *Montesquieu et Rousseau*. 1953; ALTHUSSER, L. *Montesquieu: a política e a história*. 1977; CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. 1994, p. 287.

⁶ Imagem que exsurge das biografias.

⁷ ROSSO, C. "*Au carrefour des idéologies ou les liaisons dangereuses de Montesquieu*" in *La réception de Montesquieu*. 1989, p. 246-260.

reconhecimento em indiferença encontraria paralelo na história da destruição do trabalho de outro autor?

Talvez se tenha logrado inverter a contento a máxima de seu prefácio ao Espírito das leis: o preconceito dos doutos antecipou-se ao da nação⁸...

A obra de Montesquieu, enquanto obra política, seria assim tão pretensiosa, ao ponto de se desejar apenas projeção? Nosso autor seria tão-somente um passo na vereda que levaria de Cyrano a Verne⁹? Não existiria esforço construtivo na obra, assim vista acabada, formando um *sistema* que desagradaria seu artífice?

As críticas de seu tempo seriam apenas equívocos de leitores preconceituosos, incapacitados de enxergar o alcance dos lances de Montesquieu?

Pode ser que o percurso do caminho inverso, fazendo nosso autor ajustar seus débitos com suas *leituras*, enxergando-o na sucessão de uma *série literária*¹⁰ - onde, quem sabe, gostasse de se inserir -, permita a aproximação mais condizente com seu *projeto político*, em vez de lançar-lhe créditos que desconhecesse, nos quais, provavelmente, não se reconheceria.

2. O *Grande Século*, evidentemente, não lhe é estranho.

Montesquieu estuda entre os *oratoristas*, não lhe podendo escapar as lições dos padres Bernard Lamy, Richard Simon e Nicolas Malebranche¹¹.

⁸ "il n'est pas indifférent que le peuple soit éclairé. Le préjugés des magistrats ont commencé par être les préjugés de la nation".

⁹ A *fantasia futurista*, obra que pretendia antecipar experiências, antever eventos, adiantar escolhas.

¹⁰ JAUSS, H. R. Pour une esthétique de la réception. 1978; A literatura como provocação. 1993; Poiesis: la experiencia estética como actividad de producción (construir y conocer) 1982; JAUSS, H.R. et al. A literatura e o leitor. 1979.

¹¹ HAZARD, P. La crise de la conscience européenne. 1961; O pensamento europeu no século XVIII. 1983; DESGRAVES, L. "Introduction" in MONTESQUIEU. Pensées & Le Spicilège. 1991, p. 7-122.

Do primeiro, segundo a referência biográfica, Montesquieu teria aprendido, da leitura dos *Entretiens sur les sciences*, um método de trabalho, que exigiria o recurso ao estudo dos melhores livros, nas melhores edições disponíveis. Mas não é só. A tradição teria encontrado, na referência do prefácio do *Esprit des lois* à obra de vinte anos, a sua fonte no seguinte preceito de Lamy: "*un homme d'esprit se propose une fin, et pendant une vingtaine d'années, il tire de toutes ses lectures ce qui servira à son dessein; après quoi, il est facile de faire de cet amas si exact et si laborieux un très riche ouvrage*"¹².

De Richard Simon encontraríamos ecos seja na consideração da religião, no *Esprit des lois*, como instituição humana, seja no zelo da *Défense* em preservar a imagem do homem de religião, em face dos ataques de ateísmo e deísmo. Simon, com efeito, parece ter desejado permanecer presa da mesma contradição: consideração crítica da história do velho e do novo testamentos e afastamento da autoridade da teologia (Espinosa deixa seus traços aqui) em favor do retorno à autenticidade, da constatação, pela filologia, das alterações dos textos, cuja autoria é recuperada pela crítica contra a atribuição da tradição; todavia, permanência na defesa do catolicismo, com a refutação das teses espinosanas, deístas e protestantes, mesmo após a cassação de sua obra, tanto pelo Conselho Real, quanto pelo Index..., e insistência em, muito embora sua expulsão, em 1678, continuar integrante da ordem.

De Malebranche em Montesquieu talvez se encontrem traços daquilo que Hazard denomina das *vontades gerais* divinas: "*Dieu doit céder aux intérêts de la sagesse, puisqu'il est la sagesse suprême. Il l'aime invinciblement; il l'aime d'un amour naturel et nécessaire. Il ne peut se dispenser de suivre la conduite qui porte le caractère des attributs: une conduite rationnelle et qui ne se contredit pas ... Dieu ne veut la damnation ni de cet incrédule ni de ce méchant. Mais il ne peut perpétuellement intervenir pour donner la foi à tous les incrédules et la bonté à tous les méchants. Car se serait une façon*

¹² RODDIER, H. "De la composition de L'Esprit des lois. Montesquieu et les oratoriens de Juilly" in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*. 1952, p. 439 e ss. e CADILHON, F. *Montesquieu parlementaire, académicien, grand propriétaire bordelais*. Bordeaux, Université de Bordeaux III, 1983, apud DESGRAVES, L. *op. cit.* p. 10/11.

d'agir incompatible avec la notion d'un être infiniment sage, infiniment parfait et, dès lors, le salut universel ne saurait être opéré ... Faites une plus large crédit à la raison, comprenez mieux la valeur et la puissance de l'ordre, et tout s'éclairera; l'harmonie sera rétablie ... Seulement, il ne s'aperçoit pas qu'en subordonnant Dieu à son Ordre vainqueur, à sa Raison triomphante, à sa Sagesse logique, il lui enlève du même coup ses privilèges, et les motifs d'exister; ou bien Dieu n'est qu'un agent, ou bien il est l'univers qui se construit suivant des lois nécessaires; de sorte qu'à son corps défendant, et malgré sa volonté affirmé, malgré ses prodiges d'ingéniosité, il n'est pas difficile d'attribuer au très chrétien Malebranche une doctrine anti-chrétienne"¹³.

Quer isto dizer que o sistema malebranchiano acaba por cercear a tal ponto a liberdade divina que não a faz senão prisioneira de suas próprias leis, a permitir a conclusão de Montesquieu: "*Dieu a du rapport avec l'univers, comme créateur et comme conservateur: les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve. Il agit selon ces règles, parce qu'ils les connaît; ils les connaît parce qu'il les a faites; ils les a faites parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance ... Tous les êtres ont leurs lois; la Divinité a ses lois*"¹⁴.

A defesa, pois, da religião cristã em Malebranche (e em Simon) não faz senão abrir caminhos para a desvinculação da vida dessa mesma religião: as leis que regem a *Divinité* asseguram uma regularidade tal em suas ações que retiram a preocupação do homem e lhe permitem certa liberdade, um desligamento que se traduz em poder viver de modo contrário a tais leis: "*l'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même*"¹⁵.

Dá-se o esquecimento de Deus,

¹³ HAZARD, P. *op. cit.* p. 131 e 132.

¹⁴ *Esprit des lois* 1^o, I, 1, p. 530, Ed. Oster.

¹⁵ *Idem*, p. 531.

paradoxalmente, pela inteligência mesma que caracteriza sua criatura. *A raison primitive* de que fala Montesquieu não é a divindade¹⁶, as *leis naturels* nada têm de divinas, apenas *derivam*¹⁷ da *constituição de nosso ser*, quer dizer, não há propriamente uma *razão* (muito menos *a priori*), senão a que resulta de observação do curso das ações do *homem* - definido como *créature sensible*, sujeito de *paixões*. A *razão primitiva* deriva das *paixões*.

O cuidado que têm biógrafos¹⁸ e especialistas¹⁹ na busca de tornar evidente a ligação de Montesquieu ao

¹⁶ Diferentemente do que avaliou Althusser, *op. cit.*, p. 51 e 52.

¹⁷ E este termo, como se verá (capítulo 2), é relevante.

¹⁸ Como Desgraves, por exemplo (Montesquieu. 1986): "*par son entourage familial, par son éducation à Juilly, où il s'imprègne de Descartes et de Malebranche, Montesquieu appartient, par bien des aspects de sa pensée, au siècle qui l'a vu naître*".

¹⁹ Como Robert Shackleton (Montesquieu. 1977): "*Juilly jouissait d'une grande renommée ... il avait déjà du temps de Montesquieu une tradition bien établie, tout en étant moderne d'esprit ... L'éducation donnée à Juilly était de haute qualité, mais il était beaucoup exigé des élèves ... L'enseignement était très complet. Le latin et le français venaient d'abord, le grec restant en seconde ligne. La géographie, l'histoire, les mathématiques étaient au programme, ainsi que des sujets comme le dessin, la musique, l'équitation, l'escrime et la danse. Le problème de l'éducation avait été étudié de façon approfondie par nombre de Pères de l'Oratoire. Les Entretiens sur les Sciences de Bernard Lamy expriment leurs idées directrices. Les Oratoriens, tout en ayant pour premier but la pitié et le culte de la religion, étaient en avance sur leur temps. Si les Jésuites et les Ecoles de Port-Royal formaient des humanistes, Juilly produisait des hommes plus complets. Leurs idées étaient judicieuses et équilibrées, et si Montesquieu se déclara plus tard mécontent de l'éducation qu'il avait reçue, elle était aussi libérale qu'elle pouvait alors l'être en France*" e M. del Carmen Iglesias (El pensamiento de Montesquieu. 1984): "*el Oratorio ... se había fincado en Francia a partir de principios del XVII y se caracterizaba por ser una congregación formada voluntariamente por la simple asociación de sacerdotes, com una organización muy liberal ... y com espíritu profundamente religioso ... un humanismo cristiano en el que el acento no está puesto en el pecado, sino en la Redención. Aun cuando a veces el Oratorio estuvo cercano al jansenismo de Port-Royal, la confianza en que el hombre puede valerse por sí mismo en el mundo, no sólo por la Gracia, sino por las fuerzas de la naturaleza, y los esfuerzos de pensadores de la talla de Malebranche por aunar el orden y la razón natural com el universo cristiano de tradición agustiniana, situán al Oratorio en una inflexión particular respecto al pensamiento religioso de la época. Su influencia sobre la mentalidad ilustrada francesa fue muy importante ... su humanismo se proyectó en los Colegios creados por toda Francia, generalmente en ciudades medianas o pequeñas, a veces en simples burgos, para no chocar com los colegios de los jesuitas ... Su sistema de enseñanza a través de regentes o tutores y el contenido de la misma, que marcaba al aciento en las ciencias de la observación y el conocimiento de civilizaciones extranjeras, dan al Oratorio un papel importante en la difusión de la cultura en el siglo XVII ... Juilly, quizá el colegio oratoriano de mayor prestigio, se caracterizaba por su educación liberal y la alta calidad de su enseñanza ... Nos consta que tenía una magnífica biblioteca ... y que los escolares recibían enseñanzas de física, de matemáticas, de geografía y, lo que es probablemente decisivo en la formación del barón de la Brède y no muy frecuente en la época, de historia" (a autora refere as seguintes fontes: HAMEL, C. *Histoire de l'abbaye et du collège de Juilly*. Paris, 1888; COSTABEL, P. "*L'Oratoire de France et ses collèges*" in TATON, R. (org.) *Enseignements et diffusion des sciences en France au XVIIIème siècle*. Paris, Éd. Hermann, 1964, p. 64 e ss.).*

Oratório, está em demonstrar suas raízes numa educação de base "humanista", "liberal" do ponto de vista religioso e com ênfase na ciência, notadamente de vertente cartesiana. Montesquieu, contudo, teria tecido críticas a tais lições²⁰. E será mesmo possível fazer decorrer a filosofia política do magistrado de Bordeaux da visão de mundo de Descartes?

3. Parece, ainda, refletir, em sua visão dos *ciclos de grandeza e decadência*, a leitura do Conde de Shaftesbury das épocas - no entanto fazendo-se a objeção do caráter privado dos *Exercícios* do autor britânico, na recuperação da concepção estoica da filosofia da história²¹.

Cada época é considerada por Shaftesbury como um mundo fechado em si mesmo, posto sobre um centro que lhe é absolutamente próprio, e desligado, por um corte radical, dos outros mundos passados ou por vir. Este centro que animaria a antigüidade não seria senão o *interesse pela virtude (care of self), cuidado de si*, vinculação dos antigos ao *progresso da ética*. O mundo moderno, por seu lado, seria animado pelo gênio do *formalismo*, da *cerimônia: o mundo, no sentido da cena mundana*, seria oposto ao *interesse ético privado*. A única maneira, então, de voltar à antigüidade seria à *maneira privada dos Exercices*. Segundo a interpretação quase literal de Laurent Jaffro dos excertos que pinça de sua obra, Shaftesbury estaria concebendo *mundo e época* como *espaços de publicação, sensus communis*: "*l'époque éthique de la philosophie comme manière de vivre est absolument révolue; pratiquer la philosophie comme manière de vivre avec la certitude qu'elle est absolument incommunicable. Car une époque n'est pas autre chose qu'un lieu où se constitue tel ou tel public, telle ou telle possibilité de publication, selon la singularité d'un génie ou d'une humeur. La philosophie de la communication et la philosophie de l'histoire s'appuient l'une et l'autre sur la même structure: l'espace public, le monde, ne se constitue que sous la condition d'une réserve originelle secrète, c'est-à-dire*

²⁰ SHACKLETON. *Op. cit.*, p. 27, nota 14.

²¹ JAFFRO, L. "Les Exercices de Shaftesbury" 1994, p. 205-217.

absolument disjointe ... Le stoïcisme est propre à une époque révolue, dont la caractéristique était morale ... Cette philosophie de l'histoire de la philosophie est cyclique. Une époque est véritablement une période, c'est-à-dire un mouvement qui, circulairement, pointe et monte, connaît son plus haut moment, puis décline et revient là où il était né". Para concluir: "un âge de l'humanité est ainsi un cycle de grandeur et de décadence qui ne sort jamais de soit ... L'Antiquité est un cercle qui revient sur soi, et ne s'est jamais linéairement poursuivi jusqu'à nous".

Mas, se esta *coupure* é radical, se toda a dedicação moral dos antigos permanece apenas no plano mítico, é possível recuperar os exemplos de seu pensamento para o *exercício* privado da *virtude*: "*si je me contente de ce que les Anciens furent mais ne sont plus - afirma Shaftesbury - si je me contente de ce que les Anciens devaient être les Anciens, et les Modernes, les Modernes; si cela m'est indifférent de voir disparaître les livres qui restent, comme ils doivent disparaître dans très peu de temps; s'il me suffit d'avoir ce qui sert à guider et à conduire ma vie; sachant que tout ne dépend que de moi même: dans cette disposition-là, je peux lire en toute sûreté. Autrement, je pourrais d'aventure apprendre d'autres choses et progresser en d'autres genres, mais je désapprendrais alors nécessairement ce pour l'amour de quoi je lis, et cela seul pour quoi j'ai recours aux Anciens". Comenta Jaffro: "l'Antiquité est un modèle en un sens, inimitable ... Elle ne saurait sans parodie être répétée dans une mode populaire ou érudite. D'elle subsiste le seul intérêt éthique".*

Esta mesma compreensão cíclica fará Montesquieu desligar-se da concepção "*iluminista*"²² - e "*cristã*"²³ - da

²² "... o tipo de teoria social em causa não se propunha ser apenas explicativo e descritivo; pretendia igualmente ser prescritivo. Em parte, é à luz deste contexto básico que deve entender-se o desenvolvimento da especulação sobre a história nos últimos duzentos e cinquenta anos ... destas crenças, a mais influente talvez fosse a sugestão de que os fenômenos sociais e psicológicos estão sujeitos a leis verificáveis e são, por isso, em princípio, suscetíveis de um tratamento sistemático do gênero tipificado nas ciências naturais ... Sentiu-se que a história não podia ser considerada como um mero agregado de acontecimentos ocorrendo de uma forma e numa ordem regidas só pela eventualidade e pelo acaso; por outro lado, a procura de um padrão ou de uma finalidade no processo histórico que requeresse a postulação de um dado intermediário transcendente parecia a muitos igualmente discutível. O que importava era captar os fatores operantes na história com um espírito semelhante àquele com que a física chegara à compreensão das leis causais ... Os autores do século dezoito manifestaram frequentemente uma certa

história, vendo os eventos mais como dotados do caráter exemplar das *fábulas* do que encadeados em progredimento. Os *ciclos* se fazem presentes na *invenção* (da saga dos *Trogloditas*, por exemplo, ou na sucessão das migrações da alma do narrador da *Histoire véritable*) e na *história* romana, servindo mais para ensinar e divertir do que para referir propriamente a sucessão dos fatos. Da mesma maneira, no *Esprit des lois*, a *república* é inimitável porque guarda relação com um princípio que funda outra *época*, outro *mundo*, outro *ciclo*, enfim, separado radicalmente da experiência viva da modernidade. Os *Antigos* foram *virtuosos*. Os *Modernos* vivem da *honra* ou, para usar o termo de Shaftesbury, da *afetação*: "*une conscience explicite de la grâce, qui gâte la grâce et sa simplicité ... Une attention à soi, à l'action, au mouvement, à l'attitude elle-même ... Voilà qui est impardonnable même dans une Vénus, et n'était jamais permis, même dans ce sujet, par les anciens. Beaucoup de méchants ouvrages demeurent des anciens ... Mais jamais de parade ou de semblant de cette affectation dans les médailles, les bas-reliefs, les statues*".

ambivalência. Uma vez, exprimiram-se como se o modo correto devesse ser de ordem empírica ... por outro lado, a emancipação das concepções teológicas de uma finalidade transcendente que se realizasse através dos acontecimentos históricos, do gênero exemplificado pelo Discurso sobre a História Universal (1681) de Bossuet, não era completa. A crença numa espécie qualquer de padrão teleológico subjacente aos fatos da história humana foi, explicitamente sustentada, por exemplo, por Turgot; noutros autores, podem às vezes distinguir-se idéias semelhantes, sob perorações acerca da natureza e dos modos de operar da natureza, embora nem sempre seja fácil captar o sentido exato que os escritores do Iluminismo pretenderam dar ao seu conceito do natural ... E mesmo onde não se faziam suposições teleológicas com este caráter geral, a tentativa de apresentar o curso da história em conformidade com um modelo pré-estabelecido era comumente concebida como algo mais do que uma questão de procurar descobrir leis gerais e constantes entre os fenômenos históricos; também se tendeu a supor que a história se move numa direção especial ... Além disso, o estado de coisas para o qual se supunha que a história se encaminhava era visto como uma situação moralmente aceitável ..." (GARDINER, P. *Teorias da História*. Lisboa, Gulbenkian, 1969, p. 5 e ss.). A interpretação da obra de Montesquieu tendeu a, durante muito tempo, lançá-lo na vala comum desse Iluminismo.

²³ "*... o processo histórico é a execução não das intenções humanas mas dos desígnios divinos. Em certo sentido, o homem é o único agente da história, porque tudo o que acontece na história acontece por sua vontade; noutro sentido, Deus é o único agente, porque é apenas através da atuação da providência divina que o exercício da vontade humana, num dado momento, conduz a este resultado e não a um resultado diferente ... A história ganhou extremamente, pois o reconhecimento daquilo que acontece na história não precisa de concretizar-se através do desejo deliberado de qualquer pessoa para que aconteça ... No universalismo da atitude cristã ... todas as pessoas e todos os povos são abrangidos pela realização dos desígnios divinos. Portanto, o processo histórico é, sempre e em todos os lugares, da mesma espécie, sendo cada uma de suas partes uma parte do mesmo todo"* (COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. 1978, p. 65 e ss.). Também se viu, de modo pouco imaginativo, que a concepção histórica de Montesquieu apenas substituíra a *providência divina* de Bossuet pelos temas do *Espírito das leis*.

A interpretação, contudo, não se conclui, uma vez que a possibilidade de Montesquieu ter conhecido os *Exercises* de Shaftesbury é absolutamente remota.

Tem a dever ao que resulta ao Ancien Régime da obra de Luís XIV²⁴. Voltaire, "historiador", paga-lhe a conta²⁵. Montesquieu prefere criticar o despotismo, atravessando o território imaginário e imaginado do Oriente²⁶.

Nosso autor estaria desdenhando os feitos do século que o antecedeu, ao preferir a cautela do tempo das luzes: "*dans un temps d'ignorance on n'a aucun doute, même lorsqu'on fait les plus grands maux; dans un temps de lumière, on tramble encore lorsqu'on fait les plus grands biens. On sent les abus anciens, on en voit la correction; mais on voit encore les abus de la correction même*"²⁷?

Em verdade, a maioria das observações dos estudiosos sobre as *influências* de Montesquieu parece incomodada pelas dificuldades criadas por uma série de contradições e ambigüidades, preocupando-se em superá-las por meio do estabelecimento de um rol, que dividiria, entre *desejos* e *aversões*, os antecessores de nosso autor: Montesquieu estaria *pró* tal filósofo, *contra* aquele pensador, deveria uma idéia a esta influência, teria sido pioneiro na refutação de outra doutrina, etc. Forma-se, assim, um edifício que pode ser útil ao trabalho de quem o constrói, mas nada diz sobre Montesquieu ou os autores que leu, e não serve a compreender a relação que se cria por essa leitura, muito menos à escrita de uma *história* do pensamento político.

Mas Montesquieu lê Hobbes e Espinosa²⁸.

²⁴ HULLIUNG, M. *Montesquieu and the Old Regime*. 1976.

²⁵ VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*. 1966; *El Siglo de Luis XIV*. 1996.

²⁶ *Lettres persanes*.

²⁷ *De l'esprit des lois*. *Préface*, p. 529, Ed. Oster.

²⁸ Montesquieu possuía duas traduções francesas do *De Cive* de Hobbes, e um exemplar do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, em suas bibliotecas de Bordeaux e Paris, respectivamente.

Refazer, desde logo, o procedimento da *leitura* destes autores - *malditos* para os Setecentos²⁹ - é relevante para mostrar a originalidade de uma obra que está longe de se deixar apreender pelos sinais de passividade que a tradição logrou sedimentar. Se é que já não nos afasta mesmo dos lugares-comuns da crítica: o *aristotélico* magistrado, *escritor judicioso*, *bom cidadão*, *grande filósofo*, antípoda desses *bizarros*, *detestáveis* sedutores, pensador que antecipa a derrocada de suas concepções políticas levada a termo pelo século XVIII...

Ao recuperarmos os caminhos de suas leituras, devolvemos a Montesquieu a iniciativa da composição de seu pensamento, longe de nossos pretensiosos esquemas de interpretação, que constituem peculiares *jogos*, nos quais impomos as regras a nossos *oponentes*, que teriam, sem mesmo presumir sua participação no embate, lançado mão de todos os seus trunfos.

Não se duvida que esse tabuleiro da diacronia tenha sido oferecido pelos setecentistas a seus antepassados. Basta observar a acentuação do espírito de distinção do século XVIII - em D'Alembert, por exemplo - ou a vertente oposta, representada por La Harpe, na qual o conjunto da produção filosófica desta era seria muito inferior às proezas daquela de Luís XIV. Enquanto os editores do *Dictionnaire raisonné* consideravam o *goût dominant* de sua época o ponto culminante dos *progrès de l'esprit*, que, partindo da erudição, passando pelas *Belas-letras*, teriam alcançado a *Filosofia*, o autor do *Lycée* acusava o mero caráter presunçoso desse auto-elogio: "*a característica geral, muito marcada no século dezoito, principalmente nos últimos cinquenta anos, tem sido o mais vergonhoso abuso do espírito e do raciocínio em todos os gêneros, sucedendo-se aos mais belos esforços da Razão e do gênio*" empreendidos durante o *classicismo* francês, tão superior "*em todas as artes de imitação, em*

²⁹ ROUSSEAU, J.-J. "Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre - Que l'État de guerre nait de l'état social" in *Oeuvres complètes*. p. 611: "*l'horrible système de Hobbes et nous trouverons, tout au rebours de son absurde doctrine, que bien loin que l'état de guerre soit naturel à l'homme, la guerre est née de la paix, ou du moins des précautions que les hommes ont prises pour assurer une paix durable*"; VOLTAIRE. "O filósofo ignorante, XXXVII" in *Obras*. p. 328: "*todo aquele que estuda a moral deve começar refutando teu [de Hobbes] livro em seu coração*".

tudo aquilo que estabelece e embeleza a ordem social"³⁰.

Nesta polêmica, interessa o fato de os contendores tocarem-se, ao fixarem a necessidade de distinguir uma era da outra, pouco importando se a escala em que as inserem ascenda ou decaia, consoante o gosto do crítico³¹.

Podemos admitir a existência de motivos para a busca da diferença e a recusa dos textos, por exemplo, de Hobbes e de Espinosa, no interior da polêmica, e mesmo buscar compreendê-los no seio da história que pulsava no interior dos discursos. Surpreende, entretanto, que os críticos posteriores não apenas tenham adotado as regras mas continuado a partida do ponto em que lhes foi deixada.

Ao retomarmos a *leitura*, recompomos, neste ponto, uma perspectiva da história da filosofia que trabalhe com a *recepção* dos textos. Recuperamos o fio mais sutil que, longe da simples comparação das idéias, faz migrá-las e constrói o tecido histórico.

Sainte-Beuve, contudo, exagerou esse prazer da leitura de Montesquieu, conferindo a suas obras o valor de uma suma, não mais do que "*le résumé philosophique et la reprise idéale de ses lectures*"³².

Podemos redargüir-lhe que a leitura é o lugar em que reside a história do pensamento não porque lhe estipule limites, mas exatamente por dissipá-los. A experiência do autor que escreve

³⁰ D'ALEMBERT. "Discurso preliminar" in DIDEROT & D'ALEMBERT. *Enciclopédia*. 1989; LA HARPE, J.F. de. "*Licée ou cours de littérature*", trecho compilado e traduzido, sob o título de "*Sobre a filosofia do século XVIII*", in *A estética da ilustração*. 1992.

³¹ Ou, mais especificamente, sua capacidade de apreender a grandeza ou a inferioridade do século da filosofia: "*não nos espantemos, pois, se nossas Obras de espírito são em geral inferiores às do século precedente. Podemos mesmo encontrar sua razão nos esforços que fazemos para superar nossos predecessores*"... O século "*quer acrescentar ao que recebeu e erra o alvo ao procurar ultrapassá-lo. Têm-se, portanto, ao mesmo tempo, maior número de princípios para julgar corretamente, um acervo maior de luzes, um maior número de bons juizes e um menor número de boas Obras*"... Decréscimo na quantidade, muito embora sobressaiam os *homens de mérito*, que deixam à posteridade "*monumentos de que tem todo direito de se glorificar*". Daqui os exemplos se seguem, entre eles o do "*Escritor sensato, tão bom cidadão quanto grande Filósofo*" que lhes deu "*sobre os princípios das Leis uma obra depreciada por alguns franceses e estimada por toda a Europa*" (D'ALEMBERT. *Op. Cit.*).

³² *Les grands écrivains français: études de lundis et de portraits*. Allem, M. (ed.), Paris, Garnier Frères, vol. 2, s.d. *apud* BOMER, J.M. *The presence of Montaigne*. 1988, p. 2.

supre um vazio na comunicação entre ele e o autor que lê - mas cria outros tantos espaços abertos para a imaginação -, desperta-o para uma situação diversa, deixa-lhe perguntas novas - que, em sua maior parte, não tinham sido cogitadas pelo escritor e muito menos podem ser respondidas por ele -, induz o leitor a um outro processo de criação.

Não há prazer na leitura senão quando encaminha a imaginação a uma nova tarefa de escrever.

É o que, por exemplo, está na crítica que Proust fez a John Ruskin, ao prefaciando *Sésame et les Lys*, em 1905³³: "*sentimos muito bem que nossa sabedoria começa onde a do autor termina, e gostaríamos que ele nos desse respostas, quando tudo o que ele pode fazer é dar-nos desejos. Estes desejos, ele não pode despertar em nós senão fazendo-nos contemplar a beleza suprema à qual o último esforço de sua arte lhe permitiu chegar ... O que é o fim de sua sabedoria não nos aparece senão como começo da nossa ... Este é o preço da leitura e esta a sua insuficiência*".

Enfim, os livros teriam sido escritos para a leitura de outros tantos escritores³⁴.

Poderíamos supor, portanto, que, ao ler os autores do século XVII, notadamente Hobbes e Espinosa, Montesquieu os faz reviver em sua pena. O que a crítica estabelece como oposição radical, pode não passar, na perspectiva de uma observação menos *literal*, da superação do *horizonte de expectativa* do autor-escritor, em que o autor-leitor parte para a solução de outras indagações sugeridas pela *experiência* de sua leitura, sempre mais ampla do que a pura seqüência de palavras no texto lido.

Há, neste passo, a intervenção do que o autor-leitor parece não ter dito, ao fazer pública sua impressão do que leu. Quer dizer, as objeções expressas que Montesquieu faz a ambos

³³ PROUST, M. *Sobre a leitura*. 1991.

³⁴ A carta 66 das *Lettres Persanes* indica o desprezo de Montesquieu pelos meros *glosadores* do trabalho alheio, uma advertência que escapou a Sainte-Beuve: "*Dentre todos os escritores, os que mais desprezo são os compiladores, que vão a tudo o que é lugar procurar retalhos das obras alheias, que depois costuram nas suas, como placas de grama num jardim. Seu valor não é maior que o do tipógrafo que ordena e combina uns caracteres para formarem um livro, no qual nada pôs de seu além da mão. Gostaria de ver respeitados os livros originais ... Quando alguém nada tem a dizer de novo, por que não se cala?*".

não trariam em si uma assimilação, esta sim mais ampla ou relevante, de suas experiências?

Numa observação menos *esquemática*, menos marcada pelos preconceitos de uma história da filosofia de etapas previamente fixadas, podem aparecer inúmeros pontos de convergência, que modulem a visão generalizada do confronto absoluto, que se realiza na fórmula: - *Montesquieu tinha que criticá-los, uma vez que a cosmovisão das luzes contraria a cosmovisão do século da geometria*, o que facilita a operação de pinçar os termos da contestação - a originalidade e o gênio dos autores comparados os oferecem em abundância.

O tempo cronológico³⁵ não passa de mero coadjuvante na trama, no desenrolar da história cultural³⁶. Interessa o modo como o autor-leitor compreende, do ponto de vista diacrônico, o texto do autor-escritor. Não necessariamente Montesquieu leu Hobbes e Espinosa como homens de um *século passado*.

6. Hobbes tem lugar de destaque na abertura do Espírito das leis: uma contestação que, em verdade, assume a hipótese do *estado de natureza* e formula as *paixões* adequadas ao desejo de ingressar em sociedade.

Montesquieu tomou-o como contemporâneo. Com efeito, logo na primeira vez que o refere nos Pensamentos: "*c'est un principe bien faux que celui de Hobbes: que, le peuple ayant*

³⁵ A interpretação que Bento Prado Junior leva a efeito da obra de Pierre Clastres importa, neste aspecto: a idéia de uma *sociedade contra o Estado*, que se organiza para conjurar o surgimento de uma experiência que desconhece, subverte a pacífica ordem das coisas e dos pensamentos: "*entra em crise ... o fio diacrônico das 'filosofias da história' que sofre um grande abalo ... O tempo, tal como no-lo representamos comumente, não é severamente subvertido? Presente, Passado, Futuro fazem cabriolas e parecem embrulhar-se de maneira incompreensível*" ("*Nota preliminar*" in CLASTRES, P. Arqueologia da violência. 1982).

³⁶ "*a multiplicidade de acontecimentos que ocorrem num determinado momento histórico, e que se pretende compreender, na perspectiva de uma história universal, como expressões de um só e único sentido, pertencem de fato a curvas de tempo absolutamente diferentes, submetidas a leis específicas de sua história particular [special history] ... A coerência da história geral nasceria sempre do olhar retrospectivo e do discurso dos historiadores, autores de uma unidade artificial*" (JAUSS, H.R. A literatura como provocação. 1993). Também fascina a idéia de um escritor escrevendo contra o seu tempo: RIBEIRO, R. J. Ao leitor sem medo. 1984.

autorisé le prince, les actions du prince sont les actions du peuple, et, par conséquent, le peuple ne peut pas se plaindre du prince, ni lui demander aucun compte de ses actions: parce que le peuple ne peut pas se plaindre du peuple. Ainsi Hobbes a oublié son principe du droit naturel: pacta esse servanda. Le peuple a autorisé le prince sous condition; il l'a établi sous une convention. Il faut qu'il l'observe, et le prince ne représente le peuple que comme le peuple a voulu ou est censé avoir voulu qu'il le représentât. De plus, il est faux que celui qui est délégué ait autant de pouvoir que celui qui délègue, et qu'il ne dépende plus de lui" ³⁷. A objeção que estabelece é lógica, o termo que a define é "falso": Hobbes não teria tirado *conclusões corretas* de seus princípios.

Montesquieu assume a hipótese hobbesiana do *estado de natureza*, ao considerar que o *povo autorizou o príncipe sob condição, estabelecida sob a forma de uma convenção*, ou mais propriamente: "*avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nomées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connoître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil*"³⁸. Montesquieu toma mesmo o termo no duplo sentido hobbesiano: *condição natural dos homens*³⁹ e seu *estado fora da sociedade civil*⁴⁰, quer dizer, os homens segundo a condição de seu nascimento, e suprimido o *estado social* ou considerado um momento anterior a essa *associação*.

Montesquieu, leitor, emprega procedimentos que o aproximam do escritor Hobbes, como o uso da *ficção*, tão típico dos *jurisconsultos*⁴¹, e o prazer de construir *jogos*, constitutivo de toda produção cultural⁴², como a *jurisciência*⁴³, área em que ambos se

³⁷ MONTESQUIEU. *Pensées & Le spicilège*. 1991, p. 253, *Pensée* 224.

³⁸ MONTESQUIEU. "De l'esprit des lois", 1, I, II in *Oeuvres complètes*. Ed. La Pléiade, 1951.

³⁹ "Leviathan", 1, XIII: HOBBS, Th. *Leviathan*. 1968; *Leviatã*. 1974.

⁴⁰ "De Cive", 1, I: HOBBS, Th. *Do cidadão*. 1992; "Philosophical Rudiments concerning Government and Society" in *The English Works of ...* 1966.

⁴¹ Pode-se consultar, por exemplo, BOYD WHITE, J. *The legal imagination*. 1985; LaRUE, L.H. *Constitutional Law as fiction*. 1995; LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. 1993.

⁴² HUIZINGA, J. *Homo Ludens*. 1982.

⁴³ Consulte-se, por exemplo, KERCHOVE, M. van de & OST, F. *Le droit ou les paradoxes du jeu*. 1992.

gabavam, com razão, de seus conhecimentos.

No que diz respeito à ficção, Hobbes abre o Leviathan com o termo *natureza*. Parece, ao fazê-lo, querer adotar uma ironia, uma vez que seu objetivo é o *artifício*, a *imitação* (*imitatio naturae*), característica, evidentemente, da *poiesis*⁴⁴: "Nature (the Art whereby God hath made the World) is by the Art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal ... Art goes yet further, imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, Man. For by Art is created that great LEVIATHAN ... which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall..."

A reunião dos homens é resultado de um *artifício*, não decorre de nenhuma razão natural: "não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente ... Toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, quer da vã glória - isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos". Hobbes não descarta a *paixão* chamada *amor* (de si e de outrem - o par *egoísmo/altruísmo*), tão-somente faz prevalecer o *medo*, que impõe limites à possibilidade de *dominação*: "embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo - como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem -, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com toda avidez à dominação do que a construir uma sociedade"⁴⁵.

O medo corresponde a "uma antevisão de um mal futuro; por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo também ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer ... É pelo medo que os homens se protegem, até mesmo pela fuga, e escondendo-se pelos cantos, se não têm outro jeito de escapar; mas, o mais das vezes, utilizando-se de armamentos e armas defensivos. Assim acontece que,

⁴⁴ ainda aqui, como na antigüidade, apoiada na *praxis*, como classifica JAUSS, H.R. "Poiesis" cit.

⁴⁵ HOBBS, Th. De Cive. loc. cit.

se eles têm a coragem de se mostrar, cada um vem a conhecer em que disposição está o outro; de modo que assim, se lutarem, a sociedade civil nasce da vitória, e, se concordam, vem de seu acordo".

Tendo lido o *De Cive*, Montesquieu redargüi, na abertura do *Espírito das Leis*: "*l'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord ... On ne sent pas que l'on attribue aux hommes, avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre. Au sentiment de sa faiblesse, l'homme joindroit le sentiment de ses besoins. Ainsi une autre loi naturelle seroit celle qui lui inspireroit de chercher à se nourrir. J'ai dit que la crainte porteroit les hommes à se fuir: mais les marques d'une crainte réciproque les engageroit bientôt à s'approcher"*.

O medo, pois, guarda, também no vinhateiro de La Brède, um lugar de preeminência: trata-se de uma *paixão natural* que, ao mesmo tempo, leva à separação e ao engajamento humano. E esta concepção não poderia deixar de ser assimilada pelo sistema hobbesiano, especificamente no que se refere ao momento em que os homens *resolvem*, atendendo ao reclamo de *paixões* e à indicação da *razão*, constituir a *associação*: "*the passions that incline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement*"⁴⁶. Resta acrescentar que para Montesquieu, a par do *medo*, outras *paixões* - assim como em Hobbes - encaminham à *vida social*, como o "*plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de son espèce*", o "*charme que les deux sexes s'inspirent par leur différence*", "*la prière naturelle qu'ils se font toujours l'un à l'autre*" e o "*désir de vivre en société*", assim como a faculdade humana do *conhecimento*, formando outras tantas prescrições naturais.

É claro, existem outros instantes em que o barão de La Brède recusa até a validade de se indagar sobre o *estado de natureza*, o que não o torna o *adversário* de Hobbes, como deseja uma

⁴⁶ *Leviathan*. I, 13.

avaliação pouco atenta às nuances⁴⁷.

A própria cena do *estado de natureza* traz o sabor ficcional à obra. Hobbes solicita ao leitor um esforço de imaginação, que abstraia sua *condição social*, tornando-se atento a certas atitudes inconscientes que, segundo ele, remeteriam à essência mesma de sua condição (*nosce teipsum, read thy self*): "objetareis, possivelmente, que há alguns que negam isso ... Na verdade não me contradigo, mas eles sim, cujas ações desmentem o que seus discursos aprovam ... não dormem sem fechar - não só suas portas, para proteção de seus concidadãos - mas até seus cofres e baús, por temor aos domésticos"⁴⁸; "it may be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world ... Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, in a civill Warre. But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another; yet in all times, Kings, and Persons of Sovereigne authority, because of their Independency, are in continuall jealousies, and in the state and posture of Gladiators..."⁴⁹.

Neste contexto, dada a afirmação de Hobbes de que, conseqüentemente, numa guerra de todos contra todos, "*nothing can be Unjust*", muitos pensam estar cerrada qualquer possibilidade de diálogo com o pensamento de Montesquieu, para o qual, segundo a *Analyse du Traité des Devoirs*, a "*Justice n'est pas dépendante des lois humaines, qu'elle est fondé sur l'existence et la sociabilité des êtres raisonnables, et non pas sur des dispositions ou volontés particulières de ces êtres*"⁵⁰.

Nossos autores, todavia, estão falando de coisas muito diferentes. Hobbes não nega que possam existir homens

⁴⁷ p. ex. GOYARD-FABRE, S. *Op. Cit.*

⁴⁸ *De Cive*: "prefácio ao leitor"

⁴⁹ *Leviathan*. 1, XIII.

⁵⁰ *Oeuvres Complètes cit.*, p. 109. A referência à *Analyse* para contrapor Montesquieu a Hobbes e a Espinosa é tão freqüente quão precária: não se possui o *Traité des Devoirs*, mas apenas tal texto - espécie de resenha, e o que se acredita fazer parte de seu conteúdo original, nos *Pensamentos*.

justos, mas concede à justiça uma caráter social estrito: "*where there is no common Power, there is no Law, no Injustice*" porque, na guerra, a força e a fraude seriam as virtudes cardeais. Justiça e injustiça são "*qualities, that relate to men in Society, not in Solitude*", assim como *Propriety* e *Dominion*. Montesquieu não nega a presença de uma justiça natural porque, para ele, a justiça é uma paixão, como toda virtude é um sentimento e não uma seqüência de conhecimentos, algo, reconhecidamente, *très pénible*⁵¹, porque uma paixão de contenção.

Na *história dos trogloditas*, que Usbek conta a Mirza, nas Cartas 11 a 14, inclusive, das *Lettres Persanes*⁵², em que Montesquieu exercita seu talento ficcional, na qual se viu, também, contestação a Hobbes, o texto indica mais a influência hobbesiana do que contradição.

O viajante persa deseja estabelecer uma verdade moral, menos tentando convencer diretamente seu interlocutor do que o fazendo sentir a lição que do conto se extrai.

A pergunta proposta por Mirza e que a história vai responder é olvidada pelos intérpretes: "*se são os prazeres e a satisfação dos sentidos que tornam os homens felizes, ou a prática da virtude*". Tanto os *prazeres* quanto as *virtudes* são *paixões*, portanto falam aos sentidos. Contudo, remetendo aos *Interiour Begginings of Voluntary Motions*⁵³, relacionam-se como os *apetites* ou *desejos* e as *aversões*, que formam os pares de paixões. Os prazeres, para empregar os termos de Hobbes, denotam um esforço em direção a alguma coisa que é sua causa. As virtudes contêm o *desejo*, isto é, esforçam-se para evitar alguma coisa. Montesquieu também não desconhecia a distinção romana entre *ius* e *lex*, que Hobbes recupera, associando-a ao quadro das paixões.

Assim como Hobbes, Montesquieu vê o homem como um ser de paixões, deixando à razão um papel menos importante. A *razão primitiva* de que fala o capítulo inicial do *Espírito das leis* não passa do produto de uma regularidade no curso das

⁵¹ *Esprit des lois*, 1, IV, VI e 1, V, II.

⁵² MONTESQUIEU. *Cartas persas*. 1991.

⁵³ *Leviathan*. 1, VI.

paixões. A vida humana transita em meio a tais apetites e aversões, constituindo-se no cenário de seu progresso. Nas Cartas Persas, as paixões encontram-se em um movimento quase caótico. No Espírito das Leis encontrarão seu repouso quando assentadas nos *regimes políticos*.

A Montesquieu também foi difícil encontrar um povo em situação de inexistência de coerção social. Os *trogloditas*, destarte, possuíam governo, mas se rebelaram tanto contra o governante imposto quanto contra aquele que escolheram, "*concordaram em não obedecer mais a ninguém, cada um zelaria unicamente por seus interesses, sem consultar os dos outros*". Destruíram-se, "*vítimas de sua própria maldade e injustiça*". Permaneceram, porém dois homens "*bem singulares: conheciam a justiça, eram humanos, amavam a virtude*". A *compaixão* motivou-lhes o acerto de uma nova aliança. Recuperaram a civilização dos trogloditas, criaram instituições e festividades; até que escolhessem um novo governante, viveram apenas sob o jugo da virtude.

De resto, a história dos ciclos de *grandeza e decadência* dos trogloditas não corresponde à hipótese do *estado de natureza* de Hobbes, e igualmente se distingue daquela de Locke. O que, em resumo, coloca Montesquieu diante de indagações diversas, não abandonando, contudo, sua condição de leitor privilegiado.

Nas Cartas Persas, a *ficção* e o *jogo* constróem a própria filosofia. Tem-se procurado extrair as lições de Montesquieu a partir da citação de uma ou outra passagem do texto. O procedimento é, necessariamente, equivocado, uma vez que suprime o encadeamento da narração e o prazer do romance, dos lances que aos poucos vão se desenrolando: "*o que mais agradou nas Cartas Persas foi que os leitores puderam encontrar nelas - sem que o esperassem - uma espécie de romance. Tem começo, andamento e fim. Os vários personagens são encadeados numa história que os liga ... Essa espécie de romance costuma alcançar sucesso, porque nela cada um expõe em pessoa sua situação atual - o que nos leva a sentir as paixões melhor do que qualquer narrativa poderia fazer ... Na forma de cartas ... os atores não são selecionados ... os assuntos tratados não dependem de nenhum propósito ou plano previamente elaborado, o escritor goza da*

vantagem de poder acrescentar a filosofia, a política e a moral a um romance, e de articular o conjunto inteiro por meio de uma cadeia secreta e, por assim dizer, desconhecida ... Todo o agrado desta obra só podia consistir no eterno contraste entre as coisas reais e a maneira singular, nova ou estranha, pelas quais elas eram percebidas"⁵⁴.

Como o compromisso do autor com as idéias que seus personagens expõem nas epístolas é muito tênue - isto quando não deixa a questão em aberto, compele o leitor a participar, cobrindo claros - os críticos buscaram confirmar as opções do escritor em suas obras posteriores, chegando mesmo a afirmar que as Cartas Persas e o Espírito das Leis seriam um só livro, ou que a primeira constituiria o esboço e a segunda o acabamento. Em nome da coerência, destruiu-se a especificidade de um pensamento.

O *divertimento* do romance resiste, como jogo, a "*toda análise e interpretação lógicas*"⁵⁵, que suspenderiam seu "*caráter profundamente estético*". A filosofia, a moral, a política ali se encontram, mas a *cadeia* que as une ao enredo permanece *secreta*, quer dizer, somente o leitor pode optar no lugar do escritor, na medida em que endosse a opinião de certa personagem. Observe-se que cada um possui o seu interlocutor privado. Quem torna manifesta a trama é o selecionador das missivas. O leitor necessita adivinhar o jogo da escrita e da recepção, a partir de suas próprias paixões - e não de sua razão: "*o jogo, seja qual for a sua essência, não é material ... ultrapassa os limites da realidade física*".

Finalmente, em Hobbes, o caráter lúdico aparece na concepção do *contrato*, forma elementar da geometria política, espalhando-se por toda a construção planejada do Leviathan, livro e artefato.

A questão do *jogo* no *direito* é abordada por Huizinga exclusivamente em sua faceta de processo⁵⁶ - o que é quase óbvio, diríamos, uma vez que a sua própria estrutura, contrapondo dois

⁵⁴ "*Algumas reflexões sobre as Cartas Persas*", de 1754, in Cartas Persas. *cit.*

⁵⁵ HUIZINGA, J. *op. cit.*, p. 5.

⁵⁶ (*Op. Cit.* p. 87). As características do processo, a rigor, facilitam tal constatação, que se mostra a mais simples de todas. Encontrar o jogo nos demais institutos do direito demanda um trabalho mais difícil, porém mais interessante.

litigantes, que realizam seus lances ordenada e sucessivamente, procurando vencer uma batalha, seguindo regras preestabelecidas, torna a imagem do jogo vulgar. Todavia, a idéia do contrato aparece quando refaz a concepção original do termo *wedding*⁵⁷.

Em Hobbes, o *contrato (covenant)* encerra o universo da guerra e impõe o império da palavra, contudo isenta dos abusos que podem perpetuar a situação de conflito. Substitui o desenrolar ilimitado dos desejos por regras bem estabelecidas a partir do atributo da *soberania*. Suprime a luta e impõe a perspectiva do soberano para a *cultura da corte*: "*a cultura de corte tem uma tendência especial para adotar a forma do jogo, dado o fato de mover-se dentro de um círculo restrito. O respeito que se sentia na presença do imperador era por si só suficiente para impor toda espécie de regras e ficções*"⁵⁸.

E a doutrina do contrato é bastante específica, ao estabelecer suas regras e ficções, nos *capítulos XIV a XVIII*, inclusive, do *Leviathan* e II do *De Cive*.

Essa idéia de montagem da sociedade a partir de um *princípio* que conduz todo o seu movimento ou constância - "*a Common-wealth is said to be Instituted, when a Multitude of men do Agree, and Covenant, every one, with every one, that to whatsoever Man, or Assembly of Men, shall be given by the major part, the Right to Present the Person of them all, (that is to say, to be their Representative); every one, as well he that Voted for it, as he that Voted against it, shall Authorise all the Actions and Judgements, of that Man, or Assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and he protected against other men. From this Institution of a Common-wealth are derived all the Rights, and Facultyes of him, or them, on whom the Sovereigne Power is conferred by the consent of the People assembled*" - não passa de um jogo imposto por uma convenção, isto é, uma ficção

⁵⁷ que remontaria "aos primeiros alvares da história jurídica e social. *Wedding* relaciona-se com a *wedde*, penhor simbólico mediante o qual alguém se compromete a obedecer a uma convenção". (op. cit. p. 94).

⁵⁸ Huizinga cita aqui o *renascimento carolíngio*, op. cit., p. 172, o que referimos não sem propósito, uma vez que Montesquieu referirá a cena do governo de Charles Magne para construir sua visão da política.

que todos aceitam como maneira de sustar a guerra.

Montesquieu conserva esse procedimento, muito embora se tenha mostrado mais complexo na confecção de seu tabuleiro. Cada *forma de governo* tem seu *princípio*, que conforma a sociedade e mantém disciplinadas as paixões, pela prevalência de uma, que nomeia a *natureza do regime*. E os próprios *princípios* permanecem *convenções*.

A oposição crucial, no entanto, entre Montesquieu e Hobbes - a qual a tradição crítica parece nem mesmo ter notado - reside no fato de Montesquieu haver buscado fazer uso constante - e conservado vivo o papel - das *metáforas*, ao contrário de Hobbes, que as pretendia abolir do cenário de sua *ciência política*⁵⁹, em que, paradoxalmente, na base e na origem permaneceu a crença na metáfora da *geometria*⁶⁰.

Quanto a Espinosa, enquanto a Defesa do Espírito das leis se preocupa em afastar a acusação de *espinosismo*, ecos do Tratado Teológico - Político indiscretamente se imiscuem na distinção tão prezada entre o *jurisconsulto* e o *teólogo*, entre a *Jurisprudência* e a *religião*.

Antes de tudo, o termo *espinosismo*⁶¹, no

⁵⁹ V. *infra* o capítulo sobre a *jurisprudência poésis*.

⁶⁰ Assim como em Espinosa. Acrescente-se: "... apenas um século antes de Vico, o uso da metáfora era em geral desaprovado nos meios instruídos; trazia conotações de um estado mental pré ou anticientífico: Thomas Sprat, um dos fundadores da Royal Society, declarou que *tropos e figuras enganadores* deveriam ser banidos de todas as sociedades civilizadas como algo fatal à paz e às boas maneiras; A Royal Society deveria evitar *mitos e incertezas* e voltar a um modo de falar *estrito, despido, natural* tão próximo da *clareza matemática* quanto possível. Assim, também Hobbes baniu a metáfora de todos os textos destinados à *busca rigorosa da verdade*. Locke, Hume e Adam Smith dizem quase o mesmo, embora Hume admita que a rígida adesão à *verdade geométrica* possa ter um efeito desagradável sobre o leitor. *Podemos ver agora que o difundido temor ante a metáfora refletido por filósofos como Locke, Hobbes e Hume continha sua própria metáfora - uma crença subjacente na verdade geométrica ... O tempo todo em que os filósofos críticos atacavam esta ou aquela figura de linguagem, estavam aplicando uma metáfora objetiva ao mundo*" (SPENCE, D. *A metáfora freudiana*. 1992, p. 22 e ss. O autor cita I. Berlin).

⁶¹ SHACKLETON, R. *Montesquieu*. 1977, p. 200 e seguintes: "*le terme Spinoziste avait surtout un sens péjoratif, souvent lancé à la légère comme une insulte ... Hobbes était souvent associé à Spinoza, et, comme lui, il était plus souvent vilipendé que lu. Le mot était employé pour décrire à la fois les deux doctrines. On regardait couramment les spinozistes comme des athées, des materialistes, et des ennemis de toute moralité*".

século dezoito, possuía um sentido usual diverso daquele empregado pela crítica de nossos dias. Dizia-se quase sempre na segunda ou terceira pessoa, à guisa de acusação de deísmo ou ateísmo, e já possuía um ar de escolha um tanto irresponsável ou carente de maiores indagações quando *Usbek* comenta a *Rédi*,⁶² de Veneza: "*aqui percebo uma longa distância da profissão à crença, da crença à convicção, da convicção à prática. A religião é mais um tema de discussões aberto a todos que um tópico de santificação ... Sua incredulidade é tão pouco firme quanto a sua fé; vivem num fluxo e refluxo ... Um deles me dizia poucos dias atrás: - Acredito na imortalidade da alma conforme o semestre. Minhas opiniões dependem por completo de minha constituição física: segundo eu tenha espíritos animais em número maior ou menor, meu estômago faça a digestão bem ou mal, o ar que respiro seja de boa ou má qualidade, as carnes de que me alimento sejam leves ou pesadas, serei espinosano, sociniano, católico, ímpio ou devoto*".

A ironia está bem distante da preocupação de, vinte e nove anos depois⁶³, precisar a distância de suas convicções daquelas professadas por Espinosa, buscando, desde logo, distinguir os termos com cautela: "*on lui a fait les plus affreuses imputations. Il ne s'agit pas moins que de savoir s'il est spinosiste et déiste; et, quoique ces deux accusations soient par elles-mêmes contradictoires, on le mène sans cesse de l'une à l'autre. Toutes les deux étant incompatibles ne peuvent pas le rendre plus coupable qu'une seule; mais toutes les deux peuvent le rendre plus odieux*"⁶⁴.

O Traité des devoirs⁶⁵, de 1725, tem sido apontado como claro manifesto de refutação tanto da doutrina de Espinosa quanto daquela de Hobbes. Para Shackleton, o inventário de acordos e desacordos se resumiria, *grosso modo*, no fato de Espinosa e Montesquieu terem preservado a idéia de *ius naturale* em que seria

⁶² MONTESQUIEU. *Cartas Persas cit.*, p. 131, *Carta 75*.

⁶³ MONTESQUIEU. *Défense de L'Esprit de lois*. Ed. La Pléiade, tome II, p. 1121 e seguintes.

⁶⁴ A preocupação mesma de distinguir já aponta a leitura atenta de Montesquieu, longe de engolir as pressuposições de sua época.

⁶⁵ *Cit.*. Como vimos, entretanto, tendo seu texto original perdido, costuma ser citado por uma *resenha* recolhida nas edições de suas obras completas, de cuja apocrifia se pode duvidar, mas não costuma incomodar os especialistas, curiosamente.

impensável uma oposição entre *lei natural* e *condição natural do homem*, como em Hobbes⁶⁶. Divergiriam, contudo, quanto à concepção de *leis naturais: relações* para o segundo e *normativas* para o primeiro. De resto, qualquer semelhança entre eles seria *fortuita*, longe de permitir que Montesquieu viesse a ser considerado *discípulo* de Espinosa.

O espírito da Défense animaria Paul Vernière⁶⁷ a fixar a desavença entre os dois autores. De fato, em sua batalha para desautorizar os ataques contra L'Esprit des lois, Montesquieu demora-se em citações de sua obra que contrariariam, segundo seu juízo, pontos de vista espinosanos. As referências são pinçadas notadamente do *livro XXIV*, em que os *méritos do cristianismo são exaltados*.

Aqui, entretanto, Montesquieu não se defende ou distingue, reconhecidamente, senão da *imagem* espinosista (=ateísmo), e acaba se aproximando do autor do Tratado Teológico-Político ao reivindicar um estatuto diverso da *teologia* para seu trabalho: a *religião*, no Espírito das Leis, não apareceria senão como *instituição humana*, conformando, enquanto tal, as ações sociais humanas: "*vous dites que vous êtes jurisconsulte et je vous ferai théologien malgré vous*"...

Nada haveria, pois, de comum entre *religião* e *jurisprudência*, a não ser enquanto aquela interferiria na atuação dos homens em sociedade. O que remeteria à distinção dos *capítulos XIV a XVI* do Tratado entre a *teologia* e a *filosofia, fé e razão*: "*entre a fé, ou teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem qualquer afinidade, como terá obrigatoriamente de admitir quem quer que conheça o objectivo e o fundamento destas duas disciplinas em tudo divergentes. O objecto da filosofia é unicamente a verdade; o da fé ... é apenas a obediência e a piedade. Depois, os fundamentos da filosofia são as noções comuns, devendo ser toda ela deduzida a partir apenas da natureza; as da fé, por seu turno, são as narrativas históricas e a língua, pelo que não podemos deduzi-la senão da Escritura e da*

⁶⁶ O que, como vimos, significa generalizar a oposição, senão solicitar muito do texto dos autores.

⁶⁷ Montesquieu et l'esprit des lois. 1977, p. 128 e seguintes.

*revelação ... A fé concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de tal modo que se pode, sem cometer qualquer crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas. As únicas pessoas que ela condena como heréticas e cismáticas são as que ensinam opiniões que incitem à submissão, ao ódio, às dissensões e à cólera ... Só considera fiéis aqueles que, tanto quanto a sua razão e as suas capacidades lhes permitem, espalham a justiça e a caridade"*⁶⁸.

A par de outras questões que se mostrariam relevantes na recuperação da *leitura* de Montesquieu de Espinosa - indicadas mesmo a partir da análise crítica das opções dos comentadores -, um ponto particularmente interessante desse modo de relacionar a *história da filosofia* parece ser o da *tópica das paixões*.

Quando Montesquieu iniciou o exame dos *princípios dos três governos*⁶⁹ (livro 3^o), viu-se obrigado a distinguir a *natureza do princípio*: "*il y a cette difference entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir*".

O magistrado de Bordeaux demonstrara, no livro anterior (livro 2^o), que a *natureza* do governo seria mais facilmente apreensível ou se extrairia mesmo da *imagem* (*idée*, aqui no sentido de uma noção vaga, que não requer precisão) dos *homens menos instruídos*, resumindo-se a *fatos*, nem mesmo alçados a *definições*⁷⁰: no *governo republicano*, o povo ou somente uma parte dele tem a *potência soberana*; no *monárquico*, apenas um, mas segundo leis fixas e estabelecidas; ao contrário do *despótico*, em que um só comanda, sem lei e sem regra, segundo sua vontade e caprichos.

O *princípio*, por sua vez, demanda uma explicação mais detalhada, nele residindo, *prima facie*, a originalidade da abordagem de Montesquieu: a associação dos *regimes* às *paixões* -

⁶⁸ ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. 1988, p. 296 e 297.

⁶⁹ *De l'esprit des lois*. Ed. La Pléiade, II, p. 250 e seguintes.

⁷⁰ A interpretação, aqui, é absolutamente oposta à de Althusser (*op. cit.*), que vê uma *dialética* entre os *princípios* e a *natureza dos regimes políticos*, em Montesquieu. Na verdade, a *idéia* dessa *dialética* solicita demasiado de nosso autor e apenas tem a utilidade de justificar a visão de Althusser de que Montesquieu seria um precursor de Hegel e Marx, na procura de uma *categoria* que desse conta da *totalidade*...

medo, despotismo; honra, monarquia; moderação, aristocracia; virtude, democracia.

O *Estado*, portanto, carrega alguma coisa mais relevante da *natureza* humana do que aquela que se expressa exclusivamente no número ou no engendramento mecânico das leis que modulam a atuação dos governantes. Ele tomou seu nome⁷¹, com efeito, de uma qualidade das pessoas, pois o termo *status* servia, até essa apropriação, para referir uma situação pessoal⁷², característica fundamental atinente à capacidade para as relações da vida pública e da vida privada. O *status* estabelecia a existência dos homens em face da sociedade romana, sua capacidade jurídica, em sentido amplo - política e doméstica.

Montesquieu vê o homem como *ser de paixões*: como vimos, nas *Cartas Persas*, elas encontram-se em um movimento quase caótico, bem típico de sua concepção de *despotismo*, em que está ausente a segurança e o universo político se rege pelos caprichos do príncipe, sem medida; no *Espírito das Leis*, encontrarão um certo repouso quando assentadas nos *regimes* políticos e reguladas segundo a idéia de que somente leis que se adaptem ao progresso das paixões, no interior do Estado e segundo o seu regime, podem assegurar a *liberdade*, que é submissão a tais leis (*Livro II*) e, ao mesmo tempo, *segurança*, abolição da possibilidade de que o *medo*, que um homem possa ter do outro, venha a reger suas ações.

Para Espinosa, a *liberdade* também se define como *submissão*, seja na compreensão das leis de natureza e no agir no sentido da contenção das paixões negativas: "*ninguém, na realidade, é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos prazeres e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; pelo contrário, só é livre aquele que sem reservas se deixa conduzir unicamente pela*

⁷¹ A primazia de tal designação parece ter sido de Maquiavel: "*tutti gli stati, tutti e' dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati*" (MACHIAVELLI, N. "*Il Principe*" in *Tutte le opere*. 1992, p.258).

⁷² como nas categorias *status libertatis*, *status civitatis*, *status familiae*, a que, até hoje, os juristas estão habituados. No direito romano, *status* era atributo das *personae*, quer dizer, dos *homens*, para os quais se constituíra o direito ("*hominum causa omne ius constitutum est*", como o *Digesto* compila de Hermoginiano).

razão"⁷³; seja no interior do Estado, postas as leis pelo soberano: "por direito civil privado não podemos entender outra coisa senão a liberdade que cada um tem de se conservar no seu estado, liberdade que é definida pelos éditos do poder soberano e garantida unicamente pela sua autoridade"⁷⁴.

Igualmente, em Espinosa, somente a paixão pode conter a paixão, uma vez que o homem se sujeita às paixões por natureza: "o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões ... A força de uma paixão qualquer, ou seja, de uma afecção, pode superar as outras ações do homem, ou seja, a sua potência, de tal forma que a afecção permanece persistentemente aderente ao homem ... Uma afecção não pode ser refreada nem suprimida senão por uma paixão contrária e mais forte que a afecção que a refrear"⁷⁵.

A razão de que fala o Tratado não é senão certa prudência na apreciação das utilidades da submissão para evitar um mal e procurar um bem maiores: "manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar um outro ainda pior ou na esperança de um maior bem ... Um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia ... Ora isto é de importância capital na fundação de um Estado"⁷⁶.

Tanto em Montesquieu quanto em Espinosa, o Estado se insere na argumentação como decorrência do embate das paixões, que obriga à submissão de todos a uma autoridade soberana para a sua preservação. Do mesmo modo, o advento de tal autoridade não pode impedir a existência da liberdade, que, ao mesmo tempo em que se define como submissão à autoridade, também se mostra como condição de permanência da mesma autoridade⁷⁷.

⁷³ Tratado, p. 314.

⁷⁴ *Idem*, p. 315.

⁷⁵ Ética, IV, 1991, p. 230 e seguintes: "proposição IV", "corolário", "proposição VI" e "corolário".

⁷⁶ Tratado. *Cit.* p. 312.

⁷⁷ MONTESQUIEU. Espírito das Leis. Liv. 12, cap. 1º e 2º; ESPINOSA. Tratado p. 313 e cap. 20.

Estabelecidas, assim, de antemão, as facetas de convergência de Montesquieu com esses dois autores, já exorcismamos o senso comum de nossa leitura, desviando-nos da velha palinódia laudatória das virtudes que o magistrado de Bordeaux recusaria.

Saltamos, também, da pretensão de examinar *fatos e seu paralelo com escritos*⁷⁸.

A história que empreendemos se passa no interior de *livros*, nas *viagens* que proporcionam, no processo de criação que engendram: *esquecimento e lembrança* de leituras⁷⁹.

A ciência política moderna, aliás, se deseja inventar-se uma *cena primitiva*, uma *atitude inaugural*, vai encontrá-la precisamente na disposição de recolhimento de um pensador que deixa a cena pública - a contragosto - e empreende diariamente a visita a seus livros, aos seus autores e a suas personagens, diálogo fictício cujo produto é a escritura de um *livrinho*.⁸⁰: "*perché Dante dice che non fa scienza sanza lo ritenere lo havere inteso, so ho notato quello di che per la loro conversatione ho fatto capitale, et composto un opusculo*".

§. E aqui se encontra uma correspondência interessante entre os pensadores *fiorentino e bordelais*, a encaminhar uma hipótese da gênese da *obra de vinte anos*.

Montesquieu deixa a magistratura, em julho

⁷⁸ "There are certain well attested facts and generally accepted theories that may give a warranted a priori conception of his doctrine. It will be well to bear in mind on the one hand, such names as Montaigne, La Bruyère, Macchiavelli, such points as the sway of classicism and the influence of philosophers; on the other, to remember the eighteenth century contempt of religion and the eighteenth century fetish of formalism, the predominance of head over heart, of maners over morals, the license of the Regency, the reign of the salon, of woman, of conversation - the popularization of knowledge, the begginings of method, the dawn of cosmopolitanism, the constant appeal to 'good sense' and 'good people' ..." (DARGAN, E.P. The aesthetic doctrine of Montesquieu. 1907), enfim, tantos *parti-pris* e imposições que fazem do autor presa de preconceitos, fraco para lutar contra o tempo que lhe impõem.

⁷⁹ BORGES, J. L. "O livro" 1982, p. 18: "*o que chamamos de criação, mistura de esquecimento e lembrança do que lemos*".

⁸⁰ A *pequena obra* é o Príncipe. A cena é extraída da famosa *carta de dez de dezembro de 1513* a Francesco Vetorri (MACHIARELLI. N. Tutte le opere. 1992, p. 1158 a 1160).

de 1726, e empreende esforço considerável para ingressar na Academia francesa - a qual tratara com desprezo certo nas *Lettres persanes*⁸¹ - submetendo-se a uma *retratação absoluta e exemplar* perante o Cardeal Fleury⁸², para, após sua posse, iniciar sua viagem de aproximadamente três anos a Áustria, Hungria, Itália, Alemanha, Países Baixos e Inglaterra (1728 a 1731).

Sua ambição, interpreta Desgraves⁸³, a partir de uma anotação posterior nos *Pensées*⁸⁴, seria a de obter uma função no corpo diplomático.

A condição de *acadêmico*, referiu Vian, asseguraria consideração e vantagens ao curioso viajero⁸⁵, que soube entrevistar os melhores informantes, cercar-se dos mais qualificados interlocutores, construir amizades, criar vínculos morais com os lugares que pisou⁸⁶.

⁸¹ E sem cautela: "Ouvi falarem de um certo tribunal a que chamam Academia francesa ... Seus membros não têm outra função além de tagarelar o tempo todo; o elogio se insinua como que naturalmente, no meio desse comadrio ininterrupto; e, tão logo estão iniciados nos mistérios, a mania do panegírico deles se apodera, para nunca mais os largar. Esse corpo possui quarenta cabeças, todas elas repletas de figuras, metáforas, antíteses; suas quarenta bocas só falam por exclamações; seus ouvidos querem sempre se sentir afetados pela cadência e pela harmonia. Os olhos não têm a menor importância: parece que esse corpo foi feito para falar, e não para ver. Não se sustenta bem em pé: pois o tempo, que é seu flagelo, abala-o a todo instante e destrói tudo o que efetuou. Já se afirmou, em outros tempos, que suas mãos eram ávidas. Nada te direi a esse respeito, e deixo a decisão àqueles mais bem informados que eu" (carta LXXIII, *Cartas Persas*. 1991, p. 129).

⁸² "La soumission de M. le président de Montesquieu a été si entière qu'il ne mérite pas qu'on laisse aucun vestige de ce qui pourrait porter préjudice à sa réputation, et tout le monde est si instruit de ce qui s'est passé, qu'il n'y a aucun inconvénient à craindre du silence que gardera l'Académie. Je ne puis m'empêcher de penser que le parti de prévenir des tracasseries est toujours le plus prudent" (carta do Cardeal Fleury ao abade Dubos, consecutiva à sua entrevista com Montesquieu que lhe abriu as portas da Academia, seguindo-se os dois escrutínios em que se deu sua eleição, no final de dezembro de 1727 e em meados de janeiro de 1728, in DESGRAVES, L. *Montesquieu: 1689-1755*. 1992, p. 36).

⁸³ *Op. cit.* p. 39 e 40.

⁸⁴ "Je me repentirai toujours de n'avoir pas sollicité, après le retour de mes voyages, quelque place dans les affaires étrangères. Il est sûr que, pensant comme je pensais, j'aurais croisé les projets de ce fou de Belle-Isle, et j'aurais rendu pour là le plus grand service qu'un citoyen pût rendre à sa patrie" (*Pensées*. 1991, p. 479). A reflexão, entretanto, poderia constituir - não fora o emprego do verbo *repentir* - apenas uma crítica sem implicação de um *regret*, já que, a seguir, Montesquieu acrescenta a seguinte máxima, um tanto agressiva: "il y a des sots qui ont de la pesanteur, et des sots qui ont de la vivacité; mais ce sont des sots qui ont de la vivacité qui accouchent des projets les plus stupides"...

⁸⁵ VIAN, L. *Histoire de Montesquieu*. 1970, p. 112.

⁸⁶ "...je suis en France, je fais amitié avec tout le monde; en Angleterre, je n'en fais à personne; en Italie, je fais des compliments à tout le monde; en Allemagne, je bois avec tout le monde" (MONTESQUIEU. "Notes sur l'Angleterre" in *Oeuvres Complètes*. Ed. Oster, 1964, p. 133).

O prazer da viagem, contudo, em Montesquieu, não é o *prazer-paixão* do *touriste*, mas o *prazer-interesse* do ministro. Ele não é o cientista (antropólogo ou sociólogo), como uma imagem retrospectiva da escritura do Espírito das leis, nostálgica, procura reinventar. Mas o *moralista*, imbuído de uma missão.

O material que serviria de fonte a sua obra estaria mais ligado às cartas do estadista Maquiavel. Enquanto a obra alcançaria paralelo nos textos de seu exílio.

O Espírito das leis seria a obra pesada de um ressentimento, de um isolamento indesejado da cena pública - o que explicaria os reclamos da gravidade da missão de escrever e a impaciência de findar para estar livre; o desligamento das partes, constituídas de narrativas; bem como o cuidado excessivo com sua defesa. E aponta uma razão para a demora em terminar o trabalho: as anotações não eram preparação e somente a composição da obra as fez reunir.

Mas Montesquieu não tinha o seu *príncipe*, não há a quem indicar a leitura da obra. Seu universo de interlocutores é *republicano nas letras*⁸⁷, malgrado sua possível *paixão monárquica*⁸⁸. Daí não se encontrar centro de poder no Espírito das leis, mas dispersão. E, quanto à leitura, não há ordenação, os *regimes* de Montesquieu não se adaptam a seu *público*, são, aqui também, *fictícios*. Seu *leitor* corresponde a uma outra *forma de governo*, que o livro parece não indicar. Qual seria e de onde vem seu conhecimento e o receio de explicitá-la?

Ao trabalharmos assim, ao procurar propor e tentar responder a tais indagações, também buscamos quebrar a dupla fortuna crítica de Montesquieu, cujas tradições separaram as figuras do *filósofo político* e do *literato*⁸⁹.

Fazemos isto ao gosto de nosso autor:

⁸⁷ Deveria ser dito com maior precisão: republicano nas *cartas (lettres)* e na *conversação ... dos salões*. Não, por conseguinte, na *fala da corte...*

⁸⁸ ou *aristocrática...*

⁸⁹ Uma toma como *chef-d'oeuvre* o Espírito das leis, a outra, as Cartas Persas.

"possédé de la passion des lectures, il voyage à travers sa bibliothèque, il s'y promène, il y chase, il y butine; il barbouille ses livres de notes. Cette battue en forêt anime constamment et féconde sa pensée"⁹⁰.

E a fonte mais imediata para tal constatação são suas abundantes anotações de leituras nos Pensamentos e no Espicilégio, onde buscaremos repetir e refletir a vivência dos Seiscentos nos textos de Montesquieu.

Um aspecto, contudo, dessa herança, parece fundamental.

O olhar de nosso autor sobre seu tempo, suas experiências de leituras, das Mil e uma noites de Galand⁹¹ aos relatos de viagem⁹², da história dos romanos⁹³ ao estudo dos juristas⁹⁴, dos filósofos aos escritores britânicos⁹⁵, suas próprias viagens, atravessando os lugares do que Hazard chamou de *crise da consciência européia*⁹⁶, sofrem o crivo de um modo e de um regime de transferir lembranças e esquecimentos para a escritura.

Avesso à idéia do *tratado*, o estilo de Montesquieu parece procurar uma filiação não revelada, como que a permitir o desvelamento paulatino pelo leitor atento: cioso de procurar o

⁹⁰ SOREL, A. Montesquieu. Paris, Hachette, 1887 *apud* BOMER, J.M. *Op. Cit.* p. 1.

⁹¹ Le mille et une nuits: contes arabes. GALLAND, A. (trad.), 1965. A primeira edição se dá em doze volumes, publicados entre 1704 e 1717.

⁹² DODDS, M. Les récits de voyages. 1929.

⁹³ MONTESQUIEU. "Discours sur Cicéron" p. 34-36; "Dissertation sur la politique des Romains dans la religion" p. 39-43; "Éloge de la sincérité" p. 43-45; "Dialogue de Sylla et d'Eucrate" p. 156-159; "Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence" p. 435-485 *in Oeuvres Complètes*. Ed. Oster, 1964; Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence: texte intégral de l'édition originale, Amsterdam, 1734, 1996; respectivamente, nas Oeuvres Complètes. Ed. La Pléiade: vol. 1 (1949) p. 93-98; p. 81-92; 99-107; 501-507; e vol 2 (1951) p. 69-209, com acréscimo de um "Dossier des Considérations sur la grandeur des Romains" (fragmentos que o próprio autor retirou ou não fez constar da obra) p. 210-224.

⁹⁴ GROTIUS. Do direito da paz e da guerra (1625); HEINECCIUS. Elementos de direito natural e das gentes; PUFENDORF. Do direito natural e das gentes (1672); GRAVINA. Origens do Direito Civil (1701); DORIA. Vida civil (1710): *vide* OSTER, D. (ed.) às p. 527 e 175 de sua edição das Oeuvres Complètes. 1964, bem como *passim* as citações no Espírito das Leis e no Essai touchant les lois naturelles et la distinction du juste et de l'injuste (circa 1725). Perguntamos se Montesquieu também não teria conhecimento de excertos dos Elementos do direito natural (1669-1671 - ?) de Leibniz.

⁹⁵ DÉDÉYAN, Ch. Montesquieu ou les lumières d'Albion. 1990.

⁹⁶ HAZARD, P. *op. cit.*

encadeamento oculto, de preencher as lacunas com o pensamento e não com a abundância da leitura.

Pensar é um ato de preferência do século XVII. O *discurso descontínuo*, às vezes afirmativo, muita vez negador, o *movimento* permanente, a *forma breve*, sintetizada na *máxima*, o *aforismo*. Entender o *caráter*, rebuscar o *espírito*. Rir para compreender os *costumes (moeurs)*: a *humaine condition*. O refazer o fio que ata as relações sociais pelas *paixões*, *saltando* de assunto em assunto. Narrando virtudes e vícios que se extraem da convivência. O deixar *claros*, outras vezes apenas *sinais*, *reticências* explicativas. Enfim, *coleções de lugares* que se fazem *textos* e parecem recusar a leitura dos doutos, a apelar ao esclarecimento *du peuple*.

Todos estes procedimentos - que, é claro, não são lineares, não exigem, por definição mesma, fidelidade - remetem à hipótese de uma ligação com a tradição *moraliste*. Fazem-nos indagar se a proximidade dos *châteaux* de La Brède e de Montaigne, dos ofícios na magistratura de Bordeaux⁹⁷, e nos negócios vinhateiros, dos livros do autor dos *Ensaio*s na biblioteca de Montesquieu, não traçou certos *gostos* e certas *opções* de reflexão a uni-los pela rede traçada pelos, propriamente, *moralistes*⁹⁸ dos seiscentos.

17. Mas é preciso, igualmente, traçar as outras formas que Montesquieu procura para fazer convergir em sua obra.

O trabalhar com as *fábulas* e as *sentenças*

⁹⁷ BOMMER, J.M. *The presence of Montaigne cit.: "the parallels in their lives and thoughts are too striking to ignore, for they are both from the province of Gascony, representatives of the landed gentry, magistrates and, above all, writers, humanists, and advocates of enlightenment. Connoisseurs of these two philosophers have noted the liveliness of their style..."*

⁹⁸ JOSELOW, L.L. "La Bruyère's *Les Caractères* and Montesquieu's *Lettres Persanes*: a comparative Study" 1988; ALMEIDA RIBEIRO, C. "La Bruyère et Montesquieu: convergences et divergences dans les procédés ironique" 1982, p. 39-50; ROSSO, C. "L'accueil de La Rochefoucauld, au XVIIIe. Siècle, chez Vauvermagues, Montesquieu, Diderot, Voltaire, Rousseau et Chamfort" in *Procès à la Rochefoucauld*. 1986, p. 16-27; DESGRAVES, L. *Répertoire des ouvrages et des articles sur Montesquieu*. 1988. A bibliografia, como se observa, não transgride a *divisio* 'filósofo-literato' e, como quer designar as *letras*, dirige a análise às *Cartas Persas*. Ainda, ROSSO, C. "Montesquieu: Pensées e Maximes" & "Montesquieu: journal, portrait e maxime" in *La Maxime*. 1968, p. 193-220 & 221-241.

não diz respeito, de maneira exclusiva, ao procedimento literário, mas tem a ver com as *maneiras* de refletir da *Jurisprudência*⁹⁹.

Para citar um romano muito caro a nosso autor: "*nós não possuímos, do verdadeiro direito, da autêntica justiça, a inteira e clara configuração; temos apenas uma sombra e imagens*"¹⁰⁰.

A *natureza* está no cerne da investigação do direito romano clássico, mas sua verdade é abissal. O *direito (ius)* se define, então, como *divinarum atque humanarum rerum notitia*, todavia a maior parte dessas *coisas* está longe de se deixar apropriar pelo homem e pelo conhecimento humano. Assimilando-se à *res*, o *ius* transita por um mundo inseguro, pleno de lacunas e incertezas. A ocupação desse espaço se dá por meio de um saber que se deve adaptar aos caprichos de seu *objeto*. Mais do que isto, se seu ensino se dava por meio da repetição de casos e da prática de sua solução, assim como a *retórica escolar*, é evidente que a jurisprudência acabou por se afeiçoar

⁹⁹ "O discurso dos juristas romanos tem, portanto, um desenvolvimento casuístico-problemático. Falta uma sistema no sentido rigoroso do termo, unitário e completo ... As proposições não se organizam, ou organizam-se apenas raramente, de maneira conceptualista-dedutiva; os dados agrupam-se e ordenam-se mais em sentido analítico-tópico ... O desenvolvimento casuístico-problemático do discurso atenua-se, até desaparecer, nas colectâneas de regras e nas formas isagógicas. Por outro lado, regras e definições, distinções ou 'diferenças', encontram-se por toda parte, e não apenas nas obras que especificamente as privilegiam ... Funcionam como instrumentos tópicos e diagnósticos de uma estratégia argumentativa, são entidades em alguma medida estáveis ou provisórios pontos de chegada. As regras podem-se ordenar segundo uma tipologia. Apresentam-se freqüentemente como máximas consolidadas, também na sua estrutura lingüística, e repetem-se como provérbios ... Uma regra tem sempre um conteúdo normativo, mesmo quando se exprime numa forma descritiva ... A ciência jurídica organiza-se a partir de um depósito de opiniões e de pareceres, de regras, de dados normativos, de esquemas de negócio e processuais. Ela domina a artificial reason do sistema, que não é imediatamente inteligível. O direito apresenta-se como uma realidade simultaneamente histórica e racional, não se pode restabelecer simplesmente às 'ordens de um soberano' ... Quando se fala em 'ciência', é necessário, porém, entender-se ... Ela corresponde, no nosso caso, a techne ou a ars, e só às vezes, e em contextos muito particulares, se aproxima à episteme; indica o emprego de uma metodologia, de instrumentos lógicos e de processos argumentativos num campo, o direito, onde actuam critérios de probabilidade e de verossimilhança, de oportunidade e de conveniência, e a distinção entre realidade e falsidade, mais que uma antítese absoluta e apodíctica, exprime os termos extremos de um cálculo proporcional. A 'razão' jurídica distingue e domina as alternativas, para fundar uma solução que se apresente como a única justa ou oportuna. Todavia, não se escondem as outras saídas possíveis" (BRETONNE, M. *História do direito romano*. 1990, p. 224 a 227, inclusive).

¹⁰⁰ CÍCERO. *De Off.* 3, 17, 69: "*Sed nos veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur*" in BRETONNE, M. *Op. Cit.*, p. 2245 e 257.

ao estilo literário propriamente¹⁰¹.

Montesquieu reclama para si o estatuto de jurisconsulto. Muito embora se tenha libertado da carga pesada do Parlamento, há muito da tradição jurídica que o anima. Tal contradição - difícil de ser entendida pela prática atual do direito - em verdade mostra-se bem um sintoma do modo de aproximação e de tratamento do estado da jurisciência.

A *ficção* do jurista, liberta dos procedimentos muito formais e enigmáticos do cotidiano forense, dá asas à crítica das paixões e das morais de seu tempo.

E tal gosto pela manutenção da dúvida no território que separaria - talvez apenas para nós outros - a ficção da realidade (*natureza* e *res* não tão bem tocam ao paladar do jurista?) levaria nosso autor a ousar visitar a *história*¹⁰² e as *máximas* que fazem a imagem dos romanos, que compõem seus *caracteres*, para o leitor ávido de poder tornar exemplar seu entendimento das relações entre *moralidade*, *natureza* e *engenho* dos acontecimentos humanos. Assim, a se ocultar no papel do mero descobridor das missivas trocadas pelos visitantes persas, ou do misterioso amigo a salvar, pelos difíceis atalhos da metempsicose, o negócio do nada escrupuloso livreiro.

Descoberto o *estilo*, pode ser que o *projeto* desse pensador do poder venha a se abrir e surpreender a acomodação dos que assimilam nosso universo do mundo forjado no engenho do furtivo e fugidio visitante de Labrède.

Nossa *quête*, pois, do *estilo* e do *projeto* político, vai se desenvolver no interior dessas *leituras*, procurando discorrer, inicialmente, sobre o *gênero ensaístico* e os *modos moralistes*, indagando os *papéis ficcionais* da *jurisprudência*, da

¹⁰¹ LAUSBERG, H. Elementos de retórica literária. 1993; KRÜGER, P. Histoire des sources du droit romain.

¹⁰² com tal competência que o século XIX o viu como historiador e adotou seus *romanos* como texto escolar (VOLPILHAC-AUGER, C. "Préface" in MONTESQUIEU. Considérations cit. 1996, p. 7: "un livre d'histoire destiné à illustrer les grands moments de Rome (c'est ainsi que le XIXe. Siècle l'a lu, le faisant figurer régulièrement au programme d'histoire des lycées et le distribuant généreusement comme livre de prix en fin d'année)").

história e do espaço.

Isto permitirá definir a relação entre *leitura, estilo e projeto*, para, a seguir, responder à questão da *função* de cada uma das *escolhas, o desejo* que ensejariam.

1. Do gênero ensaístico ao estilo *moraliste*

O gênero ensaístico parece ser uma imposição de certo tempo¹⁰³.

O *ensaio* é uma exigência de *estilo* porque o mundo que refere talvez não se deixe condensar, não carregue em si a resolução de seus *fragmentos*, que não trazem o acolhimento do lugar-comum, o conforto do tempo-comum.

Este mundo, em que se insere o pensar, estabelece-se como *heteróclito*¹⁰⁴ e *heterócrono*¹⁰⁵, pulsa em lugares

¹⁰³ JANINE RIBEIRO, R. *A última razão dos reis*. 1993: "entender os tempos que [a obra] porta, a diversidade de pulsões que a anima, feixe de forças que, na obra específica do autor, firmam um compromisso ... Se pensar tem um sentido inconformista, o ensaio não pode consistir apenas na aplicação de uma teoria mais ampla a um objeto preciso ... Hoje expomos como quadros o que antes se guardava no recesso do atelier ... Ocorreu também uma conversão no conceito do que é arte, e que envolve a idéia de obra. Tínhamos um abismo entre o esboço, a tentativa, o ensaio, em suma, e a obra de arte ... Hoje, porém, são justamente seus traços largados a lápis que nos fascinam ... Perdeu sua hegemonia a obra feita, perfeita ... Desapareceu o perfeito ... Sobretudo, dificilmente se concebe que uma obra, completando-se, passe a portar a verdade, a beleza ou, ainda, o acesso ao ser. As obras são, mais explicitamente, artifício ... Podem, todas elas, ser ensaio ... Ensaio, obra e ser ... passam a ter um status ontológico bastante aproximado ... Um ceticismo, ainda que mitigado, ainda que apenas operacional, está pressuposto na operação ensaística" (p. 13 e 14).

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 1981: "desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito; e importa entender esta palavra no sentido mais próximo de sua etimologia: as coisas estão aí 'deitadas', 'colocadas', 'dispostas' em lugares a tal ponto diferentes, que é impossível encontrar-lhes um espaço de acolhimento, definir por baixo de umas e outras um lugar-comum"(p. 7).

¹⁰⁵ O que não significa um não-lugar, um não-tempo; também, que não queira ser lido. Pelo contrário, concebendo-se como espetáculo, ele deseja ser lido constantemente.

diversos, em tempos irregulares¹⁰⁶.

E o *ensaio* parece ter-se tornado o seu modo de operar o *pensamento*¹⁰⁷. Não só tentativa (análise, prova), mas obra.

¹⁰⁶ Ao emprego da pintura, pelo Professor Renato Janine Ribeiro, para aludir o ensaio, poderíamos apor o da música, para não restringir a observação ao mero critério espacial. Assim, a referência básica deve ser o Stravinsky da *Sagração da primavera*, que desenhava sua música, em comparação com as demais (STRAVINSKY, I. & CRAFT, R. *Conversas com Igor Stravinsky*. 1984, p. 88) - *cantochão, polifonia, polifonia harmônica de Bach, harmonia de Wagner, música de Webern, novos serialistas* - e comentou: "*ritmo, polifonia rítmica, construção intervalar ou melódica são os elementos da construção musical a ser explorada hoje em dia ... Os jovens compositores não têm contribuído senão ligeiramente na exploração das possibilidades de métricas variáveis. Na verdade, não observei nenhum progresso sobre Le Sacre du Printemps*" (p. 89 e 90). Em outro texto, o compositor explicita sua teoria musical, sublinhando, na relação entre os elementos do som e do tempo, a função deste último: "*la música es un arte chronique, como la pintura es un arte espacial. Supone, ante todo, cierta organización del tiempo, una cronometría ... Las leyes que ordenan el movimiento de los sonidos requieren la presencia de un valor mensurable y constante: el metro ... El metro, que no nos ofrece por su naturaleza sino elementos de simetría...está utilizado necesariamente por el ritmo cuyo oficio consiste en ordenar el movimiento al dividir las cantidades proporcionales por el compás ... Las pulsaciones isócronas no son...más que el medio de destacar la fantasía rítmica del solista ... La pulsación del metro nos revela la presencia de la invención rítmica. Gozamos, entonces, de una relación*" (*Poética musical*. 1983, p. 31, 32 e 33). Mesmo um adversário como Adorno (e tão criticado: "*como filósofo da música, Adorno é um grande aforista. Consegue adaptar à música de todos os tempos e de todos os gêneros o filtro da poética schönberguiana ... Adorno, em seu ímpeto moralista, escolheu um alvo equivocado: Igor Stravinsky*" (BERIO, L. *Entrevista sobre a música contemporânea*. p. 19 a 21, inclusive)), que vê Stravinsky como *restauração* em relação ao *progresso (sic)* representado por Schönberg, há elementos interessantes para caracterizar a heterocronia: "*no Sacre, um princípio artístico de seleção e estilização, empregado com grande liberdade, produz o efeito do pré-histórico ... O material se limita, como no Impressionismo, a rudimentares sucessões de sons ... O caso elementar da variante rítmica, em que consiste a repetição, é o de que o motivo se constrói de maneira tal que quando recomeça subitamente e sem pausas, após sua conclusão, os acentos caem sobre notas diferentes das do início (Jeu du Rapt). Frequentemente, assim como os acentos, também se modificam as longas e breves. Em todas as partes, as diferenças do modelo temático dão a impressão de que se produziram mediante uma mera sacudida. Desta maneira, as células melódicas estão como que condenadas: não se condensam ... Estes acordes funcionam como cores e não têm função construtiva ... O modelo impressionista da politonalidade é o soar simultâneo de músicas espacialmente separadas na praça da feira. As feiras continuam apocrifamente existindo em meio à ordem cultural e fazem pensar no nomadismo, numa condição não sedentária nem estabilizada ... Os discípulos de Stravinsky definem seu mestre como o músico do ritmo ... [que] voltou a salientar a dimensão rítmica sufocada pelo pensamento melódico-harmônico e com ele desenterrou as origens da música; e, na realidade, o Sacre evocaria os ritmos complexos e ao mesmo tempo severamente disciplinados dos ritos primitivos*" (ADORNO, Th. *Filosofia da nova música*. 1974, p. 118 a 122, inclusive). É curioso que Adorno recuse a contemporaneidade de Stravinsky - malgrado a presença de sua música -, ao mesmo tempo em que repudia a permanência da *feira* (que seria sempre *pré-burguesa*) e a possibilidade de outra resolução que não a de Schönberg e Webern, forçando a crítica, ao pretender que a inovação rítmica (que não pode deixar de reconhecer) esteja separada do "*conteúdo musical*" ou que as proporções rítmicas, ocupando o primeiro plano musical, sejam "*expostas unicamente como efeitos de pulsação*", referindo-se a "*conjuntos melódicos tão vazios que se apresentam como fins em si mesmos e não como articulação de linhas*".

¹⁰⁷ O vocábulo deriva exatamente do latim tardio *exagiu(m)*, que significa *ação de pe(n)sar* (MOISÉS, M. *A criação literária: prosa*. 1982, p. 222; CINTRA, G.U. & CRETELLA Jr., C.

2. O ensaio é dotado de uma *leveza* que influi ou altera o *pe(n)samento*.

A leveza traduz uma subtração do peso¹⁰⁸ à estrutura do texto: "*no universo infinito da literatura se abrem outros caminhos a explorar, novíssimos ou bem antigos, estilos e formas que podem mudar nossa imagem do mundo ... Mas se a literatura não basta para se assegurar que não estou apenas perseguindo sonhos, então busco na ciência visões das quais todo pesadume tenha sido excluído*". Para Italo Calvino, assim, o "*mundo repousa sobre entidades sutilíssimas*", evidência cuja geração o faz remontar a Lucrécio e a Ovídio, em *De rerum natura* e *Metamorfoses*, obras poéticas nas quais o "*conhecimento do mundo se transforma em dissolução da compacidade do mundo*", em que a leveza é, ao mesmo tempo, "*um modo de ver o mundo fundamentado na filosofia e na ciência e algo que se cria no processo de escrever, com os meios lingüísticos próprios do poeta*". Em seguida, vai tecendo fios, esboçando caminhos por onde o conceito de leveza se precisa, nos exemplos de livros que folheia, em geral de autores renascentistas. Guido Cavalcanti caracteriza as entidades pelas quais se fascina, os *spiriti* - na *equalização* que procede do *real* -, como *levíssimas, em movimento e vetores de informação*, servindo a figurar três acepções da leveza: "*um despojamento da linguagem por meio do qual os significados são canalizados por um tecido verbal quase imponderável até assumirem essa mesma rarefeita consistência; a narração de um raciocínio ou de um processo psicológico no qual interferem elementos sutis e imperceptíveis, ou qualquer descrição que comporte um alto grau de abstração; uma imagem figurativa da leveza que assuma um valor emblemático*". Em Shakespeare, a "*melancolia é a tristeza que se tornou leve*", enquanto o "*humor é o cômico que perdeu o peso corpóreo, pondo em dúvida o eu e o mundo, com toda a rede de relações que os constituem*". Na outra extremidade desse tempo

Dicionário Latino-português. 1944, p. 391; CAUDAS AULETE. Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. 2 vol., p. 1272).

¹⁰⁸ CALVINO, I. Seis propostas para o próximo milênio. 1990, p. 15/41. O escritor vê a escritura (*ágil, impetuosa, cortante*) como diferença em relação aos fatos da vida (*pesadume, inércia, opacidade*).

exemplar, Cyrano de Bergerac, "*partidário do sensualismo de Gassendi e da astronomia de Copérnico, nutrindo-se da filosofia natural do renascimento italiano - Giordano Bruno, Cardano, Campanella - , primeiro poeta do atomismo nas literaturas modernas, em favor de uma verdadeira fraternidade universal*".

A conclusão do percurso-proposta das *lezioni americane* é o reencontro da "*função existencial da literatura: busca da leveza como reação ao peso de viver; uma constante antropológica no nexa entre a levitação desejada e a privação sofrida*".

Não seria este um tema bem ao gosto de Montaigne, esse outro escritor de *ensaios*?

Pensamos, por exemplo, em "*de como filosofar é aprender a morrer*"¹⁰⁹, em que a própria morte, que constantemente pesa na memória, pensada se transforma em liberdade: "*não sabemos onde a morte nos aguarda, esperemo-la em toda parte. Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade; quem aprendeu a morrer, desaprendeu de servir; nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime de toda sujeição e constrangimento*".

Existe nos *Ensaio*s essa *quête*¹¹⁰ da equalização da existência - que não suprime a diversidade - pela *amizade*: o que os movimenta é a perda do amigo, a privação de sua presença que, ao menos, permite amá-lo sempre¹¹¹. E a morte vem nos apanhar *ensaiando*, com a obra *imperfeita*, a *plantar nossas couves*, mais ainda *ante nossas hortas inacabadas*...¹¹²

O ensaio, portanto, em sua leveza, introduz uma força contrária à que encaminha o *pe(n)sar* à profundidade. Ele tende a alterar aquilo que Foucault denominou de *técnica de*

¹⁰⁹ MONTAIGNE. *Ensaio*s. 1972, p. 48/55.

¹¹⁰ Nos dois sentidos que guarda o dicionário: *action d'aller à la recherche (de qqn, de qqch) e inclinaison vers l'arrière* (ROBERT, P. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. 1990, p. 1580).

¹¹¹ MONTAIGNE. *Ensaio*s. *Cit.* p. 100.

¹¹² O que oferece a imagem de uma fraternidade entre as couves e os homens, como em Cyrano: *Homme, mon cher frère, que t'ai-je fait que mérite la mort?* - indaga uma delas ao ser arrancada da terra.

*interpretação da profundidade*¹¹³, a que nos acostumamos a partir do século XIX.

O ensaio mostrar-se-ia uma outra *episteme*, não tanto nova quanto aponta para o passado, como em Montaigne.

De qualquer sorte, observando-a, pode-se notar essa recusa da *profundidade*. A sensação que se tem é a de uma emersão: mergulhados, submersos na metáfora da profundidade, parecemos emergir, encontrando um mundo extremamente rico e disperso na *superfície*, em muito desconhecido, e perguntamos como cuidar dele. O gênero ensaístico poderia corresponder ao medo de recair na profundidade, afastando-nos desses objetos espalhados, que seguem - aparentemente sem método - o movimento das ondas; ao temor de deixar a superfície, isolar-se do movimento, deixar o contato com os objetos sensíveis, perder-se, não reencontrar mais seu caminho, que, mesmo de perto, já é difícil de discernir.

Com receio de errar, pouco compreensiva, a palavra se comprime: tem-se pouco a dizer diante da multiplicidade das imagens. Daí os símbolos que antes serviam a nos guiar pelos meandros do profundo - e aparentavam explicitar algo de mais relevante, de mais interior aos modos, aos mecanismos de ser das coisas - , estão fadados a flutuar ao lado dos objetos que desejavam explicar, passam a ter um valor idêntico ao deles.

Perdemos as noções de inconsciência - porque não enxergamos mais penetração possível nas coisas - e de história - paradoxalmente porque não há mais exterioridade em relação a elas. Tudo parece absolutamente espacial e compor um espaço homogêneo: o valor de quem observa é idêntico ao do observado.

Espacializado, o mundo não mais concebe a idéia de *pro-gresso*. Há uma espécie de presentificação plena: o futuro teria chegado e o passado estaria aqui, diante de nós, nos lugares e nas representações que o contêm, malgrado o deslocamento, em um plano. A vivência é espacializada e desaparece a obrigação de construir o futuro, sacrificando-se pelas *gerações* por vir. Os objetos não se

¹¹³ FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. 1980, p. 5 e 11.

condensando, não se compreendendo, não se relacionando, enfim, são dotados de um pleno *des-envolvimento*, o que torna impensável a idéia de *pro-seguimento*, pois nada mais há a *des-envolver*. E a arte é pinçada para descrever toda esta *intransitoriedade*¹¹⁴.

3. Nosso tempo¹¹⁵, pois, guarda algo de

¹¹⁴ Vieira caracterizava a arte exatamente por ser *intransitória*: "só uma coisa há que não póde passar, porque o que nunca foi, não póde deixar de ser, e taes parece que foram as fabulas que n'este mesmo tempo se inventaram e se fingiram" (VIEIRA, A. "Sermão da primeira Dominga do Advento" in *Sermões*. 1951), o que não seria pouca coisa, uma vez que a afirmação está inserida na discussão sobre a essência passageira do mundo em face das *palavras do senhor: verba mea non transibunt*. As *fábulas*, que se inventam, que se fingem, não passam, assim como... as *escrituras*.

¹¹⁵ Por exemplo, no estudo sobre manifestações culturais contemporâneas, ao interpretar pistas de autores como W. Benjamin, M. McLuhan, G. Deleuze, F. Guattari, U. Eco, entre outros, de OLALQUIAGA, C. *Megalopolis: contemporary cultural sensibility*. 1992: "Postmodernism lives ... despite or because of being profanely ambivalent and ambiguous, rejoicing in consumption and celebrating obsessions, ignoring consistency and avoiding stability, favoring illusions and pleasure, postmodernism is the only possible answer to a century worn out by the rise and fall of modern ideologies, the pervasion of capitalism, and an unprecedented sense of personal responsibility and individual impotence. Whether one likes it or not, postmodernism is a state of things. It is primarily determined by an extremely rapid and freewheeling exchange to which most responses are faltering, impulsive, and contradictory. What is at stake is the very constitution of being - the ways we perceive ourselves and others, the modes of experience that are available to us, the women and men whose sensibilities are shaped by urban exposure ... Versatility and the emptying of hierarchies ... Benjamin's work is fundamental for any complex reading of city life ... Benjamin's understanding of allegory and melancholy, as well as his privileging of random looking, fragmentary insights, and imagery, together with a nonjudgmental attitude toward mass culture, anticipated the postmodern gaze. One could say, following Deleuze and Guattari, that Benjamin's method is rhizomatic in that it abandons dualism and linear thinking in favor of multiple associations at different semiotic levels ... Art in the age of mechanical reproduction. No matter how anachronistic, these Romantic notions are still revered today, as is that other stubborn myth, male genius - which goes to show how postmodernism's flattening of history in one eternal present that contains all pasts and futures is indeed an accurate rendition of historical linearity as yet another ideological construct ... Lack of respect for all kinds of boundaries - that is, historical in the disruption of continuous time, geographical in the enormous exchange between countries and the constant shifting of political and ethnic frontiers, physical in the confusion between the body and electronic apparatuses - opens up new grounds for cultural negotiation, it is precisely the extend of this negotiation that has become the touchstone of postmodernity's legitimacy ... It can be qualified as emancipatory or alienating ... Or, as Chantal Mouffe says, referring to the postmodern political subject in her inspiring essay on radical democracy, a subject constructed at the point of intersection of a multiplicity of subject-positions..." Ou, ainda, quanto à *arquitetura*, uma descrição que nos *pro-jeta* ao *rococó* (v. *infra* "Os espaços das paixões"): "Le tendenze postmoderne nell'architettura possono essere viste come una rivolta contro il modernismo architettonico con il suo austero funzionalismo miesiano ed il suo formalismo astratto (Jencks, Davis), che ha luogo per mezzo della reintroduzione della decorazione, della miscelazione degli stili e della ludica simulazione delle merci operata dalla Pop Art (per esempio il palazzo Philip Johnson's Chippendale dell'ATT Building di New York). Tutto ciò presenta ciò che Venturi ed associati definiscono, in Learning from Las Vegas, come eclettismo da strada [roadside eclectism]: l'eclettica mescolanza stilistica di grandi segni e piccoli edifici che si avvicendano lungo la strada principale. Parole, immagini, sculture ed

comum com a forma de conceber as coisas dessa tradição, que segue, pelos textos dos *moralistes*, até Montesquieu e depois, pelo menos¹¹⁶, até Stendhal¹¹⁷ e Proust¹¹⁸.

O gênero do *ensaio* e mesmo o uso do termo no campo literário estão associados de maneira definitiva a Montaigne.

Essai, para o *moyen français*¹¹⁹, é *experiência, prova. Essayer é testar, provar a resistência, experimentar, verificar*, assim como o substantivo masculino *essaient* é empregado para dizer *ataque (assaut)*, em uma *batalha, provação (tentation)* e o feminino *essaie* designa *perigo, prova*.

Essayeur, no início do século XVII, era o funcionário encarregado de *verificar as moedas (essais de monnaie)*.

insegne luminose vengono messe insieme in contrasto con l'austerità del modernismo; il simbolismo viene rintrodotto per produrre un panorama edonistico del consumo culturale. In questo caso, la parodistica duplicazione di oggetti del consumo culturale di massa da parte della pop art è reinserita nel paesaggio urbano e nell'industria culturale ... Se l'architettura e l'arte prelevano citazioni dalla cultura di consumo quotidiano e le riproducono nel realizzare le città postmoderne dove tutto è 'più grande della vita', dove i referenti vengono spazzati via dai segni, dove l'artificiale è più 'reale' del reale (Chambers), allora che ne è delle persone che si muovono in questi spazi urbani? In molti modi le persone sono considerate come coinvolte in un complesso gioco di segni [signplay], che imita o entra in risonanza con il surplus di segni di un ambiente tutto edificato..." (FEATHERSTONE, M. "Culture della città e stili di vita postmoderni", 1990, p. 17/20).

¹¹⁶ Uma vez que, como veremos, parece caminhar até Nietzsche, Benjamin e Foucault. Seriam estas as picadas abertas pelo *pro-jeto poético-político* do magistrado bordelais?

¹¹⁷ "Venho solicitar a indulgência do leitor para com a forma singular desta fisiologia do amor ... Naquele tempo, inteiramente imerso, totalmente apaixonado pelas menores circunstâncias que acabara de observar naquela Itália que adorava, eu evitava cuidadosamente todas as concessões, todas as amenidades de estilo que pudessem tornar o Ensaio sobre o amor menos singularmente barroco aos olhos dos letrados. De resto, eu não adulava o público; era a época em que, magoada com nossas desgraças, tão grandes e tão recentes, a literatura parecia não ter outra ocupação além de consolar nossa vaidade infeliz..." ("Terceiro prefácio"); "Não se acusa esse viajante de gostar de falar de si mesmo, todos esses eu e todos esses me lhe são perdoados, porque é a maneira mais clara e mais interessante de contar o que viu ... Essa espécie de viagem moral..." ("Prefácio"); "Procuro ter uma idéia clara da paixão cujos desenvolvimentos sinceros têm todos um caráter de beleza" ("Capítulo I"): *Do Amor*. 1993.

¹¹⁸ "Talvez não haja na nossa infância dias que tenhamos vivido tão plenamente como aqueles que pensamos ter deixado passar sem vivê-los, aqueles que passamos na companhia de um livro preferido. Era como se tudo aquilo que para os outros os transformava em dias cheios, nós desprezássemos como um obstáculo vulgar a um prazer divino ... Tudo isso que a leitura nos fazia perceber apenas como inconveniências, ela as gravava, contudo, em nós, como uma lembrança tão doce (muito mais preciosa, vendo agora à distância, do que o que líamos então com tanto amor) que se nos acontece ainda hoje folhearmos esses livros de outrora, já não é senão como simples calendários que guardamos dos dias perdidos, com a esperança de ver refletidas sobre as páginas as habitações e os lagos que não existem mais" (*Sobre a leitura*. 1991).

¹¹⁹ GREIMAS, A.J. & KEANE, T.M. *Dictionnaire du moyen français*. 1992, p. 263.

O *français classique* grafa¹²⁰ *verificação*, *controle* (fiscalização), *prova* - no sentido material (*petite prélevée sur la nourriture ou la boisson d'un prince, etc., pour s'assurer qu'il n'y a aucun poison*) e figurado (*provas de amizade*) -, ainda, *avant-goût*, *aperçu* e *échantillon*.

Échantillon é amostra, *retalho de amostra*; *échantillonage* é preparação de amostras, *aferição de pesos e medidas*; *échantiller* ou *échantillonner*, aferir pesos e medidas, *organizar o mostruário*, *coleccionar amostras*.

Aperçu é o *apanhado*, *bosquejo*, o que se toma, percebe e calcula de relance.

Avant-goût, a prelibação, o que se prova, experimenta antes, experiencia por antecipação, o *antegoço*.

Ensaier, portanto, não é apenas *provar*, mas *fazer experimentar*.

A crítica literária costuma acentuar, a par da função inaugural da obra de Montaigne, as dificuldades de caracterização do gênero, em face de seu "*contorno lábil*", "*mobilidade física*", "*variação material*", "*perímetro elástico*", empregando termos como "*sutilezas*", "*ambigüidades*", "*texto polifacetado*", "*personalismo*"¹²¹. O que autorizaria a opção de referência a um "*tom ensaístico*" ou atitude, adotados indiferentemente ao gênero - mais específico - em que, efetivamente, estaria inserido o *discurso*. Seria, entretanto, estritamente esta *atitude* que viria a marcar o ensaio: seja porque o *ensaísta* se volte e procure chamar a atenção ao próprio texto que elabora; seja por se definir pela cautela no emprego da linguagem, no tecer da escritura: "*o caráter ensaístico não é dado pelo veículo mas pelo tom*"¹²².

Haveria, bem assim, um "*ensaio de*" (à Montaigne) e um "*ensaio sobre*" (em que se pretenderia discorrer de modo mais exterior e impessoal, adotando uma postura analítica). Este

¹²⁰ DUBOIS, J.; LAGANE, R. & LEROND, A. *Dictionnaire du français classique*. 1992, p. 203.

¹²¹ MOISÉS, M. *A criação literária: prosa*. 1982, p. 223 e ss.

¹²² *id.*, p. 228.

último, entretanto, pareceria ter parentesco duvidoso com o primeiro, o que nos autorizaria a, talvez, enquadrá-lo naquilo que Borges¹²³ chamou de *postulada realidade*, para distinguir dois *procedimentos* ou *arquétipos* de escritor: *clássico*, *romântico*. Este busca a *expressão*, aquele "*não desconfia da linguagem, e crê na virtude de cada um de seus sinais ... propõe-nos um jogo de símbolos, sem dúvida rigorosamente organizado, porém cuja animação eventual fica a nosso cargo. Não é realmente expressivo; limita-se a registrar uma realidade e não a representá-la. Os bonitos acontecimentos, para cuja alusão póstuma nos convida, trouxeram carregadas experiências, percepções, reações, que se podem inferir de seu relato mas que não figuram nele ... Ele não relata os primeiros contatos com a realidade, mas sim sua elaboração final, em conceitos*"¹²⁴. Enfim, a *clássica* *postulação da realidade* poderia assumir três modalidades: "*uma notificação geral dos fatos que importam*", "*imaginar uma realidade mais complexa do que aquela declarada ao leitor, fazendo referência às suas derivações e efeitos*" e "*a invenção circunstancial*". Em todas, está presente a *metáfora* do "*reinado do silêncio*", uma - diríamos, *pretensa - invisibilidade* do escritor e, ainda (o que aqui mais nos interessa) - muito embora Borges não faça generalizar o argumento, não o afirme -, uma *extração do peso da linguagem*, pelo cuidadoso sopeso das palavras, dos episódios e das situações, instituindo um "*desenvolvimento ou seqüência desses pormenores lacônicos de larga projeção*": "*momentos significativos ... É um método admirável e difícil, porém sua aplicabilidade geral o faz [- e façamos grifar -] menos estritamente literário ... sói funcionar na base da pura sintaxe, da pura destreza verbal*".

Acolhamos, por instantes, a dicotomia e seus lados: *romântico*, *clássico*. São duas maneiras de dizer. Uma que se expressa, a outra que se omite. A primeira, que parece desejar experimentar certa contigüidade com as coisas e os acontecimentos, ou, mais, perpetuar tal contato, ao estabelecer a comunicação com o leitor;

¹²³ "A postulação da realidade" in *Discussão*, 1994, p.37 e ss.

¹²⁴ O exemplo que comenta é *Decline and fall of Roman Empire* de E. Gibbon. O texto, de 1931, visa a demonstrar a impraticabilidade da assimilação de *estético* e *expressivo*, segundo a fórmula de B. Croce.

a segunda, que postula o ocultamento, a distância. Uma que diz na primeira pessoa; a outra que refere. Naquela, o escritor erra: "*as classificações do ensaio irão girar em torno de acidentes, que são de inapreensível mobilidade*"¹²⁵; nesta, o autor precisa o caminho: estabelece propósitos e figura a lógica da composição, acerta o método; aquele ensaia, reflete e discute sua forma; este descreve e apresenta a forma isenta.

Porém, de, pelo menos, três perspectivas, tais contradições se diluem e o parentesco se repõe.

Primeira perspectiva: ambas se afiguram modos literários. Uma pode prometer a realidade, pelo velamento de sua própria formulação. A outra insiste na formulação, propondo-a como a própria realidade. Esta oferece a realidade como (e pela) *lembrança*. Aquela, pugna pelo *esquecimento*. Mas, nas duas, a realidade é, igualmente, *pretensão de uma maneira de proceder*. E essa maneira de proceder é *ficção, artifício, poíesis*.

Observemos: "*os outros formam o homem, eu o narro, representando um em particular, bem mal formado; e se o tivesse de formar de novo, fá-lo-ia, em verdade, bem diferente do que é. Mas hoje já está feito. Ora, os traços de minha pintura não deixam de ser fiéis, embora mudem e se diversifiquem. O mundo não é senão perene vacilação. Todas as coisas vacilam nele sem cessar ... tanto pela vacilação geral quanto pela sua própria vacilação. A constância mesma não é outra coisa senão uma vacilação mais lenta. Não posso fixar o meu objeto; ele segue, confuso e cambaleante, com uma ebriedade natural. Pego-o em qualquer lugar, como está, no instante em que com ele me divirto; eu não tomo o ser, tomo a passagem ... Devo acomodar a minha história à hora; eu mesmo poderia mudar um outro tanto, não só de fortuna, mas também de intenção. É um exame de acidentes diversos e mutáveis, de imagens indefinidas e, às vezes, contrárias, quer porque eu mesmo não seja sempre o mesmo, quer porque apreenda os objetos em outras circunstâncias, ou sob outras*

¹²⁵ MOISÉS, M. *A criação literária: prosa*. 1982, p. 227.

considerações ... Postulo uma vida baixa e sem brilho: tanto faz; é possível achar toda a filosofia moral numa vida popular e privada tanto quanto numa vida feita de matéria mais rica: cada homem leva em si a matéria inteira da condição humana. Os autores dirigem-se ao povo por meio de uma marca particular e rara; eu sou o primeiro a fazer isto, através de meu ser universal, como Michel de Montaigne, não como gramático, ou poeta, ou jurisconsulto ... Aqui andamos conformes, e ao mesmo tempo, meu livro e eu. Alhures pode-se recomendar ou acusar a obra, independentemente do autor; aqui, não; quem toca um, toca a outra"¹²⁶.

4. Podemos, agora, pendurando-os de um cabide, substituir - igualmente sob o signo da provisoriedade -, os termos *romântico* e *clássico* por *cepticismo* e *realismo*, nesta ordem.

Dizem céptico Montaigne. Sua *pintura*, contudo, parece pretender demasiado o *natural*, o *real*, por certo despojamento de convenções e o espargimento de signos, que apresentam, ao mesmo tempo, a modéstia e a soberba - convencida de sua originalidade e de seu caráter fundador ("*Moy le premier ... Si le monde se plaint de quoy je parle trop de moy, je me plains de quoy il ne pense seulement pas à soy ... Au moins j'ay cecy selon la discipline, que jamais homme ne traicta subject qu'il entendist ne cogneust mieux que je fay celuy que j'ay entrepris, et qu'en celuy-là je suis le plus sçavant homme qui vive; secondement, que jamais aucun ne penetra en sa matiere plus avant, ni en esplucha plus particulièrement les membres et suites, et n'arriva plus exactement et plus plainement à la fin qu'il s'estoit proposé à sa besoingne*").

Fala de uma *disciplina* e de um *percurso errante*, mas feito ao sabor do *objeto* que persegue. Auerbach insere a idéia de uma construção *silogística* e de um "*método*"¹²⁷ *rigorosamente experimental ... que pode ser considerado científico até no sentido moderno do termo*", mas é o próprio Montaigne quem reivindica a comunhão da *verdade*, malgrado as contradições de quem a finge

¹²⁶ *Ensaíos cit.* p. 371 e ss.; AUERBACH, E. *Mimesis*. 1976, p.249/251.

¹²⁷ Que apostila a Villey e a Lanson.

desprezar: a *ignorance* é sua *maistresse forme - forte et geneuse* -, que exige maior *sagesse* do que a dos que se gabam de seu saber da *história* e dos que se envaidecem de conhecer a *natureza* ("*les bons auteurs memes ont tort de s'opiniastres à former de nous une constante et solide contexture*"; "*puisque ces là n'ont pas peu se resoudre de la cognoissance d'eux memes et de leur propre condition, qui est continuellement presente à leurs yeux, qui est dans eux ..., comment les croirois je de la cause du flux et du reflux de la riviere du Nil?*"). Ainda, dos que se querem portar com desenvoltura nos sistemas que criam da moral ("*ces exquisas subtilitez ne sont propres qu'au presche; ce sont discours qui nous veulent envoyer bastez en l'autre monde. La vie est un mouvement materiel et corporel, action imparfaicte de sa propre essence, et desreglée*"). Quer dizer: os passos certos são dados pelo *céptico*, os fazedores de ciência antigos e modernos é que estão perdidos, no lugar e no tempo, atrás de um objeto desnecessário e falacioso, que esconde a via correta.

Em breve e interessante estudo¹²⁸, reconhece-se a expectativa e o apelo do ambiente da *renaissance* francesa pela dúvida pirrônica, à qual se deveria a exposição de idéias, a leitura e composição de obras imbuídas de tal espírito: Petrus Ramus, figura universitária controversa, atacava Aristóteles e era denunciado pelos aristotélicos como céptico; o jovem jurista Guy de Bruès publicava seus Díálogos contra os Novos Acadêmicos (1558), uma imitação criativa da Academica de Cícero, em que discutia não apenas questões epistemológicas, mas também de relativismo jurídico; duas versões latinas da Hypotyposes de Sextus Empiricus são publicadas em Paris, em 1560; em 1576, um antigo aluno do Collège de Guyenne, em que Montaigne estudou, o filósofo Francisco Sanchez, publica sua crítica a Aristóteles e a lógicos medievais, Quod nihil scitur. Conhecedor de tais manifestações e, ainda, leitor de Sextus, de Cícero, de Erasmo, Montaigne ensaia seu discurso num sentido anti-dogmático, mas, conscientemente ou não, "*his scepticism did not prevent him from making all sorts of grand general statements like every movement reveal us, or the world is an state of incessant change*".

¹²⁸ BURKE, P. Montaigne. 1981, p.14 e ss.

A chave é dada pelo próprio Montaigne: o livro é seu autor: sua metáfora pictórica: o auto-retrato - "*pour juger un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace*"¹²⁹: a identidade é a visão de conjunto da alteridade constante, ou, como afirma de modo preciso Starobinski, "*receptáculo da identidade, o livro ... O único recurso, para quem permanece apaixonado pela identidade, é estabelecê-la no discurso que exprime a mudança, no julgamento que descreve e condena (ou desculpa) a variabilidade ... O livro é o lugar unitário onde se pode efetuar a reunião do diverso. O fio de uma mesma escrita não é incompatível com a mutabilidade dos humores, com o combate das idéias contraditórias, com a passagem, o movimento, a viagem. E, ao sabor de uma leitura posterior, pois Montaigne é seu primeiro leitor, o traçado unificador da escrita se reforçará, não sem dar lugar a acréscimos, a ornamentos, a digressões. A dualidade, a alteridade não são suprimidas, mas a unidade do livro as engloba sem as reduzir*"¹³⁰.

Mas tal registro permanece *naturalista*: "*or, les traits de ma peinture ne fourvoyent point*". Os traços são seguros e certos, mesmo que *mudem* e se *diversifiquem*, paradoxalmente não erram¹³¹. Quer dizer, não compreendem senão o se deixar *conduzir* e o ser vetores de *condução* (do espírito e da vida, do que ensaia, do que lê). Não *desviam*, recusam a *sedução* e a *sedição*, *conformam-se*.

Pode-se dizer tal *naturalismo* anti-realista, anti-clássico?

Aqui parece ocorrer mais uma disputa pelo acesso ao *real*, de *lida* com a *natureza*, do que claramente um conflito *cepticismo versus realismo*.

Até porque Montaigne não demonstra contar apenas com o testemunho "*verdadeiro*" da existência, ou levar a sério a sobriedade mesmo de suas fontes: "*et l'estude que je traite de noz*

¹²⁹ Metáfora que retomará, com igual força e importância, na obra de Montesquieu (v. *infra* "Os espaços das paixões").

¹³⁰ Montaigne em movimento. 1993, p. 34 e ss.

¹³¹ *Fourvoyer* (moyen français) é *écarter*. "*fourvoyer les hommes de la droite raison*"; é *s'écarter*, *s'égarer*, ainda, *se détourner du bon chemin*. (GREIMAS, A.J. & KEANE, T.M. *Dictionnaire du moyen français*. 1992, p. 305).

moeurs et mouvements, les temoignages fabuleux, pourvu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais: advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacité".

Para o *quadro natural* de nossas *morais e modos* valem o *vero*, o *verossímil*, o *fabuloso*, ocorridos ou não, sem importar onde ou quem - *maneiras* que são do *engenho* humano. Mais, é possível, indiferentemente, falar das *fantasies* de si ou de outrem (um *César* ou um *qualquer*), uma vez que sua *sort* as *conduz* pelas veredas da *humaine condition*, que cada um (*com-*)*porta* integralmente. Tudo numa viagem permanente, *ensaio* que não se *resolve* (a alma que não pode cessar de *aprender e verificar*)¹³².

5. Segunda perspectiva: no próprio estatuto em que se fixou a distinção, já aparece a característica comum da *supressão*. Num caso, para *contrariar* o *pesadume* da existência, noutra para *precisar a linguagem*. Mas ambos se desejam *breves*.

Um especialista nos *mass media* sublinhou a comparação de *prosa fria* e *prosa quente*, em Bacon: "*escrever métodos ou embalagens completas opunha-se, para ele, ao escrever por aforismos ou por observações simples ... O consumidor passivo deseja pacotes já prontos, mas, dizia Bacon, aquele que está interessado no avanço do conhecimento e na indagação das causas recorrerá aos aforismos porque são incompletos e solicitam a participação em profundidade*"¹³³.

Há um meio *rápido*¹³⁴, *incompleto e aberto*, portanto *quente*, de comunicar: a linguagem dos *fragmentos*.

Para Bacon, *rapidez é dispatch*¹³⁵, do

¹³² O ser *artifício* persiste mesmo que se deseje expressar fora do âmbito da distinção que aqui fazemos. Como num tratado, por exemplo, mesmo que a empreitada se queira geométrica.

¹³³ MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 1964, p. 48.

¹³⁴ Também CALVINO, I., nas *Seis propostas... cit.*, fala em *rapidez*. Todos os seus temas, afinal, podem ser encarados como que sinalizando as *formas breves* ou o *ensaio: leveza (lightness), rapidez (quickness), exatidão (exactitude), visibilidade (visibility) e multiplicidade (multiplicity)*. São cinco as *lições*: faltou redigir a *consistency*.

¹³⁵ *Essays*. 1997, p. 68 e ss. *Ensaio*. 1992, p. 100 e ss.

espanhol *despachar* (a gerar, igualmente, o italiano *dispacciare*), que encontra sentido na linguagem dos *ofícios*, dos *negócios* (*negotia, business*)¹³⁶. Em português¹³⁷ se diz, de modo idêntico: *pôr despacho nos serviços, nos negócios: responder aos seus negócios, propostas e pretensões*. Mas, assim inserindo-a na *vida prática*, o Lorde Chanceler teme a *haste*¹³⁸, no que tem de *descuido*, em seu aspecto destrutivo, capaz de levar ao *desperdício* (*for time is the measure of business...*) e ao *perecimento* (*...as money is of wares*), distinguindo entre uma *verdadeira* e uma *falsa disposição*: "*affected dispatch is one of the most dangerous things to business that can be ... True dispatch is a rich thing*". O *progresso* (*life*) da *prontidão* é "*order, and distribution, and singling out of parts ... so as the distribution be not too subtle: for he that doth not divide will never enter well into business; and he that divideth too much will never come out of it clearly*"¹³⁹. Por isto há uma *escolha do momento* ("*to choose time is to save time...*"), do *movimento* ("*... and an unseasonable motion is but beating the air*"), do *número* ("*there be three parts of business: the preparation; the debate, or examination; and the perfection ... Let the middle only be the work of many, and the few and last the work of few*"), e do *lance* ("*it is good to commit the beginnings of all great actions to Argos with his hundred eyes; and the ends to Briareus with his hundred hands: first to watch, and then to speed. For the helmet of Pluto, which makes the politic man go invisible, is secrecy in the counsel, and celerity in execution. For when things are once come to execution, there is no secrecy comparable to celerity*"¹⁴⁰).

A *disposição* tem, pois, suas adequações e

¹³⁶ "send off or out, usually in a specific errand or official business; to put an end to, to kill; to finish quickly or promptly"; "to make haste, to dispose of a matter, to finish". O substantivo: "a dispatching, a sending of or out; a putting to death, killing, speed, haste, promptness; a message, especially an official message; a new story send to a paper; a dispatching agency)". "Dispatchful: indicating haste; intent on speedy execution of business". "Errand: message, a verbal message, a communication to be made to some person at a distance; a trip to carry a message or to do a definite thing; purpose or object for which one is sent" (*Webster's Unabridged Dictionary*. passim).

¹³⁷ *Diccionario de Moraes*, 1831, 1º vol., p. 593: *despejar, desembaraçar, dar despacho a alguém, enviar expeditamente; matar, apressar-se, acabar com alguma coisa*.

¹³⁸ do Middle-English *haste*, do Anglo-saxão *haest*: "violence: celerity of motion, speed, swiftness, expedition (applied only in voluntary actions); needless or unwise quickness; careless hurrying", como em *haste makes waste*.

¹³⁹ P. 69.

¹⁴⁰ "Of Delays". p. 60

ineptitudes, razão pela qual o *ensaio sobre o despacho* insere-se numa seqüência de reflexão, que vai do tema da *viagem (Travel)*, pelo dos *atrasos*, daí para o *conselho (Counsel)*, a *astúcia (Cunning)*, a *conversação (Discourse)*, até o da *natureza humana (Of Nature in Man)*, passando por uma citação de Temístocles, a propósito da *riqueza dos reinos (kingdoms)* e das *repúblicas (estates)*.

Aqui, Bacon é o contraponto de Montaigne: neste, o *discurso* circunscreve o *poder de*, naquele, o *poder sobre* (ou *soberania*, ou *domínio*, ou *estado*). Há um discurso inútil e *vão*, atributo de muitos, e que serve à ruína e decadência do *estado*, para Bacon definido na metáfora do *tocar (fiddle*, que significa também *desperdiçar, esbanjar*), e outro próprio aos *negotii pares*: ao pé da letra, o homem que toca, agrada seus *superiores* e encanta o *vulgar*, mas serve apenas a si mesmo, no prazer que se desfaz *rapidamente* e afasta das necessidades do *domínio*. Podemos, contudo, assimilar a distinção à tradicional dicotomia do *otium* e do *nec otium*. Temístocles podia não *tocar*, mas *could make a small town, a great city*. E se deve empregar cada uma das lições de Bacon para tal *construção*. O *tempo* de Montaigne é, ao contrário, dono de si, não acrescenta. Mas, paradoxalmente, por razões diversas, os dois discursos *correm*: o *instante* que se dá inteiro a Montaigne pede a apreensão fotográfica e recusa o aprofundamento; os *movimentos* de Bacon pedem a *execução* célere e recusam o abuso e a abertura do *conselho*.

Fiddle, então, é o par de *haste*: ao *despachar*, alguém incumbe outrem de uma tarefa, às vezes, uma missão despropositada, puro *non-sense*, mera perda de tempo, um brinquedo, a instabilidade de um *ébrio*. Bacon combate aquilo mesmo que Montaigne havia posto como o método mais *natural*, o que *joga* com as *ondas da fortuna*, segue *inconstante*, ora *fazendo* ora *desfazendo*, *like the reeling of a drunk man*.

A contraposição é importante: nossa *díada céptico-realista* foi superada pela idéia dos dois *modos de realismo*. Agora podemos dizer - ainda provando - *realismo céptico* e *realismo político*. Se se quiser, dada a desconfiança e o desagrado da *natureza* - da qual se deve desconfiar, e que precisa ser sempre *dobrada*,

subjugada, retificada, educada, enfim, submetida à disciplina das sociedades bem ordenadas ("the great multiplication of virtues upon human nature resteth upon societies well ordained, and disciplined") - entre realismo natural (bem sublinhando o caráter móvel e flexível de tal natureza) e realismo anti-natural. No primeiro, advoga-se a conformidade exterior aos costumes do estado, advertência antiga (Sextus Empiricus, por exemplo, na tradição céptica), mas que encontra raiz no temor da experiência histórica da guerra civil¹⁴¹. No outro, o estado se conforma, pela educação dos costumes, para que se curve a natureza.

A natureza, não se cansa de repetir Bacon, se mostra tão mais natural quão mais íntimo e privado o espaço em que se apresenta. Nos afazeres públicos ela se retrai e se regra. Se a tais negócios se volta a crença, a reivindicação e a preleção do Lorde Chanceler, é evidente que ela deva ser objeto de um deslocamento, ao dar lugar à política. E, em decorrência, o espaço público não passa de uma invenção. É tão mais fictício quão mais se aproximar de seu ideal. Em Montaigne, ao contrário, todo o esforço é o de preservação daquela naturalidade.

No caso do realismo político, suprime-se ou se suspende o privado. No realismo natural, suprime-se ou se suspende o político. Supressão é da atividade da escultura, suspensão do labor arquitetônico.

No fundo, podemos considerar nossos termos como dois projetos de civilização. E precisaremos seguir seu percurso, que nos leva aos leitores privilegiados de tais emblemas ensaísticos, os moralistes do século que os sucedeu.

¹⁴¹ "toutes sortes de nouvelle debauché puisent heureusement en cette première et féconde source les images et patrons à troubler nostre police. On lict en nos loix mesmes, faites pour le remede de ce premier mal, l'apprentissage et l'excuse de toute sorte de mauvaises entreprises; et nous advient, ce que Thucydides dict des guerres civiles de son temps, qu'en faveur des vices publiques on les battissoit de mots nouveaux plus doux, pour leur excuse, abastardissant et amollissant leurs vrais titres. C'est pourtant pour reformer nos consciences et nos creances ... Mais le meilleur pretexte de nouvelleté est très-dangereux ... Si me semble-il, à le dire franchement, qu'il y a grand amour de soy et presumption, d'estimer ses opinions jusque-là que, pour les establir, il faille renverser une paix publique et introduire tant de maux inévitables et une si horrible corruption de meurs que les guerres civiles apportent, et les mutations d'estat, en chose de tel pois; et les introduire en son pays propre" ("Essais" in *Oeuvres Complètes*. P. 119).

6. Agora, nossa *distinção* metamorfosea-se em *formas moralistes x ensaio*, por enquanto circunscrita às metáforas da *supressão* e da *suspensão*.

Não é, com efeito, apenas a forma *moraliste* que se requer econômica, pura *destreza verbal*, mas o ensaio também se pede *breve*¹⁴², "*a brevidade própria de uma estrutura na qual e por meio da qual a mente intui fragmentos da realidade e satisfaz-se com sua captação ... tomada fotográfica ... assalto à realidade, entendida como soma infinita de pormenores ... A inteligência que o escolhe como instrumento de apreensão gnoseológica deseja-se breve para ser inteira e deseja breve o objeto de conhecimento a fim de capturá-lo em sua flagrância e imediatez ... Brevidade mágica, brevidade epigramática, de que resultam as características do ensaio, ou que as resume como um emblema: brevidade emblemática ... O ensaio prefere a brevidade de um hausto mental à suspensão do fôlego duma prolongada imersão. Sondagens rápidas, insights como relâmpagos, iluminações fugazes ... No seu borboletear por vários assuntos, não escondem que se compõem duma seqüência de moradas ensaísticas, com relativa independência de assunto e de tom*"¹⁴³.

O *ensaísta* não tem sua morada - ou, se a possui, considera-a pobre - é transitório, experimenta aqui e ali, concedendo amostras das passagens que abriu, segundo pensou ter visto, convidando a uma experiência que sabe que não se refaz, e nem mesmo garante ser verdadeira: "*o que escrevo resulta de minhas faculdades naturais e não do que se adquire pelo estudo. E quem apontar algum erro atribuível à minha ignorância não fará grande descoberta, pois não posso dar a outrem garantias acerca do que escrevo, não estando sequer satisfeito comigo mesmo. Quem busca sabedoria, que a busque onde se aloja; não tenho a pretensão de possuí-la. O que aí se encontra é produto de minha fantasia; não viso explicar ou elucidar as coisas que comento, mas tão-somente mostrar-*

¹⁴² "Dans le siècle de la vitesse, écrire vite pour être lu vite semble répondre à un besoin comme à une mode" (MONTANDON, A. *Les formes brèves*. 1992, p. 4).

¹⁴³ MOISÉS, M. *A criação...* cit. p. 229 e ss.

*me como sou. Talvez as venha a conhecer a fundo um dia, ou as tenha conhecido, se por acaso andei por onde elas se esclarecem. Mas já não as recordo. Embora seja capaz de tirar proveito do que aprendo, não o retenho na memória: daí não poder assegurar a exatidão de minhas citações"*¹⁴⁴.

No *ensaio*, o *eu* diz, é o *desenho* do *eu* que o *eu* traça. Nas *formas breves*: quais o sujeito e o objeto?

Se no *ensaio* distinguimos duas formas, encontraremos nas *formas breves* pelo menos quatro *modos* de responder a tal indagação. De maneira esquemática, as *fábulas* (La Fontaine), os *caracteres* (La Bruyère), as *máximas* (La Rochefoucauld) e os *pensamentos* (Pascal), cada um se propõe problemas e deseja a *brevidade* por motivos distintos.

Porém, antes de penetrarmos as vicissitudes dessa *série*, cabe indagar a maneira de compreender sua especificidade.

Esse *encadeamento* talvez seja *subjacente*¹⁴⁵,

¹⁴⁴ MONTAIGNE. *Ensaaios*. cit. p. 196.

¹⁴⁵ No sentido da investigação dos *estóicos*, como a empreende DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*, 1974, p. 1/3: "na medida em que se furta ao presente, o *dever* não suporta a separação nem a distinção do antes e do depois, do passado e do futuro. Pertence à essência do *dever* avançar, puxar nos dois sentidos ao mesmo tempo ... O bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo". Nas duas dimensões platônicas das *coisas limitadas e medidas, das qualidades fixas, repousos, estabelecimentos de presentes, designações de sujeitos*, por uma parte, e *puro dever sem medida, que nunca se detém, na simultaneidade de uma matéria indócil*, por outra, a segunda seria a *matéria do simulacro, localizado sob as coisas, "elemento louco que subsiste, que subvem, aquém da ordem imposta pelas Idéias e recebida pelas coisas"*. No essencial, este *puro dever* guardaria uma *relação particular com a linguagem*: "essencial ... como em um fluxo de palavras, um discurso enlouquecido que não cessaria de deslizar sobre aquilo que remete sem jamais se deter ... Haveria duas linguagens e duas espécies de nomes, uns designando as paradas e repousos que recolhem a ação da Idéia e os outros exprimindo os movimentos ou os deveres rebeldes ... Seriam duas dimensões distintas interiores à linguagem em geral, uma sempre recoberta pela outra, mas continuando a sub-vir e a substituir sob a outra ... Quando os substantivos e os adjetivos começam a fundir, quando os nomes de parada e repouso são arrastados pelos verbos de puro *dever* e deslizam na linguagem dos acontecimentos, toda identidade de perde para o eu, o mundo e Deus. É a provação do saber e da declamação, em que as palavras vêm enviesadas, empurradas de viés pelos verbos ... Como se os acontecimentos desfrutassem de uma irrealidade que se comunica ao saber e às pessoas através da linguagem. Pois a incerteza pessoal não é uma dúvida exterior ao que se passa, mas uma estrutura objetiva do próprio acontecimento, na medida em que sempre vai nos dois sentidos ao mesmo tempo e que

no curso de um *devoir* da *linguagem* que deixe em permanente suspensão a pretensa *certeza* dos *juízos* de qualquer *postulação* da *realidade*. É o "*discurso diferente*"¹⁴⁶ de Foucault que, aqui, importa tocar.

Voltemos à *metáfora* da *pintura*. Diante das *Meninas* de Velásquez, o *escritor* faz "*escandir no tempo*" (no texto) o "*espaço*" (a tela)¹⁴⁷, mas o "*ritmo*" do texto é o do "*suspense*": "*a cada tempo, produz novo e importante elemento - sempre imprevisto ... que sabiamente perturba e seduz*", mudando o *sentido* do *quadro*, que, "*na tradição filosófica, casa-se bem com o modelo da mathesis*", e da própria "*ordem das coisas pensada pela mathesis*"¹⁴⁸, introduzindo naquele a "*sucessão*", a "*marca do arbitrário*", por meio do "*inesperado*", que é, igualmente, um "*construto*". Quer dizer, a *escrita* desfaz a *pintura*, para depois a *reconstruir* por meio de uma *linguagem* que a *suspende* como *invenção*: um *discurso* que não quer *explicar* ou *substituir*, mas *acrescentar*. Entretanto, se *acresce*, fá-lo pela *supressão*, não do lado do *espaço* ou da *tela*, e sim no do *texto*, no *tempo*: a "*surpresa*", o "*repente*", a "*frase de efeito*" não são outra coisa senão *supressão* e *suspensão*. Se esse procedimento é um "*remédio*"¹⁴⁹

esquarteja o sujeito segundo esta dupla direção. O paradoxo é, em primeiro lugar, o que destrói o bom senso como sentido único, mas, em seguida, o que destrói o senso comum como designação de identidades fixas".

¹⁴⁶ "Um discurso cujo traço essencial talvez seja, justamente, o de ser diferente - o de ser inesperado, o de ademais aparecer sob a forma do talvez" (em seus *Ensaios de filosofia e política*, 1993, p. 71/96, o Professor Renato Janine Ribeiro refere a hipótese de um parentesco entre a obra de Michel Foucault e o *discurso moralista*, em dois capítulos bem encadeados).

¹⁴⁷ *Simultaneidade das partes e sucessão dos momentos* é a caracterização da distinção entre *pintura* (e as artes plásticas, em geral) e *literatura*, segundo o *Laocoonte* de LESSING, 1998: "se é verdade que a pintura utiliza nas suas imitações um meio ou signos totalmente diferentes dos da poesia; aquela, a saber, figuras e cores no espaço, já esta sons articulados no tempo; se indubitavelmente os signos devem ter uma relação conveniente com o significado: então signos ordenados um ao lado do outro também só podem expressar objetos que existam um ao lado do outro, ou cujas partes existem uma ao lado da outra, mas signos que se seguem um ao outro só podem expressar objetos que se seguem um ao outro ou cujas partes se seguem uma à outra. Objetos que existem um ao lado do outro ou cujas partes existem uma ao lado da outra chamam-se corpos. Conseqüentemente são corpos com as suas quantidades visíveis que constituem o objeto próprio da pintura. Objetos que se seguem um ao outro ou cujas partes se seguem uma à outra chamam-se em geral ações. Conseqüentemente as ações constituem o objeto próprio da poesia" (p. 193). Mas num jogo recíproco de imitações: "a pintura também pode imitar ações, mas apenas alusivamente através de corpos ... A poesia também expõe corpos, mas apenas alusivamente através de ações" (p. 193 e 137 e ss.). Outro aspecto interessante da distinção é o da *visibilidade* e *invisibilidade* dos corpos e ações (p. 173 e ss.).

¹⁴⁸ "O discurso diferente" in *A última razão dos reis*, *cit.*

¹⁴⁹ o que o faz se aproximar da *tradição céptica*: "a terapia céptica tratará de substituir a obsessão

para uma "razão que se restringiu a suas familiaridades, isto é, a seus hábitos, para esse pensamento cansado", essa "estratégia" se perfaz por recurso à *surpresa do ataque*, pelas *voltas*, pela *brusca suspensão da dúvida*, que remetem à nossa conhecida *rapidez*, senão ao puro campo *literário, poético ou ficcional*, pelas "metáforas", "imagens" e "historietas", ou às formas de captar e de dizer, como a "trouville", a "boutade": o *achamento*, o "engenho".

Esse tema do *deslocamento* das "familiaridades", por meio do emprego da *linguagem*, nós o encontramos - até como referente em Foucault - na *filologia nietzscheana*¹⁵⁰. Nesta, a sacudidura é tão radical que responde à nossa indagação de modo absolutamente negativo: não há sujeito ou objeto da perquirição *aforística*: "é preciso ter destruído a própria idéia de estabilidade ... um vir-a-ser do mundo conceitualmente indefinível. O homem escapa a si mesmo quando se pensa, finalmente - no sentido nietzscheano - como projeto criador. Ao suprimir ele próprio, seu ser de homem, remonta a um fundamento de todas as coisas ... que conduz ... a uma realidade cósmica à qual o homem pensante não pertence como simples figura, mas antes como porta e como parte do caminho. Desde então, torna-se impossível situar, por um lado, o mundo em uma gigantesca estrutura coisal, onde o homem é, ao mesmo tempo, coisa e sujeito de todas as coisas, bem como de si mesmo, e, por outro, opor o homem ao universo como se fosse o olho onividente"¹⁵¹. Ou, se quisermos, numa *metáfora* humana ou *alegoria* universal, tudo é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Mas, se tão-somente há o *vir-a-ser*, nada pode possuir a *qualidade* de *sujeito* ou de *objeto*, sequer podemos enunciar a palavra "todo" ou "tudo". Agora, o que se *suprime* é o *juízo*, e a *linguagem* é que fica *suspensa*, significando *provisoriamente*.

A *agitação* se torna tão mais definitiva quão

pela descoberta de realidades últimas e objetivas pela adesão à vida ordinária, pela suspensão do juízo e por uma estranha promessa de quietude que, apesar de livrar os céticos das indecíveis disputas dogmáticas, os condenam a investigar sisificamente o mundo fenomênico" (LESSA, R. "O Hexágono Cético: a máquina de guerra do pirronismo" in *Veneno pirrônico*. 1997, p. 25).

¹⁵⁰ Sobre a "leitura correta" de Nietzsche, a partir de sua *filologia*: BLONDE, E. "As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia" in *Nietzsche Hoje?* 1985, p. 110 e ss.

¹⁵¹ FINK, E. "Nova experiência do mundo em Nietzsche" in *op. cit.*, p. 180.

se constata a sua *maneira de ser* ("coloração apaixonada e o brilho inédito de suas formulações expressivas, sua habilidade em acionar todos os registros de uma grande arte da linguagem ... Multiplicidade de faces ... Sua desconfiança frente ao rigor do conceito ... recusa em sacrificar à universalidade do Logos o concreto com seus meios tons e suas nuances intermediárias ... Invocar imagens sugestivas e falar por metáforas insólitas ... Estilo fragmentário, aforístico, imperioso, sedutor, provocante ... Espírito tão rico em contradições ... Uma visão do homem que se disperse em múltiplas imagens ... Seus escritos apresentam formas incompatíveis entre si ... A essência do homem se retrata em facetas variadas ... percorre uma série de figuras estilizadas onde se atualizam as etapas de seu próprio pensamento ... Pode-se distinguir aí formas densas e formas sublimes refinadas") e a falência contemporânea de seu projeto ("o espírito do tempo, ele não o transformou em profundidade. A realidade efetiva da tecnocracia, a racionalidade planificadora estendida a todo o planeta, a influência crescente, nos dois hemisférios, do igualitarismo provindo da Revolução Francesa - tudo isso os fatos confirmam, contra o sonho nietzscheano do além-do-homem senhor da Terra"¹⁵²). A indagação do intérprete da possibilidade de invocação do filósofo se resolve em retomar sua obra como uma *"luta indecisa entre criação poética e pensamento"*, deixando de lado a improvável e impossível reflexão sobre o seu conteúdo - e o *mal estar* que provoca - em favor de recomeçar a *"experiência do mundo"*, como tradução *em palavras* d' *"a relação da existência no mundo"*. Palavras tomadas pelo *"prazer em aturdir e subjugar, o amor pela mise-en-scène"*, que são *"esboços polêmicos"* nos quais *"toda afirmação se duplica em uma negação"* e *"nenhuma imagem do homem é estática, nenhuma repousa sobre si mesma"*.

Palavras, enfim, postas a acompanhar a *natureza*, dissipando-a dos entraves dos *conceitos*, da *razão*, da *metafísica*, da *religião*, do *"pathos de crença na ciência"*, da *moral*, na busca da *liberdade* de uma *alegria audaciosa*, uma *grandeza de gênio criador*, o *artista*. Um *naturalismo*, pois, somente alcançável por

¹⁵² *Idem*, p. 168 e ss.

intermédio do *artifício*: "*nós nos descobrimos uma criatura natural*" mas "*a conformação da existência ao mundo ... é, antes de tudo, uma transformação e um deslocamento que subvertem todos os limites do espaço, do tempo e das coisas*", na "*orientação radical em direção ao ato criador*". Termos que são pronunciados por um *vir-a-ser* (o *homem*, entre todas as *coisas*), que é *passar e sucumbir*, uma *ponte*, uma *passagem*, na fórmula de *Zaratustra*, nos quais se descobre a "*mentira*" do *conhecimento* que procura estabilizar, paralisar contra a *realidade* "*verdadeira*", que é "*apenas fluxo cambiante da vida, o rio do vir-a-ser, nada de estável e fixo, tudo em movimento*", sendo a própria *coisa* uma *ficção*.

O *discurso aforístico*, então, é *discurso de ninguém*, pois não há mesmo plausibilidade de dizer o *eu*, engano fundamental, pretensa identidade do que não é senão *modalidade*, "*representação ficcional do ser*": "*não existe aí um estado definitivo e estático; trata-se antes de um nível relativo de potência, que ora cresce, ora decresce, sobe e decai, e se encontra continuamente numa oscilante labilidade*". É, bem assim, *discurso sobre nenhuma coisa*, cujo caráter, pois, negativo, permite *jogar* com suas conseqüências *políticas* ("*o homem é ser-com*" os outros, *coexistência* na qual se observa "*uma permanente rivalidade, que conduz à estratificação, à dominação, e que se manifesta na guerra em sua forma mais brutal*", mas na qual "*essencial é o amor entre os sexos, fundado em um interesse da natureza*", para concluir: *amor e morte*): "*a vida humana nos revela a estranha diferença entre sério e lúdico, mostra-nos o jogo como uma enorme potência de vida, cintilando através de todas as dimensões da existência, na reciprocidade do ser e do parecer*", sendo o homem não somente "*produtor*", mas "*produto das ficções*"¹⁵³.

¹⁵³ Buscando mostrar a construção de uma *cosmologia* (ou *filosofia da natureza*) em Nietzsche, a Professora Scarlett Marton (*Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 1990) também refere, a partir da crítica historiográfica, o *pro-jeto* de, poderíamos dizer, um *discurso moraliste*: "*no entender de Eugen Fink, Nietzsche escolheu o aforismo como modo de expressão devido à constituição física (a doença na vista o impedia de trabalhar muitas horas seguidas) e, em particular, à estrutura psicológica. Procedendo por forma intuitiva mais que por encadeamentos conceituais, encontrou no estilo aforismático a possibilidade de formular o que pensava, com brevidade e audácia, sem ver-se obrigado a explicar as razões ... Nos anos que imediatamente antecedem o aparecimento de Humano, demasiado humano, seu primeiro livro de aforismos, o filósofo freqüenta os moralistas e enciclopedistas franceses. No final de 1877, quando reúne e relê todas as suas notas - folhas e folhas cobertas de reflexões sobre diversos temas, sem que*

Retorna, dessa forma, a imagem do *estado embriagado*, porque o discurso se dá na conjuntura de um *envolvimento* completo, sem sujeito, sem objeto. Mas, este discurso é *posto* por alguém: uma *posição* que é *disposição* (tomar partido, *localizar-se*) e *deposição* (baixar armas, *suprimir*). Que local, qual supressão? Este *alguém* pode dizer *algo* - sua *experiência real e fictícia* - porque se quer também *fora*, de alguma maneira, da *humanidade*. Não porque não lhe pertença ou não esteja submetido às suas normas e devaneios, mas por se ter afastado, colocando-se, estrategicamente, numa *posição* de *isolamento*.

7. Este passo permite-nos considerar, então, outro modo da *solidão*: a *melancolia*¹⁵⁴, temperamento do "*astro da revolução mais lenta, o planeta dos desvios e das dilações*", que confere ao homem seu *estado* apropriado: "*solidão ... atividade do indivíduo que passeia sem destino, livre para sonhar, observar, refletir ... caminhar sem destino*" e dessa *viagem* construir um *espaço* para contrapor ao *tempo*: "*as reminiscências do eu são reminiscências de um lugar, e da maneira como o autor se localiza nesse lugar e navega ao seu redor*", a linguagem se ancorando em *tropos* como *passeios, vistas, panoramas, diagramas, mapas, labirintos* para resolver o *problema geral da orientação - dificuldade, complexidade, proibição*.

Ao contrário da leitura de Foucault da *tela*, aqui é o *espaço* a desfazer o *tempo* e o *reconstruir* com sua *linguagem* (*literatura* que, uma vez mais, deseja-se *quadro*): "*... vida como um espaço a ser mapeado ... o trabalho da memória (ler-se ao contrário) faz o tempo desmoronar ... o tempo é irrelevante: Estou falando de um espaço, de momentos e descontinuidades ... A memória, encenação do*

nenhum elo aparente as una - pergunta-se por que não publicá-las sob essa forma. Nesse momento, por certo lembra-se de Diderot e Voltaire, com a aversão pelos sistemas filosóficos acabados, e de Chamfort e La Rochefoucauld, com as máximas e pensamentos ... Reinscrevendo o discurso nietzscheano numa tradição que data do século XVII, permite relativizar seu caráter inédito ... Considerado um pensador assistemático, e mesmo anti-sistemático, Nietzsche parece estar em dissonância com certa concepção de saber, que identifica filosofia a sistema ... Kaufmann, recorrendo à distinção proposta por Nicolai Hartmann ... sustenta que Nietzsche não é um pensador-de-sistemas (system-thinker), mas um pensador-de-problemas (problem-thinker)". V. também FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. 1983.

¹⁵⁴ SONTAG, S. *Sob o signo de Saturno*. 1986, p. 85 e ss.

*passado*¹⁵⁵, *transforma o fluxo dos eventos em quadros*¹⁵⁶. A pesquisa, portanto, da Origem do drama barroco alemão corresponde a uma *projeção do "movimento cronológico" que é "captado e analisado numa imagem espacial": "transformar o tempo em espaço ... A sensibilidade barroca do século XVII tinha uma concepção panorâmica da história: a história se funde com o cenário... Ao cenário barroco sucede a cidade surrealista: a paisagem metafísica em cujos espaços oníricos os habitantes têm uma existência breve, obscura*¹⁵⁷.

A perspectiva da *rapidez* desapareceu. Primeiro, foi minada pelo *compasso saturnino*, tornou-se *melancolia*¹⁵⁸. Agora, o *barroco suspende* o curso temporal e congela a *imagem*. Sugere uma diferença importante também para o *ritmo* de nossa investigação. Vamos assimilá-la - experimentar - enxertando uma nova distinção. Era *clássico-romântico*, fez-se *realismo-cepticismo*, a seguir, dois modos de *realismo*, que denominamos, primeiro, *realismo céptico* e *realismo político*, depois, *realismo natural* e *realismo anti-natural*. Finalmente, *ensaio-aforística*, para dar conta da passagem do *ensaio* para as *formas moralistas*¹⁵⁹. Agora, *clássico x barroco*, não apenas pelo que oferece a análise histórica e estética de Benjamin, em contraposição à abordagem de Foucault, mas, sobremaneira, pelo enriquecimento da compreensão da passagem às *formas breves*.

Primeiro, pois, tomemos o testemunho de Benjamin¹⁶⁰. O *drama barroco alemão* visava a "*fortalecer a virtude*

¹⁵⁵ Aqui, PROUST, M. (Em busca do tempo perdido) se mostra presente.

¹⁵⁶ A citação é de Crônica berlinense.

¹⁵⁷ Poderíamos pensar, aqui uma vez mais, em CALVINO, I. As cidades invisíveis. 1995, que são *símbolos, memórias, desejos, trocas, nomes*, senão coisas (*olhos, céus*) ou qualidades (*delgadas, contínuas*) ou entes (*mortos*), que caberia, talvez, ler na forma dos mitos.

¹⁵⁸ A contradição *rapidez-lassitude* é relevante porque revela um caráter olvidado do estilo *breve*: de La Fontaine dizia-se ser *mélancolique* e de *bon sens*. Ele mesmo se chamava *enfant de la paresse et du sommeil* (ADAM, A. Histoire de la littérature française au XVIIe. Siècle, vol. 3, p. 7 e ss.); e La Rochefoucauld: "*pour parler de mon humeur, je suis mélancolique, et je suis à un point que, depuis trois ou quatre ans, à peine m'a-t-on vu rire trois ou quatre fois. J'aurais pourtant, ce me semble, une mélancolie assez supportable et assez douce, si j'en avait point d'autre que celle qui me vient de mon tempérament; mais il m'en vient tant d'ailleurs, et ce qui m'en vient me remplit de telle sorte l'imagination et m'occupe si fort l'esprit, que la plupart du temps, ou je rêve sans dire mot, ou je n'ai presque point d'attache à ce que je dis*" ("Portrait" in Oeuvres complètes. P. 4)...

¹⁵⁹ V. *infra*, sobre a *série literária*.

¹⁶⁰ Origem do Drama Barroco Alemão. 1984, *passim*, que distingue entre a manifestação do *drama*

dos espectadores", especificamente a *apatia* (ou ausência de paixões, ???????), empregando como conteúdo ou temática a *vida histórica*: "quem quiser escrever tragédias deve ser versado em crônicas e livros de história, antiga e moderna, conhecer os assuntos do mundo e do Estado, nos quais consiste verdadeiramente a política, penetrar no estado de espírito dos Príncipes, tanto em tempo de guerra como de paz, saber como se governam povos e países, como se conserva o poder, como se evitam os conselhos nocivos, e que métodos utilizar para conquistar o poder, expulsar os rivais e mesmo removê-los do caminho. Em suma, deve compreender a arte do governo tão bem como sua língua materna. Os autores acreditavam que a tragédia podia ser captada diretamente do processo histórico: bastava achar as palavras certas". Assim se constituía uma forma do primado da *moral*, em relação à esfera *literária*, ao contrário do ponto de vista *espanhol*, em que a *honra* tinha um papel dominante. A *honra*, com efeito, não é uma *virtude*¹⁶¹. A *história universal* era encarada tanto pelos cronistas quanto pelos dramaturgos como "um grande espetáculo ... A historiografia cristã está ligada ao espetáculo cristão ... A história universal era uma tragédia, senão em sua forma, pelo menos em seu conteúdo", no que é decisiva a "transposição de dados inicialmente temporais para uma simultaneidade espacial fictícia ... O drama da Espanha, o mais perfeito da Europa ... consegue resolver os conflitos resultantes de um estado de Criação destituído de Graça, cuja representação em miniatura é a corte de um monarca que detém, em sua forma secular, o poder de redimir".

Spiel é espetáculo, mas também jogo. A partir desse conceito, Benjamin divisa três períodos na *estética alemã*, traçando uma ligação entre o *barroco* e o *romantismo*, em contraposição ao *classicismo*, de tal sorte que o segundo concretizasse as aspirações do primeiro. A análise é permeada de metáforas e de comparações com a *pintura*¹⁶² e a *arquitetura* (por exemplo, as *volutas*

(*Trauerspiel*) alemão (Opitz, Gryphius, Lohenstein e Hallmann) e o *drama espanhol* (Calderón e de Vega).

¹⁶¹ "a autonomia pessoal pela qual se bate a honra não se manifesta como a bravura de quem luta pela comunidade, pela reputação de uma ordem comunitária justa, pela integridade ética no círculo da vida privada".

¹⁶² Esta nos interessa mais, enquanto a da *arquitetura* interessou a Deleuze (v. *infra*). O aspecto fascinante da aproximação se dá com a utilização das imagens de Dürer para a caracterização da

com o caminho infinito da *emolduração* e da *miniaturização*), em que o *jogo* pode ser *aleatório* ou resultar da *reflexão*, por meio da qual as *personagens* pretenderiam manipular a ordem do *destino*.

Sua primeira personagem é o *soberano*, numa perfeita migração daquelas lições de governar ao enredo: "*o soberano representa a história. Ele segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro*", perspectiva que se emparelha às concepções coevas da *política*: "*ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe ... O elemento despótico e mundano, emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença, propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal, com todas as suas conseqüências. Uma delas é a exigência de um principado cujo estatuto constitucional seja a garantia de uma comunidade próspera, florescente tanto do ponto de vista militar como científico, artístico e eclesiástico ... Para explicar porque desaparece, no século seguinte, a consciência aguda do significado do estado de exceção, que dominava o direito natural do século XVII, não basta invocar a maior estabilidade política do século XVIII*". Daí a razão de o *Príncipe* aparecer comumente associado ao *sol*, assim se acentuando seu caráter único de *autoridade*, bem como da predileção dos autores pela *história oriental*, onde o "*poder imperial absoluto chegava a extremos desconhecidos no ocidente*".

Entretanto, se a fusão de conceitos e procedimentos *morais* e *históricos* confirma a intenção do Barroco para a *história universal* - "*à maneira de uma crônica, na medida em que*

apatia e da melancolia, do luto e da ostentação: "é consistente que em torno do personagem ... estejam dispersos no chão os utensílios da vida ativa, sem qualquer serventia, como objetos de ruminação [Grübeln]. Essa gravura antecipa, sob vários aspectos, o Barroco. Nelas, o saber omitido pela ruminação e a ciência obtida pela pesquisa se fundiram tão intimamente como no homem do Barroco. A Renascença investiga o Universo. O Barroco, as bibliotecas. Sua meditação tem o livro como correlato ... O livro era considerado um monumento permanente ao teatro da natureza, rico em coisas escritas". Se a melancolia é o estado de espírito do tempo, o livro é um arcanum contra suas investidas. Mais à frente, a observação da tela retoma: "a teoria da melancolia está estreitamente associada à doutrina das influências astrais ... Surgem detalhes exóticos, como a inclinação do melancólico para longas viagens - daí o mar no horizonte da Melencolia de Dürer..."

mergulhava minuciosamente nos detalhes" - tal crônica não poderia captar senão "os cálculos da intriga política": "para o drama do período barroco a atividade histórica se confunde com as maquinações depravadas dos conspiradores", de que o descontentamento é a motivação. Enfim, se a finalidade era moral, o comportamento da época apontava exatamente o modelo das condutas destituídas de virtude. Daí a tendência a fugir do mundo, por meio da restauração de uma intemporalidade paradisíaca: "a história migra para a cena teatral ... A concepção da história no século XVII foi definida, numa expressão feliz, como panorâmica (Nesse período pitoresco, a concepção da história é determinada pela justaposição de todos os objetos memoráveis). A secularização da história na cena do teatro exprime a mesma tendência metafísica, que levou, simultaneamente, a ciência exata a descobrir o cálculo infinitesimal. Nos dois casos, o movimento temporal é captado e analisado em uma imagem espacial. A imagem do palco, ou, mais exatamente, da corte, se transforma na chave para a compreensão da história ... O drama vê na corte o décor eterno e natural do processo histórico".

A outra personagem, pois, é o cortesão, com suas infames maquinações, "todo inteiro inteligência e vontade" e que, na origem, "corresponde um ideal formulado pela primeira vez por Maquiavel e que foi energeticamente desenvolvido na literatura poética e teórica do século XVII, antes de se degradar num estereótipo, como o intrigante", para fazer dos afetos humanos os "motores calculáveis da criatura" - "último item do inventário dos conhecimentos necessários para transformar a dinâmica histórica em ação política" e, ao mesmo tempo, "a origem de um discurso metafórico que procurava manter esse saber tão vivo na linguagem da poesia ... É nesse tempo que estão inscritos não somente a vida orgânica dos homens, como as manobras do cortesão e as ações do Príncipe, que segundo o modelo de um Deus que governa, intervindo em ocasiões especiais, interfere de forma imediata nos negócios de Estado, a fim de ordenar os dados do processo histórico, numa seqüência regular, harmônica, e por assim dizer espacialmente mensurável"¹⁶³. Assim, intervém a metáfora do

¹⁶³ "Le Prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique".

relógio, no qual "a intriga maneja o ponteiro dos segundos, impondo seu ritmo aos acontecimentos políticos, que com ele se domesticam e estabilizam. A sabedoria desiludida do cortesão é para ele uma profunda fonte de sofrimento, e pode se tornar perigosa para os outros, pelo uso que ele faz desse saber".

O enredo sugerido é paradoxal, pois aponta o *cortesão* como elemento de *inteligência*, mas determina seu afastamento pelo *protagonista* - o *monarca* - da *cena* (ou a inteligência se contrai, porque é nociva ao *jogo do poder*, e o *cortesão* se faz *servidor leal*, ou este se distancia).

O caminho do afastamento pode ser o da *escritura*: a *fala* pode migrar no *interior* da *corte*, definida e regrada pelo *roteiro*, espalha-se na direção e no sentido da *corrente*¹⁶⁴ e da *hierarquia* política; a *escrita*, ao contrário, é refletida, *superior* e precisa seu próprio estatuto, portanto *contra-arquia*, *contra-corrente* e *contra-fala*. Se se quiser, *contra-dircurso*¹⁶⁵, contanto que se conserve a idéia de que não apenas seu *modus operandi* é contraposição, mas seu amparo material é outro.

O fascinante é que, dessa conjugação entre *visão da história*, *cena de governo* e *drama barroco*, todo *discurso político* - de Maquiavel em diante - e mesmo todo *texto jurídico* se possam traduzir como *poíesis*, no caso, a *tragédia*.

Benjamin identifica o *enredo* com Maquiavel

¹⁶⁴ das condições - rangs.

¹⁶⁵ O *afastamento* aparece em Montaigne, aparece em Nietzsche, em Benjamin e parece ser um dos temas da importante interpretação que o Professor Renato Janine Ribeiro faz do *discurso moralista*: "*Outro modo de pensar o pensamento ... nos moralistas franceses do século XVII ... Tiveram eles em comum uma experiência da vida de corte, da qual, de algum modo, tomaram distância: Pascal por ser jansenista, La Bruyère porque burguês, antes dele La Rochefoucauld, príncipe, porque participou da Fronde ... Um olhar frio, afastado, negador da sedução ... Os homens a quem estudavam viviam, justamente, na e da sedução ... Honra, imagem pública do valor de alguém ... Sentido cortesão ... quando a civitas recede ante a curia regis ... A vida em público ... que se publica, que se teatraliza ... Há jogos que são necessários para se conservar o crédito, o favor, a fortuna ... Na época o teatro fornece como que um modelo de conhecimento: o que se dá a ver é o que melhor se presta a saber ... Extrema vaidade ... Lugar de ... uma observação sofisticada, armada por um lado do espírito de fineza que se desenvolveu entre os cortesãos, por outro da retórica aristotélica e da teoria anexa das paixões ... "* (A última razão... cit.).

e Descartes: *literatura*.

Já Deleuze, em sua leitura da relação entre Leibniz e o barroco¹⁶⁶ remete a uma *arquitetura*. A *mônada* (*alma* ou *sujeito como ponto metafísico*) é um *compartimento*, um "apartamento inteiramente coberto de linhas de inflexão variável ... O essencial da *mônada* é ter um fundo sombrio: dele ela tira tudo, e nada vem de fora ou vai para fora", como os lugares interiores barrocos: "o que se tem para ver encontra-se dentro: cela, sacristia, cripta, igreja, teatro, sala de leitura ou se estampas", pelos quais o barroco se interessa, "para deles extrair a potência e a glória ... Todas as ações são internas". O que definiria o barroco seria a *cisão* entre esse *interior* (sereno) e o *exterior*, representado pela *fachada* (de exacerbada linguagem): "a *cisão* entre o interior e o exterior remete, portanto, à *distinção dos dois andares*, mas esta remete à *Dobra*, que se atualiza nas *dobras íntimas* que a alma encerra no andar de cima e que se efetua nas *redobras* que a matéria faz nascer umas das outras sempre no exterior, no andar de baixo". O barroco não referiria uma *essência*, mas uma *função operatória*, um *traço*: "não pára de fazer dobras ... curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito".

A *arquitetura barroca* é *pictórica*¹⁶⁷, afirmava o estudo precursor de Wölfflin¹⁶⁸, portanto não pode ser senão resultado das mudanças da *pintura*, empreendidas, por exemplo, por Tintoretto e Caravaggio, que "substituem o fundo branco de giz ou de gesso, que preparava o quadro, por um fundo sombrio marrom-vermelho; sobre esse fundo eles colocam as sombras mais espessas, pintando diretamente e degradando no sentido das sombras. O quadro muda de estatuto, as coisas surgem do plano de fundo, as cores brotam do fundo comum que testemunha sua natureza obscura, as figuras definem-se pelo seu recobrimento mais do que pelo seu contorno. [Isso acontece] em virtude de um novo regime de luz ... Leibniz diz a propósito da luz: ela desliza como que por uma fenda no meio das trevas ... Como as *mônadas* não têm fendas, foi selada uma luz em cada

¹⁶⁶ *A dobra*. 1991, *passim*.

¹⁶⁷ A *pintura* precisa "sair do quadro e tornar-se escultura, para atingir plenamente esse efeito"?

¹⁶⁸ *Renascença e Barroco*. 1989, v. *infra*.

uma, luz que se acende quando a mônada se eleva à razão e que produz o branco por meio de todos os pequenos espelhos interiores. Ela faz o branco, mas também a sombra: faz o branco, que se confunde com a parte iluminada da mônada, mas que se obscurece ou se degrada até o fundo sombrio, fuscum, de onde saem as coisas ... Progressividade da luz que cresce e decresce e se transmite por graus. É a relatividade da claridade (como o movimento), a inseparabilidade do claro e do escuro, o apagamento do contorno, em resumo, a oposição a Descartes, que permanece como homem da Renascença, do duplo ponto de vista de uma física da luz e de uma lógica da idéia. No Barroco, o claro não para de mergulhar no escuro ... A entrada da Alemanha na cena filosófica implica toda a alma alemã, alma que, segundo Nietzsche, apresenta-se menos como profunda do que repleta de dobras e redobras ... Leibniz apresenta-se com traços barrocos: é mais interessante que Kant, como tipo de alemão: bonachão, rico em nobres palavras, astuto, flexível, maleável, mediador (entre o cristianismo e a filosofia mecanicista), ocultando enormes audácias, abrigado sob uma máscara e cortesmente inoportuno, modesto em aparência..."

Mas se a *dobra* designa o barroco (desdobrando-se em *interior-exterior, alto-baixo, desdobra, texturas, paradigma*), ao se fazer *relato*, deve impor seu *modelo*: "*o encaixe das narrações umas nas outras e a variação da relação narrador-narração*", é um *sonho de arquitetura*, de textura do espaço, no "*jardim das veredas que se bifurcam: labirinto barroco, cujas séries infinitas convergem ou divergem e que forma uma trama de tempo abarcando todas as possibilidades*"¹⁶⁹; mas também o *jogo do mundo*: "*emite singularidades; estende séries infinitas que vão de uma singularidade a outra; instaura regras de divergência e de acordo com as quais essas séries de possíveis organizam-se em conjuntos infinitos ... É uma vasto jogo de arquitetura ou de revestimento: como preencher um espaço, nele deixando o mínimo de vazios possíveis e com o máximo de figuras possíveis ... A cada mundo pertence um espaço-tempo (como ordem das distâncias indivisíveis de uma singularidade a outra, de um*

¹⁶⁹ Borges, para Deleuze, seria um *discípulo* de Leibniz...

indivíduo a outro), e pertence, inclusive, um extenso (como prolongamento contínuo, segundo as distâncias). O espaço, o tempo e o extenso é que estão no mundo a cada vez, e não o inverso. O jogo interioriza não só os jogadores que servem de peças mas a mesa sobre a qual se joga e o material da mesa".

Para, enfim, fazer espaço, a *pintura* deixou a *tela* e se fez *escultura policromada*, preencheu o *ambiente* pela *música*, impondo-lhe um *modo* (uma *ordem* dos sons, um *temperamento* de suas *seqüências*, uma *tipologia* de suas *formas*), projetou-se para fora, com a *arquitetura* (a *cisão*, a *tensão*) e o *espetáculo* (a *ordenação* política, o *urbanismo*) e sistematizou as *artes*, no *teatro* e no *sermão* (as *falas*), e na *ópera*. E usou e abusou das *figuras*, sobretudo a *alegoria*.

3. A origem da diáde *barroco-classicismo* está em Wölfflin. A chave está na definição do *pictórico* ("aquilo que faz um quadro, o que, sem que seja preciso acrescentar coisa alguma, oferece um modelo ao pintor"): um templo antigo não é um objeto *pictórico*: "por maior que seja na realidade a impressão arquitetônica, no quadro o edifício parece plano; o artista moderno deveria empregar os maiores esforços para, com auxílio da iluminação, da atmosfera, do enquadramento, tornar interessante o objeto como pintura"; em contrapartida, de uma construção *barroca* é mais fácil obter um efeito *pictórico*: "ela tem mais movimento; as linhas mais livres, o jogo de luz e sombra que a anima satisfazem tanto mais o gosto no campo da pintura quanto mais se chocam com as leis mais altas da arquitetura ... A arquitetura rigorosa produz o seu efeito pelo que ela é, por sua realidade material; a arquitetura pictórica pelo contrário por aquilo que parece ser, pela impressão de movimento".

No *estilo clássico* predominaria o *desenho*: tudo é *linha*, *delimitado*, o *contorno* - o elemento principal da *expressão* - *nítido*; no *pictórico*, os *volumes*, tudo é *grande*, *vaporoso*, a indicação dos contornos é *vaga*, em traços *ausentes* ou *incertos* e *repetidos*. O *estilo antigo* pensava de modo *linear*, aspirando ao *belo movimento*, à *harmonia das linhas*; o *barroco*, em *massas*, seus elementos são *luz e sombras*, que possuem, em si, "*um elemento de*

movimento extremamente forte". Linha para um e massa para outro correspondem, respectivamente, a plano e espaço. A exigência do movimento leva o estilo pictórico à dissolução da regra (estilo livre, desordem pictórica): "não pictórica é a linha reta, a superfície plana", que exigem a inclusão de elementos acidentais, a suposição de estados de ruínas, enfim, a decomposição. Não pictórico é o "alinhamento uniforme, a disposição métrica", aos quais se preferem a disposição rítmica, o agrupamento aparentemente causal, o todo é orientado de maneira oblíqua em relação ao espectador. Enquanto o estilo do desenho prefere o ordenamento simétrico, o pictórico apenas "dá um equilíbrio de massas, podendo os dois lados do quadro ser muito diferentes entre si. O centro da imagem fica então indeterminado. O ponto de gravidade é deslocado para o lado, originando-se assim uma tensão". A desordem pictórica é inapreensível, quer dizer, ilimitada: "temos aqui a antítese radical do sentimento plástico: tudo o que é indeterminado, que se perde no infinito, repugna ao gosto plástico, mas é exatamente nisso que o estilo pictórico encontra a sua essência verdadeira".

A Renascença, então, "é a arte da beleza tranqüila ... bem-estar geral e uma intensificação uniforme de nossa força vital ... criações perfeitas ..., nada pesado ou perturbador, nenhuma inquietação ou agitação ... sem esforço", a forma pura, as "proporções amplas e desenvoltas, tudo respira contentamento perfeito ... serenidade e ausência de qualquer preocupação". O Barroco, por sua vez, "quer dominar-nos com o poder da emoção de modo imediato e avassalador", traz não uma animação regular, mas "excitação, êxtase, ebriedade ... Exerce momentaneamente um efeito poderoso, mas em breve nos abandona, deixando-nos uma espécie de náusea ... não evoca a plenitude do ser, mas o devir, o acontecer; não a satisfação, mas a insatisfação e a instabilidade. Não nos sentimos remidos, mas arrastados para a tensão de um estado apaixonado". O barroco trata a forma para construir os efeitos de massa e de movimento, assim, aumentando as dimensões absolutas e simplificando e unificando a concepção: ele reúne e faz crescer. Massas grandes e pesadas, em contraposição à leveza graciosa da renascença; ainda, alteração da matéria: dura e quebradiça, nesta, e tenra e saborosa,

naquele; finalmente, retira-se da *massa o ordenamento perfeito*, um *estado informal* comparado à *serenidade arquitetônica* renascentista (*caráter aéreo da matéria, desenho elegante do corpo de construção, livre articulação dos membros individuais*). Em suma: para a *formulação clássica*, a perfeição na arte é dada pelo *caráter de necessidade*, na fórmula de Alberti¹⁷⁰: a *beleza (esplendor, pulchritudo)* é *conveniência (conciliação, concinnitas)* das *partes* ao seu *conjunto (universarum partium in eo cuius sint)* e a *proporção* é *finitio: correspondentia linearum inter se quibus quantitates [comprimento, largura, profundidade] dimentrat*; para a *operação barroca*, a *expressão* é do *devir, do movimento*, pelo que não retrocede "*diante das proporções impuras nem das dissonâncias na harmonia entre as formas ... A dissonância é procurada intencionalmente*".

Entretanto, a essa dicotomia, na crítica historiográfica da arte, entre o *barroco* e o *classicismo*, opõe-se a distinção *clássico-maneirista*, propugnada, pela primeira vez, por Curtius¹⁷¹, e, depois, por Hocke¹⁷².

Maneirismo é, assim, utilizado para o preenchimento do que se diz ser uma *lacuna*, na terminologia da *ciência da literatura*, um *denominador comum* para todas as *tendências literárias opostas ao classicismo (pré, pós ou contemporâneas de qualquer classicismo)*, uma vez que o binômio *classicismo-romantismo* seria de alcance *relativo* e o termo *barroco* mostrar-se passível de "*confusão*". A *origem do maneirismo* estaria na *retórica*, no exagero do *ornatus*, uma vez que *clássico* seria dizer o que se "*tem a dizer, em forma natural, adequada a seu tema*". O padrão, pois, é o mesmo identificado por Wölfflin: *conveniência, proporção, parcimônia*.

De onde surge o perigo¹⁷³ da *desproporção*?
Do emprego gramatical de figuras como o *hipérbato (transgressio,*

¹⁷⁰ *De re aedificatoria*.

¹⁷¹ *Literatura européia e Idade Média latina*. 1996, p. 340 e ss., e *passim*.

¹⁷² *Maneirismo: o mundo como labirinto*. 1986, *passim*. Consulte-se, também, HAUSER. A. *Maneirismo*. 1993.

¹⁷³ Por mais que as análises se pretendam isentas, permanecem os tons de depreciação - mesmo que acidentais ou involuntários - que marcaram a designação dos movimentos contrários à aceitação das disposições "*clássicas*"...

transcensio), a *perífrase* (*circuitus eloquendi* - em que se distinguem dois usos: *eufemístico* e *decorativo*), a *annominatio* (a acumulação de diversas formas de flexão da mesma palavra e de suas derivações, e também de palavras homófonas e assonantes), de determinadas *metáforas* (ditas *maneiristas*), sempre com o intuito de *jogar* com suas funções, transbordando de seu emprego *clássico*: "*o maneirista não pretende respeitar as formas normais de expressão. Prefere o artificioso, o rebuscado ao natural. Quer surpreender, assombrar, deslumbrar. Enquanto há um modo de dizer as coisas naturalmente, há mil modos desnaturais*".

Sob duas formas o *maneirismo* seria manifestado: *lingüística* (jogos verbais: o *lipogramático* ou o *pangramático*, as *poesias figuradas*, os *artifícios verbais* ou *logodaedalia*, os *assíndetos de encher verbos*) e no *conteúdo intelectual*. Interessante é que ambas costumem irmanar-se, muito especialmente, no *epigrama* ou *estilo epigramático*: "*nenhuma forma poética favorece tanto o jogo de pensamentos picantes e surpreendentes quanto o epigrama ... O gênero se desligara de seu destino original (inscrições mortuárias, oferendas sacrificiais, etc.). O epigrama tornou-se receptáculo de um pensamento engenhoso ou profundo, bem compatível com o conteúdo da poesia genuína ... Um jogo de sentido ... um pensamento espirituoso*".

Boileau ao epigrama se refere, de modo depreciativo¹⁷⁴: "*o epigrama, mais livre em sua forma mais limitada, é muitas vezes apenas um dito espirituoso ornado de duas rimas ... As expressões engenhosas e sutis [pointes], ignoradas por nossos autores, foram atraídas da Itália para nossos versos. A vulgaridade, deslumbrada pelo falso adorno [agrément] ... O favor do público excitou sua audácia e um número impetuoso infestou o Parnaso ... o madrigal ... o soneto ... a tragédia ... a elegia ... um herói, no palco ... um apaixonado ... todos os pastores foram vistos, nas suas lamentações, ainda mais fiéis a tal emprego que às suas amadas; cada palavra teve sempre duas faces diversas e a prosa, tanto quanto os versos, acolheu o novo uso; o advogado, no Palácio da Justiça, com*

¹⁷⁴ *Arte poética*. 1979, p. 32 e 33, Segundo Canto, versos 103 a 138.

ele eriçou seu estilo, e o predicador, no púlpito, com ele semeou o Evangelho. A Razão, ultrajada, abriu enfim os olhos e o expulsou para sempre dos discursos sérios; e, declarando-o infame em todos esses escritos, permitiu-lhe, por favor, a entrada no epigrama, mas com uma condição: sua engenhosidade, surgindo adequadamente, deveria rolar sobre o pensamento e não sobre as palavras. Foi assim que cessaram as desordens ... Não quer isso dizer que uma musa um pouco fina, às vezes, de passagem, não jogue e brinque com uma palavra, e que não abuse com êxito de um desvio de sentido. Mas evite, nesse ponto, um excesso ridículo; e não vá sempre, com um dito frívolo, afiar pela cauda um louco epigrama".

Pointe é o pensamento que surpreende por alguma sutileza da imaginação, por algum jogo de palavras. Para Curtius quer dizer aguda, do latim acutus, acumen. Somente os italianos e os espanhóis dela extraíram um substantivo abstrato: acutezze (spiriti, vivezze, concetti), por Peregrini, e agudeza (ingenio, concepto ou conceto), em Gracián (1642 e 1649). O maneirismo de Gracián seria, diríamos, o remédio/veneno (phármakon) do sonho clássico de Boileau. O espírito, a agudeza, o engenho da expressão servem à comunicação, pela sua vivacidade (ou vigor), portanto capacidade de exprimir cultamente sus conceptos.

Curtius faz inserir os termos nos limites da retórica antiga, e refazer, a partir de suas interpretações, a história dos termos: "*Quintiliano censura o maneirismo retórico de Ovídio com as palavras: nimium amator ingenii sui, laudandus tamen in partibus. Como os mais valiosos dotes de um orador ... inimitáveis, Quintiliano indica o engenho, a invenção, o vigor e a facilidade: ingenium, inventio, vis, facilitas. O ingenium pertence também ao domínio da inventio. Mas o dom da engenhosa invenção degenera em defeito, se não estiver unido ao discernimento. O ingenium e o iudicium podem, pois, entrar em contradição*". Também Cícero, usa acumen e prudentia como conceitos afins. A questão está em que, no curso da leitura medieval, essas associações se desfizeram, permanecendo tão-só a idéia da *inventionis ingenium* e a palavra *conceptus* passou a servir a significar *conceito* (quando o latim clássico usava *conceptio*). Nesse

percurso, *ingenium* deu *achado* e *iudicium*, *disposição*, *ordenação*. Gracián é original ao trabalhar mesmo tal dissociação, construindo, contra Quintiliano e os antigos - e suas *regras do silogismo e da arte* - uma nova *teoria da agudeza* ou *arte do conceito*. E conclui: "*o intelectualismo do século de ouro, que permeia também o teatro de Calderón, pode enfrentar sem receio o racionalismo de Boileau. De qualquer forma, apresenta mais afinidades com o sentimento do século XX*".

9. Poderemos¹⁷⁵ questionar a validade da *disputa* entre *clássico* e *anticlássico*. Por ora, todavia, basta admitir que nos serviu à *remessa* e à *imaginação* de *espaços poéticos* e *lugares* de *reflexão política* diversos.

E o *lugar* por excelência do *maneirismo*, digamos, *histórico*¹⁷⁶ é a *corte*, enquanto seu *espaço* é o dos *espelhos* e do *labirinto*. Suas *imagens* emblemáticas são o *auto-retrato diante do espelho convexo* do Parmigianino e o *labirinto óptico* imaginado por Leonardo da Vinci, formado por uma câmara octogonal cujas paredes estariam todas revestidas de espelhos. Leonardo exclama: "*o espelho é nosso mestre!*", enquanto Francesco Mazzola faz de seu retrato uma *medalha*, um emblema de seu *tempo*: "*engenhoso concetto*", uma das *sete figuras simbólicas* do *Tratatto delle acutezze* (1639) de Peregrini ("*fantástico, ambíguo, aberrante, metáfora obscura, alusão,*

¹⁷⁵ "A jurisprudência poésis".

¹⁷⁶ O conceito de *maneirismo*, para fundar a *dialética* de Curtius, é fixado na época que vai do apogeu do renascimento ao barroco, propriamente dito, que acaba, nesta mesma teoria, por ser englobado por aquela *díade* (*clássico-maneirista*). Hocke prefere, ainda, a partir dessa conceituação *sócio-psicológica* do *estilo*, um arrolamento das *épocas maneiristas*, aí incluindo "*o Maneirismo consciente de 1520 a 1650; o Romantismo, que vigorou entre os anos 1800 e 1830; e, enfim, a época que precedeu a nossa e cujas influências ainda hoje se fazem sentir (1880-1950)*". E explica: "*cada forma maneirista, a princípio, ainda manifesta uma dependência em relação ao Classicismo. Depois, porém, ele se emancipa (Gottfried Benn) e adquire seus traços específicos para, por fim, tornar-se expressivo, desfigurado, surreal e abstrato*". Sua opção é, pois, por manter o *barroco* uma categoria válida para definir o período entre 1660 e 1750. Tais distinções, porque sempre rígidas, devem ser tomadas com cautela e pelo que, efetivamente, são: artifícios da construção analítica. Veja-se, por exemplo, em Hauser: "*a situação estilística é melhor indicada pelo fato de que a maioria dos artistas de proa, como Rafael, Michelangelo, Ticiano, Correggio e, digamos, Sodoma, aderem alternadamente aos princípios formais de três estilos diferentes. Fundamentalmente permanecem clássicos, mas sucumbem, ora a pendores maneiristas, ora a pendores barrocos*".

engenheiro, sofisma"). Na interpretação de Hocke, a imagem do "homem do Maneirismo, o janota cerebral e melancólico que, segundo Baudelaire, apresenta-se como alguém de destaque e que procura viver e dormir diante de um espelho". Haveria uma "ânsia de atingir o extravagante, o singular, o exótico e tudo quanto se dissimula para além e no seio de uma realidade física natural". Mas, sobremaneira, uma "vontade de conservar uma distância aristocrática em face da sociedade": "o homem do Maneirismo, que tem medo do espontâneo e que ama a escuridão, orgulha-se pelo fato de descobrir o sensível através de metáforas abstrusas e se esforça por captar o fantástico (meraviglia), graças a uma linguagem sumamente rebuscada".

O lugar: uma concepção predominantemente estética das formas de viver. Huizinga¹⁷⁷ recorda a *moda* de amplificação da aplicação do termo *barroco*, até transbordar o campo puramente estético. A vontade de ultrapassar os limites da representação *clássica* influiria não apenas na arte como na concepção da vida e da sociedade política, isto porque "as formas barrocas são, no sentido forte da expressão, formas artísticas ... há um fator estético deliberado que se impõe ... uma tendência geral para o exagero", o que decorre, segundo interpreta, do conteúdo lúdico do impulso criador, levado às últimas conseqüências nos Seiscentos. Haveria uma, digamos, *consciência absoluta de contemporaneidade* no século XVII¹⁷⁸, a filtrar o cotidiano pela arte, por exemplo, no *vestuário* afastado da *simplicidade* e da *naturalidade*, quer dizer, da funcionalidade dos trajes, que, segundo Huizinga, tenderiam ao *cômico*, como a história da *peruca - autêntico elemento de estilo* - demonstra.

A idéia, aqui, de *representação* seria autêntica, como se houvesse uma introjeção do *modo* artístico: uma *comunicação* fácil entre as *obras* de arte e seus (plenos) fruidores. Não é a obra que representa, mas o palco é o próprio cotidiano, excitado

¹⁷⁷ *Homo Ludens*. 1993, p. 203 e ss.

¹⁷⁸ de tal maneira que não se poderia discernir até que ponto as intenções dos coevos eram ou não sérias. E Huizinga duvida até da seriedade de Grotius, *homem destituído de humor e animado por uma amor sem limites pela verdade*, e indaga: *será que Grotius pensava tudo isso? Será que ele mentiu?*

pela presença da obra. Dizendo de maneira mas apropriada, não existiria a obra dissociada das vivências, mas uma continuidade entre estas e aquela. A arte configuraria o ambiente, os gestos, as palavras, não apenas como *expressão*¹⁷⁹, mas como *representação*. Para participar e para ler tais significados, era preciso ser iniciado: como *jogo* pressupunha *normas e regulações* sabidas.

Daí porque esse *lugar* venha a ser a *corte*. E as *dramatis personae* não apenas o *soberano* e o *cortesão*, ou, de forma geral, a *noblesse* mas, personificados (tornados *persona, personatus*) a *honra* e o *luxo*, na configuração *espetacular*. Em síntese, a própria imagem histórica do *Ancien-Régime*, as *passagens* - dos *Seiscentos*, pelos *Setecentos*, aos *Oitocentos* - vistas pelos historiadores.

Finalmente, a armação e o preenchimento do *espaço* dão-se pela *fala* cortesã ou pela *retórica*, enquanto *ars bene dicendi*¹⁸⁰ e reguladora (ou, quem sabe, fruidora) do *curso* das *paixões* (em Aristóteles, aprende-se das *paixões* para que se saiba comunicar com o auditório e regular suas ações).

10. Terceira perspectiva: talvez mais importante seja o aspecto da formação da *série literária*, termo que emprestamos da *estética da recepção*: os *ensaios geraram* - e foram gerados por - *formas breves*: "o *ensaio* *semelharia o desenvolvimento dos adágios, apotegmas, propos memorabile, enfim da literatura moralista em voga no século XVI, por excelência epigramática ou de breve dimensão. E como desenvolvimento, parece guardar sempre o respeito às origens, de modo que todas as tentativas de superar o limite primitivo, ou abandonam o espaço do ensaio, ou denunciam, nas suas ilhas, uma sucessão de epigramas ou moralidades breves*"¹⁸¹.

¹⁷⁹ "não há gesto gratuito, do monarca ou dos cortesãos; todos são públicos, todos expressam algo, são signos, conscientes o quanto possível ... O poder foi prazer ... como se entrosaram a política e os afetos ... Há uma lógica na sociedade de corte ... Toda uma pequena ética, repleta de conteúdos e maneiras, se divulga e, por seu meio, também uma micropolítica: os gestos significam educação e riqueza" (RIBEIRO, R. J. *A etiqueta no Antigo Regime*)

¹⁸⁰ Esta a definição de Quintiliano, contra a prevalência da *persuasão*, em Aristóteles. A fortuna literária daquele foi mais ampla, no Medieval, na Renascença.

¹⁸¹ MOISÉS, M. *op. cit. loc. cit.*

O parentesco, enfim, refaz-se, do ponto de vista *diacrônico*, permitindo-nos criar um amálgama com as especificidades - contradições e aproximações - que recolhemos de nosso percurso *sincrônico*. Vamos, então, analisar como se constrói o *estilo* propriamente das *formas breves* a partir das fontes e das formas que aqui recuperamos.

No século do *barroco*, as *formas moralistes* desafiam o *classicismo*, recolhendo sua *maneira* dos *ensaios* e dos *elementos clássicos e não-clássicos* dessa *atmosfera*, ora aderindo a eles, ora contestando-os.

A idéia da *série* é importante. Em geral, o entendimento da história da filosofia (ou da literatura, ou da arte, em geral) se dá como se houvesse um texto aberto (a própria história, digamos, vivida), submetido à leitura dos historiadores (filósofos, dos literatos, dos artistas), a ser acompanhado de modo paulatino: haveria uma *seqüência cronológica* de leitura. Os que vêm após leriam o que continua (cronológica) e estritamente se segue ao que teria sido lido pelos que os antecederam, assim se abrindo espaço para a crítica e a ampliação dos limites dos antepassados. Seqüência histórica a acompanhar o curso dos calendários.

A história, porém, não é este dócil texto que se apresenta à leitura e à escritura. Muito menos, os autores se sucedem nessa seqüência ascensional, como se estivéssemos diante de uma competição de revezamento, numa olimpíada de recordes sucessivos, na disputa pela verdade (histórica ou filosófica, literária, artística). Os temas, sua oferta à leitura e o interesse de sua escritura (não apenas representação ou reflexão) vão e retornam. Isto com as experiências, as falas e os sons (é possível recuperá-los?), os escritos e as imagens. O que não depende apenas do tempo (ou da atmosfera) de quem lê, de seu arsenal cultural, de seu *horizonte de expectativas*, das questões que o perseguem. Mas, também, da própria oferta de documentos do autor (filósofo, literato, artista) que é lido (ou visto). Isto, por exemplo, permite-nos ler Aristóteles de um modo diverso do que a geração de Teofrasto; diversamente do que conheceram os árabes, no Medievo, ou

de Tomás de Aquino, ou dos renascentistas, ou dos *moralistes*, finalmente, de Montesquieu. Os excertos que se apresentam de sua obra são outros, a escolha de títulos é diversa, como a própria interpretação, a partir de *interesses*, *paixões* e *razões* divergentes.

A questão está nas *opções* e em seus limites. O que significa que a *leitura* é - não melhor ou pior, mas - apenas *diferente*. E isto se torna um pouco mais complicado com relação às *imagens*, pois quase nunca é possível recuperar ou representar todo o universo cultural (e simbólico) e estilístico que as envolve¹⁸². Mais difícil é precisar como determinado espectador viu determinada obra, ou mesmo se chegou a conhecê-la. Se cita um artista (e quem refere é outro artista, ou é um diplomata, um *magistrat*, um libertino, um literato, um *philosophe*?), o que dele experimentou? Que aspecto sua erudição permite salientar? A quem se dirige a alusão?

A *série* é uma espécie de subversão da visão comum da história. A série é uma recusa da cronologia, se desejarmos, seria como que uma *dobra* no tempo, a acompanhar os instantes (e as atmosferas) em que a leitura encaminha a um novo ato de escrever (ou desenhar¹⁸³).

Que é a *forma breve*¹⁸⁴?

Antes de tudo, é preciso distinguir entre a noção de *gênero*¹⁸⁵ (literário) e a questão do *estilo*, pois, como adverte

¹⁸² o que parece valer também não somente para os sons (e os ruídos), como para a comunicação oral - a fala e os gestos.

¹⁸³ V., *infra*, "Os espaços das paixões".

¹⁸⁴ Seria, como quis W. Kaufmann, uma "maneira de pensar e se expressar monadológica, na medida em que cada aforismo tende a ser auto-suficiente, embora seu conjunto também apresente uma construção filosófica"? Ou, segundo J. Granier, "um campo de ruínas ... expressão da pluralidade de pontos de vista do autor"? Ambos, evidentemente, relativos ao estilo nietzscheano (MARTON, S. *Nietzsche*. 1990, p. 18 e 19).

¹⁸⁵ O *gênero* exigiria uma *tipificação* mais rigorosa, não tendo acordado, ainda, a *crítica literária* a respeito de sua *classificação* (v. *Théorie des genres*. 1986). Uma disposição *estrutural*, por exemplo, estabelece a *história* como centro, do qual se iriam distanciando os demais *gêneros*, paulatinamente: de uma lado, *comédia*, depois o *picaresco*, afinal, a *sátira*; de outro lado, o *sentimento*, a *tragédia* e o *romance*. Entre eles interviriam as formas *realista*, *naturalista* e *romântica* (p. 84/88: Scholes, R. "Les modes de la fiction"). Discórdia remanesce quanto ao que venha ser *literário* (p. ex. EAGLETON, T. *Teoria da literatura*. 1997) e qual seria o estatuto da *ficção* (v. MAINGUENEAU, D. *Pragmática do discurso literário*. 1996), o que, afinal, permite as brincadeiras do *gênio literário* com o *real*, o *imaginado*, o *dito* e o *verdadeiro* e *falso*, o *previsto* e o

um especialista¹⁸⁶, as *formas breves* concerniriam mais especificamente a traços de uma escrita voltada à *concisão formal*, determinada por "*facteurs de condensation, de raccourci, d'économie spécifiques*". Quer dizer, "*la forme brève relève donc d'une rhétorique, d'une stylistique et d'une poétique particulières*", englobando uma realidade mais vasta que a abrangida pela noção de *gênero*, alcançando *estilos de escrita* "*numerosos, codificados ou não*", ou seja, "*d'écrits littéraires dont la brièveté est un des moteurs essentiels d'écriture*".

Quando falamos, então, em *estilo moraliste*, para definir o modo de operar de Montesquieu, não procuramos restringir a situação de seus escritos a uma categoria solitária, na maneira de uma síntese universalmente válida. Pelo contrário, estamos buscando diretamente valorizar uma forma de escrever que se identifica pelo recurso à multiplicidade de *gêneros* e pela recusa à interpretação unitária¹⁸⁷. Lançar a hipótese da adesão a tal *estilo* não significa procurar, em Montesquieu, onde estariam as *máximas*, os *caracteres*, os *pensamentos* e as *fábulas*¹⁸⁸, inventário possível, mas que não levaria a nada senão a separação de *sentenças* que o autor não desejou separar¹⁸⁹. O *gênero aforismático* tem seu tempo, mas é preciso ver até que ponto Montesquieu dele se socorre para a *produção (poiesis)* de seu *texto*, que se quer, também, *espaço político*. Nossa indagação está voltada a localizar a especificidade da construção dessa *série*.

Voltemos a ela. Sua principal fonte é Montaigne¹⁹⁰ e não tem à disposição, para auto-designação, o termo *moraliste*¹⁹¹. Estabelece-se como *interpretação e negação* de uma

inesperado, como em Borges ou Guimarães Rosa, entre tantos.

¹⁸⁶ MONTANDON, A. *Les formes brèves*. 1992, p. 4, 5 e ss.

¹⁸⁷ É essencial em Montesquieu o desejar mais de uma *leitura*, porque ele mesmo recusou a existência da *certeza* da interpretação que empreendeu do *espaço público* (seja na *ficção*, seja na *história*, as quais nunca fez distinguir nitidamente).

¹⁸⁸ Como, parece, já se ter tentado levar a cabo, por exemplo em ROSSO, C. *La maxime*. 1968 e *Procès à La Rochefoucauld*. 1986, em que a busca se vê frustrada exatamente porque se deixa de cuidar da distinção entre *gênero* (da *maxime* ou dos *pensées*) e *estilo*. Defendemos que a idéia de *estilo* é mais ampla do que a mera adesão ao *aphorisme*, ou ser *contre* ou *pour* a *maxime*...

¹⁸⁹ entre tantos lugares, fiquemos apenas com a acentuação da consideração, pelo leitor, do *dessein*, no "Préface" ao *Espírito das leis*.

¹⁹⁰ ao lado dos *Essays* de Bacon.

¹⁹¹ Como demonstram Lafond, em seu estudo da gênese do discurso *moraliste* ("Préface" à *Moralistes du XVIIe. Siècle: de Pibrac à Dufresny*. 1992), e Van Delft, em sua taxonomia (*Le moraliste classique: essai de définition et de typologie*. 1982).

prática e de uma *lógica sociais* altamente complexas que formam a *cortesia* ou *etiqueta*. Tais *prática* e *lógica* decorrem de um *modo de vida* que implica uma *política*, ou, mais precisamente, uma *opção* da *disposição* da *cena pública*, um *arranjo* do(s) *poder(es)*. Se ela nega a *prática* e a *lógica*, isto determina também a recusa de tal *disposição* e a busca de outra(s) *opção(ões)*. Dentre todas as que os *moralistes* apresentam ou parecem apresentar, coube a Montesquieu - e isto releva salientar - a primazia de uma *invenção*.

O *estilo moraliste* faz-se *discurso* caracterizado pela *descontinuidade*. A *forma breve* é uma *reflexão* que procura a *síntese formal*, na *sentença*. E não se coaduna com a *disposição* do *tratado* (*ratio*¹⁹²), em relação à qual prefere a do *ensaio*. Estima-se¹⁹³ que os *moralistes* tenham empreendido um *combate constante* contra o *pensamento sistemático*, constituindo uma *obra aberta*, uma *via nova*: um *realismo poético*, uma maneira de análise "*plus fine, plus artistique, plus apte à capter une réalité multiforme*". Eles se opõem, deliberadamente, às *normas da sociedade de seu tempo*, ao se distanciarem das referências *doutrinárias*: seu modo "*s'attache à saisir la réalité humaine à la fois dans sa variété et dans sa totalité*", fazendo substituir as *estruturas* elaboradas pelos *sistemas*. Assim, *fragmentária* como a *vida*, remetendo às "*contradictions insolubles entre lesquelles on vit*", a *brevidade*¹⁹⁴ é uma *poética da palavra*, uma *escolha*¹⁹⁵, uma *quête de frases, expressões*.

Ao escolher uma *escrita* diferente, determina-se uma *leitura* também diferente (daquela do *tratado*, do *discurso contínuo*): mais difusas, desobedientes, desorganizadas (*livres*), soltas (*instantâneas*). Não limitadas à *reflexão* do conteúdo, mas da *magia das formas*, das *palavras* (*fulgurância*). Não se quer apenas escrever ou ler, mas diretamente *tocar* e *ser tocado*, o *efeito*: o *texto* se prende ao *contexto*. O *escritor* está voltado diretamente para o *leitor*, reclama sua *atenção*, porque quer causar uma *reação*, pelo *choc* da *puissance poétique*. Quer dizer: há uma migração da *expressão*

¹⁹² *versus* Newton e Descartes, e, no que têm de adesão a essa *forma*, Espinosa, Hobbes e Malebranche...

¹⁹³ SCHALK, F., resenhado por Van DELFT. *Le moraliste classique*. P. 39 e ss.

¹⁹⁴ *ousada, ofensiva, suficiente, autônoma...*

¹⁹⁵ no sentido de *colher, escolher, recolher*.

poética para a *prosa*. Se o *ensaio* era somente *prosa*, a *forma breve* sugere, adota e adapta a *poesia* à reflexão prosaica, inserindo o elemento da *surpresa*, da *dobra*¹⁹⁶: expressa-se *depressa*, mas para causar a *parada* do leitor.

Não por acaso, este *estilo* se aparenta¹⁹⁷ à *arte* dos *sofistas* e *retores* da Antigüidade: retoma a *arte da persuasão* contra a *demonstração metódica*, científica. Se os *moralistes* recuperam a *retórica das paixões* de Aristóteles, fazem-no, contudo, embaralhando sua tópica. E, ainda, muito distantes da *ordenação* cartesiana. Contra Descartes - "*mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien*"¹⁹⁸ - restabelecem o uso das *paixões* no campo *retórico*, assim retomando a tradição aristotélica¹⁹⁹, em que servem como *artifício* do *orador*, para *mover* seu *interlocutor*, para *afetar* seu *público*: "*on appelle passions, tout ce qui étant suivi de douleur et de plaisir, apporte un tel changement dans l'esprit qu'en cet état il se remarque une notable différence dans les jugements qu'on rend*"²⁰⁰. Para Descartes, as *paixões* são objeto da *ciência*; para os *moralistes*, voltam ao espaço da *dialética*: tudo é *incerto*, portanto, *provável* e *passível* do *convencimento*. Como a *arte breve* é *negação*, a *contraposição* ou *contradição* é obrigatória, o que leva à *revalorização* do domínio da *retórica*. E *retórica* (no interior da *dialética* ou *dialógica*), na *episteme* de Aristóteles, não é *ciência*. Por isso, deve-se tomar com extrema cautela a afirmação de que os *moralistes* teriam fundado uma *ciência moral*, como "*connaissance empirique et détaillé des moeurs*"²⁰¹. Não

¹⁹⁶ Tanto *plis* (barroco) quanto *tour* (a virada, o inusitado).

¹⁹⁷ Como observou DILTHEY, W. (in Van DELFT. *Le moraliste classique*. P. 41).

¹⁹⁸ "Préface" às *Passions de l'âme*. Rodis-Lewis, G. (ed.), apud Van DELFT. *Le moraliste... cit.* Também: "*nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões*" ("*Paixões da alma*" in *Obras*. 1973, p. 227).

¹⁹⁹ À disposição, no século XVII, a par de outras versões, a tradução de François Cassandre, amigo de Boileau, publicada em 1654 (havendo uma segunda edição em 1733), da *Art Rhétorique*, de cuja reedição parcial nos socorremos.

²⁰⁰ *Rhétorique des passions*. 1989, p. 30.

²⁰¹ É a fórmula de FRIEDRICH, H., que Van DELFT parece acatar: "*la science morale, issue de la satire, jouit d'un statut autonome. Elle ignore le jugement de valeur et la tutelle morale, ou le repousse à l'arrière-plan. Elle n'est pas un enseignement moral. Elle n'est pas d'avantage une philosophie morale, c'est-à-dire une étude des règles morales dans une sphère universelle ou métaphysique. Elle est, en fait, la version nouvelle, moderne, de la philosophia moralis antique, devenue une connaissance de la diversité humaine, savoir empirique relatif, changeant avec les époques et les peuples*" (p. 42/43).

parece haver tal postulação científica, mesmo em La Bruyère e no termo que pinça - "*science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères*"²⁰², que substitui a imagem de um *saber sem sistema*, a *descrever, examinar, acompanhar* - muito menos ela se coadunaria com a lida das *paixões*.

Entretanto, assumindo a presença das *paixões*, no *jogo da persuasão*, os *moralistes*, contra Aristóteles, recusam-se a contrapô-las na ordem²⁰³ dos *pares*. Este parte da *cólera* e da *doçura de espírito* e constrói, de modo dual, a relação e seu desenvolvimento; aqueles desconfiam do *dualismo*, desprezam a *aparência* de contradição e, desmascarando-a, comprazem-se em demonstrar como se ligam, de que modo - simples, direto - uma *ação* (que se apresenta boa) esconde uma *paixão* (que a nega). Por exemplo, para François Senault²⁰⁴, o *medo* (*crainte*) está por trás de tudo, originam até as *virtudes*: a *intégrité* de *juges*, a *courages* de *soldats* e a *chasteté* de *femmes*.

Essa *confusão* entre *ações* e *paixões*, e das *paixões* entre si, é o próprio tema das *máximas* de La Rochefoucauld. A crítica dos ideais cortesãos, na forma do *desmascaramento*, exige que cada um dos *modos aristocráticos* (*glória, grandeza, lealdade, sinceridade, amizade, fidelidade, constância, altruísmo, etc.*) seja despido de suas *ilusões*. É um problema de *habilidade* ("*c'est une grande habileté que de savoir cacher son habileté*" - *Maxime 245* da edição de 1678), a exigir a aproximação dos contrários (ou *coincidentia oppositorum*): "*estamos tão acostumados a nos disfarçar diante dos outros, que enfim nos disfarçamos diante de nós mesmos*" (*M. 119*); "*o que parece generosidade não é senão uma ambição disfarçada, que despreza os pequenos interesses, para alcançar os maiores*" (*M. 246*);

²⁰² Discours sur Théophraste.

²⁰³ Sua intenção é a de trabalhar com o domínio dos *fatos*, dos *dados relativos*: "*ce qu'il décrit, c'est une nature contradictoire et antinomique, la variabilité, la différenciation selon les individus, les conditions, les peuples, les pays, les continents. Les recueils de sentences et de maximes fragmentent l'homme. Les vieilles assertions sont situées dans le jeu perpétuellement mouvant des perspectives observées ... Privilégiant les formes ouvertes ou brisées ... cette science morale, toute positive, empirique et relative, exempte de tout jugement de valeur*".

²⁰⁴ De l'usage des passions, de 1664.

“a humildade não é outra coisa senão uma submissão fingida, da qual se serve para submeter os outros; é um artifício do orgulho que se diminui para se elevar; e mesmo que ele se transfigure de mil maneiras, não estará melhor disfarçado e mais capacitado a enganar do que quando ele se esconde sob a figura da humildade” (M. 254); “aquilo que nomeamos liberalidade não é outra coisa senão a vaidade de doar, que nós amamos mais do que doamos” (M. 263).

A natureza humana, resultado desse embaralhamento, é um *amas* de contradições: *“as paixões em si engendram constantemente aquelas que lhes são contrárias: a avareza produz às vezes a prodigalidade, a prodigalidade, a avareza; é-se firme por fraqueza e audacioso por timidez” (M. 11).* Ela é uma *maquillage* da vaidade, de que resulta a *impotência* da vontade humana: *“O homem constantemente acredita conduzir, quando é conduzido, e, enquanto por seu espírito ele tende a um fim, seu coração o encaminha sutilmente a outro” (M. 43).* Daí sua *inconstância*, sua *incoerência*, *artifícios do interesse* (que a uns cega e a outros ilumina - M. 40): *“l’interêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé” (M. 39).*

Escritor e leitor - pelo *sucesso* do peso e da leveza das *palavras*, da *ausência* e *presença* do texto, *diálogo do real e da imagem* - visam ao *prazer do texto*, um *jogo*, uma *diversão*, mas que resulta de - e em - um *desgosto*: saber que o *“moi est haïssable”*²⁰⁵, que tudo é *hipocrisia*, *mistificação*: *“il s’en faut bien que nous ne connaissons toutes nos volontés” (M. 245); “il y a certaines larmes qui nous trompent souvent nous-mêmes, après avoir trompé les autres” (M. 373).*

A forma breve se fixa na *concisão* de uma *fórmula densa e precisa*²⁰⁶, que reenvia à *“leçon du peintre: cligner des yeux ... pour apprendre à voir”*. Mas é uma *arte* complexa, que não se

²⁰⁵ MONTANDON, A. p. 38.

²⁰⁶ Valéry fala de uma *contre-oeuvre* (in MONTANDON, A. *Les formes brèves*. P. 10), sobre os *cahiers intimes*. A obra seria uma *falsificação*, que eliminaria o *provisório*, o *não reiterável*, a *misturo do puro e do impuro*, *desordem e ordem*. Neste sentido, Montesquieu diz de seus *pensées* que são *idéias não aprofundadas, refletidas, inúteis ...* ainda, pois *guardadas para (re)pensar* no momento certo. E Montaigne fala dos *registros*.

esgota, não se extrai e não se dirige ao *saber* de si, ou *do eu*: ela tende à *generalização*; diz *toujours, jamais, nous, l'homme, le monde, on, souvent*. O *écrivain* de *maximes* é um *normatizador*, como reconheceu La Bruyère, ao criticar a intrusão da *loi* na *morale*: “*ce ne sont point au reste des maximes que j'ai voulu écrire ... j'avoue que je n'ai ni assez d'autorité ni assez de génie pour faire le législateur*”, ao mesmo tempo em que reservava a La Rochefoucauld o epíteto de *délicat*, no sentido de *artificial*... Na visão que um *moraliste* tem do outro, reaparece a imagem da *artificialidade*, que destrói a *postulação* da *verdadeira natureza humana*. Portanto, haveria um *disfarce* mesmo de quem quer *desmascarar*. O *moi* se esconde atrás de *nous*²⁰⁷, procedendo à *generalização* apenas esboçada no *je* de Montaigne, em direção a uma expressão da *realidade*.

Haverá, todavia, uma razão para que Montesquieu, quando de sua opção pela forma *moraliste*, retome a primeira pessoa do singular.

Quando, portanto, a *forma breve* se faz *máxima*, ela pretende assumir uma superioridade que, facilmente, deságua no *juízo* e no *regramento* dos modos de vida. Não é um *pensamento* desinteressado ou uma *reflexão* de ocasião, mas verdadeira *sentença* que decorre, paradoxalmente, da própria *posição aristocrática* que tentava criticar. Assim como La Rochefoucauld descreve a natureza de quem escolhe as *máximas*: “*comme c'est le caractère des grands esprits de faire entendre en peu de paroles beaucoup de choses, les petits esprits, au contraire, ont le don de beaucoup parler, et de ne rien dire*” (M. 142), Montesquieu dirá que são “*les proverbes des gens d'esprit*” (*Pensées*, 647). Designariam, na concepção da passagem da *nobreza feudal* para a *sociedade de corte*, desenvolvida por Norbert

²⁰⁷ Benveniste, ao expor a estrutura das relações de pessoas no verbo (*O homem na linguagem*, p. 26/27), diz que, de modo geral, a pessoa verbal no plural exprime uma pessoa amplificada e difusa: “*o nós anexa ao eu uma globalidade indistinta de outras pessoas. Na passagem do tu ao vós, quer se trate do vós coletivo ou do vós de delicadeza, verifica-se uma generalização de tu, quer metafórica, quer real, e em relação à qual, nas línguas de cultura, sobretudo ocidentais, o tu toma muitas vezes o valor de alocação estritamente pessoal, logo familiar. Quanto à não-pessoa (3ª pessoa), a pluralização verbal, quando não é o predicado gramaticalmente regular de um sujeito plural, desempenha a mesma função que nas formas pessoais; exprime a generalidade indecisa do on (francês) (tipo dicunt, they say). É a própria não-pessoa que, extensa e ilimitada pela sua expressão, exprime o conjunto dos seres não-pessoais*”.

Elias²⁰⁸, um *építáfio à noblesse d'épée* e às armas, substituídas pelo *espírito* ou *caráter* e pela *palavra*. Daí o tom de *desesperança* e a busca de *identificação* coletiva. A fonte das máximas está nos *jeux de société*, provérbios, invenções verbais - como charadas e adivinhas - que o duque de La Rochefoucauld desenvolveu, após o malogro da Fronda, no salão de Madame de Sablé, ao lado de seus amigos, para os quais fez a primeira leitura de suas *sentenças morais*.

São a expressão de “*l'homme à l'épreuve d'un monde qui vient de s'ouvrir sur la double perspective du temps et de l'espace, de la morale du temps*”²⁰⁹. Essa *moral*, pois, é ambígua. Por uma parte, descreve o evoluir dos *moeurs*; por outra, assume sua crítica, contudo confundindo *virtudes* e *vícios*, segundo uma tábua que não deixa revelar seu estatuto, mas se reserva o direito de *judgar*. Há uma *leitura* ou *interpretação* dos *costumes* (*morais, modos*), todavia, que não se quer isenta (não é mera *descrição* ou narrativa²¹⁰, como nos *essais*). No *jogo das palavras* (*moeurs d'écriture e lecture des moeurs*), ela não é apenas *sensibilidade* (ou *sensação*), mas prescreve o *senso* (ou *sentido*) do *progresso* das *paixões*. E não compete mais à *prudência* o cálculo do melhor ou pior, mas ao *ornamento: estilo* (*style*) e *espírito* (*esprit*) se fazem *ética*. O discurso, pois, esconde sua chave, por meio do artifício da *não linearidade* da escrita: a *vue oblique*, que tanto o aproximaria da (dis)simulação *barroca*. Em cada ponto uma *digressão*, a constituir uma *architecture par chapitre*, pela reconhecida *incapacidade dos moralistes de construir um texto contínuo*. Um conhecimento que - dizia Pascal de Montaigne - faz-se “*en sautant de sujet en sujet*”. Entretanto, aqui não mais em busca da *naturalidade* da expressão, mas como *artifício da argumentação retórica*.

Ambigüidade, ainda, porque um discurso que desmascara, em verdade, dirige-se aos próprios sujeitos do mascaramento (o *público* é o dos eruditos - *honnêts-gens* -, cuja

²⁰⁸ Sociedade de Corte. 1987. O termo seria *curialização* ou *processo civilizatório*, para a transformação da *cavalaria* em *nobreza de corte*, que ocorreu após uma luta entre o *rei* e a *nobreza*, quando esta é derrotada e passa a ter naquele o seu *centro*. Montesquieu a isto se reporta, quando trabalha a *metáfora* do *sistema gravitacional newtoniano*, mas substitui o *rei* pela *honra*... (*Espírito das leis*).

²⁰⁹ LAFOND, J. “*préface*”... *cit.*

²¹⁰ O Dictionnaire da *Académie* assim o estabeleceu, em 1762: “*Moraliste: écrivain “qui traite des moeurs*”. Apostila LAFOND: “*une morale d'abord essentiellement descriptive*”.

educação, inclusive na língua latina, dera-se pela utilização de outras tantas formas da brevidade²¹¹).

Que tipo, então de moralidade esse discurso constitui? É uma *constatação* (sem pensar nos *valores*), uma *descrição* nua (indiscreta) ou uma *invenção*? Se devemos desconfiar de todos, por que confiaríamos no autor de *maximes*? Beneficiamo-nos de sua *palavra*? Ou ela apenas nos traz um *prazer* que não deixa de ser enganoso (por ser prazer: rimos de nossas máscaras, mas isso não nos leva a deixar de representar)? Quem ganha com essa moral? Montesquieu observa: esse *prazer*, que decorre das *belas letras*, pode satisfazer apenas a uma *necessidade política*. As *paixões* não vivem dispersas, mas se ligam a *regimes* e se submetem a uma *economia*. Confundí-las pode significar tão-somente fechar os olhos para sua *tópica*, disposição que supõe uma hierarquia. E a lição de Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, “*foram os bons mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse pathos da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores: que lhes importa a utilidade! Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias ... O pathos da nobreza e da distância ... o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe mais baixa, com um sob - eis a origem da oposição bom e ruim*”²¹².

Mas isto está longe de desfazer La Rochefoucauld, fonte de nossos críticos: “*ce que nous prenons pour des vertus n’est souvent qu’un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger, et ce n’est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes*” (M. I); e crítico de La Rochefoucauld: “*la vertu des gens du monde est un fantôme formé par nos passions, à*

²¹¹ v. LAFOND, J. *cit.*

²¹² 1998, p. 19, *primeira dissertação*, 2.

qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut” e “toutes les vertus des hommes se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer” contra “les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes de la médecine: la prudence les assemble, et le tempère, et elle s'en sert utilement, contre les maux de la vie” (são as três primeiras sentenças da edição de 1664 das maximes).

Ele aponta a *falsidade*, mas ela não nos pode abandonar, porque compõe o *remédio* dos males da vida. Alimentamos os vícios, mas eles nos nutrem. Nós os servimos, eles nos servem. O que é falso, também é verdadeiro, por ser útil, porque é necessário. A mesma censura a Montesquieu? Desvenda-nos os *princípios*, mas o *regime* permanece e os *princípios* são *faux*...

A *moral* cuida de *fatos*, mas não deixa de os qualificar: desvenda e acrescenta um saber, ao chamar a atenção para sua *forma*²¹³. Indaga o *homem* e sua *associação*, em função do *decoro* (*decorum*), que é também *ornamento* (*ornatus*), *decoração* do discurso (*oratione*) no espaço político. Vê desenrolar-se a *encenação* das *personagens*, e a lê como movimento perpétuo das *paixões*, vestidas de *virtudes*. Ao desvendá-la, ela a interrompe, resumindo-a em centenas de *micro expressões*, que passam a ter vida própria, mas não conseguem reescrever o roteiro ou reinserir-se na cena. La Rochefoucauld está destituído de *esperança*, o que o faz não temer. É a fórmula do *medo* aristotélico: quem pode esperar algo, teme; quem nada teme, nada tem a perder, nada espera. A *esperança* é irmã do *medo*, mas o fundamenta. Diversamente de Hobbes, para quem o medo permite a espera²¹⁴.

Se não há *esperança*, não há *projeto*. A

²¹³ “ces mots-vedettes s'enlèvent sur un certain fond plus modeste, j'ai le sentiment (d'ailleurs profondément esthétiques) d'avoir affaire à une véritable économie métrique de la pensée ... entre les irrealia (vertus) et les realia (passions, contingences, actions), il y a un rapport de masque; les unes déguisent les autres; on sait que le masque est un grand thème classique (la langue ne parlait pas alors de masque mais de voile ou de fard); toute la seconde moitié du XVIIe. siècle a été travaillée par l'ambiguïté des signes. Comment lire l'homme? La tragédie racinienne est pleine de cette incertitude: les visages et les conuites sont des signaux équivoques, et cette duplicité rend le mond (le mondain) accablant, au point de renoncer au monde, c'est se soustraire à l'intolérable inexactitude du code humain. Cette ambiguïté des signes, La Rochefoucauld la fait cesser en démasquant les vertus” (BARTHES, R. “La Rochefoucauld: Réflexions ou Sentences et Maximes” in *Le degré zéro de l'écriture*. 1972).

²¹⁴ v. RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo... cit.*

forma breve, enquanto *máxima*, então, é uma *fotografia*, um *desenho* que faz congelar a imagem da sociedade política: um saber *estático*, que se *nutre* do *movimento*, mas não o recompõe. Querendo dizer da *moral*, não se faz necessário, ele é quase que uma *estetização* da *ética*.

Notemos que La Rochefoucauld abandona a fórmula da *prudence* (ou *iudicium* - de *topos* clássico) pela da *industrie* (ou *ingenium* - de preferência maneirista) e da *fortune* (a *fortuna*, par da *virtù*). Na primeira reflexão, a dicotomia se dá entre *vício* e *virtude*. Na segunda, o par é mais complexo: *vertu*, de um lado, e *action* e *intérêt*, de outro. A questão está em que o mero *juízo* (atributo da *prudência*) pode pesar os contrários, na *expressão* tipicamente *verbal*; enquanto, no segundo caso, a *virtude* se transmuda em *paixão*. Sublinhemos: a *virtude* passa a ser considerada uma *paixão*, o que é original e vai desencadear a reflexão de Montesquieu. Por essa razão, seu par não é mais o *vice*, mas a *ação* (e o *interesse*, que não diz outra coisa senão a *atividade* governada pelo *cálculo* do benefício e da perda). Mas La Rochefoucauld vai além: separa da *virtude* a *indústria* (que, até aqui, desde de Maquiavel, pelo menos, a caracterizava, a habilidade contra a natureza). O *ingenium* não é mais *iudicium*; contrapõe-se à *fortuna*, mas também não é mais *virtù*.

Isto libera a reflexão de Montesquieu, que poderá falar - só então - de *comércio* como um modo, entre outros, de *comunicação*²¹⁵.

A *máxima*, enfim, seria uma estrutura plena de *sentido* (como *senso*, como *sensibilidade*), mas inoperante. Ela quer ser *retórica*, mas não logra dialogar. Carregada de recursos persuasivos, desejosa de *legiferar*, sua energia se esvai em si mesma. Cheia de *potência* (*puissance*), não sabe se fazer *poder* (*pouvoir*). Ela carece, então, de uma leitura que a atualize, da qual Montesquieu será o artífice.

Ela diz: *a honra* (em sua época: a *coragem* masculina e a *castidade* da mulher) *é falsa*. Montesquieu dirá:

²¹⁵ v. *infra*.

realmente (ou, como prefere, do ponto de vista da *filosofia*) é um *principe faux*, mas, pouco importa, serve de sustentáculo de todo um *regime* político, aliás do mais complexo e completo de todos.

La Rochefoucauld adverte: no centro do *lugar comum*²¹⁶ está algo que nega o seu caráter público: o *amor-próprio*, *amor de si*, *egoísmo*, objeto da *máxima* mais longa²¹⁷: “*de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d’eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens. Il ne se repose jamais hors de soi, et n’est s’arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. Rien n’est si impétueux que ses désirs; rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites; ses souplesses ne se peuvent représenter, ces transformations passent celles des métamorfoses, et ses raffinements ceux de la chimie ... Il y fait mille insensibles tours et retours; là il est souvent invisible à lui même*”.
Desenha-se na *noite* e no *abismo*, para realizar suas tarefas, que são *intérêts* e *affaires*, sob a forma da *inconstância*, seus *desejos*, *violentos* e *capricieux*. Ele busca a *gloire*, as *richesses* e o *plaisir*. Ele vê, sente, entende, imagina, conjectura, penetra, adivinha, “*chacune de ses passions a une espèce de magie qui lui est propre*”. Ele é todos os *contrários*: imperioso e obediente, sincero e dissimulado, misericordioso e cruel, tímido e audacioso. Essa a *peinture* do amor-de-si “*dont toute la vie n’est qu’une grande et longue agitation; la mer est une image sensible, et l’amour-propre trouve dans les flux et reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements*”. Se viajarmos pelas outras *máximas*, observaremos que esta é a antropologia de La Rochefoucauld, quer dizer, sua *arte* de ser *humano*, que diz ser seu *retrato* mas chama *amor-próprio*.

Este *ente* não é, pois, *sociável* senão quando procura realizar seus *desejos*. Ele desenha a *sociedade* como *espaço* de movimento, fluxo e refluxo das ondas da *glória*, da *riqueza* e do *prazer*. Na *solidão* projeta seus *interesses* e *negócios*; à luz do dia, usa suas *artimanhas* para o sucesso de seus *caprichos*. Montesquieu responderá:

²¹⁶ a expressão é da Retórica.

²¹⁷ a de número 563, contudo suprimida na edição definitiva.

a *société* é necessária, esses percursos sinuosos a constituem. Apesar de sua inconstância, dos *fantasmas* (La Rochefoucauld) e das *fantasias* (termo que prefere), uma regularidade apontam: a vida *social* dos homens *sociáveis* porque plenos de *passions* e *intérêts*.

17. A máxima é como a suma das formas *breves*. La Bruyère, vimos, nega sua pretensão normatizadora, diz de sua *delicadeza*, quer dizer, sua *afetação*, reprodução do *diálogo cortês*, enfim, artificialidade, senão mesmo *falsidade*.

Mas podemos tranquilizá-lo: ela não legifera se a compararmos com a concepção do lugar de reflexão dos *caractères*, que se entende melhor com a idéia da *organização*. O *moraliste*, aqui, parece preocupado em classificar seus *textos* e aquilo a que remetem: *ville, cour, femmes, homme, jugements, mode, Souverain e République*; etc. Há um *modelo social* que, contrariado, gera uma reprovação igualmente social: “*l’incivilité n’est pas un vice de l’âme, elle est l’effet de plusieurs vices: de la sottise vanité, de l’ignorance de ses devoirs, de la paresse, de la stupidité, de la distraction, du mépris des autres, de la jalousie. Pour ne se répandre que sur les dehors, elle n’en est plus haïssable, parce que c’est toujours un défaut visible et manifeste. Il est vrai cependant qu’il offense plus ou moins, selon la cause qui le produit*” (*De l’homme*, 8) ou “*ce qu’on appelle humeur est une chose trop négligée parmi les hommes; ils devraient comprendre qu’il ne leur suffit pas d’être bons, mais qu’ils doivent encore paraître tels, du moins s’ils tendent à être sociables, capables d’union et de commerce, c’est-à-dire à être des hommes*” (9). Tais vícios, contudo, são decorrentes de outro *modelo*, o da *natureza* dos homens: “*leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l’amour d’eux-mêmes, et l’oubli des autres: ils sont ainsi faits ... Ils changent leurs habits, leur langage, les dehors, les bienséances; ils changent de goût quelquefois; ils gardent leurs moeurs toujours mauvaises; fermes et constants dans le mal, ou dans l’indifférence pour la vertu*” (1 e 2).

Em si, novamente *entes insociáveis*, mas a *société*, a *cour*, a *ville* exigem certas *maneiras* (*moeurs*), que agregam à sua *natureza* a *civilidade*, um outro *modo* de ser. Mas, ao ocorrer esse

acréscimo, aqueles *hábitos* passam a ser condenáveis, mesmo que não *manifestos*, aliás, porque é sempre *visível* a indiferença pela *virtude*, a qual, nesta *tópica*, reassume a função do contraponto do *vício*, abandonado por La Rochefoucauld. Ela está lá: La Bruyère não normatiza, apenas a mostra, como a regra de uma *vie ennuyeuse*, que passa sem conceder nossos *desejos*. A *vertu* nos diz que não os devemos revelar, do contrário, *on parle mente, on temporise, on capitule*, porque é *ordinário ao homem não ser feliz*, e a *virtude* lhe concede a conformação na *bonheur* dos amigos ou dos próximos (19, 20, 21, 22).

Aqui, se não há uma norma, podemos divisar um conselho: a estratégia da virtude: se não somos virtuosos, podemos aprender a sua aparência, porque ela nos permite melhor lidar com a sociedade. Os contrários se tocam uma vez mais: “*il ne faut presque rien pour être cru fier, incivil, méprisant, désobligeant; il faut encore moins pour être estimé tout le contraire*”, porque é simples adotar o caminho da *aparência* - “*la politesse n’inspire pas toujours la bonté, l’équité, la complaisance, la gratuitude; elle en donne du moins les apparences, et fait paraître l’homme au dehors comme il devrait être intérieurement*” (*De la société et de la conversation*, 31, 32).

Montesquieu indagará: qual é esse mundo *enfadonho* e de negação dos *desejos*? Não é difícil responder: a *democracia*, em que os homens se conformam à *igualdade* e à *frugalidade*, em que deixam que a *virtude* os reja. Mas é a *virtude* outro *princípio falso*: poucos foram *Catão*, ninguém mais o é...

É preciso que as *leis* garantam, então, a ausência de *natureza*. La Bruyère contribui com a dúvida: “*l’on peut définir l’esprit de politesse, l’on ne peut en fixer la pratique: elle suit l’usage et les coutumes reçues, elle est attachée aux temps, aux lieux, aux personnes, et n’est point la même dans les deux sexes, ni dans les différentes conditions; l’esprit tout seul ne la fait pas deviner: il fait qu’on la suit par imitation, et que l’on s’y perfectionne*” (32). Montesquieu dirá: a cada *costume*, *história*, *clima*, *temperamento*, *território*, a sua *lei de civilização*. É a lição dos *caracteres*: delimitar a *natureza*, classificar, definir campos, conceber e aplicar *normas*.

É o suficiente para marcar, por ora, a série, à qual retornaremos para, explicitando as suas formas de aderir à *arte breve*, fazer de Montesquieu leitor também dos *pensamentos* de Pascal²¹⁸ e das *fábulas* de La Fontaine²¹⁹.

²¹⁸ a relação de Montesquieu com os textos de Pascal é evidentemente mediada por seu diálogo com o jansenismo - pouco eficaz, podemos estimar, tendo em vista os ataques que este lhe dirigiu, logo que publicada sua *obra de vinte anos*. Mas podemos indagar se Montesquieu não reservou um elogio a Pascal e seus companheiros, ao referir a reunião dos cristãos no Espírito das leis. Isto, é claro, se não se tratar da referência irônica de um *cético*...

²¹⁹ outro fazedor de *fables* intervém nessa relação: Mandeville e suas *abelhas*...

2. Os espaços das paixões: cartas políticas, jurisprudência poiesis, história ficção

"*Hvmanvm genvs est avidvm nimis
avricvlarvm*"

"*Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματ
α αλλα τα περι των πραγματων δογματα*"²²⁰

Tido como *aristotélico*, em decorrência, *clássico*, Montesquieu não compartilha com essa *escola* a concepção de temas essenciais.

Assim, antes de tudo, o lugar da *jurisprudência* - que o Espírito das leis (1748) constitui -, no sistema do saber.

Aristóteles parte da distinção entre *praxis* e *poiesis*²²¹: "*há uma diferença entre produzir [poien] e agir [pratein]... de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir ... Nem agir é produzir, nem produzir agir ...*

²²⁰ As duas sentenças foram gravadas por Montaigne, nas vigas do teto de sua biblioteca, a maior parte delas por volta do tempo em que escrevia a *Apologia de Raymond Sebond* (circa 1575), outras anteriores. A primeira, extraída de Lucrécio (*De natura rerum*, IV, 598), é traduzida por "*le genre humain est trop avide des fables [ou récits]*". A segunda, de Epiteto (*Enchiridion*, X, em Estobeu, edição de 1599, CXVII, p.598): "*les hommes sont tourmentés par l'opinion qu'ils ont des choses, non par les choses mêmes*" (FEYTAUD, J. "*Une visite à Montaigne*" in Le château de Montaigne, p. 58 e 60; MONTAIGNE. Oeuvres complètes, p. 1423 e 1424).

²²¹ ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. 1973; "*Nicomachean ethics*" 1952.

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas). Diferindo, pois o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir; e, em certo sentido, o acaso e a arte versam sobre as mesmas coisas ... No que tange à sabedoria prática ... não pode ser ciência nem arte, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta pois a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem. Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim ... Torna-se evidente, pois, que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. E, como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio²²², ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela que forma opinião; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a sabedoria prática"²²³.

São diversas, portanto, a *poietike episteme* e a *praktike episteme*²²⁴. A *praktike episteme*, como gênero, abrangeria a sabedoria política, mas, como espécie, desta se distingue: "a sabedoria política e a sabedoria prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria prática que diz respeito à polis, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da polis como particulares dentro de seu universal é conhecida pela denominação geral de sabedoria política e se ocupa com a ação e a deliberação ... A sabedoria prática também é identificada especialmente com aquela de suas formas que diz respeito ao próprio homem, ao indivíduo; e essa é conhecida pela denominação geral de

²²² Uma é a dos juízos verdadeiros (→ certezas), a outra, dos prováveis (→ opiniões). A primeira pertence à ciência, propriamente, a outra, à dialética, cuja exposição se dá no espaço público, por meio da arte retórica (*The Art of Rhetoric*. 1991, I, 1, p. 66).

²²³ Livro VI, 4-5, 1140^{a-b}.

²²⁴ PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos*. 1983.

sabedoria prática. Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica²²⁵, outra legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte se chama deliberativa e a outra, judicial²²⁶.

O direito (*justo*), inserido no gênero da *sabedoria prática política*, fora estudado por Aristóteles no livro anterior da *Ética*. A *justiça* era referida como a *virtude completa, a maior das virtudes: justiça e virtude são a mesma coisa, mas "não o é a sua essência. Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude"*²²⁷.

A separação se faz ainda mais nítida, quando Tomás de Aquino²²⁸ lê o sistema aristotélico e o interpreta, primeiro, contra uma das facetas do direito romano clássico²²⁹. O *direito* seria objeto da *justiça (virtude)*, inserido no espaço da *praxis*, porque "*ius dictum est, quia est iustum. Sed iustum est obiectum iustitiae*", uma disposição ou *hábito* que leva a praticar justiça, cuja propriedade é "*ordenar os nossos atos que dizem respeito a outrem*": "*a retidão ... que implica a obra da justiça, além da relação com o agente, supõe relação com outrem. Por onde, chama-se justo o ato que ... implica a retidão da justiça ... Por isso, a justiça, especialmente e de preferência às outras virtudes, tem o seu objeto em si determinado, e que é chamado justo ... este é certamente o direito ... objeto da justiça*". Assim, o *direito* não é nem *arte*, nem *prudência*, mas *maneira da "virtude total"*, que tem por objeto as "*coisas exteriores*", não "*pelos fazer, próprio da arte; mas pelas usar, nas suas relações com outrem*". Interpreta, ainda, corrigindo o próprio Aristóteles: a *justiça* não refere as *paixões*, uma vez que o seu *sujeito*, a *vontade*, propõe *atos* ou *movimentos* que não são *paixões* (estas são *movimentos do apetite*

²²⁵ *Economia*.

²²⁶ 8, 1141^b.

²²⁷ livro V, 1, 1129^b, 1130^a.

²²⁸ *Suma Teológica*. Livro V, *passim*.

²²⁹ "*a jurisprudência que nós chamamos clássica, começa com o principado de Augusto e dura até à dinastia dos Severos e mais adiante. O epíteto já não implica agora, como em outras épocas, um julgamento de valor. No século XIX, para Savigny, o tempo clássico era o princípio do século III da era cristã: então, com Papiniano e Paulo, e com Ulpiano, a ciência jurídica romana atingiu (assim ele acreditava) o seu ponto mais alto; ainda que fosse necessária remontar até à livre república para compreender a formação lenta e gradual das doutrinas e dos métodos*" (BRETONNE, M. *História do direito romano*. 1990, p. 161).

sensível), enquanto para Aristóteles²³⁰, "*se as virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e paixão é acompanhada de prazer ou de dor, também por este motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores*", muito embora, ao definir o *justo*, restrinja-se às ações²³¹.

Sabemos quanto a formação do direito romano clássico deve à obra aristotélica²³², sem, porém, desconhecer outras influências contraditórias²³³, a dificultar a fixação exata do sentido desse *classicismo*, que determinava até definições do *direito* - objeto das investigações e da prática - muito divergentes entre si. Contudo, parece-nos claro que a obra de Montesquieu se tenha distanciado de Aristóteles e criticado a tradição romana, que observava a partir de um ponto de vista muito prático.

Assim, para o magistrado de Bordeaux, o direito nem se restringe à *praxis* nem se estabelece como *ciência*. Se disséssemos *ciência*, acoplaríamos o trabalho de Montesquieu ao direito romano e agradaríamos a interpretação corrente, de um *estruturalista avant la lettre, fundador das ciências do homem*, precursor do *materialismo histórico, etc.*; se falássemos *praxis*, acalmaríamos a memória *escolástica*. Mas afirmamos *poiesis*, para salientar a afeição com a *ficção*.

Tomemos o Espírito das leis.

Voltaire dizia que não passava de um punhado de *saillies*... Um contemporâneo as definirá²³⁴: "*a palavra saliência vem de saltar; ter saliências é passar sem gradação de uma idéia a outra, que pode aliar-se a ela. É captar as relações das coisas mais distanciadas, o que demanda sem dúvida vivacidade e um espírito ágil*". Mais: são "*transições súbitas e inesperadas*", causam sempre uma grande *surpresa*: "*se dizem respeito a algo engraçado, incitam ao riso; se a algo profundo, causam admiração; se a algo grande, elevam*". A *saillie* (de *sallir*, do latim *salire*: saltar, lançar-se com

²³⁰ Ética a Nicômaco. II, 3.

²³¹ Ética... V, 3.

²³² VILLEY, M. Filosofia do Direito. 1977, p. 75 e ss., para referir apenas uma dentre as obras importantes deste autor.

²³³ O *estoicismo* e o *epicurismo*, por exemplo.

²³⁴ VAUVERNAGUES. Das leis do espírito. 1998, p. 18 e ss.

ímpeto, brotar, sair, cobrir a fêmea) é um talento ou dom do *espírito* e desenha o seu *caráter*, como o *humor*, das *paixões*. O juízo de Voltaire é, evidentemente, depreciativo. Para ele, a *saliência* é um objeto de *decoreação*, sem sentido, como as tantas *rocaille* que o seu tempo lhe oferece. Faltaria naturalidade ao *estilo* de Montesquieu, escondido atrás de *ornamentos*, deixando a obra vagar entre o *tratado* (enfim, seu autor é um *magistrado*) e o *jogo* insignificante das frases, que se sucedem sem ordenação aparente. Uma obra assim construída não pode pretender à seriedade, não está à altura dos assuntos de que deseja *tratar*...

Outros, porém, tomaram com seriedade demasiada os assuntos *tratados*. São sobretudo jesuítas e jansenistas. Refutam suas *teses*, atacam seu autor, que se defende (1750), levam à consignação da obra no *Index* (1751) e à extração de *propositions* da obra pela Sorbonne (1751), afinal à sua *censura* (1755).

Sem examinar o mérito das críticas, observemos que o primeiro problema está em considerar que Montesquieu desejaria *tratar* de determinados assuntos em seu livro. Porém, nosso autor *examina* ou *observa fatos* e *desenha* ou *traça princípios*²³⁵.

Já se disse, contudo, que esses procedimentos seriam *científicos*, assim intuições criadoras dos futuros passos da ciência. Pretendeu-se que teria buscado e encontrado *certezas*, em meio às *inconstâncias* da *humaine condition* e contra o *dogmatismo* religioso.

Mas não é por isto que Montesquieu demonstra interesse. Não concede qualquer *certeza*, pelo contrário, desconfia, e as comparações constantes, que efetiva em sua obra, não o levam a juízos certos: ou são prováveis ou confessadamente falsos. Quando o termo *verdadeiro* aparece, está envolto por uma carga imensa de *relativismo*, senão de *ironia*.

Para a *ciência*²³⁶, haveria necessidade de

²³⁵ O primeiro tradutor inglês de Montesquieu compreende bem isto: por “tiré” diz “drawn”. Não foi o nosso caso. Dois, por exemplo, de nossos recentes tradutores preferiram “extraí” e “tirei”.

²³⁶ seja aristotélica seja cartesiana.

postulações de *certezas*, mas não há pretensão do verdadeiro: *fatos* cotejados tornam-se *prováveis*; *princípios*, acrescentados ao evoluir dos fatos, são *falsos*. O sistema de Aristóteles era de conhecimentos certos (*analítica*), prováveis (*lógica*) e enganosos (*sofística*). Montesquieu não apenas não adere a tal classificação, como parece ironizá-la: põe-se a percorrer as *fantasias* do homem, nelas descobre uma *natureza* (*das coisas*²³⁷), da qual traça *princípios*, e garante: - *não resultam do preconceito!* Depois, desmascara-os: são *faux*, quer dizer, eis-nos de volta às *fantaisies*...

A aparência *científica* talvez se deva ao próprio *estilo* de nosso autor. Com efeito, o *aforismo* tem essa qualidade, porque nasce como procedimento mnemônico²³⁸: o *aphorismus gnomikos* ou *teorema científico*, ao lado do modo de raciocínio hipocrático, a criar uma *escola*. Vem a influenciar notadamente Tácito (chamado de “*Hipócrates da política*”), que acaba por aplicar a fórmula das *regras medicinais* ao estado (política e história), em um estudo *denso, sentencioso, conciso*, que gerou a corrente do *tacitismo*. Montaigne²³⁹, por exemplo, recomenda sua obra aos que *estão numa condição de manejar o mundo*²⁴⁰: “*não sei de autor que junte aos fatos da história tantas considerações acerca dos costumes e temperamentos dos indivíduos. Acredito, ao contrário do que lhe parece, que, tendo de tratar da vida dos imperadores de seu tempo, tão diversas e excepcionais em tudo; e relatar seus gestos e crueldades, tinha assunto mais interessante e instrutivo do que se devesse falar de batalhas e revoluções; por isso, quando passa rapidamente por cima de tão belas mortes, acho que não tira delas todos os ensinamentos que comportam. Dir-se-ia que receia fatigar-nos e entediar-nos com o seu número. Essa forma da história é, de muito, a mais útil, pois os movimentos públicos dependem principalmente do acaso e os particulares de nós mesmos.; Tácito julga os fatos ocorridos, mais do que os relata; há neles mais preceitos do que narrativas. Não é o seu um livro de simples leitura, e sim de*

²³⁷ se não estivéssemos tão acostumados a empregar o termo, talvez desconfiássemos de que constitui quase um pleonasma: *natureza da realidade*.

²³⁸ MONTANDON, A. *Les formes brèves*.

²³⁹ *Ensaíos*. III, 8, p. 430.

²⁴⁰ Seu caso de *maire* e *magistrat*, igualmente o de Montesquieu.

estudo e meditação; tão cheio de sentenças que as encontramos a torto e a direito. É uma mina de reflexões morais e políticas ... Assenta-as sempre em razões sólidas e vigorosas, incisivas e sutis, no estilo afetado daquela época em que tanto se apreciava a afetação que, se não a tinham as coisas, tinham-na obrigatoriamente as palavras”. Barthes lê os *Anais* e exclama²⁴¹: “*c’est peut-être cela, le baroque: une contradiction progressive entre l’unité et la totalité, un art dans lequel l’étendue n’est pas sommative, mais multiplicative, bref épaisseur d’une accélération: dans Tacite, d’année en année, la mort prend ... les morts de Tacite sont des instants, à la fois immobilité et catastrophe, silence et vision. L’acte brille au détriment de sa cause...*”.

A importante influência de Tácito sobre Montesquieu, ainda, mereceu um inventário exaustivo e um arrazoado sólido na obra de Catherine Volpilhac-Augier²⁴²: “*Montesquieu supprime les élégances réelles ou supposées du texte de Tacite, pour le rendre plus sobre, plus nerveux et plus clair ... La relative brièveté de la page de Montesquieu, plus resserré encore que le texte original, alors que le français est plus prolix que le latin*”. Muito embora busque dar ao texto de Tácito, em seu uso-tradução, a maior sobriedade possível, o *estilo* deste acaba por influenciar aquele de Montesquieu, “*les effets d’asyndète et de rupture destinés à surprendre le lecteur des Considérations, et de les mettre en rapport avec les usages stylistiques et grammaticaux de Tacite: zeugma, hendyadis, asyndète ... Il n’est pas plus facile de déceler l’origine des formules brillantes sur lesquelles Montesquieu clôt bien des paragraphes de L’Esprit des Lois ou des Considérations. Elles sont certainement inspirées des sententiae que Tacite a héritées de Sénèque ... Nous ne pouvons en déduire avec certitude que la prose de Montesquieu soit plus influencée par le style de Tacite que par celui de Sénèque, mais nous pouvons voir là un indice qui est loin d’être négligeable, car de simples statistiques montrent que Montesquieu est particulièrement sensible au talent de Tacite poète*”. Enfim, Tácito é um modelo que Montesquieu propõe, não tanto em seu traçado teórico, mas na *pratique de l’écriture*: sublinhemos: “*il doit donc bien à Tacite l’énergie et la concision de*

²⁴¹ *Essais critiques*. 1964, p. 102 e ss.

²⁴² *Tacite et Montesquieu*. 1985, p. 81 e ss.

l'expression, et il sait reconnaître sa dette en faisant souvent appel à lui", para concluir: ele procura criar um *efeito poético*, mas também *elementos que forcent le lecteur à réfléchir*. Estas *máximas* se oferecem como, é Montesquieu quem diz, "*l'exercice élégant d'un esprit qui se plaît à l'embaras des vers (P. 2101)*".

A observação se faz mais relevante, na medida em que sabemos da influência dos *estilos breves* de Tácito e Sêneca, na constituição da cultura *moraliste* do século XVII²⁴³. Difundiam-se²⁴⁴ os *mosaicos*²⁴⁵ editoriais de citações latinas e comentários.

Um objetivo, porém, da *dialética* aristotélica, talvez, tenha sido retido: *persuadir*, muito embora submetido a outra finalidade: *agradar* o leitor. Um discurso que deseja persuadir não faz ciência, mas retórica. Ele visa à comoção de seu leitor, apela às suas paixões e não especificamente ao raciocínio. Se, ainda, essa função é secundária, se a sobrepuja o intuito de *aprazer*, então nos colocamos muito distantes de qualquer vocação científica. Se gera *erros*...

Pode-se objetar, todavia, que isto seria apenas a *aparência* do discurso, a esconder seus mais profundos benefícios culturais. De fato, uma das mais interessantes interpretações do Espírito das leis é aquela que procura desvelar o *verdadeiro* texto que estaria *subjacente* à sua *desorganização* formal. Em síntese, haveria uma *cadeia secreta* também na *obra de vinte anos*, derivada do modelo das Cartas Persas (cujas *reflexões* datam de 1754)²⁴⁶.

Um artigo relativamente recente fala do *enchaînement des chapitres*²⁴⁷, mas sua *tipologia* (*hierarquia de relações: geral a particular; causal, de conveniência, necessária; divisão de capítulos para facilitar a leitura; repetição de fatores ou*

²⁴³ LAFOND, J. "préface" in Les moralistes du XVUUE. Siècle.

²⁴⁴ como hoje, aliás (podemos imaginar quão importantes não seriam, na construção do público leitor, essas obras, talvez divertidas, mas também objeto de irritação da gente mais erudita).

O termo é de Montandon, A.

²⁴⁶ Montesquieu fala em *chaîne* no Esprit des lois, mas não de *secreta*, como nas *reflexões* sobre as Lettres persanes.

²⁴⁷ KRA, P. 1982.

causas e sua gradação; capítulos de transição; grupos de capítulos relativos a um mesmo país ou povo; oportunidade da invocação às Musas) abre tantos caminhos, que é mesmo possível duvidar de um verdadeiro encadeamento: “*chaque livre est organisé d’une façon différente propre à son sujet, mais il y a une suite des matières, ou un ordre fondamental qui apparaît avec des variantes dans un grand nombre des livres*”. Pode-se interpretar tal trabalho como uma espécie de justificativa para a diversidade de opções de organização do livro de Montesquieu: coerência com o tema *tratado*...

Talvez seja mais útil tomar em consideração as referências - diríamos cifradas - que Montesquieu faz às suas Cartas Persas (1721). Quando ele pede o favor, no *prefácio* ao Espírito das leis, de não se julgar *pela leitura de um momento um travail de vingt années*, ele acrescenta: *aprovar ou condenar o livro inteiro, e não algumas frases*. A interpretação corrente é a de que a elaboração do texto se deveria a uma vintena de anos, e que o livro possuiria uma unidade orgânica, que inviabilizaria a leitura parcial. Acreditamos que não tenha sido esse o desígnio. Ao dizer *vinte*, ele não escolhe uma dezena aleatória: uma vintena de anos separa a obra apresentada da obra referida, o que - supomos pelo imenso sucesso editorial desta - era conhecido de seu público. Se se tratava de *obra séria* e não de *diversão*, era evidente que o leitor erudito da época não faria uma leitura apressada ou despregada da obra. A obra dos *pedaços* é a referida: é ela que possui vários sujeitos, autores e retratados numa crônica descontínua, destacada. Montesquieu está, isto sim, chamando a atenção para o parentesco entre os dois livros.

E a questão mais evidente dessa associação - que nosso autor ainda irá salientar em 1754 - é a do *encadeamento* da *filosofia*, da *moral*, da *política*, ou da *história* e do *direito* (diremos) com a *ficção*, no *romance*. E nem se poderia admitir a presença dos erros, que - outra vez - Voltaire aponta, numa *obra de vinte anos*, relativos à inexatidão das citações²⁴⁸.

Por esse motivo, a idéia da ficção parece

²⁴⁸ “*c’est dommage qu’un homme qui avait tant d’esprit ait hasardé tant de choses, et cité faux tant de fois*”, no Dictionnaire Philosophique, além de outros tantos reparos no Siècle de Louis XIV.

acertada²⁴⁹, seja por ser coerente com a *série moraliste*, seja pela retomada do tom *peçoal* do *je* de Montaigne, e, enfim, porque nosso autor mesmo relevava a utilidade das *leituras agradáveis*²⁵⁰, em comparação às *sérias*.

Não importava a ocorrência, bastava a lição que dela se podia extrair. A *história* é, assim, tomada como *fábula*. Pode-se *inventar* ou *produzir* variações, contanto que se sustente a atenção do leitor, seu *agrado*, e que ele possa se deliciar com a estrofe explicativa, a *moral da história*. Há, neste aspecto, uma *retórica das figuras*, que Montesquieu trabalha com maestria, constantemente dando modos de *personagens* a suas *paixões*²⁵¹.

2. A personificação de paixões já aparece nas *máximas* e nos *caracteres*, mas é típica da *fábula*, campo verbal em que se dá voz ao *inanimado*. Por meio de *animais* não se representa o humano, mas o *humano* no interior das *paixões*: “*c’est en réalité dans la voix que s’échange et s’articule la présence de la passion, l’éclat de la rage et sa représentation en mots*”²⁵². A estratégia é da paixão, que introduz a *animalidade* na *palavra*: “*dans les Fables, l’animal parle. L’animal parlant parle comme un homme, mais un homme qui parlerait dans l’animal. L’animal n’est pas un muet qui parle avec une voix d’emprunt, corps décalé avec sa voix d’homme. Dans la parole, l’animal achève la représentation de l’homme ... Dans la chimère de l’animal parlant, chacun doit voir à la fois son image nue, la vérité de son comportement social, agressif, bestial, et en même temps*

²⁴⁹ “Voltaire’s criticism of Montesquieu’s use of historical sources shed light on Montesquieu’s concept of his work, for he was not afraid to mix fact and fiction ... In the *Esprit des lois* Montesquieu took liberties with his sources, sometimes altering them ... This aspect of Montesquieu’s work shows his effort to involve the reader in the text, for Montesquieu was very conscious of his art and recognized that his work must be made attractive in order for it to be read” (MONTICONE, D. K. *Montesquieu and his reader*. 1984, p. 79).

²⁵⁰ a referência é à edição dos *Cahiers*, de 1941, de Bernard Grasset, *apud* MONTICONE, p. 79.

²⁵¹ O inventário elaborado por MONTICONE, p. 105 e ss., é importante, muito embora suas figuras advenham do texto de FONTANIER, evidentemente desconhecido de nosso autor, na época somente podendo ter à disposição o texto de DUMARSAIS sobre os *TROPES*. A conclusão da autora, ainda, restringe-se à função educativa do texto de Montesquieu, o papel de mestre em relação a alunos imaginários respondendo à questão da comunicação autor-leitor.

²⁵² LEPATRE, O. “*Le pouvoir absolu de la haine, la passion du politique dans les Fables de La Fontaine*”, 1996.

comprendre que cette image est la représentation de l'homme dans l'animal".

Montesquieu afirma, no Ensaio sobre o gosto (1754): "o comum [vulgar, bas] é o sublime do povo, que ama ver uma coisa feita para ele e de sua envergadura. As idéias que se apresentam às pessoas bem educadas, que possuem grande espírito, são ou espontâneas, ou nobres, ou sublimes. Quando uma coisa nos é mostrada envolta em circunstâncias ou por acessórios que a engrandecem, isto nos parece nobre. É o que se sente deveras nas comparações, em que o espírito deve sempre ganhar e jamais perder; pois devem sempre acrescentar algo, fazer ver a coisa maior, ou, se não se trata de grandeza, mais fina e mais delicada. Comparar, em geral, um homem corajoso a um leão, uma mulher a um astro, um homem ágil a um cervo, o que é simples". Adverte: não se deve mostrar à alma uma relação *comum*, descobrindo-a, ela se fecharia. E comenta: "La Fontaine começa assim uma de suas fábulas: Entre les pattes d'un lion/ Un rat sortit de terre assez à l'étourdie:/ Le roi des animaux, en cette occasion,/ Montra ce qu'il étoit, et lui donna la vie, *ele compara as modificações da alma do rei dos animais às modificações da alma de um verdadeiro rei*".

Haveria, pois, duas *figuras*, na *fábula*, que ligariam quatro termos. A primeira: toma-se um *animal* e dele se retira uma *característica*, uma *impressão*, um *símbolo*; a seguir, faz-se a mesma operação com a *personagem* que será comparada, abstrai-se seu *caráter* ou o emblema de sua *condição*. Está feita a *comparação*. Mas esta pode ser *comum*, em geral o assunto das anedotas e comentários mundanos. A *fábula*, então se desdobra: ela não quer a comparação vulgar, mas a *metáfora*: uma relação entre o *tema* retratado e a *alma* de quem lê. Para tanto, é preciso que ela trate dos *movimentos* da *alma*, as *paixões*. A *verdadeira* comparação é a metáfora das *modificações da alma*, que, assim, esconde-se no enredo e serve ao deleite do leitor, de que resulta, afinal, a *alegoria*. A *verdade* comparece por *espontaneidade*: "o estilo masi difícil de atingir ... Ela se localiza precisamente entre o nobre e o comum; é tão próxima do comum que é difícil o bordejarmos sem cair nele". Espontâneo não é natural, mas

uma questão de saber apresentar bem o tema, representar. A *verdade* é uma questão de *artifício*, portanto de *estilo* e não de *juízo* ou *revelação*.

Por esta razão, as *fábulas* se apresentam como modelos de *discurso persuasivo*, da *arte de bem dizer* para o *convencimento*. E as batalhas *verbais* que nelas se empreendem servem de *lição* retórica. É o caso do lobo e do cordeiro (*Fables*, I, 10), que se encontram na *corrente de água pura*, para “*demonstrar*” que a “*razão do mais forte é sempre a melhor*”, ao contrário de sua fonte clássica²⁵³. O interessante é que o *plus fort*, mesmo tendo a *força* - para a qual a palavra seria supérflua -, não apenas se submeta ao jogo da argumentação, como mesmo a provoque, para, enfim, dar vazão à vingança, a que a... *natureza das coisas* (ele o diz: há uma inimizade entre o lobo e os *iguais* do cordeiro: “*car vous ne m'épargnez guère*”) impele, “*sans autre forme de procès*”²⁵⁴.

Montesquieu também escolheu o cenário da *correnteza* para a batalha com um de seus temas (4, Liv. 20, *Invocação e cap. 1º*): “*gostaria de navegar por um rio tranqüilo; sou arrastado pela correnteza*”. Aqui, nosso autor invoca a *razão* - o mais *nobre*, *perfeito*, *excelente* de nossos *sentidos* - para dizer: “*partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce; et partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces*”. Ele cuidadosamente reconstrói as *virtudes* do *comércio*, mostrando-o, sobretudo, como uma forma de *comunicação*, que favorece a *civilização*, as *maneiras* dos povos e das *nações*, *corrompendo* seus *modos puros*, mas *polindo* e *abrandando* seus *modos bárbaros*; seu efeito é a *paz* das *nações*, um forte *sentimento* de *justiça exata* entre os *homens* que comerciam, mas *corrompe* as *virtudes morais* dos *particulares*, “*on trafique de toutes les actions humaines ... De toutes petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font opuler s'y donnent pour l'argent*”.

Falando das *riquezas*, ele introduz um capítulo sobre a *pobreza dos povos*, de que há dois tipos: *povos que a*

²⁵³ Fedro: “*esta fábula é escrita contra aqueles que, com falsas alegações, oprimem os inocentes*”: uma *denúncia*, que La Fontaine subverte, assumindo que ser mais forte é ter o melhor argumento.

²⁵⁴ Em REBOUL, O. *Introdução à retórica*. 1998, encontramos interessante análise dos aspectos retóricos dessa fábula, comparados a um *pensamento* de Pascal.

severidade do governo tornou pobres e povos que desdenharam ou não conheceram as comodidades da vida. Aqueles nada podem fazer, porque incapazes de qualquer virtude; estes, tudo, porque a pobreza é uma parte de sua liberdade.

A ambigüidade - a par de ser ínsita ao pensamento de Montesquieu -, neste caso, corresponde à cautela no tratamento do tema: *existem e não existem* benefícios no *comércio*. Às vezes, ele favorece a *liberdade*, outras, a contrária. Prefere certos *costumes* a outros, torna *dóceis* aqueles e *corrompe* estes. O *comércio* vive em *luta* com as *civilizações*: “*tantôt détruit par les conquérants, tantôt gêné par les monarques, parcourt la terre, fuit d’où il est opprimé, se repose où on le laisse respirer: il règne aujourd’hui où l’on ne voyoit que des déserts, des mers et des rochers; là où il régnoit, il n’y a que des déserts ... L’histoire du commerce est celle de la communication des peuples. Leurs destructions diverses, et de certains flux et reflux de population et de dévastations, en formant les plus grands événements*” (Liv. 21, V). A interpretação comum desta passagem pode ser resumida no seguinte: o comércio é uma força vital na história das civilizações, se suprimido, contribui para a sua queda²⁵⁵. Mas podemos lê-la segundo a fórmula da *fable*: a *razão* do *mais forte* é sempre a *melhor*. Pois Montesquieu não diz literalmente o que o intérprete enxerga (um *salto*?), apenas que Onde há comércio há riqueza e paz (não para todos), onde não há mais comércio, só deserto. Não haveria, aqui, uma insinuação - a par de todas as conseqüências que os comentadores extraem, igualmente válidas - de uma tarefa *anti-civilizatória* do *comércio*, que, assim como auxilia os *moeurs*, também devasta? Não se deve preservar, uma vez mais, a *pluralidade de vozes* tantas vezes invocada? Em um tema tão sujeito aos *interesses*, Montesquieu suspende a reflexão para apelar às *Musas*, pedindo o *discernimento* dos leitores: *aprendam* sem saber que *ensina...*: *Docuit quae maximus Atlas*.

Se compreendemos essas nuances, podemos, agora, melhor apreciar a maneira como Montesquieu se deixa

²⁵⁵ v. p. ex.: MONTICONE, D. K. *Montesquieu and his reader*. 1984, p. 115; HIRSCHMAN, A. O. *As paixões e os interesses*. 1979, p. 72 e ss.; LOWENTHAL, D. “*Montesquieu*” in SRAUSS, L. et al. *Historia de la filosofía política*. 1996, p. 502 e ss.

influenciar pela leitura da *Fable of the bees*²⁵⁶, sempre preocupado em concluir de modo *relativo*. A intenção de *civilizar a humanidade* sem dar conta das *paixões* e dos *interesses* seria pura tolice, erro de tantos “*legisladores e outros homens de saber ... fazer com que as pessoas a quem têm de governar acreditem ser mais benéfico para todos dominar os apetites em vez de ceder-lhes, e muito preferível atender ao interesse público do que ao que, aparentemente, era o interesse privado de cada um*”. Pois todo o *engenho* e *talento* dos *moralistas* e *filósofos*, desperdiçado para provar a veracidade de tão *útil* asserção, viu-se forçado a “*inventar uma recompensa imaginária que, como equivalente geral para o esforço de desprendimento, serviria em todas as ocasiões*”²⁵⁷. Desperdício de energia na eloquência, pois melhor seria partir do que os *homens são* e não do que se presume que devam ser. Afastada a ilusão, é necessário *examinar* que tipo de coisas é necessário para *engrandecer* e *enriquecer* a *nação*. O *remark Q* à *Fábula* parece indicar que a ausência de *ambição* e o conformismo à *frugality* são nocivos, pois “*fertile soil and a happy climate, a mild government, and more land than people*” que deixarão o homem “*easy, loving, honest and sincere ... as virtuous as [he] can*”, mas destituído de *art* e *industry*, terá que ser *poor* e *ignorant*, destituído dos *comforts of life*, em um estado de “*slothful ease and stupid innocence, as you need not fear great vices, so you must not expect any considerable virtues*”. De que decorre a máxima “*Man never exerts himself but when he is roused by his desires. While they lie dormant, and there is nothing to raise them, his excellence and abilities will be forever undiscovered, and the lampish machine, without the influence of his passions, may be justly compared to a huge windmill without a breath of air*”²⁵⁸. Quer dizer, na leitura de Montesquieu: se os *desejos* são necessários, não é conveniente que se dirijam a *ilusões*. Entre muitos *princípios*, o *comércio* também pode ser *falso*.

A comunicação é *ambição*; o isolamento, *ignorância*. Esta pode ser resultante da *servidão* (*artifício*) ou da *liberdade* (*natureza*). Aquela, do *desejo*. Esta, um estado; aquela,

²⁵⁶ MANDEVILLE, B. 1997.

²⁵⁷ “Uma investigação sobre a origem da virtude moral” in *Filosofia moral britânica*, 1996, p. 78/79.

²⁵⁸ MANDEVILLE, B. 1997, p. 94 e ss.

movimento constante, por isso tem fluxos e refluxos, esta sujeito às ondas que encontra e que forma: num tempo ou lugar, riqueza, noutro, pobreza. E, quem diria, o *interesse* não se comunica com a *paixão*: “*Le commerce a du rapport avec la constitution. Dans le gouvernement d’un seul, il est ordinairement fondé sur le luxe, et quoiqu’il le soit aussi sur les besoins réels, son objet principal est de procurer à la nation qui le fait tout ce qui peut servir à son orgueil, à ses délices, et à ses fantaisies. Dans le gouvernement de plusieurs, il est plus souvent fondé sur l’économie. Les négociants, ayant l’oeil sur toutes les nations de la terre, portent à une de qu’ils tirent de l’autre ... Cette espèce de trafic regarde le gouvernement de plusieurs par sa nature, et le monarchique par occasion*”. Isto é, há uma incompatibilidade entre o *interesse* e a *honra*. Em ambos existe *ambição*, mas a *honra* pode ser constantemente reprimida, e o *interesse* é, em princípio, ilimitado. O *desejo* da honra, pode estar, desde logo, realizado, pois é um *preconceito*. O *desejo* da *interesse* é uma *projeção* permanente, insatisfação virtual. Por esta razão, talvez, entende as leis que favorecem o *comércio*, e pede restrições aos *comerciantes*. Mas há uma questão predominante: a honra é uma força política, o comércio é marginal. Seu movimento pode destruir, e assim levar à quebra dos liâmes políticos, encaminhando ao *medo* (*crainte*), que faz o despotismo: “*quando os selvagens da Luisiana querem ter frutas, cortam a árvore e apanham a fruta. Eis o governo despótico*”. Que diferença se trocam as frutas por cacos de espelho? Isto abrandaria seus costumes? Ou os colocaria num dos ganchos da comunicação mundial?

O comércio não é liberdade nem segurança, mas satisfação de desejos que não são, por definição, públicos. Seu único benefício político é a *paz*, mas ela não se generaliza, não alcança os particulares. Ele permite a *comunicação*, mas potencializa uma força que não mais alimenta a esfera do *bem comum*. Eis a razão porque, enfim, ele se põe em constante tensão em relação à *civilização*, que não o pode negar ou desaprovar. Que, pelo menos, tenha cautela²⁵⁹.

De resto, o tema do comércio se mostra

²⁵⁹ A experiência do sistema de John Law se mostra ainda marcante. Mas a razão predominante da precaução do Barão de la Brède está no fato de desejar restabelecer o político no centro da vida social, contra a reviravolta de Locke. v. *infra*.

problemático para os que advogam a crença monárquica de Montesquieu. Ele não põe em cheque apenas a economia do *luxo*, mas a da honra também.

3. Outro tema que se encontra à margem do político, mas que precisa ser refletido por seu *saber* é a *religião*, verdadeira e falsa²⁶⁰: “*só examinarei as diversas religiões do mundo em relação ao bem que delas se tira para o estado civil, tanto quando estiver falando daquela que tem sua raiz no céu, quanto quando me referir àquelas que têm sua raiz na terra*”. E, cuidadoso: “*não sou teólogo e sim escritor político ... no que diz respeito à verdadeira religião ... nunca pretendi fazer com que seus interesses cedessem ante os interesses políticos, e sim uní-los; ora, para uní-los, é preciso conhecê-los*”. A ambigüidade, todavia, de nosso autor, neste campo, beira o *realismo ceptico*, no balanço entre o *respeito* e a *ironia*. Primeiro o elogio, que ele faz contra Bayle: os cristãos “*seriam cidadãos infinitamente esclarecidos sobre seus deveres, que teriam um zelo muito grande em cumpri-los; sentiriam muito bem os direitos da proibição natural; quanto mais pensassem dever à religião, mais pensariam dever à pátria. Os princípios do cristianismo, bem gravados no coração, seriam infinitamente mais fortes do que essa falsa honra das monarquias, essas virtudes humanas das repúblicas e esse temor servil dos estados despóticos*”. Mas é, antes de tudo, um elogio vazio, que poderia aplicar a qualquer outra comunidade religiosa. Aliás, como faz, logo em seguida, quando fala dos *habitantes de Pegu*: “*num país onde se tem a infelicidade de ter uma religião que Deus não deu, é sempre necessário que ela esteja de acordo com a moral*” porque - eis a *ironia*, a “*religião, mesmo falsa, é a melhor garantia que os homens possam ter da probidade dos homens*”. Uma *religião falsa* pode ter as mesmas *virtudes da verdadeira*: “*os pontos principais da religião dos habitantes de Pegu são não matar, não roubar, evitar o despudor, não causar nenhum desprazer a seu próximo, fazer-lhe, pelo contrário, todo o bem que se puder*”. Com isto, conclui, “*se salvarão em qualquer religião que exista*”, muito embora esconda o argumento sob um

²⁶⁰ É a Quinta parte, a partir do livro 24.

procedimento retórico, pois acrescenta: “*eles acreditam*”. O leitor atento, contudo, sabe: por essa *religião natural*, terão mesmo a *salvação*. Montesquieu revelaria, se pudesse, de seus *Pensées*: é indiferente, pois “*s’il arrive quelquefois que Dieu prédestine (ce qui ne peut arriver que rarement: car il n’arrive que rarement que Dieu ôte la liberté), il ne peut jamais nous prédestiner qu’au salut. Ceux qui sont prédestinés sont sauvés. Mais il ne s’ensuit que tous ceux qui ne sont prédestinés soient condamnés*”.

O problema está em que essa crença num Deus que não aja, senão segundo as leis que estabeleceu, e não pune, levou às acusações de ateísmo, que lhe custaram as energias da *Défense*. E nem o seu zelo nem a cautela do elogio fizeram aplacar os ataques ou evitaram a *censura* e o *Index*.

De qualquer sorte, amando (como o *homem piedoso*) ou temendo (como o *ateu*) a religião (25, I), os seus preceitos não se podem fazer senão *conselhos* - porque sua importância advém da *crença* e não do *temor* -, nunca *leis*. Se são chamadas *leis*, isto decorre do fato de se desejarem *imutáveis*, portanto, *pontos fixos*, que, contudo, não valem nada perante as *leis humanas* ou a *vontade do déspota*, onde não existe lei alguma (26, II).

Isto é assim porque o princípio, em geral, da sociedade política não é a *virtude religiosa*, mas um *desvio* da *natureza*. Montesquieu, neste passo, é ainda o *moraliste*. No centro da vida pública estão os *princípios*, que, embora *falsos*, funcionam como *forças* de contenção dos conflitos gerados não pela natureza humana, mas pela *vaidade da sabedoria*, que leva ao ingresso do homem em sociedade. A *virtude democrática* não é atributo nem da *natureza*, nem desta passagem. Com efeito, se os homens fossem *iguais* e se contentassem com a repartição das coisas, na *frugalidade*, não haveria *sociedade*, nem *indústria*, nem seriam necessárias *leis* que garantissem a existência da *virtude*, no próprio *regime democrático*. Do mesmo modo, a *honra* é uma espécie de *força gravitacional* que recupera para o *centro* todas as partes que tendem à fuga: seria como que uma *resultante* das pressões dos interesses particulares, ou melhor, dos embates e das distâncias que a *vaidade das preferências e condições*

impõe, mediada pela *repressão* da *ambição*, no *regime monárquico*. As virtudes são paixões e se subdividem naquelas que levam à *independência* e noutras que desejam a *grandeza*. Finalmente, no *despotismo*, não há nada que se pareça com uma associação política, pelo que o *medo* une os *sujeitos*.

O que rege a *humanidade* continua a ser o *amor-próprio*. Mas, diversamente dos *moralistes*, este *princípio geral*, digamos, não vem apenas da *natureza*, mas nasce da cisão da *vontade de saber* do *sentimento de fraqueza*, mediada pelo *ingresso* em *sociedade*.

Já vimos como esse *amor-de-si* dos *moralistes* opera nas *máximas* e nos *caracteres*. Mas é em Pascal que aparece a noção de *desvio*, que alimentará a reflexão de Montesquieu. Esse *egoísmo* - de não amar e não considerar senão a si mesmo - é um *afastamento* do verdadeiro amor de Deus, resultante do *pecado*, portanto uma *dobra* ou *volta*, que encaminha o homem ao *vazio*. Tal perspectiva torna ilegítima qualquer sociedade humana, pois não há justiça que se legitime fora da *vontade divina*. Para Pascal, “o eu é odioso ... é injusto em si, ao fazer-se o centro de tudo; ele é incômodo aos outros, ao querer sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e gostaria de ser o tirano de todos os outros ... Não há ninguém que não se coloque acima do resto do mundo, e que não ame seu próprio bem, e a duração de sua felicidade ... cada um é tudo para si, pois, ao morrer, tudo está morto para si. E daí cada um acreditar ser tudo para todos” (*Pensées*²⁶¹). Mas esse eu, querendo ser grande, não enxerga em si senão *pequenez, defeitos e misérias, imperfeições*: “quer ser o objeto do amor e da estima dos homens e percebe que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo. Essa confusão em que se encontra produz nele a mais injusta e a mais criminosa paixão que é possível imaginar; pois concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos. Gostaria de aniquilá-la e, não podendo destruí-la nela mesma, a destrói quanto pode em seu conhecimento e no dos outros; isto é, empenha-se ao máximo em encobrir seus defeitos, dos outros e de si mesmo ... ilusão voluntária”.

²⁶¹ Citamos da seleção de Comte-Sponville, que cotejamos com edição de La Pléiade.

Se não há acordo neste embate das *ipseidades*, depois do *desvio*, se não há *justiça* fora da *ordem divina*, há necessidade de se estabelecer um modo da *força*, que se faça justo. Por isso, a ordem humana é sempre suspeita diante do crente (e vice-versa), mas este não pode legislar, porque também é defeituoso e não detém a verdade. Disso decorre a conveniência de separar as ordens, estabelecendo regras distintas e estritas de *obediência*, impedindo as tentações de intromissão. Por isso, as *leis* devem fazer *temer*, porque são a *justiça da força*. As várias *ordens* são os *espaços* e os *objetos* de *leis* de *naturezas distintas*. Montesquieu as definirá, a partir de fontes ecléticas, mas o princípio da separação decorre do *tour moraliste*: “os homens são governados por diversas sortes de leis: pelo direito natural; pelo direito divino, que é o da religião; pelo direito eclesiástico, também chamado canônico, que é o da ordem da religião; pelo direito das gentes, que podemos considerar como direito civil do universo, no sentido de que cada povo é um de seus cidadãos; pelo direito político geral, que tem como objeto esta sabedoria humana que fundou todas as sociedades; pelo direito político particular, que concerne a cada sociedade; pelo direito de conquista, fundado no fato de um povo ter querido, podido ou tido a necessidade de fazer violência a outro; pelo direito civil de cada sociedade, segundo o qual um cidadão pode proteger seus bens e sua vida contra qualquer outro cidadão; por fim, pelo direito doméstico, que vem do fato de uma sociedade ser dividida em diversas famílias, que precisam de um governo particular. Logo, existem diferentes ordens de leis, e a sublimidade da razão humana consiste em saber a qual destas ordens estão principalmente relacionadas as coisas sobre as quais se deve legislar, e em não confundir os princípios que devem governar os homens”. É sintomático, pois, que a *cisão* mais importante seja a que difere a *ordem* das *leis divinas* das *leis humanas*. Aquelas, vimos, dependem da crença. Estas, devem fazer *temer*. Mas se diferenciam porque sua natureza é “*estarem submetidas a todos os acidentes que acontecem e variarem na medida em que as vontades dos homens mudam ... legislam sobre o bem ... o bem pode ter outro objeto, porque existem vários bens ... podemos mudar as leis, porque consideramos que são apenas boas*”. Ainda existem sociedades para as quais “as leis

não são nada, ou são apenas uma vontade caprichosa e transitória do soberano”.

As leis fazem temer, mas não são os mandamentos da lei divina: meros conselhos para a ordem humana. Não são os imperativos da tradição aristotélico-tomasiana ou do direito romano: porque são *produtos da engenharia (ingenium)* humana, dependentes de sua *arte de escolher e fazer*, não tem qualquer inspiração ou limitação natural: são outra natureza, que decorre da *clivagem sociedade natural - sociedade política*.

Se voltarmos a atenção para os capítulos iniciais da obra de *jurisprudência* de nosso autor, veremos que as leis de natureza “*derivam unicamente da constituição de nosso ser*”, que é *fraqueza e timidez extrema*, no estado em que “*todos se sentem inferiores; no limite, cada um se sente igual aos outros*”. O medo impede de atacar e a *paz* seria a primeira lei natural. Entrar em *sociedade* significa *perder o sentimento de fraqueza e findar a igualdade*. Isto ocorrendo, as *leis positivas* vêm para *regular estados de guerra* - entre povos diferentes, entre os governantes e os governados e entre os cidadãos.

A *natureza humana*, portanto, é resultado das *paixões naturais: fraqueza, sentimento das necessidades, temor recíproco mas prazer da aproximação dos iguais* (na animalidade) e *encanto da sexualidade*, afinal o *desejo de possuir conhecimentos*. Este último é o responsável pelo *desejo de viver em sociedade* (aqui entra a *fábula das abelhas*, de modo decisivo).

Se Montesquieu, porém, faz comparar as *fantasias humanas*, que são *naturais*, a uma outra *natureza* que acrescenta por ter descoberto os *princípios*, se quer as *leis* como *relações* necessárias que *derivam* da *natureza*, aqui é preciso continuar indagando o significado desse, digamos, *embate de naturezas*.

Uma digressão: a relação de *repulsa* privada e *simpatia* pública (muito pesando a condição de magistrado de Montesquieu) com o *jansenismo* em nada altera a ligação *leitor-escritor* de Montesquieu e Pascal. Pelo contrário, aponta a própria dualidade da

aproximação deste de Port-Royal²⁶².

Observemos, assim, mais de perto as concepções de *natureza (estado e contrato)*, em autores como Hobbes e Locke para apontar a especificidade de Montesquieu.

A natureza, em Hobbes, parece desenhar um paradoxo. Antes de tudo seria a *Art whereby God hath made and governes the World*²⁶³. Tendendo à perfeição geométrica²⁶⁴, é passível de imitação. Por outro lado, malgrado - e por causa d' - a equalização que estabelece, ela se apresenta como o cenário da insegurança dos homens, o que leva a uma desconfiança recíproca e prevenção constante: às vezes guerra efetiva, outras receio de sua eclosão, retirando o prazer da companhia dos homens²⁶⁵.

²⁶² COTTRET, M. *Jansénismes et Lumières*. 1998; MARIN, L. *Pascal et Port-Royal*. 1997.

²⁶³ *Leviathan*. Ed. Macpherson, *Introdução*, p. 81.

²⁶⁴ "the onely science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind" (*Leviathan*. I, 4, p. 105).

²⁶⁵ Companhia necessária: "a solidão é por natureza inimiga do homem, ou seja, ela é inimiga do homem tão cedo ele nasce; pois as crianças precisam de outrem para ajudá-las a viver bem - por isso não nego que os homens (até mesmo compelidos pela natureza) desejem reunir-se" (*De cive*. I, 1, 2, nota, p. 28); todavia desagradável: o deleite na companhia humana não é senão um acidente, uma vez que sua busca deriva do desejo de "alguma honra ou proveito" (*idem*, I, 1, 2, p. 29; *Leviathan*. I, 13, p. 185). Enfim, o homem é inapto por natureza para a vida social e somente a educação o torna capaz de aceitar tal condição (*De cive*. I, 1, 2, nota, p. 29). A questão é de extrema relevância e se deve insistir nesse ponto. Hobbes, com efeito, dá-se conta de sua originalidade e explicita: "as sociedades civis não são meras reuniões, porém obrigações (bonds) para constituir, às quais são necessárias fé e pactos, cuja virtude é por completo ignorada das crianças e dos loucos (fools), e cujo proveito também escapa totalmente àqueles que não sentiram as misérias que acompanham sua falta ... É manifesto que todos os homens, porque nascem crianças (in infancy), nascem inaptos para a sociedade ... E, no entanto, todos eles têm, crianças ou mais velhos, natureza humana ... Até mais, mesmo que o homem nascesse numa condição tal que o levasse a desejar a sociedade, disto não se seguiria que já nascesse pronto para nela ingressar: pois uma coisa é desejar, outra coisa termos capacidade para aquilo que desejamos" (*op. cit.*, *loc. cit.*). Portanto, uma natureza o faz desejar a sociabilidade; outra o inabilita a tal experiência. Aqui, em termos de desejo e capacidade, está posta a distinção que, no *Leviathan*, é estabelecida como incompatibilidade entre a obrigação e a liberdade (*capítulo 14*), ou entre o direito e a lei: "and because the condition of Man ... is a condition of Warre of every one against every one; in which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make use of, that may not help unto him, in preserving his life against his enemies; it foloweth, that in such a condition, every man has a Right of every man to every thing endureth, that can be no security to any man, (how strong or wise soever he be), of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live. And consequently it is a precept, or generall rule of Reason, that every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre. The first branch of which Rule, containeth the first, and Fundamentall Law of Nature; which is, to seek Peace, and follow it.

É sempre à *natureza humana* que Hobbes alude²⁶⁶, ou seja, a *condição de seu nascimento*²⁶⁷ e não um estágio prévio, muito embora possa parecer autorizar as duas interpretações, ao empregar o verbo no passado, referindo um *estado de natureza*, no *De cive*²⁶⁸: "*não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos*"; ou, ainda, ao citar o exemplo dos "*índios da América ... mesmo nos tempos atuais*" e o de outras nações, "*hoje de fato civis e prósperas ... em tempos idos ... eram pouco povoadas, ferozes, pobres, embrutecidas e de curta expectativa de vida, estando privadas de todo aquele prazer e beleza de viver que a paz e a sociedade usualmente proporcionam*". O mesmo texto, contudo, modera o argumento, tornando a assimilar o estado de natureza à condição natural: no *De cive*, senão a toda condição natural, ao menos a uma que especifica²⁶⁹; no *Leviathan*, plenamente, quando explicita as três principais causas de querela

The second, the summe of the Right of Nature; which is, by all means we can, to defend our selves" (*Leviathan. I, 14, p. 189 e 190*). A natureza, portanto, em si mesma, é uma tensão constante entre desejos (de união) e aversões, entre incompatibilidades e obrigações. Mas, sobretudo, Hobbes se recusa a admitir que ela lhe fomeça um ente pronto e acabado - como, por exemplo, o *polites politikon* da antigüidade, que somente pode ensinar por seus erros. O homem natural hobbesiano, como observou corretamente Leo Strauss, precisa abandonar sua pobre condição para permitir a sociedade: *it becomes clear that the conception of nature which Hobbes's political philosophy presupposes is dualistic: the idea of civilization presupposes that man by virtue of his intelligence, can place himself outside nature, can rebel against nature*" (*The political philosophy of Hobbes. p. 168*). Mas - é importante redargüir - não se trata de uma rebeldia do artifício *versus* natureza, mas de conformação, no estado civil, à tensão permanente das paixões da condição natural. De qualquer forma, isto, que poderíamos chamar de embate da natureza, em Hobbes, é bem mais complexo do que a contestação de Gerrard Winstanley, cujo raciocínio se mostra singelo demais para confirmar a eficácia que Christopher Hill desejou exaltar: "*presta atenção num recém-nascido, ou numa criança ainda de poucos anos; ela é inocente, inofensiva, humilde, paciente, gentil, dócil ao que lhe pedem, não sente inveja*" (*O mundo de ponta-cabeça. Apêndice 1, p. 370*).

²⁶⁶ *Naturall Condition of Mankind (Leviathan. I, 13, p. 183); "Art goes yet further, imitating that Rationall and most excellent worke of Nature"* (*idem, introdução, p.81*) - homem em relação ao qual o *Leviathan (State, Common-Wealth)* pode ser considerado um artifício (*Artificiall Man*), "*though of greater stature and strength than the Naturall, for whose position and defence it was intended*".

²⁶⁷ Ainda, no *De cive, I, 1, 1*: "*Da condição humana fora da sociedade civil ... por que faculdade, eles nascem aptos para a sociedade*".

²⁶⁸ *I, 1, 2, p. 38 e 39.*

²⁶⁹ "*no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer ... Um filho não pode, jamais, ser considerado no estado de natureza, porque desde que nasce está sob o poder e proteção daqueles a quem deve sua proteção*" (*I, 1, 10, p. 37 e nota*).

encontradas na *natureza do homem*²⁷⁰; ainda, literalmente, "*it may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now*"²⁷¹.

Por outro lado, não se pode afirmar que Hobbes estaria conservando a distinção entre uma natureza superior e perfeita e outra, imperfeita e inferior, que aparece na filosofia medieval²⁷²: a *razão* hobbesiana longe está de desempenhar o papel relevante e mediador que lhe reservara aquele conflito das naturezas²⁷³, uma vez que a sua referência ao homem como ente *racional* se faz gratuita, se cotejada com a pouca importância que Hobbes concede a tal termo, quando explica sua antropologia: "*from the principal parts of Nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning:*

²⁷⁰ I, 13, p. 185.

²⁷¹ p. 187.

²⁷² Em Agostinho, por exemplo, em *Da verdadeira religião*, em que a natureza é, em primeiro lugar, o lugar para o qual se encaminha a contemplação humana, o mundo dos sentidos; depois, uma essência primeira, que unifica e harmoniza - o mundo espiritual. O homem seria dotado dessa natureza inferior - porque sente - e da superior - porque raciocina das sensações ao espírito: "*a alma sente que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela reconhece que sua própria natureza é superior à natureza daquelas coisas sobre as quais julga. Todavia, reconhece, também, ser de natureza inferior àquela de quem recebe o poder de julgar*". De modo um pouco diverso, em Tomás de Aquino (*Suma Teológica. Loc. cit.*): "*chama-se direito divino o que foi divinamente promulgado. E ele abrange, em parte, o justo natural, mas, cuja justiça escapa aos homens ... O natural a um ente de natureza imutável há de ser necessariamente tal. Mas a natureza do homem é mutável. Por onde, o natural ao homem pode, às vezes, falhar ... O direito ou justo natural é o que, por natureza, é adequado ou proporcionado a certa coisa. Ora, isto pode dar-se de dois modos. Primeiro, em virtude de uma consideração absoluta dessa coisa, em si mesma ... De outro modo, uma coisa é naturalmente proporcionada a outra, não por uma consideração absoluta de sua natureza, mas, atendendo-se a uma consequência resultante dessa natureza ... Ora, apreender as coisas de um modo absoluto não só pode o homem, mas também os outros animais. Por onde, o direito chamado natural, no primeiro sentido, é-nos comum com os outros animais. Porém, do direito natural assim concebido afasta-se o direito das gentes ... porque, aquele é comum a todos os animais e este, aos homens entre si. Pois, comparar uma coisa com a que dela resulta, é próprio da razão e, por isso, natural ao homem, segundo a razão natural, que tal dita" A consideração, aqui, mediadora da tradição do cristianismo com a doutrina aristotélica e do direito romano, aponta três naturezas, postas em hierarquia: divina, racional e animal; as quais, todavia, conciliam-se no homem. Pascal, por sua vez, parece aderir ao mote agostiniano ("*l'homme n'est ni ange ni bête...*" - *Pensées.*) e mesmo... Hobbes - "*para ser imparcial, ambos os ditos são certos - que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem*"... (*De cive. Epístola dedicatória, p. 4*).*

²⁷³ "...Beasts that have Deliberation, must necessarily also have will. The Definition of the will, given commonly by the Schooles, that is a Rationall Appetite, is not good. For if it were, then could there be no Voluntary Act against Reason. For a Voluntary Act is that, which proceedeth from the will, and no other. But if in stead of a Rationall Appetite, we shall say on Appetite resulting from a precedent Deliberation then the Definition is the same I have given here. Will therefore is the last Appetite in Deliberating" (*Leviathan. I, 6, p. 127 e 128*).

*mathematical and dogmatical: the former is free from controversing and dispute, because it consisteth in comparing figure and motion only; in which things, truth and the interest of men, oppose not each other: but in the other there is nothing undisputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which, as oft as reason is against man, so oft will a man be against reason*²⁷⁴. É sempre pela *sensação* que Hobbes inicia sua exposição: é a ela que cabe, a rigor, gerar a *razão* humana²⁷⁵. No primeiro caso, a *razão* pode parecer exterior ao homem²⁷⁶; no último, ela é um poder de guardar imagens e representações das coisas²⁷⁷. De qualquer sorte, a *razão*, malgrado lhe caiba a tarefa essencial do *cálculo*²⁷⁸, paradoxalmente não é natural²⁷⁹ e, muito menos, exerce um papel decisivo na busca da verdade²⁸⁰.

Eis-nos, pois, diante de nossa natural condição humana, quiçá vagando entre nossas faculdades, entre as quais Hobbes, no *De cive*, inclui a *razão*²⁸¹, muito embora, no *Leviathan*, destine-a a muito poucos²⁸².

Entretanto, a *ciência política*, que Hobbes acredita inaugurar no *De cive*²⁸³, é, evidentemente, segundo o *quadro* do saber que o *capítulo IX* do *Leviathan* revela²⁸⁴, um conhecimento

²⁷⁴ *Human Nature. Dedicatória.*

²⁷⁵ *Op. cit., II, 2, p. 3: "originally all conceptions proceed from the action of the thing itself, whereof it is the conception: now when the action is present, the conception it produceth is also called sense".*

²⁷⁶ *Leviathan. I, 5, p. 111: "but no one man's Reason, nor the Reason of any one number of men, makes the certantie; no more na account is therefore well cast up, because a great many men have unanimously approved it".*

²⁷⁷ *Human Nature. I, 7, p. 3.*

²⁷⁸ *Leviathan. I, 5, p. 111: "of the consequences of generall means agreed upon, for the marking and signifying of our thoughts".*

²⁷⁹ *Idem, p. 115: "is not as Sense, and Memory, borne with us; nor gotten by Experience onely; as Prudence is; but attained by Industry".*

²⁸⁰ *Idem, p. 111: "as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord, set up for right Reason or some Arbitrator, or judge, to whose sentence they will both stand".*

²⁸¹ *I, 1, 1.*

²⁸² *I, 13: "that skill of proceding upon generall, and infallible rules, called science; which very few have, and but in few things; as being not a native faculty, born with us; nor attained, (as Prudence) while we look after somewhat els". A ciência é o conhecimento que a razão empreende: "knowledge of the Consequence of one Affirmation to another", que se distingue do "knowledge of Fact", para o qual apenas a sensação e a memória bastam (*idem, I, 9, p. 147*).*

²⁸³ "... *dirá, mais tarde, que a ciência política não é mais antiga que seu livro ...*" (RIBEIRO, R. J. "Apresentação" in HOBBS. *Op. Cit., p. XIX.*

²⁸⁴ *P. 149.*

deduzido da consequência de uma afirmação a outra²⁸⁵. Sublinhemos: há um *saber de fato*, que cabe ao historiador (da *Naturall History* e da *Civill History*). A *ciência*, porém, é o saber da consequência de uma afirmação a outra e, diversamente do primeiro, é *condicional* e requer *raciocínio* (do filósofo).

A *filosofia natural* ocupa quase todo o espaço do *quadro* e contém saberes que Hobbes considera²⁸⁶ imprescindíveis à compreensão da política (*politiques*) e da filosofia política (*civill philosophy*): da filosofia primeira à navegação; da meteorologia à ciência dos contratos (*consequences from speech in contracting*). Sem todo o aparato da *Naturall Philosophy*, as consequências oriundas dos acidentes dos corpos políticos ficariam incompreensíveis: qual o princípio da instituição da *Common-Wealth*, dos direitos e deveres do soberano? E da obrigação e direito dos súditos?

O método e a própria concepção da *geometria* são o único meio de se atingir - dos elementos constitutivos do corpo natural humano à complexidade do corpo artificial do soberano - o conhecimento da *política*: sem *geometria* não há dedução dos *contratos*, não há certeza de se ter partido do *princípio*. A *geometria* é *natureza*²⁸⁷, é a ciência que a *natureza* ensinou ao *homem*²⁸⁸. Mas, sem a *linguagem*²⁸⁹, não há *dedução* da *regra universal*²⁹⁰ - mesmo em face da evidência geométrica -, não há verdade, não existe o *universal*²⁹¹. A *geometria* está na origem da

²⁸⁵ Não se pode negar o muito pequeno espaço dedicado a esta mesma *ciência* em tal *quadro*.

²⁸⁶ Porque postos, sobretudo na topografia do *Leviathan*, em primeiro lugar, no *discurso sobre o homem*.

²⁸⁷ A figura da *metáfora*, aqui, é decisiva.

²⁸⁸ *Leviathan*, I, 4, p. 105.

²⁸⁹ "... the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of Names or Appellations, and their Connexion; whereby men register their thoughts; recall them when they are past, and also declare them one to another for mutuall utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither Common-wealth, nor society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves ... True or False are attributes of speech, not of Things, and where speech is not, there is neither Truth or Falshood (idem, p. 100 e 105).

²⁹⁰ "... there being nothing in the world Universall but Names ..." (idem, p. 102).

²⁹¹ "... a man that has no use of Speech at all ... if he set before his eyes a triangle and by it two right angles ... he may meditation and find, that three angles of that triangle, are equall to those two right angles that stand by it. But if another triangle be shewn him different in shape from the former, he cannot know without a new labor, whether the three angles of that also be equall to the

*linguagem*²⁹². Mas a *linguagem* permite, afinal, um afastamento da *natureza*²⁹³.

Voltemos ao *quadro*²⁹⁴, acompanhando as divisões da *Naturall Philosophy* na direção da *linguagem: physiques - Consequences from the Qualities of Bodies Permanent - Consequences from the Qualities of Bodies Terrestriall - Consequences from the Qualities of Animals - Consequences from the Qualities of Men in Speciall*. Aqui encontramos, ao lado do saber das conseqüências das paixões humanas (*Etiques*), aqueles das conseqüências da *linguagem* (*poetry, rhetorique, logique* e a *Science of Just and Unjust*). É este espaço da *linguagem* (*speech*) que permite (da *natureza* à *razão*) a *ciência*. Acima de tudo, a *ciência* (*dos acidentes*) dos *corpos políticos*: a construção ou instituição de *Common-Wealths* - soberanos e sujeitos.

Assim como na *geometria*, a *linguagem* começa pelas *definições*: estabelecimento do *significado* das *palavras*²⁹⁵. O *cálculo* da *razão* (*Reckoning*) pode fazer *marcar* (*marking*) ou *significar* (*signifying*) nossos pensamentos. As *marcas* são absolutas porque servem apenas a quem calcula; os *significados*, ao contrário, são passíveis de disputa. A *linguagem* - no *quadro* hobbesiano - é de extrema importância por permitir a *comunicação* (*conversation*) que firma *contratos* e institui *Estados*. O mundo da *viagem* (*progress*) dos *signos* é - ou, mais modestamente, pode ser - o universo da plena artificialidade sobreposta à *natureza*.

Pode-se dizer, entretanto, que mesmo a *natureza* hobbesiana é menos que uma *hipótese*²⁹⁶, é uma *ficção*. Isto

same ..." (*idem*, p. 103).

²⁹² "... seeing then that truth consisteth in the right ordering of names in our affirmations, a man that seeketh precise truth, had need to remember what every name he uses stands for ... And therefore in Geometry ... men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call Definitions ..." (*idem*, p. 105).

²⁹³ 1) A concepção de *natureza* e da *sociedade política*, em Montesquieu, seguirá daqui e não, como se tem dito, de Locke, cujo raciocínio está bem aquém da reflexão de Montesquieu (v. *infra*); 2) Para Hobbes, tudo indica, a tarefa da *ciência política* seria impedir que a *linguagem* operasse a *sedição*, a *geometria*, talvez, servindo como modelo de sua *contenção*. Em Montesquieu, entretanto, muito embora tenha observado a possibilidade ampla de *subversão* das *leis de natureza* pelos *artifícios* da *linguagem humana* (que seriam as *leis humanas* senão a própria *linguagem*?), a *liberdade* de emprego das *figuras* e dos *tropos* é mantida, em princípio.

²⁹⁴ P. 149.

²⁹⁵ O termo hobbesiano é *signification*.

²⁹⁶ "Hobbes's state of nature, as is generally recognized, is a logical not na historical hypothesis. It

porque parece difícil admitir algo de natural no seio da ciência política que é a própria obra de Hobbes - seja o *De cive* ou o *Leviathan*: o estado de natureza seria, pois, uma *condição natural ficcional*. É uma natureza que, desde logo, abre-se à possibilidade plena da imitação pela arte do homem. Possibilidade ou poder absoluto, por alcançar até sua mais excelente obra - o próprio homem. Ente que, ao contrário do que fizemos observar a partir da antropologia do *Leviathan*, aparece na introdução, como racional. O emprego de tal termo (*Rationall*), todavia, não se mostraria paradoxal, nem um lapso hobbesiano, pois Hobbes não quereria, aqui, definir o homem, mas, apontar a artificialidade de sua natureza, ou, no mínimo, de todo saber sobre sua natureza.

A palavra que abre o *Leviathan* - seguida por uma relação quase obsessiva de *signos do desmembramento* (*a motion of Limbs, Heart, Nerves, etc.*) e do *artifício* (*art, artificial man, automata, etc.*) estaria posta ali quase que para ser lida pelo que não significa, como simples *pre-texto*: *Nature...*

Tal leitura - poder-se-ia redargüir - não contrastaria com a imagem do filósofo que adverte quanto aos *usos abusivos da linguagem*, cujo cuidado é a recusa das *imagens* e dos *percursos* que afetam a *constância* dos *significados*? Que pede ao leitor que tome cautela com as *palavras* e observe a *significação* da natureza - disposição e interesse do *locutor*? Que recusa os *avaros*, destituídos da *curiosidade* - mãe da filosofia? Não! Ela, ao contrário, limita-se a apontar para a origem do ato de escrever do filósofo e sua implicação com a própria razão da escritura. Não resolve a originalidade hobbesiana da indagação a respeito de uma condição natural que não aponta necessariamente para sociedade²⁹⁷. Em que as causas dos conflitos (*competition, diffidence, glory*) são examinadas sem se deixarem reduzir a um modelo simplificado²⁹⁸.

is an Inference, made from the Passions; it describes what manner of life there would be, where there were no common Power to feare" (MACPHERSON, C. B. *The political theory of possessive individualism*. II, 2, p. 20).

²⁹⁷ Apesar de sua preocupação extrema com a instituição da sociedade, que merece uma resposta cuidadosa e elaborada a partir mesmo do estado de guerra de todos contra todos.

²⁹⁸ E que, portanto, torna impraticável a localização mecânica do filósofo em seu tempo, como mero reflexo de uma visão da história que se deseja prévia ou separada da própria experiência de

Right e Laws of Nature tendendo à dissociação e à associação humanas, simultaneamente²⁹⁹, encaminham à conclusão da superação da insegurança de um tempo de constante desejo e temor de guerrear, que priva os homens das comodidades da paz e, *worst of all*, põe permanentemente o medo e o perigo da morte violenta, *and the life of men, solitary, poore, nasty, brutish, and short*³⁰⁰. Paixões (*Feare of Death, Desire of such things as are necessary to commodious living e Hope by their Industry to obtain them*), enfim, inclinam os homens à paz, sugerida por convenientes artigos da razão³⁰¹. O poder comum - ou soberania -, então, privando a todos, concede-lhes o tempo como abrigo para a guarda de suas vidas. Para o filósofo permite o desenrolar de sua curiosidade e, portanto, o atendimento ao chamado de sua paixão pela geometria³⁰².

A *soberania* ou o *Leviathan* são o produto desse esforço de construção que abre a porta para o diálogo hobbesiano com seus leitores. Antes, possuía-se uma *escritura* que não permitia demonstrar: Hobbes, recorre às citações da *Bíblia* apenas como um argumento a mais para convencer, não o alçando ao patamar da demonstração que cabe ao evoluir do pensamento do filósofo, na medida em que o leitor o acompanha, assente. A necessidade desse leitor residiria no fato de que, para Hobbes, à invenção da ciência política deve corresponder o ato de construir a soberania. Sua linguagem se abre à *comunicação (conversation)* que engendre a *socialidade* - solicitação do filósofo. Desatendida, condenará os homens à sua pobre condição de *solidão*³⁰³.

quem escreve.

²⁹⁹ Em que opostas paixões debatem.

³⁰⁰ *Leviathan*. I, 13, p. 185 e 186.

³⁰¹ *Idem*, p. 188.

³⁰² AUBREY, J. *Brief Lives*. Apud RIBEIRO, R. J., *op. cit.*, p. XVII e XVIII; MACPHERSON, C.B. "Introdução" in *Leviathan*. P. 16, 17 e 18. Até o instante (1629) desse encontro com a geometria, por meio dos *Elementos* de Euclides, Hobbes não se dispusera a escrever por si. Bastara-lhe traduzir Tucídides (1628) - como se o saber clássico, assim atualizado, pudesse responder às indagações que o inclinaram à escrita. Ao ler as demonstrações, possivelmente, Hobbes tenha pressentido a oportunidade de construir suas próprias demonstrações, das quais as inquietações do século XVII inglês precipitaram a face da ciência política.

³⁰³ E seria aplicado a Hobbes o destino que Rousseau viu em si mesmo na *première promenade* das *Rêveries (Oeuvres Complètes. I, p. 995)*.

Se o *conhecimento* de Hobbes pretendia pairar sobre a *escritura* e a *história*³⁰⁴, como um saber do *geômetra* que se socorre apenas da *ciência da razão*, em Locke vamos encontrar, desde logo, um pensador que não se preocupa em romper com a *narração bíblica*³⁰⁵ e que vai trabalhar com a *política* fundada em um *ato de apropriação* ou numa concepção de *propriedade* que pressuporá a *escassez* - portanto a *privação* de alguns e o *domínio* de outros³⁰⁶. O *estado de natureza* para Locke não apenas remete a uma *história*: da *possession* à *property* - da *liberdade* (e não *license*) de *apropriação* até o *domínio* (pelo *trabalho*) e, finalmente, até o advento do *dinheiro* (quando tudo deixa de ser *América*)³⁰⁷. E Locke chama o exemplo das sociedades antigas para ilustrar o *aparecimento* (*Begging*) das sociedades políticas³⁰⁸ pelo *consentimento*.

A *propriedade*, contudo, preexiste ao *acordo*: os homens não podem ser *by nature all free, equal, and independent*³⁰⁹, portanto, no momento em que constituem o *Estado*. Mais do que isto, um *acordo prévio* consolida as diferenças - o que escolhe o *padrão de troca*³¹⁰ e proporciona uma *partilha desigual*, mas *lícita*, dos bens.

³⁰⁴ Mesmo quando se volta para os fatos: "if in time, as in place there were degrees of high and low, I verily believe that the highest of time would be that which passed between the years of 1640 and 1660. For that hence, as from the Devil's Mountain, should have looked upon the world and observed the actions of men, especially in England, might have had a prospect of all kinds of injustice, and of all kinds of folly, that the world could afford, and how they were produced by their dams hipocrisy and self-conceit, whereof the one is double inequity, and the other double folly" (*Behemoth*. I, p. 1); nos quais o objetivo é estabelecer do cimo da mesma montanha, "by the relation of the actions", as causas (e pretensions, justice, order, artifice, and event). Aqui, os primeiros seducers - é bom lembrar - são os "ministers, as they called themselves, of Christ, and sometimes, in their sermons to the people, God's ambassadors; pretending to have a right from God to govern every one his parish and their assembly the whole nation" (*idem*, p. 2).

³⁰⁵ O seu ponto de partida é, com efeito, uma discussão - resumida no capítulo I do *Segundo Ensaio* - sobre o direito natural de Adão à autoridade sobre suas crianças, etc. (*Concerning civil government second essay*. I, 1, p. 25). Além disso, os homens não são definidos senão enquanto *propriedade* do "omnipotent and infinitely Master" (*idem*, II, 6, p. 26).

³⁰⁶ *Idem*, II, 7, p. 26: "and that all men may be restrained from invading other's rights..."; e, "though the earth and all inferior creatures be common to allmen, yet every man has a property in his own person. This nobody has any right to but himself. The labour of his body and the work of his hands, we may say, are property his" (V, 26, p. 30); ainda: "that labour put a distinction between them and common ... and so they become their private right" (V, 27, p. 31).

³⁰⁷ *Idem*, II, 6; v. *passim*.

³⁰⁸ No plural, ao contrário da *única lei de natureza*; v. cap. VIII, 102 e 103, p. 48.

³⁰⁹ VIII, 95, p. 46.

³¹⁰ V, 50, p. 35.

A *sociedade política* vem para concentrar em um *poder público - de execução da lei de natureza* - o que antes estava difuso nas mãos de todos os homens: o *direito de punir* o que *deixa de ser humano*, ao cometer *ilicitudes (injuries)*³¹¹. A questão política, portanto, em Locke, não funda a sociedade, aparece apenas para consolidar os arranjos (ou *valores*) que a sociedade - já constituída - fixou.

O cálculo de Locke não é o do *geômetra* construtor³¹², mas o de *valores que se trocam*. Mesmo que tais *valores* não sejam estabelecidos com rigor, o que parece interessar menos a Locke é a questão da *sociabilidade* e mais a da conformação a uma sociedade na qual a *economia* já instituiu a *desigualdade*. Daí a sua constante preocupação de fazer fundar seu discurso sobre *eventos históricos* - até relativos ao momento vivido pela Inglaterra³¹³.

Enfim, para Locke, paradoxalmente, a importância da *vida* não está em que deva ser mantida pelos homens por lhes pertencer (contrariamente a Hobbes, em que se constituía no bem mais valioso), mas exatamente por não pertencer aos homens. O valor maior não constitui mais o *corpo*, mas sua *extensão*: a *propriedade* que cria, ao tocar as coisas com seu *trabalho*. Contudo, esse *trabalho* deixa de ser constituinte de *propriedades* com o advento do *dinheiro*.

A sociedade lockiana pressupõe, assim, a convivência de entes dotados de propriedade e de outros apenas despojados. Parece claro que a *liberdade* como possibilidade de apropriação - respeitada a lei de natureza - desaparece na sociedade política. Ali, o homem que trabalha não mais alcança as coisas diretamente, mas recebe o padrão de valor - inútil em si - para trocar pelos bens que se mostrem úteis à sua vida. E se deve conformar a tal regra, sob pena de transbordar o limite da razão, submetendo-se à punição do executor das leis, por ter deixado a condição da

³¹¹ VII, 89, p. 44.

³¹² Malgrado Locke tenha estudado geometria no Christ Church College, Oxford, "he had so small satisfaction there from his studies ... that this discouragement kept him from being any very hard student" (Lady Masham, em sua *bibliographical note* ao *Second essay*).

³¹³ VII, 90, 92 e 93, p. 44, 45 e 46.

humanidade.

Se Hobbes recusou o estilo de seu tempo, Locke acabou por aderir àquilo que Rousseau³¹⁴ chamará de *língua servil*³¹⁵.

Como já se fez relevar³¹⁶ essa diferença faz retrair a importância do *poder*, como *núcleo político do social*, em Locke, passando a ser simplesmente “*uma instância que exerce uma função social determinada*”.

Montesquieu, também nesse caso da concepção de *natureza* e do *poder político*, continua o *leitor* atento de Hobbes e não, muito menos, de Locke, exatamente ao contrário da visão corrente. Seu imaginário político está obcecado pelo arranjo do poder, pela sua perfeita localização e contenção, não porque o deseje apenso da realidade social, mas porque o considera fundante das demais relações. Daí porque conserva a imagem dos conflitos passionais (com Hobbes, Espinosa e os demais *moraliste*), prestando atenção à passagem da natureza à política, preocupado com o arranjo que esta opção enseja. Esta opção não é consecutiva à constituição da propriedade, como ocorre em Locke, muito menos possui perfil econômico. É uma muito semelhante idéia de desejo do *engenho* que a fomenta. Muito menos a noção de liberdade, em Montesquieu, tem a ver com apetites econômicos.

De modo significativo, Montesquieu, além de citar Hobbes logo no início do *Espírito das Leis*, quase abre sua reflexão empregando o mesmo termo escolhido no *Leviathan*: *nature*. Hobbes diz *Nature* ou a *arte*. Montesquieu, *nature* ou de onde *derivam as leis*. E as duas expressões colocam a *natureza* como *fonte* ou *origem do artifício*: no primeiro caso, diretamente, no segundo, pelas *leis*, que também são, se se desejar, a *arte* pela qual Deus “*a produit tous les*

³¹⁴ “*Essai sur l'Origine des Langues*” in *Oeuvres complètes*. XX, p. 543.

³¹⁵ “*quels discours restent donc à faire au peuple assemblé? ... Les sociétés ont pris leur dernière forme: on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus; et comme on n'a plus rien à donner au peuple, sinon, donner de l'argent ... il ne faut assembler personne pour cela: au contraire, il faut tenir les sujets épars...*” (*idem*, p. 542).

³¹⁶ LEBRUN, G. *O que é poder*. 1981, p. 54 e ss.

effets que nous voyons dans le monde”, que traduz perfeitamente “*art whereby God has made the World*”. Tamanha “coincidência” não é gratuita, em se tratando do erudito vinhateiro de La Brède, tão cioso de detalhes, de nuances, mas descuidado, quando quer, de suas citações.

5. A diferença, porém, na migração das palavras e das reflexões, está em que para Montesquieu não há porque temer o significado dos vocábulos: primeiro porque ele acredita nas possibilidades da *liberdade política*, ademais porque sabe que a *comunicação*, que a linguagem concede, possui concorrentes. O mais perigoso, o *comércio* (hoje diríamos, despreocupadamente, o *mercado*), que já passa a converter, até as *petites choses* em valores de uso de *l'argent*. O comércio, numa ponta, quer liberar todos os limites dos desejos. Na outra ponta, o despotismo, privar-nos de todas as vontades. No centro, a *política*, que precisa ser preservada, mesmo que dependa de *falsos* princípios.

Montesquieu, então, dá vazão às metáforas, deixa que os *ornamentos* se propaguem. Não há perigo: eles *distraem*, mas se adaptam aos *princípios*. Depois do *despotismo*, é a *democracia* que trás outras tantas *privações*. Naquele, o *medo*. Nesta, a *insegurança* da *difusão* do poder. Os *signos*, em seu *espaço* (a *polis*, pore excelência) podem viajar sem restrições, mas valem pouco, até porque os *apetites* (frugalidade) e as *ambições* (igualdade) são nulas. Se o *despotismo* já não é mais política, quase que podemos afirmar que a *democracia* ainda não a constitui plenamente. Falta a libertação humana do *sentimento de fraqueza*: onde todos controlam, podemos temer tudo, somos iguais nos *receios*. Falta, pois, extravasar a *paixão* da *vontade de saber*, que permite o *engenho*. O mundo antigo, pois, para Montesquieu, tem pouco valor, o *classicismo* é uma idade *infantil*, os *atenienses são como crianças*... Um passo avante e temos a *aristocracia*, um *regime republicano* que já pressupõe *diferenças*, privilégios que devem ser respeitados, sob a condição, no entanto, da *moderação*. Em seguida, sentimo-nos plenamente na *sociedade política*, pela via da *monarquia*: *livre circulação* de *paixões*, *virtudes* e *engenho*, sob o controle da *honra*.

Mas Montesquieu, além da *linguagem*, valoriza o saber da *história*: esta lhe traz não apenas *máximas morais* - numa concepção que se encaixa bem na imagem do jogo, do *brinquedo*³¹⁷ - pelo *espírito de comparação*, mas permite bem sopesar determinadas diferenças - sobretudo entre *Roma*³¹⁸ e o mundo presente, digamos, do embate entre *monarquia* e *despotismo* (muito embora ainda existam *repúblicas*, são sinais *anacrônicos*, no universo da política). E esta noção das diferenças *no tempo*, encaminha ao desejo de um novo *regime*, que também comparece no Espírito das Leis, sob o comando da *liberdade*.

Liberdade é uma *virtude* - na *tópica* de Montesquieu, portanto, uma *paixão*. Mas, ao contrário da outra *virtude-paixão*, que podemos pressupor seu par, não é *très plénible*, não é *paixão de contenção*. Ela, então, se contrapõe a *justiça*. Esta, seria, em Aristóteles, o cume das virtudes sociais. Hobbes conserva este caráter social estrito da *justiça*. Montesquieu, porém, depois dos *moralistes*, classifica a *justiça* como *paixão* e a vê antes da passagem para a sociedade política. Quando adentramos o espaço público, contudo, ela é outra: a força que se fez *justiça* - a lei humana, pois. A *liberdade*, podemos pressupor, nos assegura contra essa lei e nos protege de nossos companheiros de infortúnio social.

Ela tem, com efeito, dois significados. Em ambos, está associada à idéia *da lei*. Montesquieu distingue “*as leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição daquelas que a formam em sua relação com o cidadão*” (Livros 13 e 14). Toma cuidado em garantir a originalidade de seu exame: “*não existe palavra que tenha recebido tantos significados e tenha marcado*

³¹⁷ "αιων παις εστι παιζον, πεσσευων παιδος η βασιληη". HERÁCLITO. Fragmento 52: na tradução de Emmanuel Carneiro Leão: “o tempo é uma criança, jogando o jogo de pedras; vigência da criança”; em José Cavalcante de Souza, “Tempo [Aiôn: nome próprio de uma entidade alegórica, filho de Cronos e ‘Filira’] é criança brincando, jogando; de criança o reinado”; na de Celina Figueiredo Lage: “o tempo é uma criança brincando, jogando pedras: o reinado da criança”.

³¹⁸ A *Roma* de Montesquieu não deixa de ser um tempo ficcional. Montesquieu, parece, ri muito das incoerências desse mundo que traduz ou inventa, ou do qual busca se aproximar, para entender as diferenças, para evitar não ver outro senão a si mesmo, em sua cena *panorâmica*. Montesquieu, com efeito, ama o panorama. Nos relatos de *voyage*, conta que ao chegar e sair de uma nova cidade, visita seu ponto mais alto, para ver tudo antecipadamente e fazer o balanço final do que viu de perto. Atitudes que um pesquisador chamou, empretando os termos da retórica de *parataxis* e *syntaxis* (CONROY, Jr., P. “A philosophe on the road” 1995).

os espíritos de tantas maneiras quanto a palavra liberdade ... Enfim, cada um chamou liberdade e ao governo conforme a seus costumes ou a suas inclinações". Mas o que é a liberdade política em relação à constituição? "*Em um estado, isto é numa sociedade onde existem leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e em não ser forçado a fazer o que não se tem o direito de querer ... a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem*". E em relação com o cidadão? "*Deve ser considerada sob outra idéia. Consiste na segurança ou na opinião que se tem de sua segurança. Pode acontecer que a constituição seja livre e que o cidadão não o seja. O cidadão poderá ser livre e a constituição não o será ... somente a disposição das leis, e mesmo das leis fundamentais, forma a liberdade em sua relação com a constituição. Mas, na relação com o cidadão, costumes, maneiras, exemplos recebidos podem fazê-la nascer; e certas leis civis podem favorecê-la ... A liberdade política consiste na segurança, ou pelo menos na opinião que se tem de sua segurança. Esta segurança nunca é mais atacada do que nas acusações públicas ou privadas. Assim, é da excelência das leis criminais que depende principalmente a liberdade do cidadão*".

A *chaîne* da obra de vinte anos, então, leva à liberdade, que seria o *princípio* do regime projetado por Montesquieu. Mas é preciso, ainda, desvendar o *dessein*. A imagem da *liberdade filosófica*, quem sabe da *liberdade das artes*, é a primeira chave: "*a liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade ou pelo menos (se devemos falar em todos os sistemas) na opinião que se tem de que se exerce sua vontade*". Não por acaso, ela aparece sem ser anunciada, sob a rubrica da *liberdade do cidadão*. Montesquieu sublinha: *liberdade da vontade*. Quer dizer, ela é mais do que a *honra*: esta é *falsa*, nosso autor salienta, *do ponto de vista filosófico*. A *liberdade da vontade*, por ser *filosófica*, é *verdadeira*. E, observemos, ela nada tem de *natural* ou *real*. Ela é mais do que o *comércio*, que não é *política*, por isso pode ameaçá-la³¹⁹, e não passa de uma ilusão da realização dos *desejos*.

A segunda chave é a noção de *esprit*.

³¹⁹ sentimos mesmo vontade de dizer, no lugar de Montesquieu: *vai certamente ameaçá-la...*

O livro, com efeito, não tematiza as leis senão pela mediação de seu *espírito*³²⁰.

A palavra *esprit*, como vimos, viaja pela *série moraliste* até os ensaios, participando dos jogos de cena barrocos e alcançando a atmosfera *maneirista*.

Assim, os jogos de espírito, notadamente o epigrama (Boileau), mas, em geral, as formas breves lançam mão da *pointe*, “*sentence brève et brillante*”³²¹. *Pointe* é conceito, *conchetto*, *conceit*. Castiglione diria *sprezzatura* lingüística, para *desenvoltura*, *graça*, *consciência da superioridade e da distinção*, na origem, *argutia* (*agutezza*, *agudeza*), que também diz *ingenium*: “*les traits d’esprit*”. Montandon observa que o livro de Gracián, *Agudez y arte de Ingenio* é traduzida para o francês como *Art et figures de l’esprit*. O *esprit* é espontâneo, infenso a todo sistema ou regra clássica, pretensão técnica. Às vezes, um *capricho*. Uma palavra correlata, em francês, é *trait*. Ambas podem designar *estilo*.

O alemão grafa *Witz*, de *wissen* (saber), oposto a *Geist*; em português, o *Dicionário* de Moraes Silva trazia, em 1813³²² (3a. ed.): “*espírito ... vigor, energia, viveza d’animo, d’ingenho*” e *espirituoso*, no sentido figurado, “*que tem engenho vivo, e boa fantezia*”. O inglês diz *wit*, palavra que, segundo C. S. Lewis³²³, em seu significado original seria *reason*, *intelligence*, depois *sense*, atributo de todos. Depois, passou a ser empregada para traduzir o latim *ingenium*: “*cast of mind above the ordinary, ability, high intellectual capacity*”. Coaduna-se, ainda segundo Montandon, com a *sentence*, que, na origem latina (*sententia*) seria uma suma do que possuímos na alma, do que pensamos (*ex animi sententia*). Segundo Quintiliano, é o que se pode fixar em razão de sua brevidade, pois persuade pelo prazer. Bernard Lamy³²⁴ dizia da argumentação com poucas palavras, *enérgicas e que guardem um grande sentido*: “*ingénieuses... qui disent*

³²⁰ É um objeto esquecido pela crítica.

³²¹ MONTANDON, A. *Les formes brèves*.

³²² Terceira edição.

³²³ *Studies in Words*. 1996, p. 86 e ss.

³²⁴ *La réthorique ou l’art de parler*, de 1670, referido por MONTANDON, A., p. 27.

plus de choses que de paroles ... Leur prix ne consiste pas tant dans les choses que dans le tour de parole, ou l'art avec lequel on peut avec peu de paroles dire beaucoup".

Locke³²⁵ distinguia o *wit* do *iudicium*: “consister em coletar as idéias e a unir prontamente e com variedade aquelas em que podemos observar alguma semelhança ou congruência, para produzir as fantasias de pinturas prazenteiras e agradáveis visões; o julgamento, ao contrário, consiste em, inversamente, uma cuidadosa preparação de uma idéia com outra, assim que nelas encontramos uma pequena diferença”.

Para Montesquieu, no Ensaio sobre o gosto, o *espírito* ou é o gênero das espécies *gênio, bom senso, discernimento, justeza, talento e gosto*, e “consiste em ter os órgãos bem constituídos relativamente às coisas que se aplique. Se a coisa é bastante peculiar, ele se chama talento; se ela se relaciona a certo prazer delicado das pessoas, nomeia-se gosto”, ou é, num sentido particular, o *caráter de um povo*, a coisa ou talento que o caracteriza. Ele parece querer significar *artifício de prazer*, enquanto acréscimo à natureza: “souvent notre âme se compose elle-même des raisons de plaisir, et elle y réussit surtout par les liaisons qu'elle met aux choses”. Ele dá ao termo *leis*, ao qual se liga, a idéia da *engenharia*. A leis não são. É o *espírito* que lhes concede *ser*. As leis³²⁶ *derivam da natureza, das coisas*. O espírito descobre (ou engendra) essa relação.

O termo que Montesquieu escolhe para nomear sua *jurisprudência* não é *ratio*, não é mesmo *prudencia*, mas *ingenium*. O Espírito das leis seria uma obra de *engenho, invenção*. O *espírito* não se limita a *examinar*, mas *traça (designa) planos (projeta), desenha*. Ele, sobretudo, *acrescenta princípios, onde não estão, ou, engenhosamente, descobre-os na natureza das coisas*, e os esboça na obra.

³²⁵ *apud* MONTANDON. p. 123.

³²⁶ Em Tomás de Aquino se dá justamente o inverso: a lei é o plano, o direito o contingente: “assim como o artista tem em mente o plano (*ratio*) do que faz com a sua arte, e que se chama a regra dela (*regula artis*); assim também preexiste na mente uma idéia da obra justa que a razão determina, idéia que é como que a regra da prudência (*prudenciae regula*). E esta, quando redigida por escrito, chama-se lei; ... A lei não é o direito mesmo propriamente falando, mas uma certa razão do direito (*ratio iuris*). Mas o termo é *ratio* e se distingue plenamente de *ingenium*.”

Esprit se diz, sobretudo, pelas *imagens* da *pintura*: pôr, acrescentar, traçar, desenhar. Remete, pois, à *arte*, em composição com a *natureza*, que *examina*, de onde *traça* os *princípios* (que são “*meus*”).

Montesquieu precisa salientar sua composição: como *engenho*, como *arte*, como *pintura* do mundo ela tem um *autor*, um *artífice*, que se apresenta “*je*”, como se fizesse uma confiança, desejando construir sua relação com o leitor no modo da conversação, às vezes pedindo sua colaboração “*nous*”, outras forçando seu julgamento “*eux*”. Em verdade, a obra repete a fórmula das Cartas persas, ao se introduzir como revelação de *fatos* - não todos, só os achados -, aos quais o *diálogo* e a *reflexão* - portanto um *fora-do-texto* - acrescentariam a *filosofia*, etc.

3. De predileções estéticas a projeções políticas

"γραφεον οδος ευθεια και σκολιη"³²⁷

Deveríamos tomar com mais seriedade a afirmação de que os homens não são *conduzidos apenas por suas fantasias*³²⁸.

Cumpra, antes de tudo, refazer o contexto de tal assertiva.

Montesquieu fala do *desenho (dessein)*³²⁹ de sua obra, como meio de encontrar o *desenho* de seu autor. Lembremos que quem primeiro identificou *livro e escritor* foi Montaigne, e que, assim como este, Montesquieu apreciará, a todo instante revelar-se, em

³²⁷ HERÁCLITO. Fragmento 59: na tradução de Emmanuel Cameiro Leão: "o caminho dos pintores, reto e curvo"; em José Cavalcante de Souza, "a rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma"; na de Celina Figueiredo Lage, uma ou três: "o caminho dos pintores é reto e curvo" e "o caminho dos escritores, reto e curvo" e "do estilo, o percurso é direto e oblíquo".

³²⁸ Espírito das leis, prefácio.

³²⁹ A tradição consagrou a tradução de *dessein* por *intento, desígnio, objetivo*. Ocorre, porém, com isto, um empobrecimento do discurso de Montesquieu, a prejudicar a melhor *interpretação* do "prefácio". Tal tradição, a rigor, estaria lendo o "prefácio" do ponto de vista *retórico*, mas de um modo excessivamente mecânico, como mero *exórdio (captatio benevolentiae)*, isolando-o do restante da obra. O que, aqui, fazemos observar é que estas são algumas das traduções possíveis, digamos, parciais, e que precisa o termo recuperar a sua riqueza de sentidos. Trata-se de um momento importante de reflexão (*retrospecção*) do *autor*. E ele pede atenção do *leitor*. As *imagens* também são importantes, bem como a *epígrafe*, para um escritor atraído para a singularidade das *formas breves*.

meio à argumentação: "je..."

A seguir, relata, como que cronologicamente: "*j'ai d'abord examiné les hommes, et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies*". Então, "*j'ai posé des principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux mêmes; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites; et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale*". E exemplifica, dizendo de sua recordação da antiguidade, quando buscou *en prendre l'esprit*, para não ver como *semblables* os casos *réellement différents* e não deixar escapar as diferenças daqueles que pareciam semelhantes.

Os termos fortes, até aqui, são: **princípios**, que explicam *fatos e casos*; o **espírito**, que distingue *semelhanças e diferenças*; em seguida, **cadeia**, **ligação** e **dobra**. Mas a forma de afirmar é importante: *acreditei que...* - daí ter buscado explicar - ...o *homem*, não apenas levado por suas *fantasias*.

E prossegue: *não tracei meus princípios a partir de meus preconceitos, mas da natureza das coisas*³³⁰: "*ici, bien des vérités ne se feront sentir qu'après qu'on aura vu la chaîne qui les lie à d'autres. Plus on réfléchira sur les détails, plus on sentira la certitude des principes*".

Enfim, não dará todos os detalhes para não enfadar³³¹ mortalmente o **leitor**.

Se entendemos bem a equação: a **natureza das coisas** (que dá *certeza, verdade, realidade*) chama **princípios**; o **homem** confere-nos **fantasias**, nas *semelhanças e diferenças*, nos *detalhes*, na *infinita diversidade* de *fatos, casos, leis, costumes e histórias*. As *fantaisies* são **humanas**, os **principes**, **reais** (ou *naturais*, como queiram).

O escritor, por respeito ao leitor - em razão de tal relação *literária* - não se quer demorar nas nuances, conserva os **princípios**.

³³⁰ "*Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses*"

³³¹ Como vimos, Montaigne diz isto dos Anais de Tácito, nos Ensaíos.

Bem, não economizemos os termos: *dessein* (até o século XVIII, *dessin*, de *desseigner*, do italiano *disegno*): *idée que l'on forme d'exécuter quelque chose; but, désir, détermination, intention, objet, projet, propos, résolution, visée, volonté, vue*. Mas, igualmente, *dessin*: de *dessigner* (*dessiner*), do italiano, *disegno*, ou, até o século XVIII, *dessein*: *représentation ou suggestion des objets sur une surface, à l'aide des moyens graphiques; por extensão, toute oeuvre d'art formée d'un ensemble de signes graphiques organisant une surface. Lignes, tracé, trait d'un dessin; motif (croquis, ébauche, esquisse, schéma)*.

Dai, *dessin animé* (*animation*); *plan*, na arquitetura; *grands traits d'un ouvrage*. No sentido figurado: *canevas, conception, plan, projet*. Por analogia: *aspect linéaire et décoratif des formes naturelles: contour, figure, forme, ligne*.

Encontramos, ainda, *dessiner*: em 1664, por *desseigner*, *dessigner*, alteração do italiano *disegnare*, do latim *designare*: *représenter ou suggérer par le dessin. Représenter, reproduire, tracer: traiter les formes d'un tableau plutôt que la couleur*. Na arquitetura, *représenter par le dessin graphique*. Por analogia, em 1809, surge: *rendre apparents, faire ressortir les contours, le dessin*. Também, *accuser, indiquer*.

A primeira tradução inglesa do Espírito das leis grafou *design*: "*if they search into the design of the author, they can do it no other way so completely, as by searching the design of the work*", mas, também, *draw* (por *tirer*): "*I have not drawn my principles, but from the nature of things*"³³². Os termos são igualmente intercambiáveis.

A referência é sempre o italiano *disegno*, que guarda a mesma plurivocidade: *rappresentazione di cose, persone, luoghi; figure realizzata mediante linee e segni; schizzo eseguito a scopo di studio o in preparazione di opere di pittura o di scultura; ou arte di disegnare; modo di disegnare; o próprio motivo ornamentale; ainda o progetto, modello per la realizzazione o la costruzione di*

³³² P. 91 e 92.

qualcosa. No sentido figurado, *schema, abbozzo di un testo che in seguito verrà steso compiutamente e piano, proposito, intenzione*.

Se diz desenho, diz, ao mesmo tempo, *desejo: desiderium, de-siderare*, ambição ou invocação de uma ausência. Desenhar é designar (*signare - marcar, de signum, marca, signo*): marcar, definir: define-se pelos traços. Montesquieu fala em traçar. As analogias, como vimos, dizem respeito à arte, em particular à pintura e ao desenho.

Todavia, *dessein* pendendo entre *intenção e traçado*, a preferência dos tradutores se deu pelos termos *intenção e desígnio*, pode ser que pela aproximação deste último termo ao vocabulário forense de Montesquieu, magistrado, por dez anos, acostumado a lidar com as causas penais.

Entre tantas referências à pintura, acreditamos ser mais adequado à interpretação tomar *dessein* por *desenho*. O modelo literário, neste caso, de nosso autor é, uma vez mais, Montaigne, igualmente pródigo em fazer uso de *metáforas pictóricas*. Segundo Starobinski, isto seria devido a uma exigência estética particular, no encaminhamento da reflexão à confecção de uma *obra prima literária*³³³. A sua motivação a pintura do auto-retrato, a exposição ao leitor.

Depois dele, encontramos nos *moralistes*, outras tantas pretensões do *retrato*, sejam as *fábulas* e os *caracteres*, de modo direto, na *alegoria* das *paixões*, sejam as *máximas* e os *pensamentos*, indiretamente, na *representação* humana. A seguir, Montesquieu, que afirma também desejar ser lido em sua obra.

Os termos *espírito e traço*, vimos, são sinônimos. Mas Montesquieu vai além e cita Correggio, para se dizer *pintor*. A referência não se mostra gratuita. Primeiro, porque é coerente com a *epígrafe* do livro: *prolem sine matre creatam* (*filho gerado sem mãe*), que cita das *Metamorfoses* de Ovídio³³⁴. A leitura tradicional é a da reivindicação por Montesquieu da absoluta originalidade de sua

³³³ Montaigne em movimento, p. 36.

³³⁴ Já é uma imagem erótica: o sêmen derramado faz nascer o filho da terra.

obra, como a dizer: - *este livro nasceu de meu espírito*. Curtius³³⁵, sem descartar a altivez de Montesquieu, presta homenagem à sua erudição clássica, chamando a atenção para sua *teoria do estilo*: corresponderia a uma antiga concepção da arte literária de que o prólogo de uma obra fosse composto de modo especialmente artístico: “*Montesquieu olhava sua obra como uma criação artística*”.

Correggio também poderia servir à mesma reivindicação de originalidade. Comentadores, como Bodmer³³⁶, depois de Vasari³³⁷ (“*pitorre singularissimo ... attese alla maniera moderna ... dotato dalla natura et esercitato dall’arte ... raro e meraviglioso artefice. Fu molto d’animo timido ... si affiggeva niente di manco più del dovere, nel portare il peso di quelle passioni ... Era nell’arte molto maninconico*”), costumam salientar a formação solitária e independente do pintor emiliano, a explicar a história da exclamação evocada por Montesquieu, quando teria se deparado, pela primeira vez, com as obras de seus iguais, artistas da Renascença italiana.

Mesmo assim, a escolha de Correggio poderia permanecer aleatória, ainda guardar o sentido de mero capricho de Montesquieu. Os seus coevos, porém, tinham facilidade de compreender a pertinência da citação. De fato, a arte de Antonio Allegri era uma referência importante para a arte da *rocaille*: a tradição que este movimento artístico invocava não se iniciava Rubens, mas retroagia ao *cinquecento*, buscando fincar suas raízes em Veronese e Correggio Diz um especialista³³⁸: “*they were particularly to be appreciated, with renewed warmth, in an age that looked for freedom, colorfulness, and charm in art. Above all, it looked for allure rather than instruction, and the delight it found in Correggio’s Leda and the Swan was not connected with learned mythology but franc enjoyment of the playfully erotic*”.

Parece certo que “*Leda e o Cisne*” pertencera ao próprio Duque de Orléans, Regente no interregno do início do Oitocentos. Na tela, patente a sugestão erótica, não apenas pela

³³⁵ Literatura Européia. p. 693 e ss.

³³⁶ Il Correggio e gli Emiliani. p. 5.

³³⁷ Vita... p. 572 e ss.

³³⁸ LEVEY, M. Rococo and Revolution. p. 15 e ss.

presença do cupido, as mulheres nuas, suas expressões, as formas sensuais do cisne, a própria escolha do cenário. Paradoxalmente, os antigos consideravam o cisne³³⁹ símbolo da graça e da pureza, razão, talvez, de Zeus ter escolhido sua forma para seduzir e amar a bela Leda, que acabou por gerar um ou dois ovos, de que nasceram Pólux e Helena, Castor e Clitemnestra. O tema do encontro amoroso do deus e da mortal era recorrente no Renascimento.

Carlo Ginzburg³⁴⁰, a propósito, comentou a utilização por Tiziano, no mesmo século XVI, de temas eróticos extraídos de textos de vulgarização da obra literária clássica, como sintoma de uma importante alteração do gosto, ainda dos objetos e padrões do imaginário erótico. Salientou também a difusão de uma cultura de tal ordem a um número de espectadores *fruidores* cada vez mais expressivo. Em Tiziano, a imagem recorrente é a dos amores entre Júpiter e Danae, em que o encontro amoroso toma igualmente maneira simbólica: Júpiter aparece sob a forma de uma chuva de ouro. Muito embora a metáfora sexual seja de fácil entendimento, parece muito mais inocente do que a cena de Correggio. De qualquer modo, a imagem, tanto no caso de Tiziano quanto no de Correggio, para o público, digamos de uma vez, *voyeur*, vale menos por seu caráter erudito, de referência clássica, ou mesmo artística, do que pela explicitação de uma cultura que, agora podemos dizer, no caso de Montesquieu, dos alvares da libertinagem.

O termo *voyeur* casa bem com a situação do leitor, novamente, das Lettres Persanes, cuja reedição Montesquieu fará, acrescida de uma nota explicativa, em 1754. A crítica³⁴¹, não uma vez, coloca, de fato, tal obra nos elos iniciais da cadeia de formação do gosto libertino, no século XVIII. Estaria Montesquieu, por meio desta imagem que parece tão clara aos seus contemporâneos indicando o desejo de sua obra?

A referência de Montesquieu a Correggio,

³³⁹ O cisne, em Baudelaire será o emblema do poeta, pelo afastamento, pela solidão. Em Mallarmé, o poeta, no ato de criação. Flaubert: "...mas na arte existe alguma coisa além da retidão das linhas e do polido das superfícies" (Préface à la vie d'écrivain - apud Derrida - a escritura e a diferença, 1971, p.11).

³⁴⁰ Mito, emblemas, sinais. p. 119 e ss.

³⁴¹ MASON, S. in Laclos et le libertinage. p.63 e ss.

portanto, dizia perfeitamente ao espírito de sua época, remetia à atmosfera rococó, comunicava-se sem cerimônia com seu público, e era coerente com o estatuto da obra do jurisconsulto.

O rococó é em geral interpretado como uma reação aristocrática à inclinação régia do barroco. A época estabelece o deslocamento da nobreza da corte para os salões, a arte não apenas se tornando mais leve e desligada das regras rígidas da academia, mas assimilando um relaxamento moral e uma opção hedonista, sobretudo na França, a partir do falecimento do Rei-Sol³⁴² e o fim das restrições de Mme de Maintenon. Na pintura, a figura de ponta é Watteau, que fez a pintura histórica se converter em *mitologia galante*. Starobinski denominou o período de 1700 a 1789, de Invenção da liberdade.

As relações entre literatura e pintura são difíceis de esclarecer, tanto mais num autor como Montesquieu, que confessa somente ter tido o aprendizado do olhar quando de sua viagem à Itália, após ter deixado a magistratura e ingressado na Academia, sobretudo se tendo maravilhado em Roma com a obra de Rafael: a própria *natureza*, exclamou, *não uma pintura!* Não deixa de ser fascinante que invoque a imagem da cena libertina de Correggio, numa obra classificada de *séria*, desde logo interpretada como precisamente científica. É claro, a invocação talvez autorize a possibilidade de leitura do Espírito das leis como um *projeto poético e político da liberdade*.

Neste caso, é sintomático - e útil para nossa tarefa - que a crítica faça definir o rococó com termos em geral empregados para a avaliação da arte do final do século XIX e do início do século XX, com a paulatina derrocada dos padrões tradicionais da representação artística e negação dos cânones, sejam advindos do classicismo, sejam do barroco.

A conclusão remete a um outro momento de tentativa explicativa retrospectiva de Montesquieu, o *posfácio* às Cartas Persas: a *cadeia secreta*, à qual *on peut joindre...*: outra vez, se podemos *acrescentar* é porque não está lá? Montesquieu inventou o *romance epistolar*, nesse modo da reflexão filosófica. Antes dele, o

³⁴² BAZIN, G. Rococó e Barroco. p. 197 e ss.

fértil campo da *república das cartas*, em que já despontavam publicações de cunho sentimental.

Se até aqui havia duas *escritas* (a *pública* e a *privada*: as cartas), Montesquieu, ao publicar seu romance inicia a passagem entre essas esferas da escritura. No Espírito das leis, ao mesmo tempo em que fala da necessidade do *esclarecimento do público*, insere - como fizera nas Cartas, a imagem da *cadeia* (nestas *secreta*). Se os dois códigos de escrita se cindem, não desaparecem, Montesquieu os substitui pela imagem da duplicidade dos códigos de leitura. Quem sabe para preservar o texto da censura, da leitura ligeira *du peuple*, ou do preconceito dos doutos..

A rigor, com o romance epistolar pede múltiplas leituras³⁴³. Se nas formas breves, a locução é difusa, nas generalizações, para que seja o discurso de ninguém, contra a natureza insociável de todos, Montesquieu, nas *cartas*, pugnará por uma sociabilidade possível, em que *todos* dizem e a *leitura* se abre à intromissão de *todos*. No *espírito das leis*, retoma o sujeito: *eu* escrevo (leveza), tudo *pesa*, seu projeto retoma a idéia da supressão desse peso, mas que não mais se pode fazer isolamento ou afastamento.

A liberdade deve passar pela sociedade política já constituída. E só pode ser a liberdade: para que a segurança de cada um não seja violada, para que a esfera política não pereça.

Nas *cartas* Montesquieu findou com a concepção, digamos, *canônica* não apenas do literário, mas também do próprio espaço de comunicação. Abriu caminho para a arte moderna, que ainda, contudo, teria de passar pelos contratempos da triste *razão revolucionária*, do *neo-classicismo*, até recuperar a liberdade.

Finalmente, ao convite a contribuir à Encyclopédie, para escrever, assim o desejava D'Alembert, sobre *democracia e despotismo*, Montesquieu responde com o *ensaio do gosto*. O episódio é sintomático do desejo de Montesquieu. A questão da liberdade não passa mais pelos regimes. Deve ser gerada nos

³⁴³ pelo que foi lembrando o *clubismo* (RIBEIRO, R. J. na "introdução" à sua tradução das Lettres Persanes).

domínios da *sensibilidade*, em que nossa alma experimenta tantas espécies de *prazer*. Pelo prazer, o contrato está firmado entre o autor e seu leitor. O espaço da política Montesquieu talvez o deseje como espaço poético, contra uma concepção científica da política, que a faça servir a regimes que não se adaptam mais ou apenas a apetites não-políticos. Aqui se pode pensar em refazer o continuum da ficção e da realidade.

1. ADAM, A. Histoire de la littérature française au XVIIe. Siècle vol. 2: l'époque de Pascal. Paris, Éditions Domat, 1957. ADAM, A. Histoire de la littérature française au XVIIe. Siècle vol. 3: l'apogée du siècle: Boileau, Molière. Paris, Éditions Domat, 1956. ADAM, A. Histoire de la littérature française au XVIIe. Siècle: vol. 3: l'apogée du siècle (La Fontaine, Racine, La Rochefoucauld, Mme. De Sévigné): La fin de l'école classique. Paris, Albin Michel, 1997.
2. ADORNO, Th. & HORKHEIMER, M. "*Juliette ou Esclarecimento e Moral*" in Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Almeida, G. A. de (trad.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985, p. 81-112.
3. ADORNO, Th. Filosofia da nova música. França, M. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 1974.
4. AGOSTINHO. A verdadeira religião. Oliveira, N. de A. (trad.), Corazza, G. (rev.), São Paulo, Edições Paulinas, 1987.
5. ALBERTI, L. B. On painting. Grayson, C. (trad.), London, Penguin Books, 1991.
6. ALBINA, L.L. "*Les formes de gouvernement européen et asiatique d'après les notes de Catherine II sur L'Esprit des lois*" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
7. ALMEIDA RIBEIRO, C. "*La Bruyère et Montesquieu: convergences et divergences dans les procédés ironique*" in Ariane, Revue d'études littéraires françaises. Lisboa, n° 1, 1982, p. 39-50.
8. ALPA, G. Status e capacità: la costruzione giuridica delle differenze individuali. Roma/Bari, Editori Laterza, 1993.
9. ALTHUSSER, L. Montesquieu: la politique et l'histoire. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 7^e ed., 1992. ALTHUSSER, L. Montesquieu, a política e a história. Cary, L. & Costa, L. (trad.), Lisboa/São Paulo, Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1977.
10. AMIEL, A. "*Hannah Arendt lectrice de Montesquieu*" in Revue Montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université Stendhal-Grenoble 3, número 2, 1998, p. 119-138.
11. ANDERSON, P. "*França*" in Linhagens do Estado absolutista. Costa, T. (trad.), Porto, Afrontamento, 1984, p. 95-127.
12. ANGOULVENT, A.-L. Hobbes ou la crise de l'État baroque. Paris, Presses Universitaire de France, 1992.
13. APOLLINAIRE, G. Pintores cubistas: meditações estéticas.

Cassal, S. T. B. (trad.), Porto Alegre, L&PM Editores, 1997.

14. APOSTOLIDÈS, J.-M. Le prince sacrifié: théâtre et politique au temps de Louis XIV. Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

15. APOSTOLIDÈS, J.-M. O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV. Santoro, C.C. (trad.), Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio Editora/Edunb, 1993.

16. ARCE, J. Funus Imperatorum: los funerales de los emperadores romanos. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

17. ARENDT, H. A condição humana. Raposo, R. (trad.), São Paulo, Forense-Universitária/Salamandra Consultoria Editorial/Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

18. ARGAN, G. C. Arte Moderna: do iluminismo aos movimentos contemporâneos. Bottmann, D. & Carotti, F. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1ª reimpr., 1993.

19. ARGAN, G. C. Clássico anti-clássico: o Renascimento de Brunelleschi a Bruegel. Mammi, L. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

20. ARISTÓTELES. "Ética a Nicômaco" in Tópicos: Dos argumentos sofisticos; Metafísica; Ética a Nicômaco & Poética. Vallandro, L. et al. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1973. ARISTÓTELES. "Nicomachean Ethics" Ross, W. D. (trad.) in The works of Aristotle. Ross, W. D. (ed.), Chicago, Encyclopaedia Britannica/The University of Chicago Press, vol. 2, 1952.

21. ARISTÓTELES. "Poética" Souza, E. de (trad.) in Tópicos: Dos argumentos sofisticos; Metafísica; Ética a Nicômaco & Poética. Vallandro, L. et al. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1973. ARISTÓTELES. "On poetics" Bywater, I. (trad.) in The works of Aristotle. Ross, W. D. (ed.), Chicago, Encyclopaedia Britannica/The University of Chicago Press, vol. 2, 1952. ARISTÓTELES. The poetics. Butcher, S.H. (ed. e trad.), New York, Dover Publications, 4ª ed., 1951.

22. ARISTÓTELES. "Politics" Jowett, B. (trad.) in The works of Aristotle. Ross, W. D. (ed.), Chicago, Encyclopaedia Britannica/The University of Chicago Press, vol. 2, 1952.

23. ARISTÓTELES. L'amministrazione della casa. Natali, C. (ed.), Laurenti, R. (trad.), Roma, Laterza, 1995.

24. ARISTÓTELES. Rhétorique des passions. Cassandre (trad.), (1ª ed. em 1654), Amsterdam, Covens et Mortier, 2ª ed., 1733. Paris, Éditions Rivages, 1989. ARISTÓTELES. The Art of Rhetoric. Lawson-Tancred, H. C. (ed. & trad.), London, Penguin Books, 1991.

25. ARMELLINI, S. "Il viaggio in Italia e la teoria del clima" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

26. ARNAULD & LANCELOT. Gramática de Port-Royal ou gramática geral e razoada: contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de modo claro e natural; as razões daquilo que é comum a todas as línguas e das principais diferenças ali encontradas, etc. Basseto, B.F. & Murachco, H.G. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1992.

27. ARNAULD & NICOLE. La logique ou l'art de penser. Paris, Gallimard, 1992.

28. ARON, R. "Charles-Louis de Secondat Baron de Montesquieu" in Les étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Paris, Gallimard, 1967, p. 25-76.

29. AUERBACH, E. "O século XVI na França"; "A literatura clássica do século XVII na França" & "O século XVIII" in Introdução aos estudos literários. Paes, J.P. (trad.), São Paulo, Editora Cultrix, 1972.

30. AUERBACH, E. Figura. Bernier, M.A. (trad.), TOURS, Belin, 1993.
31. AUERBACH, E. Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental. Equipe Perspectiva (trad.), São Paulo, Editora Perspectiva, 2ª ed., 1976.
32. AUROUX, S. A revolução tecnológica da gramatização. Orlandi, E.P. (trad.), Campinas, Editora da UNICAMP, 1992.
33. BACON, F. Essays. Hertfordshire, Wordsworth, 1997. BACON, F. Ensaio. Ribeiro, A. (trad.), Lisboa, Guimarães Editores, 3ª ed., 1992.
34. BAILLY, A. & EGGER, E. Dictionnaire Grec-Français. Séchan, L. & Chantraine, P. (rev.), Paris, Hachette, 16ª ed., 1963.
35. BANN, S. As invenções da história: ensaios sobre a representação do passado. Villas-Boas, F. (trad.), São Paulo, Editora Unesp, 1994.
36. BARCKHAUSEN, H. Montesquieu: l'esprit des lois et les archives de La Brède. Genève, Slatkine Reprints, 1970.
37. BARR, Jr. A. H. Que é a pintura moderna? Callado, A. (trad.), New York, O Museu de Arte Moderna de nova York/Museu de Arte Moderna de São Paulo/Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, 1953.
38. BARRET-KRIEGEL, B. Les Historiens et la Monarchie I: Jean Mabillon. Paris, Presses Universitaires de France, 1988. BARRET-KRIEGEL, B. Les Historiens et la Monarchie II: Le défaite de l'érudition. Paris, Presses Universitaires de France, 1988. BARRET-KRIEGEL, B. Les Historiens et la Monarchie III: Les Académies de l'histoire. Paris, Presses Universitaires de France, 1988. BARRET-KRIEGEL, B. Les Historiens et la Monarchie IV: La République incertaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
39. BARRIÈRE, P. Un grand Provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu. Bordeaux, Éditions Delmas, 1946.
40. BARTHES, R. Essais Critiques. Paris, Éditions du Seuil, 1964.
41. BARTHES, R. "L'ancienne rhétorique: aide-mémoire" in Oeuvres Complètes: tome II. Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.901-960.
42. BARTHES, R. Le Degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux Essais critiques. Paris, Éditions du Seuil, 1972.
43. BARTHES, R. O prazer do texto. Guinsburg, J. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 3ª ed., 1993.
44. BARTHES, R. "The metaphor of the Eye" Underwood, J. A. (trad.) in BATAILLE, G. Story of the Eye by Lord Auch. Neugroschal, J. (trad.), London, Penguin Books, 1982.
45. BATAILLE, G. Story of the Eye by Lord Auch. Neugroschal, J. (trad.), London, Penguin Books, 1982.
46. BAXANDALL, M. Shadows and Enlightenment. New Haven/London, Yale University Press, 1995.
47. BAZIN, G. Barroco e Rococó. Cabral, A. (trad.), Feist, H. (rev.), São Paulo, Martins Fontes, 1993.
48. BÉGUIN, A. Pascal. Paris, Seuil, 1988.
49. BENET, R. "Du regard de l'Autre dans les Lettres persanes: investigation, voilement, dévoilement" in L'Information Littéraire. Société d'Édition des Belles Lettres, ano 44, número 3, 05-06/1992, p. 6-13.
50. BENJAMIN, W. Origem do Drama Barroco Alemão. Rouanet, S. P. (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1984.
51. BENJAMIN, W. "O surrealismo. O último instantâneo da

inteligência européia" & "A imagem de Proust" in Magia e técnico, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Rouanet, S. P. (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 21-49.

52. BENREKASSA, G. "De Montesquieu à Benjamin Constant: la fin des Lumières?" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 21, 1989, p. 117-133.

53. BENREKASSA, G. "Montesquieu: 1755-1961 - Chronologie posthume" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 21, 1989, p. 7-12.

54. BENREKASSA, G. & EHRARD, J. "Montesquieu et la Révolution: 1689, 1789, 1989" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 21, 1989, p. 5-6.

55. BENREKASSA, G. et al. "Montesquieu et la culture politique d'aujourd'hui: table ronde" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 21, 1989, p. 179-186.

56. BENREKASSA, G. Le langage des Lumières: concepts et savoir de la langue. Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

57. BENREKASSA, G. Montesquieu, la liberté et l'histoire. Paris, Le Livre de Poche, 1987.

58. BENVENISTE, É. O homem na linguagem. Pascoal, I. M. L. (trad.) Lisboa, Veja, s.d.

59. BENVENISTE, É. O vocabulário das instituições indo-européias II: poder, direito, religião. Bottmann, D. & Lallot, J. (trad.), Campinas, Editora da UNICAMP, 1995.

60. BERGSON, H. O riso: ensaio sobre a significação do cômico. n/c. trad., Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 2ª ed., 1987.

61. BERIO, L. Entrevista sobre a música contemporânea realizada por Rossana Dalmonte. Lorencini, A. & Nunes, L.Z. (trad.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, s.d.

62. BERRY, C. J. "Luxury and the politics of need and desire: the Roman case" in History of Political Thought, Imprint Academic, volume X, n. 4, winter 1989, p. 597-613.

63. BERTEN, A., SILVEIRA, P. & POURTOIS, H. (ed.). Libéraux et Communistes. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

64. BIANCHI, E.; BIANCHI, R. & LELLI, O. Dizionario Illustrato della Lingua Latina. Firenze, Le Monnier, 2ª ed., 6ª reimpr., 1985.

65. BIEN, D. D. "Old Regime origins of democratic liberty" in KLEY, D. van (ed.). The french idea of freedom: the Old Regime and the Declaration of Rights of 1789. Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 23-71.

66. BILLACOIS, F. "Fogueira barroca e brasas clássicas" in GAUTHERON, M. (ed.) A honra. Cavalcanti, C. (trad.), Porto Alegre, L&PM Editores, 1992, p. 50-62.

67. BINOCHE, B. "Nem Hegel nem Montesquieu" in Filosofia Política: nova série, vol. 2, Weissheimer, M. A. (trad.) Porto Alegre, L&PM, 1998, p. 55-70.

68. BINOCHE, B. "Montesquieu et la crise de la rationalité historique" in Revue Germanique Internationale. Presses Universitaires de France, número 3 ("La crise des Lumières"), 1995, p. 31-53.

69. BINOCHE, B. Introduction à De l'esprit des lois de

Montesquieu. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

70. BLÉCHET, F. "*Lumières orientales*" in *Dix-huitième siècle: revue annuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 28, 1996, p. 5-22.

71. BLOCH, O. "*Cyrano de Bergerac et la philosophie*" in *XVIIème siècle*. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 37, volume 4, número 149, 10-12/1985, p. 337-348.

72. BLONDEL, E. "*As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia*" in MARTON, S. (ed.) *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Nascimento, M. & Goldberg, S.S. (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 110-139.

73. BLOOM, A. (ed.) *Confronting the Constitution: The challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from utilitarianism, historicism, marxism, freudianism, pragmatism, existencialism ...* Washington, The AEI Press, 1990.

74. BLUCHE, F. *L'Ancien Régime: institutions et société*. Paris, Éd. Fallois, 1993.

75. BODEI, R. *Geometria de las pasiones: medo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Rosas, I. (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

76. BODMER, E. *Il Correggio e gli Emiliani*. Novara, Istituto Geografico de Agostini, 1943.

77. BOILEAU-DESPRÉAUX, N. *A arte poética*. Berretini, C. (ed. e trad.), São Paulo, Editora Perspectiva, 1979.

78. BOMER, J.M. *The presence of Montaigne in the Lettres Persanes*. Birmingham, Summa Publications, 1988.

79. BORGES, J.L. *Discussão*. Fornari, C. (trad.), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 3ª ed. 1994.

80. BORGES, J.L. "*O livro*" in *Humanidades*. I, 1, Outubro/Dezembro 1982.

81. BORGES, J.L. *Ficcionario: una antologia de sus textos*. Monegal, E.R. (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

82. BORNECQUE, H. & MORNET, D. *Roma e os romanos: literatura, história, antiguidades*. Cordier, A. (rev. e atual.), Lima, A.D. (trad.), São Paulo, EPU/EDUSP, 1977.

83. BOUVIER, M. "*Dom Juan et les moralistes*" in *XVIIème siècle*. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 38, volume 2, número 151, 4-6/1986, p.153-158.

84. BRAUN, Th. "*La chaîne secrète: a decade of interpretations*" in *French Studies: a quarterly review*. Society for French Studies, volume XLII, n. 3, 7/1988, p. 278-291.

85. BRAY, B. "*La louange, exigence de civilité et pratique épistolaire au XVIIème siècle*" in *XVIIème siècle*. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 42, volume 2, número 167, 4-6/1990, p.135-153.

86. BRETONE, M. *História do direito romano*. Santos, I.T. (trad.), Lisboa, Editorial Estampa, 1990.

87. BRETONE, M. *Tecniche e Ideologie dei giuristi romani*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiani, 2ª ed., 1984.

88. BROU, N. "*Voyageurs français en Chine: impressions et jugements*" in *Dix-huitième siècle: revue annuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 22, 1990, p. 39-49.

89. BRUNA, J. (ed. e trad.) *TUCÍDIDES, LÍSIAS, ISÓCRATES, ÉSQUINES, DEMÓSTENES, SALÚSTIO, CÍCERO: eloquência grega e*

latina. São Paulo, Editora Cultrix, 1968.

90. BRUNA, J. (ed. e trad.) ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO: a poética clássica. São Paulo, Editora Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

91. BULFINCH, Th. O livro de ouro da Mitologia: a Idade da Fábula: histórias de deuses e heróis. Jardim Jr., D. (trad.), Rio de Janeiro, Ediouro, 3ª ed., 1999.

92. BURKE, P. A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV. Borges, M.L.X.A. (trad.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

93. BURKE, P. Montaigne. Oxford, Oxford University Press, 1981.

94. BURKE, P. Vico. Ferreira, R.L. (trad.), São Paulo, Editora UNESP, 1997.

95. BURLAMAQUI, J. J. Principes du droit politique. Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1751. Goyard-Fabre, S. (dir. de publicação), Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Bibliothèque de Philosophie politique et juridique Textes et Documents, 2 vol., 1984.

96. BUTCHER, S. H. Aristotle's Theory of poetry and Fine Art. New York, Dover Publications, 4ª ed., 1951.

97. BUTLER, J. et al. Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII. Cabral, A. (trad.), Campinas, Editora da Universidade de Campinas, vol. 1, 1996.

98. CADILHON, F. Montesquieu ou la réalité ingrate du quotidien bordelais. Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1996.

99. CAENEGEM, R.C. van. Uma introdução histórica ao direito privado. Machado, C.E. (trad.), Brandão, E. (rev.), São Paulo, Martins Fontes, 1995.

100. CALAS, F. Le roman épistolaire. Paris, Nathan, 1996.

101. CALDAS AULETE. Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro, Delta, 3ª ed. brasileira, 5 vol., s.d.

102. CALVINO, I. As cidades invisíveis. Mainardi, D. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

103. CALVINO, I. Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas. Barroso, I. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

104. CAMPION, P. Lectures de La Rochefoucauld. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

105. CAMPORESI, P. Hedonismo e Exotismo: a arte de viver na época das luzes. Souza, G.C.C. (trad.), São Paulo, Editora UNESP, 1996.

106. CARCASSONNE, E. Montesquieu et le problème de la Constitution Française au XVIIIe. Siècle. Paris, Les Presses Universitaires de France, s.d.

107. CASAJUS, D. "Montesquieu, Tocqueville, Durkheim: variations autour d'une typologie" in L'Homme: Revue Française d'Anthropologie. École des Hautes Études en Sciences Sociales, número 140, 10-12/1996, p. 7-24.

108. CASINI, P. Newton e a consciência européia. Ferreira, R.L. (trad.), São Paulo, Editora UNESP, 1995.

109. CASSIRER, E. A filosofia do Iluminismo. Cabral, A. (trad.), Campinas, Editora da UNICAMP, 1994.

110. CASTRUCCI, E. La forma e la decisione: studi critici. Milano, Giuffrè Editore, 1985.

111. CHAILLOU, M. "La jurisprudence du réel: entretien avec..." in Revue Montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université

Stendhal-Grenoble 3, número 1, 1997, p. 135-147.

112. CHAMAYOU, A. L'esprit de la lettre: XVIIIe. Siècle. Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

113. CHARLES-DAUBERT, F. Les libertins érudits en France au XVIIe. Siècle. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

114. CHARTIER, R. A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Priore, M. Del (trad.), Brasília, Editora UnB, 1994.

115. CHAUNU, P. A civilização da Europa das Luzes. Gomes, M. J. (trad.), Lisboa, Imprensa Universitária/Editorial Estampa, 2 vol., 1985.

116. CHAUSSINAND-NOGARET, G. (ed.) Histoire des élites en France du XVIe. Au XXe. Siècle: l'honneur, le mérite, l'argent. Paris, Tallandier, 1991.

117. CHAUSSINAND-NOGARET, G. La noblesse au XVIIIème Siècle: de la féodalité aux Lumières. Bruxelles, Editions Complexe, 1990.

118. CÍCERO. "On moral duties, I" & "On the Character of the orator, I" in The Basic Works of... Hadas, M. (ed.), Gardiner, G. B. & Moor, N. P. (trad.), New York, The Modern Library, 1951, p. 3-60; 171-258.

119. CÍCERO. Sobre o destino. Seabra Fº, J. R. (trad.), São Paulo, Nova Alexandria, 1993.

120. CINTRA, G.U. & CRETELLA Jr., C. Dicionário Latino-português. São Paulo, Anchieta, 1944.

121. COLAS, D. (ed.) Textes Constitutionnels français et étrangers. Paris, Larousse, 1994.

122. COLLINGWOOD, R. G. "A influência do cristianismo" in A idéia de história. Freire, A. (trad.), Lisboa, Editorial Presença, 4ª edição, 1978, p. 65-114.

123. COLOMBAT, B. "Les grammaires latines en France" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 27, 1995, p. 25-41.

124. CONROY Jr., P. V. "A Philosopher on the Road" in French Forum. Volume 20, n. 3, 09/1995, p. 299-314.

125. CONSTANT, B. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" in Écrits politiques. Gauchet, M. (ed.), Paris, Gallimard, 1997.

126. CONSTANT, B. De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne. Paris, Garnier-Flammarion, 1986.

127. CONSTANT, B. Principes de Politique applicables à tous les gouvernements (version de 1806-1810). Hofmann, E. (ed.), Paris, Hachette, 1997.

128. COTTRET, M. Jansénismes et lumières: pour un autre XVIIIe. Siècle. Paris, Albin Michel, 1998.

129. COULANGES, F. La cité antique. Paris, Centre National des Lettres, Flammarion, 1984.

130. COURTOIS, J.-P. "Des voix dans le traité" in Revue Montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université Stendhal-Grenoble 3, número 1, 1997, p. 7-24.

131. COVIZZI, L.M. "Uma ficção insólita num mundo insólito" in O insólito em Guimarães Rosa e Borges. São Paulo, Editora Ática, 1978, p. 25-56.

132. CURTIUS, E. R. Literatura Européia e Idade Média Latina. Cabral, T. & Rónai, P. (trad.), São Paulo, Editora Hucitec/Editora da

Universidade de São Paulo, 1996.

133. DALAT, J. Montesquieu Magistrat I: au parlement de Bordeaux. Paris, Archives des Lettres Modernes, 1971. DALAT, J. Montesquieu Magistrat II: l'homme en lutte avec ses contradictions. Paris, Archives des Lettres Modernes, 1972. DALAT, J. Montesquieu chef de famille en lutte avec ses beaux-parents, sa femme, ses enfants. Paris, Lettres modernes, 1984.

134. D'ALEMBERT. Ensaio sobre os elementos da filosofia. Sidou, B. (trad.), Campinas, Editora da UNICAMP, 1994.

135. DARGAN, E. P. The aesthetic doctrine of Montesquieu: its application in his writings. New York, Burt Franklin, 1907.

136. DAUZAT, A.; DUBOIS, J. & MITTERAND, H. Nouveau Dictionnaire étymologique et historique. Paris, Larousse, 1989.

137. DECLERCQ, G. "Stylistique et rhétorique" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 38, volume 3, número 152, 7-9/1986, p.207-222.

138. DÉDÉYAN, Ch. Montesquieu ou l'alibi persan. Paris, SEDES, 1988.

139. DÉDÉYAN, Ch. Montesquieu ou les lumières d'Albion. Paris, Librairie Nizet, 1990.

140. DEDIEU, J. Montesquieu et la tradition politique anglaise en France: les sources anglaises de l'esprit des lois. Genève, Slatkine Reprints, 1971.

141. DELEUZE, G. A dobra: Leibniz e o Barroco. Orlandi, L.B.L. (trad.), Campinas, Papirus, 1991.

142. DELEUZE, G. Lógica do Sentido. Fortes, L.R.S. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 2ª ed., 1988.

143. DELEUZE, G. Proust e os signos. Machado, R. & Piquet, A.C. (trad.), Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

144. DELFT, L. van Le moraliste classique: essai de définition et de typologie. Genève, Librairie Droz, 1982.

145. DELFT, L. van. "La cire de Mnémosyne: la similitude de l'impression dans la rhétorique classique" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 46, volume 1, número 182, 1-3/1994, p. 22-38.

146. DENECHVAR, N. "Cosmogonie politique de la Perse" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 22, 1990, p. 51-60.

147. DERRIDA, J. "A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas" in A escritura e a diferença. Nizza da Silva, M.B. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 1971, p. 229-249.

148. DERRIDA, J. "La lingüística de Rousseau" in ROUSSEAU, J.-J. Ensayo sobre el origen de las lenguas. Drazul, R. & Poyrazian, M.T. (trad.), Buenos Aires, Calden, 1970.

149. DESBORDES, F. Concepções sobre a escrita na Roma Antiga. Moretto, F.M.L. & Machado, G.M. (trad.), São Paulo, Editora Atica, 1995.

150. DESCARTES. "Discurso do método" & "As paixões da alma" in Obras. Lebrun, G. (ed.), Guinsburg, J. & Prado Jr., B. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1973.

151. DESCARTES. Discours de la méthode. Paris, Librairie Larousse, 16ª ed., 1946.

152. DESGRAVES, L. Montesquieu. Paris, Éditions Mazarine, 1986.

153. DESGRAVES, L. Montesquieu: 1689-1755. Bordeaux, Sud-Ouest, 1992.

154. DESGRAVES, L. Montesquieu: l'oeuvre et la vie. Bedous, L'esprit du temps, 1994.
155. DESGRAVES, L. Répertoire des ouvrages et des articles sur Montesquieu. Genève, Librairie Droz, 1988.
156. DESSERUD, D. A. "Virtue, commerce and moderation in the Tale of the Troglodytes: Montesquieu's Persian Letters" in History of Political Thought. Imprint Academic, volume XII, n. 4, winter 1991, p. 605-626.
157. DIAZ, F. "Montesquieu e Voltaire" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
158. Dictionnaire des Lettres Françaises: le XVIIIe. Siècle. Grente, Cardinal G. (dir.), MOUREAU, F. (ed.), Paris, Fayard, 1995.
159. Dictionnaire des Lettres Françaises: le XVIIIe. Siècle. Grente, Cardinal G. (dir.), Pauphilet, A. et al. (ed.), Dandrey, P. et al. (atual. e rev.), Paris, Fayard, 1996.
160. DIDEROT & D'ALEMBERT. "Discurso preliminar & outros textos" in Enciclopédia ou Dicionário Raciocinado das Ciências, das Artes e dos Ofícios por uma Sociedade de Letrados. Moretto, F.M.L. (trad.), ed. bilíngüe, São Paulo, Editora Unesp, 1989.
161. DIDIER, B. Histoire de la littérature française du XVIIIe. Siècle. Paris, Nathan, 1992.
162. DOBIE, M. "Langage inconnu: Montesquieu, Graffigny and the writing of exile" in Romanic Review. Columbia University, volume 87, n. 2, 03/96, p. 209-224.
163. DODDS, M. Les récits de voyages, sources de l'esprit des lois de Montesquieu. Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1929.
164. DREI, H. "Elements pour une analyse du mot et du concept de vertu chez Machiavel et Montesquieu" in Rivista di Letterature moderne e comparate. Pisa, Pacini Editore, volume XLI, nuova serie, fascicolo 4, 10-12/1988, p. 309-327. DREI, H. "Le mot et le concept de vertu chez Machiavel et Montesquieu" in Revue Montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université Stendhal-Grenoble 3, numéro 2, 1998, p. 45-54.
165. DUBOIS, J.; LAGANE, R. & LEROND, A. Dictionnaire du français classique: le XVIIe. siècle. Paris, Larousse, 1992.
166. DUMARSAIS. DES TROPES ou des différents sens, FIGURES et vingt autres articles de l'Encyclopédie, suivis de L'ABRÉGÉ DES TROPES de l'abbé Ducros. Douay-Soublin, F. (ed.), Paris, Flammarion/Centre National des Lettres, 1988.
167. DUMONT, J.-P. (ed. e trad.) Les Sceptiques grecs: textes choisis et traduits. Paris, Presses Universitaires de France 3^e ed., 1992.
168. DUNN, J. Locke. Oxford/New York, Oxford University Press, 1986.
169. DURAND, Y. "Les États Généraux de 1614 et de 1789: vie et mort de la monarchie absolue" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 41, volume 2, numéro 163, 4-6/1989, p.131-144.
170. DURKHEIM, É. "La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale" in Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie. Paris, Librairie Marcel Rivière, 1953, p. 25-114.
171. DWORKIN, R.M. "Is law a system of rules?" in Dworkin, R.M. (ed.) The philosophy of law. Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 38-65.
172. ECO, U. et al. Interpretação e superinterpretação. MF (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1993.

173. EHRARD, J. (ed.) Politique de Montesquieu. Paris, Armand Colin, 1965.
174. EHRARD, J. L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe. Siècle. Paris, Albin Michel, 1994.
175. ELIAS, N. A sociedade de Corte. Alves, A.M. (trad.), Lisboa, Editorial Estampa, 1987.
176. ELLIS, H. A. "Montesquieu's modern politics: The spirit of the laws and the problem of modern monarchy in Old Regime France" in History of Political Thought. Imprint Academic, volume X, n. 4, winter 1989, p. 665-700.
177. EMMANUELLI, F.-X. État et pouvoirs dans la France des XVIe.-XVIIIe. Siècles: la métamorphose inachevée. Paris, Nathan, 1992.
178. EPICURO. Lettres. Hamelin, O. (trad.), Paris, Nathan, 1982.
179. ESCOLA, M. "Ceci n'est pas un livre. *Prolegomènes à une rhétorique du discontinu*" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 46, volume 1, número 182, 1-3/1994, p. 71-82.
180. ESOPPO. Fábulas. Vianna, A.C. (trad.), Porto Alegre, L&PM, 1997. ESOPPO. As fábulas de... Sousa, M. A. de (trad.), Rio de Janeiro, Thex Editora, 1999.
181. ESPINOSA. Ética. Simões, A. (trad.), São Paulo, Nova Cultural, 1991.
182. ESPINOSA. Oeuvres Complètes. Caillois, R. et al. (ed.), Paris, Gallimard, 1954.
183. ESPINOSA. Tratado Teológico-Político. Aurélio, D. P. (trad.), Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.
184. Études sur Montesquieu: Montesquieu personnage de théâtre et amateur de théâtre. L'ACADÉMIE MONTESQUIEU (ed.), Paris, Archives des Lettres Modernes, 1973.
185. FAURÉ, C. Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789. Sánchez, D. & Herrejón, J.L.N. (trad.), México, Comisión Nacional de Derechos Humanos/Fondo de Cultura Económica, 1995.
186. FEATHERSTONE, M. "Culture della Città e Stili di Vita Postmoderni". S.d., p. 11-40.
187. FEBVRE, L. Le problème de l'incroyance au XVIIe. Siècle: l'oeuvre de Rabelais. Paris, éditions Albin Michel, 1968.
188. FELICE, D. "Francia, Spagna e Portogallo: le monarchie europee 'qui vont au despotisme' secondo Montesquieu" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
189. FINK, B. "Thomas Jefferson: chef d'état, vigneron, oenophile" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 29, 1997, p. 37-50.
190. FINK, E. "Nova experiência do mundo em Nietzsche" in MARTON, S. (ed.) Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. Nascimento, M. & Goldberg, S.S. (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 168-192.
191. FINK, E. A filosofia de Nietzsche. Peixoto, J.L.D. (trad.), Lisboa, Editorial Presença, 1983.
192. FINLEY, M.I. A política no mundo antigo. Cabral, A. (trad.), Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.
193. FLAMARION, E. & VOLPILHAC-AUGER, C. "L'Antiquité au 18ème siècle" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle,

CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 27, 1995, p. 5-23.

194. FONTANIER, P. Les figures du discours. Paris, Flammarion, 1977.

195. FOUCAULT, M. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Muchail, S.T. (trad.), Lacerda, R.C. de (rev.), São Paulo, Martins Fontes, 2ª ed., 1981.

196. FOUCAULT, M. História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres. Albuquerque, M.T.C & Albuquerque, J.A.G. (trad.), Rio de Janeiro, Graal, 1984.

197. FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud e Marx & Theatrum Philosophicum. Barreto, J.L. (trad.), Porto, Anagrama, 1980.

198. FRASCINA, F. "Realismo e Ideologia: uma introdução à Semiótica e ao Cubismo" in HARRISON, C. et al. Arte Moderna: Práticas e Debates. Vol 2: Primitivismo, Cubismo, Abstração: começo do século XX. Nunes, O. (trad.), São Paulo, Cosac & Naify Edições, 1998, p. 87-183.

199. FREUD, S. "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen" in Obras Completas. Lopez-Ballesteros y de Torres, L. (trad.), Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, Tomo II, 4ª ed., 1981, p. 1285-1336.

200. GARB, T. "Gênero e Representação" in FRASCINA, F. et al. Arte Moderna: Práticas e Debates. Vol 1: Modernidade e Modernismo: a Pintura Francesa no século XIX. Bueno, T. R. (trad.), São Paulo, Cosac & Naify Edições, 1998, p. 219-290.

201. GARDNER, J. A arte da ficção: orientações para futuros escritores. Barbosa, R. S. (trad.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

202. GARIN, E. Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo. Roma, Laterza, 1990.

203. GARNOT, B. Société, cultures et genres de vie dans la France moderne: XVIe.-XVIIIe siècle. Paris, Hachette, 1991.

204. GAY, P. "Prefácio"; "O estilo, da maneira à matéria" & "Sobre o estilo na história" in O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. Bottmann, D. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

205. GENETTE, G. et al. Théorie des genres. Genette, G. & Todorov, T. (ed.), Paris, Éditions du Seuil, 1986.

206. GILBERT, A. "Internal Restlessness: Individuality and Community in Montesquieu" in Political Theory. Sage Periodical Press, volume 22, n. 1, 02/1994, p. 45-70.

207. GIUDICELLI-DELAGE, G. "L'existence du pouvoir judiciaire" in Institutions judiciaires et juridictionnelles. Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 17-40.

208. GLYKOS, A. Montesquieu, hôte fugitif de La Brède. St-Cyr-sur-Loire, Christian Pirot Éditeur, 1994.

209. GOLDMANN, L. Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Paris, Gallimard, 1959.

210. GOMBRICH, E. H. A história da arte. Cabral, A. (trad.), Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 15ª ed., 1989.

211. GONZÁLEZ, J.C. Comunidad jurídica y experiencia interpretativa: un modelo de juego intertextual para el derecho. Barcelona, Editorial Ariel, 1992.

212. GOYARD-FABRE, S. Montesquieu adversaire de Hobbes. Paris, Archives des Lettres Modernes, 1980.

213. Grande Dizionario Garzanti della Lingua Italiana. Milano,

Garzanti Editore, 1ª reimpr., 1990.

214. GRAZIANI, F. "La poétique de la fable: entre inventio et dispositio" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 46, volume 1, número 182, 1-3/1994, p. 83-93.

215. GREIMAS, A.J. & KEANE, T.M. Dictionnaire du moyen français: la Renaissance. Paris, Larousse, 1992.

216. GREIVE, A. "Les idées philologiques et linguistiques de Montesquieu" in MASS, E. & POSTIGLIOLA, A. (org.) Lectures de Montesquieu: actes du Colloque de Wolfenbüttel. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1993.

217. GRIMAL, P. Dicionário da Mitologia grega e romana. Jabouille, V. (trad.), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 3ª ed., 1997.

218. GRISCELLI, P. "Un aspect de la crise de la rhétorique à la fin du XVIIème siècle: le problème des passions" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 36, volume 2, número 143, 4-6/1984, p.141-146.

219. GROSCHARD, A. Structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique. Paris, Éditions du Seuil, 1979. GROSCHARD, A. Estrutura do harém: despotismo asiático no ocidente clássico. Caldas, L.H. (trad.) São Paulo, Brasiliense, 1988.

220. GROTIUS, H. Le droit de la Guerre et de la Paix. Barbevrac, J. (trad.), Amsterdam, Pierre Coup, 1724. Goyard-Fabre, S. (dir. de publicação), Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Bibliothèque de Philosophie politique e juridique Textes et Documents, 2 vol., 1984.

221. GUDEMANN, A. Historia de la literatura latina por el Prof... Riba, C. (trad.), Barcelona/Buenos Aires, Editorial labor, 1926.

222. HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade. Bernardo, A.M. et al. (trad.), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.

223. HAMILTON, A.; JAY, J. & MADISON, J. "The Federalist" in American State Papers; The Federalist & On Liberty, Representative Government, Utilitarianism. Chicago, Encyclopaedia Britannica/The University of Chicago Press, 1952.

224. HAMPSON, N. Will & Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution. London, University of Oklahoma Press, Norman, 1983.

225. HANLEY, S. Le 'Lit de Justice' des Rois de France: l'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours. Charpentier, A. (trad.), Paris, Aubier, 1991.

226. HAROCHE, C. "La civilité et la politesse: des objets négligés de la sociologie politique" in Cahiers Internationaux de Sociologie. Paris, Presses Universitaires de France, volume XCIV, nouvelle série, ano 40, 01-06/1993, p. 97-120.

227. HAROCHE, C. Da palavra ao gesto. Montoia, A. & Seixas, J. (trad.), Campinas, Papirus Editora, 1998.

228. HARTWICH, K.-U. "Quelques remarques sur l'Essai sur le goût, ou Montesquieu, un Freudien avant la lettre" in MASS, E. & POSTIGLIOLA, A. (org.) Lectures de Montesquieu: actes du Colloque de Wolfenbüttel. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1993.

229. HAUSER, A. Maneirismo: a crise da renascença e o surgimento da arte moderna. Guinsburg, J. & França, M. (trad.), Miyashiro, A. K. (rev.), São Paulo, Editora Perspectiva, 2ª ed., 1993.

230. HAUSER, A. "Renascença, Maneirismo, Barroco" & "Rococó, Classicismo, Romantismo" in História Social da Arte e da Literatura. Cabral, A. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 2ª tiragem, 1998, p.

273-726.

231.HAVELOCK, E. A. A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais. Serra, O.J. (trad.), São Paulo/Rio de Janeiro, Editora da UNESP/Paz e Terra, 1996.

232.HAVELOCK, E. Prefácio a Platão. Dobránsky, E. A. (trad.), Campinas, Papirus, 1996.

233.HAY, D. Storici e Cronisti dal Medioevo al XVIII Secolo. Roma/Bari, Laterza, 1981.

234.HAZARD, P. La crise de la conscience européene: 1680 - 1715. Paris, Fayard, 1961.

235.HAZARD, P. O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing. Babo, C.G. (trad.), Lisboa, Editorial Presença, 1983.

236.HEIDEGGER, M. "Il detto di Anassimandro" in Sentieri interrotti. Chiodi, P. (trad.), Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984.

237.HELLEGOUARC'H, J. (ed.) L'art de la conversation: anthologie. Paris, Classiques Garnier, 1997.

238.HELVÉTIUS. De l'Esprit. Paris, Durand, 1758. Moutaux, J. (rev.), Paris, Fayard/Centre national des Lettres, 1988.

239.HERÁCLITO. Fragments: origem do pensamento. Leão, E. C. (ed. & trad.), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.

240.HILL, C. The Century of Revolution: 1603-1714. London, W.W. Norton & Company, 1982.

241.HIRSCHMAN, A. O. As paixões e os interesses. Campello, L. (trad.), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

242.HOBBS, Th. "Philosophical rudiments concerning government and society by ..." in The English Works of ... Molesworth, Sir W. (ed.), Darmstadt, Verlag, 2ª reimpressão, vol. II, 1966. HOBBS, Th. Do cidadão. Ribeiro, R. J. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1992.

243.HOBBS, Th. Leviathan. Macpherson, C.B. (ed.), London, Penguin Books, 1985. HOBBS, Th. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Monteiro, J.P. & Nizza da Silva, M.B. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1974.

244.HOBBS. "Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy" in The English Works of ..., London, John Bohn, 1840. Molesworth, Sir W. (ed.), Darmstadt, Verlag, vol. IV, 2ª reimp., 1966.

245.HOBBS. Behemoth or the Long Parliament. Tönnies, F. (ed.), Chicago/London, The University of Chicago Press, 1990.

246.HOCKE, G. R. Maneirismo: o mundo como labirinto. Mahl, C. R. (trad.), Souza, A. C. de (rev.), São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

247.HOF, U.I. A Europa no Século das Luzes. Amarante, M.A. (trad.), Lisboa, Editorial Presença, 1995.

248.HOFFMANN, P. Théories et modèles de la liberté au XVIIIe. Siècle. Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

249.HUIZINGA, J. Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura. Monteiro, J.P. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 4ª ed., 1993.

250.HUIZINGA, J. The Autumn of the Middle Ages. Payton, R. J. & Mammitzsch (trad.), Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

251.HULLIUNG, M. Montesquieu and the Old Regime. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1976.

252.HUPPERT, G. The Idea of Perfect History: historical erudition and historical philosophy in Renaissance France by ... Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1970.

253.IGLESIAS, M.C. El pensamiento de Montesquieu: política y

ciencia natural. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

254. IGLESIAS, M.C. "L'Europe comme valeur: individualisme et liberté politique dans l'oeuvre de Montesquieu" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

255. ISER, W. O ato da leitura: uma teoria do efeito estético. Kretschmer, J. (trad.), São Paulo, Editora 34, vol. 1, 1996.

256. JAFFRO, L. "Les Exercices de Shaftesbury: un stoïcisme crépusculaire" in Le Stoïcisme aux XVIe. et XVIIe. siècles: actes de colloque CERPHI 4-5 juin 1993. Moreau, P-F. (org.), Lagrée, J. (ed.), Caen, Cahiers de Philosophie politique et juridique no. 25, Presses Universitaires de Caen, 1994.

257. JAGER, P. "Les limites orientales de l'espace européen" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 25, 1993, p. 11-21.

258. JAUSS, H.R. "Poiesis: la experiencia estética como actividad de producción (construir y conocer)" in Eco: Revista de la cultura de occidente. Bogotá, tomo XLI/3, n° 249, julio de 1982, p. 247-272.

259. JAUSS, H.R. A literatura como provocação: história da literatura como provocação literária. Cruz, T. (trad.), Lisboa, Veja/Passagens, 1993.

260. JAUSS, H.R. *et al.* A literatura e o leitor: textos de estética da recepção. Lima, L.C. (ed. e trad.), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

261. JAUSS, H.R. Pour une esthétique de la réception. Maillard, C. (trad.), Paris, Gallimard, 1978.

262. JEFFERSON, Th. Pensées choisies de Montesquieu tirées du 'Common-Place Book' de ... Paris, Les Belles Lettres, 1925.

263. Je suis le cahier: Os cadernos de Picasso. GLIMCHER, A. & GLIMCHER, M. (ed.), Rio de Janeiro, Editora Record, s.d.

264. JOBIM, J.L. (org.) Palavras da crítica: Tendências e conceitos no estudo da literatura. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

265. JOMBERT, Ch.-A. Architecture Moderne ou L'art de bien bâtir pour toutes sortes de personnes. Paris, Claude Jombert, 1728. Tomes I et II, Genève, Minkoff Reprint, 1973.

266. JOSELOW, L. L. "La Bruyère's Les Caractères and Montesquieu's Lettres Persanes: a comparative Study" in Dissertation Abstracts International, vol. 48 (8), p. 2073^A, February 1988.

267. JUBINVILLE, Y. "Théâtre et cafés à Paris" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 28, 1996, p. 415-430.

268. JUSTINIANO. Brocardos jurídicos: as regras de... França, R.L. (ed. e trad.), São Paulo, Revista dos Tribunais, 2ª ed., 1969.

269. KANDINSKY, W. Gramática da Criação. Sers, Ph. (ed.), Rodil, J. E. (trad.), Oliveira, R. (rev.), Lisboa, Edições 70, 1998.

270. KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos costumes. Quintela, P. (trad.), Lisboa, Edições 70, 1995.

271. KANTOROWICZ, E. Les deux corps du Roi: essai sur la théologie politique au moyen âge. Genet, J.-Ph. & Genet, N. (trad.), Paris, Gallimard, 1989.

272. KANTOROWICZ, E. Mourir pour la patrie & autres essais. Moyali, L. & Schütz, A. (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

273. KERCHOVE, M. & OST, F. Le droit ou les paradoxes du jeu.

Paris, Presses universitaires de France, 1992.

274. KÉVORKIAN, R. H. "*Les débuts de l'orientalisme en France et les études arméniennes*" in *Dix-huitième siècle: revue annuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, numéro 28, 1996, p. 37-41.

275. KNABE, P.-E. "*Du rationalisme au sensualisme. Montesquieu et son Essai sur le goût*" in MASS, E. & POSTIGLIOLA, A. (org.) *Lectures de Montesquieu: actes du Colloque de Wolfenbüttel*. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1993.

276. KNÉE, Ph. "*La question de l'appartenance: Montesquieu, Rousseau et la Révolution française*" in *Canadian Journal of political Science (Journal Canadienne de Science Politique)*. Ottawa, Canadian Political Science Association (L'Association Canadienne de Science Politique)/ Société québécoise de science politique, Wilfrid Laurier University Press, volume XXII, n. 2, 6/1989, p. 285-311.

277. KRA, P. "*L'enchaînement des chapitres de l'Esprit des lois*" in *Studi Francesi*. Torino, Rosenberg & Sellier Editori, ano XXVI, fascicolo II, numéro 77, 05-08/1982, p. 292-297.

278. KRÜGER, P. *Histoire des sources du droit romain*. s.l., s.d.

279. LA BRUYÈRE. *Oeuvres Complètes*. Benda, J. (ed.), Paris, Gallimard, 1951.

280. LA FONTAINE. *Oeuvres Complètes*. Paris, Éditions du Seuil, 1965.

281. LA ROCHEFOUCAULD. *Oeuvres Complètes*. Martin-Chauffier, L. (ed.), Marchand, J. (rev. e atual.), Paris, Gallimard, 1964.

282. LABLAUDE, P.-A. *The gardens of Versailles*. Biddulph, F. (trad.), London, 1995.

283. LACORNE, D. "*Mémoire et amnésie: les fondateurs de la république américaine. Montesquieu et le modèle politique romain*" in *Revue Française de Science Politique*. Paris, Fondation nationale des sciences politiques, volume 42, numéro 3, 6/1992, p. 363-374.

284. LADURIE, E. L. *L'ancien régime: l'absolutisme bien tempéré (1715-1770)*. Paris, Hachette, vol 2, 1991.

285. LADURIE, E. L. *L'ancien régime: l'absolutisme en vraie grandeur (1610-1715)*. Paris, Hachette, vol. 1, 1991.

286. LADURIE, E. L. *O Estado Monárquico: França, 1460-1610*. Machado, M.L. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

287. LADURIE, E. L. & FITOU, J.-F. *Saint-Simon ou le système de la cour*. Paris, Fayard, 1997.

288. LAFOND, J. "*Préface*" in *Moralistes du XVIIe. Siècle*, Paris, Robert Laffont, 1992.

289. LAGARDE, A. & MICHARD, L. *XVIIème siècle: les grands auteurs français du programme*. Paris, Bordas, 1970. LAGARDE, A. & MICHARD, L. *XVIIIème siècle: les grands auteurs français du programme*. Paris, Bordas, 1970.

290. LANDY-HOUILLON, I. "*Netteté et ingéniosité ou le clair-obscur en syntaxe*" in *XVIIème siècle*. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 38, volume 3, numéro 152, 7-9/1986, p.255-267.

291. LARRÈRE, C. "*Bordeaux, le vin et les anglais: commerce ou passion?*" in *Dix-huitième siècle: revue annuelle*. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, numéro 29, 1997, p. 103-116.

292. LaRUE, L.H. *Constitutional Law as fiction: Narrative in the Rhetoric of Authority*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1995.

293. LATHUILLÈRE, R. "La quête de la stylistique" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 38, volume 3, número 152, 7-9/1986, p.279-288.
294. LAUDE, P. "Ordre du logos et désordre du monde dans Les Caractères" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 41, volume 2, número 163, 4-6/1989, p.227-234.
295. LAURIOL, C. La Beaumelle et le montesquieusisme: contribution à l'étude de la réception de L'Esprit des lois. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editori/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
296. LAUSBERG, H. Elementos de Retórica Literária. Fernandes, R.M.R. (trad.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
297. Le château de Montaigne. SOCIÉTÉ DES AMIS DE MONTAIGNE (ed.), Bordeaux, 1993.
298. LE GOFF, J. Os intelectuais na Idade Média. Correia, M. S. (trad.), Lisboa, Gradiva, 2ª ed., 1984.
299. LE GUERN, M. "La répétition chez les théoriciens de la seconde moitié du XVIIème siècle" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 38, volume 3, número 152, 7-9/1986, p.269-278.
300. Le mille et une nuits: contes arabes. GALLAND, A. (trad.), Paris, Garnier-Flammarion, 3 vol., 1965.
301. LEBRUN, G. Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas. Fortes, L.R.S. (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1983.
302. LEBRUN, G. O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche. Ribeiro, R. J. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
303. LEBRUN, G. O que é poder. Ribeiro, R. J. & Ribeiro, S. L. (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1981.
304. LEFORT, C. "Reversibilidade: liberdade política e liberdade do indivíduo" in Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Souza, E.M. (trad.), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, p. 197-215.
305. LEFORT, C. "Sur Rome et la société 'historique'" in Le travail de l'oeuvre Machiavel. Paris, Gallimard, 1972, p. 467-487.
306. LEIBNIZ, G.W. Los elementos del derecho natural. Vera, T.G. (trad.), Madrid, Tecnos, 1991.
307. LEONARDO. The notebooks of ... Richter, J.P. (ed.), vol.1, New York, Dover Publications, 1970. LEONARDO. Le carnets de ... Maccurdy, E. (ed.), Servicen, L. (trad.), vol. 2, Paris, Gallimard, 1942.
308. LEPLATRE, O. "Le pouvoir absolu de la haine, la passion du politique dans Les Fables de La Fontaine" in Romanic Review. Columbia University, volume 87, n. 2, 03/96, p. 195-208.
309. LEROY, P.-E. "Vérité et mensonge dans des correspondances privées du milieu XVIIème siècle" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 45, volume 1, número 178, 1-3/1993, p. 59-69.
310. LESSA, R. "O Hexágono Cético: a máquina de guerra do Pirronismo" in Veneno Pirrônico: ensaios sobre o ceticismo. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1997, p. 23-112.
311. LESSING, G.E. Laocoonte ou as fronteiras da Pintura e da Poesia. Seligmann-Silva, M. (trad.), São Paulo, Iluminuras/Secretaria do Estado da Cultura, 1998.
312. LEVEY, M. Rococo to Revolution: major trends in Eighteenth-Century painting. London/New York, Thames and Hudson, 1977.
313. LEVY, L.W. et al. Encyclopedia of the American Constitution. New York/London, Macmillan, 2 volumes, 1990.

314. LEWIS, C. S. "Nature"; "Wit" & "Sense" in Studies in Words. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
315. LIMITI, G. "Montesquieu e la legislazione scolastica europea" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
316. LOCKE, J. Two treatises of government by ... with a supplement Patriarcha by Robert FILMER. Cook, Th. I. (ed.), New York, Hafner Press, 1947. LOCKE, J. "Concerning Civil Government: Second Essay" in Works. Chicago, Encyclopaedia Britannica/The University of Chicago Press, 1952. LOCKE, J. Segundo Tratado sobre o Governo Civil & outros escritos. Lopes, M. & Costa, M.L. da (trad.), Petrópolis, Vozes, 1994.
317. LOEWENSTEIN, K. Teoría de la Constitución. Anabitarte, A.G. (trad.), Barcelona, Editorial Ariel, 2ª ed., 4ª reimp., 1986.
318. LOTTERIE, F. "L'oracle desavoué. Montesquieu selon Sainte-Beuve, ou les lumières sans la politique" in Revue montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université Stendhal-Grenoble 3, número 2, 1998, p. 107-118.
319. LUCRÉCIO. De la nature. Ernout, A. (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1985.
320. LUKACHER, N. Primal Scenes: literature, philosophy, psychoanalysis. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
321. MACCHIA, G. Elogio della Luce: Incontri fra le arti. Milano, Adelphi, 1990.
322. MACGRATH, W. "Introdução"; "A arquitetura da histeria" & "O colapso da teoria da sedução" in Política e histeria: a descoberta da psicanálise por Freud. Abreu, J. O. de A. (trad.), Porto Alegre, Artes Médicas, 1988, p. 13-22, 134-200.
323. MACHIAVELLI, N. Tutte le Opere. Martelli, M. (ed.), Firenze, Sansoni Editore, 1992.
324. MACPHERSON, C. B. The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke. Oxford, Clarendon Press, 1962.
325. MAGDELAIN, A. La loi à Rome: histoire d'un concept. Paris, Société d'Édition les Belles Lettres, 1978.
326. MALEBRANCHE. Conversations chrétiennes suivi de Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort. Rodis-Lewis, G. (ed.), Paris, Gallimard, 1994.
327. MALEBRANCHE. Traité de Morale. Adam, M. (ed.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 3ª ed., 1977.
328. MANDEVILLE, B. The fable of the bees & other writings. Hundert, E. J. (Abridged and edited by ...), Cambridge, Hackett Publishing, 1997.
329. MANDROU, R. La France aux XVIIe. et XVIIIe. Siècles. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
330. MANDROU, R. Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica. Sevcenko, N. & Guinsburg, J. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 1979.
331. MANGUEL, A. Uma história da leitura. Soares, P.M. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
332. MARIN, L. Pascal et Port Royal. Cantillon, A. et al. (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
333. MARIN, L. Portrait of the King. Houle, M.M. (trad.), Basingstoke, Macmillan Press, 1988.
334. MARION, M. Dictionnaire des Institutions de la France aux XVIIe. et XVIIIe. Siècles. Paris, Éditions A. & J. Picard, 1993.

335. MARROU, H.-I. "As escolas romanas: III. Ensino superior" in História da educação na Antiguidade. Casanova, M.L. (trad.), São Paulo, Editora Herder/Editora da Universidade de São Paulo, 1969, p. 436-456.
336. MARTON, S. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo, Brasiliense, 1990.
337. MARTON, S. Nietzsche: uma filosofia a marteladas. São Paulo, 2ª ed., 1983.
338. MASON, S. "Montesquieu et les débuts du goût libertin" in Laclos et le libertinage: 1782-1982, Actes du Colloque du Bicentenaire des Liaisons Dangereuses. Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 65-74.
339. MCLUHAN, M. "Prefácio" & "Primeira parte" in Os meios de comunicação como extensões do homem. Pignatari, D. (trad.), São Paulo, Cultrix, 8ª ed., 1996, p. 17-94.
340. MÉCHOULAN, H. (ed.) L'état baroque: regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe. Siècle. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
341. MENDES, N. M. Roma Republicana. São Paulo, Editora Ática, 1988.
342. MÉTHIVIER, H. Le siècle de Louis XIV. Thibault, P. (rev.), Paris, Presses Universitaires de France, 13ª ed., 1995.
343. MEYER, M. O filósofo e as paixões: esboço de uma história da natureza humana. Fitas, S. (trad.), Porto, SEDE, 1994.
344. MICHEL, A. "Vico juge et témoin de la pensée romaine" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 27, 1995, p. 201-212.
345. MILLER, J. H. A ética da leitura: Ensaio 1979-1989. Fittipaldi, E. & Orberg, K. (trad.), Rio de Janeiro, Imago, 1995.
346. MOISÉS, M. "O ensaio" in A criação literária: prosa. São Paulo, Editora Cultrix, 10ª ed., 1982, p. 221-243.
347. MOLINIÉ, G. "Stylistique du XVIIème siècle" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 38, volume 3, número 152, 7-9/1986, p.203-205.
348. MOMIGLIANO, A. Problèmes d'Historiographie ancienne et moderne. Tachet, A. et al. (trad.), Paris, Gallimard, 1983.
349. MONGELLI, L. M. M. A estética da Ilustração: textos doutrinários comentados. Moisés, M. (dir.), Fittipaldi, E. P. et al. (trad.), São Paulo, Editora Atlas, 1992.
350. MONTAIGNE. Ensaio. Milliet, S. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1972.
351. MONTAIGNE. L'apologie de Raymond Sebond. Porteau, R. (ed.), Paris, Fernand Aubier/Éditions Montaigne, 1978.
352. MONTAIGNE. Oeuvres Complètes. Thibaudet, A. & Rat, M. (ed.), Paris, Gallimard, 1962.
353. MONTANDON, A. Les formes brèves. Paris, Hachette, 1992.
354. MONTESQUIEU. "Lettres" in Oeuvres Complètes de ... Paris, Librairie Hachette, Vol. 3ª, 1897, p. 271-345.
355. MONTESQUIEU. Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. Volpilhac-Auger, C. (ed.), Paris/Genève, Éditions Slatkine, 1996.
356. MONTESQUIEU. De la politique. Paris, Sens & Tonka, 1998.
357. MONTESQUIEU. Dix-Sept lettres de ... Eylaud, J.-M. & Vernière, P. (ed.), Paris, Archives des Lettres Modernes, 1965.

358. MONTESQUIEU. Essai sur le goût. Paris, Payot & Rivages, 1993.
359. MONTESQUIEU. Histoire Véritable. Toulouse, Éditions Ombres, 1993. MONTESQUIEU. História Verdadeira. Danesi, A. de P. (trad.), São Paulo, Scrinium Editora, 1996.
360. MONTESQUIEU. Les Lettres Persanes. VÉQUAUD, A. (análise crítica), Paris, Hatier, 1993. MONTESQUIEU. Lettres Persanes. Vernière, P. (ed.), Paris, Éditions Garnier Frères, 1960. MONTESQUIEU. Cartas Persas. Ribeiro, R. J. (trad.), São Paulo, Paulicéia, 1991.
361. MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. Murachco, C. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1993.
362. MONTESQUIEU. Do Espírito das Leis. Truc, G. (ed.), Rodrigues, L. M. & Cardoso, F. H. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1973.
363. MONTESQUIEU. Oeuvres Complètes. Caillois, R. (ed.), Paris, Gallimard, vol. I, 1949.
364. MONTESQUIEU. Oeuvres Complètes. Caillois, R. (ed.), Paris, Gallimard, vol. II, 1951.
365. MONTESQUIEU. Oeuvres Complètes. Oster, D. (ed.), Paris, Éditions du Seuil, 1964.
366. MONTESQUIEU. Pensées & Le Spicilège. Desgraves, L. (ed.), Paris, Robert Laffont, 1991.
367. MONTESQUIEU. The Spirit of Laws by ... : A compendium of the first english edition. Carrithers, D.W. (ed.), Berkeley, University of California Press, 1977.
368. MONTICONE, D.K. Montesquieu and his reader: A study of the Esprit des Lois. Lanham, University Press of America, 1989.
369. MORAES, E.R. Sade: A felicidade libertina. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
370. MORAES SILVA, A. de. Diccionario da Lingua Portugueza recopilado dos vocabularios impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado, e muito accrescentado, por ... Lisboa, Typographia Lacerdina, 2^a ed., 2 vol., 1813.
371. Moralistes du XVIIe. Siècle. Lafond, J. (ed.), Paris, Robert Laffont, 1992.
372. MOREIRA ALVES, J.C. Direito Romano. Rio de Janeiro, Editor Borsoi, vol. I, 2^a ed., 1969. MOREIRA ALVES, J.C. Direito Romano. Rio de Janeiro, Editor Borsoi, vol II, 1966.
373. MORILHAT, C. Montesquieu, politique et richesses. Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
374. MOUSNIER, R. & LABROUSSE, E. O século XVIII: o último século do Antigo Regime. Bouloiseau, M. (colab.), Ramos, V. (trad.), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.
375. MOUSNIER, R. Les Institutions de la France sous la Monarchie Absolue: 1598-1789. Paris, Presses Universitaires de France, Tome II, 1980.
376. MYERS, R. "Montesquieu on the causes of Roman greatness" in History of Political Thought. Imprint Academic, volume XVI, n. 1, Primavera 1995, p. 37-47.
377. NEGREIROS, M. V. de C. Montesquieu: a antigüidade nos Diálogos. Lebrun, G. & Prado Jr., B. (orient.), São Paulo, Tese FFLCH.USP, 1995.
378. NELLEN, H.J.M. "La correspondance savante au XVIIème siècle" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 45, volume 1, número 178, 1-3/1993, p.87-98.
379. NEVES, J. "O Barroco como campo gnosiológico" & "O jogo

histórico do barroco" in Idéias filosóficas no Barroco mineiro. Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 19-129.

380. NEVEU, B. "*La Chine en Europe" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 28, 1996, p. 135-140.*

381. *New Cambridge Modern History: vol VII: The Old Regime: 1713-1763. The. Lindsay, J. O. (ed.), Cambridge, The University Press, 1966.*

382. NICOLET, C. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine. Paris, Gallimard, 2ª ed., 1976.*

383. NIETZSCHE, F. "*Beyond good and evil*"; "*On the genealogy of morals*" & "*Seventy-five Aphorisms from Five Volumes*" in *Basic Writings of...* Kaufmann, W. (ed. e trad.), New York, The Modern Library, 1992.

384. NIETZSCHE, F. "*Curso de Retórica*" Fonseca, T. L. da (trad.) in DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Cadernos de Tradução nº 4. São Paulo, USP, 1999.*

385. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma Polêmica. Souza, P. C. de (ed. e trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1998.* NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral. Meneses, C.J. de (trad.), Lisboa, Guimarães e cia Editores, 1983.*

386. NIETZSCHE, F. *Aurora: meditación sobre los prejuicios morales. Blanco, P.G. (trad.), Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1981.*

387. NIETZSCHE, F. *Le Gai Savoir: la gaya scienza". Albert, H. (trad.), Paris, Hachette, ed. revista, 1987.*

388. NIETZSCHE, F. *Obras incompletas. Lebrun, G. (ed.), Torres F.º, R. R. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1974.*

389. NOVAES, A. (org.) *Ética. São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.*

390. NOVAES, A. (org.) *Libertinos, libertários. São Paulo, Companhia das Letras/MINC/FUNARTE, 1996.*

391. NOVAES, A. (org.) *Os sentidos da paixão. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.*

392. NOVAK, M. da G. *et al. (ed.) Historiadores latinos: antologia bilíngüe. São Paulo, Martins Fontes, 1999.*

393. OAKESHOTT, M. "*A actividade de governar" in Moralidade e Política na Europa Moderna: as conferências de Harvard. Machuco, A. (trad.), Miranda, J. A. B. de (rev.), Lisboa, Edições Século XXI, 1995, p. 15-71.*

394. OAKESHOTT, M. "*The moral life in the writings of Thomas Hobbes" in Hobbes on Civil Association. Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 75-132.*

395. OLALQUIAGA, C. *Megalopolis: contemporary cultural sensibility. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.*

396. OLIVIER-MARTIN, Fr. *Histoire du droit français des origines à la Révolution. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.*

397. ORTEGA Y GASSET, J. *A desumanização da arte. Araújo, R. (trad.), Cechelero, V. (rev.), São Paulo, Cortez Editora, 2ª ed., 1999.*

398. OUDIN, Ch. *Le spinozisme de Montesquieu: étude critique. Paris, Librairie Générale de Droit & de Jurisprudence, 1911.*

399. PALACIOS, A.G. *A era de Luis XV. Vaccari, W.R. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1991.*

400. PANGLE, Th. L. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A*

commentary on The Spirit of Laws. Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

401. PANOFSKY, E. Arquitetura Gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média. Frangenberg, Th. (ed.), Hörnke, W. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1991.

402. PANOFSKY, E. Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental. Neves, F. (trad.), Ramos, W. (revi.), Lisboa, Editorial Presença, 1981.

403. PASCAL. Oeuvres Complètes. Chevalier, J. (ed.), Paris, Gallimard, 1954.

404. PASCAL. Pensamentos sobre a política, seguidos de Três Discursos sobre a condição dos poderosos. Comte-Sponville, A. (ed.), Neves, P. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1994.

405. PAUL, J.-M. "Des lumières contrastés: Cassirer, Horkheimer et Adorno" in Revue Germanique Internationale. Presses Universitaires de France, número 3 ("La crise des Lumières"), 1995, p. 83-101.

406. PAZ, O. Marcel Duchamp ou o Castelo da Pureza. Leite, S. U. (trad.), Bolognani, V. L. B. (rev.), São Paulo, Editora Perspectiva, 2ª ed., 1997.

407. PERROT, Ph. Le luxe: une richesse entre faste et confort XVIIIe.-XIXe. Siècle. Paris, Éditions du Seuil, 1995.

408. PETERS, F.E. Termos filosóficos gregos: um léxico histórico. Barbosa, B.R. (trad.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª ed., 1983.

409. PETIT, P. A Paz Romana. Mendes, J.P. (trad.), São Paulo, Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

410. PICHETTO, M.T. "Montesquieu, Saint-Simon e l'idea di Europa" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

411. PII, E. "La Rome antique chez Montesquieu" in Revue Montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université Stendhal-Grenoble 3, número 1, 1997, p. 25-38.

412. PITKIN, H.F. The concept of representation. Berkeley, University of California Press, 1972.

413. PLATÃO. La république. Baccou, R. (trad.), Paris, Garnier Frères/Flammarion, 1966.

414. PLEBE, A. & EMANUELE, P. Manual de retórica. Brandão, E. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1992.

415. Poesia grega antiga. LAGE, C. F. (ed. & trad.), São Paulo, Editora Cone Sul, 1998.

416. POSTIGLIOLA, A. (ed.) Editer Montesquieu: Pubblicare Montesquieu. Napoli, Istituto Universitario Orientale/ Dipartimento di Filosofia e Politica, Liguori Editore, 1998.

417. POSTIGLIOLA, A. & FELICE, D. "La fortune bibliographique de Montesquieu: France et Italie, 1789-1815" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 21, 1989, p. 101-116.

418. POULET, G. "La Renaissance"; "L'Époque baroque"; "Pascal" & "Le dix-huitième siècle" in Les metamorphoses du cercle. Paris, Flammarion, 1979, p. 51-142.

419. PRADO Jr., B. "Nota preliminar" in CLASTRES, P. Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política. Moura, C.E.M. de (trad.), São Paulo, Brasiliense, 1982.

420. PRADO Jr., B. "*O destino decifrado: linguagem e existência em Guimarães Rosa*" in Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise. São Paulo, Editora Max Limonad, 1985, p.195-226.
421. PRADO, A.L.A.A. "*O lógos de Tucídides sobre a guerra*" in Classica: Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo, ano 2, vol. 2, 1989, p. 9-20.
422. PRADO, R. de A. Perversão da Retórica. Retórica da Perversão: moralidade e forma literária em *As ligações perigosas* de Chordelos de Laelos. São Paulo, Editora 34, 1997.
423. Pré-Socráticos, Os. Souza, J. C. de (ed.), Souza, J. C. de et al. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1973.
424. PRÉVOST, Abade. Manon Lescaut. Nabuco, A. (trad.), São Paulo, Abril Cultural, 1981.
425. PROUST, M. Sobre a leitura. Vogt, C. (trad.), Campinas, Pontes, 1991.
426. PUFENDORF, S. Le droit de la Nature et des Gens. Barbeyrac, J. (trad.), Bâle, E. & J.R.Thourneisen Frères, 1732. Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Bibliothèque de Philosophie politique et juridique Textes et Documents, 2 vol., 1987.
427. RAND, R. Intimate Encounters: love and domesticity in Eighteenth-century France. Princeton, Hood Museum of Art, 1997.
428. READ, H. The meaning of art. Harmondsworth, Penguin Books/Faber & Faber, 1966.
429. REBUFFA, G. La funzione giudiziaria. Torino, G. Giappichelli Editore, 3ª ed., 1993.
430. RÉTAT, P. "*La représentation du monde dans L'Esprit des lois. La place de l'Europe*" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
431. REYNAUD, D. "*Pour une théorie de la description au 18ème siècle*" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 22, 1990, p. 347-366.
432. RIBEIRO, R. J. "*A filosofia política na história*" in Filosofia Política. Porto Alegre, L&PM/UNICAMP/UFRGS/CNPQ, vol.2, inverno de 1985.
433. RIBEIRO, R. J. "*A máscara, o véu, o coração ou um erro de Montesquieu sobre o harém, nas 'Cartas Persas'*" in NOVAES, A. (org.) Artepensamento. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
434. RIBEIRO, R. J. "*Apresentação*" in MONTESQUIEU. O Espírito das Leis. Murachco, C. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1993.
435. RIBEIRO, R. J. "*História, soberania e revolução: a revolução francesa e uma nova concepção de história*" in COGGIOLA, O. (org.) A revolução francesa e seu impacto na América Latina. São Paulo, Nova Stella/ CNPQ/EDUSP, 1990, p. 17-30.
436. RIBEIRO, R. J. "*Prefácio*" in Teresa filósofa. Gomes, C. (trad.), Porto Alegre, L&PM, 1997, p. 9-22.
437. RIBEIRO, Renato Janine. "*Prefácio*"; "*O discurso diferente*" & "*O discurso moralista*" in A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
438. RIBEIRO, Renato Janine. A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida. São Paulo, Brasiliense, 1983.
439. RIBEIRO, Renato Janine. A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes. São Paulo, Ática, 1978.

440. RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. São Paulo, Brasiliense, 1984.
441. RICOEUR, P. Teoria da interpretação. Morão, A. (trad.), Porto, Porto Editora, 1995.
442. ROBERT, P. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris, Le Robert, éd. 1990.
443. ROBERT, R. (ed.) Contos paródicos e licenciosos do século XVIII. Costa, L.C.C. e (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1989.
444. ROCHE, D. Les Républicains des Lettres: gens de culture et Lumières au XVIIIe. Siècle. Paris, Fayard, 1988.
445. RODIS-LEWIS, G. "Malebranche moraliste" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 40, volume 2, número 159, 4-6/1988, p.175-190.
446. ROMILLY, J. de. História e razão em Tucídides. Bueno, T.R. & Rocha, S.L.R. da (trad.), Guimarães, J.O.N. (rev.), Brasília, Editora UnB, 1998.
447. RONZEAUD, P. "Littérature et irrationalités au XVIIème siècle" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 46, volume 1, número 182, 1-3/1994, p. 39-52.
448. ROSANVALLON, P. "A história da palavra democracia na época moderna" Souza, E. M. de M. (trad.) in Perspectivas: Revista de Ciências Sociais. São Paulo, Unesp, volume 19, 1996, p. 113-129.
449. ROSS, Sir D. "Ética" & "Política" in Aristóteles. Teixeira, L.F.B.S.S. (trad.), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, p. 193-239, 241-274.
450. ROSSO, C. La "maxime": saggi per una tipologia critica. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1968.
451. ROSSO, C. La réception de Montesquieu ou les silences de la harpe éolienne. Pisa/Paris, Editrice Libreria Goliardica/Nizet, 1989.
452. ROSSO, C. Procès à La Rochefoucauld et à la maxime. Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1986.
453. ROSSO, C. Sagezza in salotto: moralisti francesi ed espressione aforistica. Napoli/Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
454. ROUSSEAU, J.-J. "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes"; "Du contrat social ou essai sur la forme de la république (Première version)" & "Du contrat social ou principe du droit politique"; "Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre - Que l'État de guerre nait de l'état social" in Oeuvres complètes III: Du contrat social; Écrits politiques. Gagnebin, B.; Raymond, M. et al. (ed.), Paris, Gallimard, 1964,
455. ROUSSEAU "Les rêveries du promeneur solitaire" in Oeuvres complètes: Les confessions & Autres textes autobiographiques. Gagnebin, B.; Raymond, M. et al. (ed.), Paris, Gallimard, 1959.
456. ROUSSEAU, J.-J. Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale. Starobinski, J. (ed.), Paris, Gallimard, 1990. ROUSSEAU, J.-J. Essai sur l'origine des langues. Ligugé, Bibliothèque du Graphe, 1976. ROUSSEAU, J.-J. Essai sur l'origine des langues. Paris, Aubier Montaigne, 1974.
457. SAINT-JUST O espírito da revolução e da constituição na França. Fachin, L. & Alcoforado, M.L.G. (trad.), São Paulo, Editora UNESP, 1989.
458. SAINT-SIMON. La Cour du Regent. Bruxelles, Éditions Complexe, 1990.
459. SALAZAR, Ph. "La mémoire sacrée de l'écrivain: Écritures et fiction" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 46, volume 1, número 182, 1-3/1994, p. 5-21.

460. SCHAPIRA, C. La maxime et le discours d'autorité par... Liège, SEDES, 1997.
461. SCHLOBACH, J. "Langue universelle et diversité des Lumières" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 21, 1989, p. 341-356.
462. SCHOPENHAUER. Fundamentos da Moral. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1995.
463. SÊNECA. Sobre a brevidade da vida. Li, W. (trad.), São Paulo, Nova Alexandria, 1993.
464. SÊNECA. Sobre a tranqüilidade da alma. Sobre o ócio. Seabra F., J. R. (trad.), São Paulo, Nova Alexandria, 1994.
465. SHACKLETON, R. Montesquieu: une biographie critique. Loiseau, J. (versão francesa), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.
466. SKINNER, Q. The foundations of modern political thought. Cambridge, University Press, Vol 1: *The Renaissance*, 1992. SKINNER, Q. The foundations of modern political thought. Cambridge, University Press, Vol 2: *The Age of Reformation*, 1993. SKINNER, Q. As fundações do pensamento político moderno. Ribeiro, R. J. & Motta, L.T. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
467. SKINNER, Q. Machiavelli. Oxford, Oxford University Press, 1986.
468. SMITH, A. The theory of moral sentiments. Raphael, D. D. & Macfie, A.L. (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 1984.
469. SOLNON, J.-F. La cour de France. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1987.
470. SONTAG, S. Sob o signo de Saturno. Poli Jr., A. & Capovilla, A.M. (trad.), São Paulo, L&PM, 2ª edição, 1986.
471. SONTAG, S. "The Pornographic Imagination" in BATAILLE, G. Story of the Eye by Lord Auch. Neugroschal, J. (trad.), London, Penguin Books, 1982.
472. SPECTOR, C. "L'Esprit des lois de Montesquieu: entre libéralisme et humanisme civique" in Revue Montesquieu. Grenoble, Société Montesquieu/Université Stendhal-Grenoble 3, número 2, 1998, p. 139-161.
473. SPENCE, D. P. A metáfora freudiana: para uma mudança paradigmática na psicanálise. Guimarães, J.C.C. (trad.), Rio de Janeiro, Imago Editora, 1992.
474. STAROBINSKI, J. "Rousseau e a origem das línguas" in Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo & Sete ensaios sobre Rousseau. Machado, M.L. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
475. STAROBINSKI, J. A invenção da Liberdade. Moretto, F.M.L. (trad.), São Paulo, Editora UNESP, 1994.
476. STAROBINSKI, J. Montaigne em movimento. Machado, M.L. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
477. STAROBINSKI, J. Montesquieu. Paris, Éditions du Seuil, 1953. STAROBINSKI, J. Montesquieu. Bueno, T.R. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1990. STAROBINSKI, J. Montesquieu. Paris, Éditions du Seuil, 2ª ed., 1994.
478. STENDHAL. Mémoires d'un touriste III: Voyage dans le Midi. Paris, François Maspero, 1981.
479. STENDHAL. Do Amor. Ferreira, R.L. (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 1993.
480. STRAUSS, L. "The moral basis"; "Aristotelianism" &

"Aristocratic Virtue" in The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis. Sinclair, E.M. (trad.), Chicago/London, The University of Chicago Press, 1984, p. 6-58.

481. STRAUSS, L. The City and Man. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

482. STRAVINSKY, I. & CRAFT, R. Conversas com Igor Stravinsky. Moutinho, S.R.O. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 1984.

483. STRAVINSKY, I. Poética musical. Grau, E. (trad.), Madrid, Taurus, 2ª reimp., 1983.

484. SUPPA, S. "Immagini dell'Europa e dell'Oriente nelle Lettres persanes" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

485. SYPHER, W. Do Rococó ao Cubismo na arte e na literatura. Martins, M. H. P. (trad.), Souza, G. G. de & Souza, V. de (rev.), São Paulo, Editora Perspectiva, 1980.

486. TÁCITO. The Annals & The Histories. Church, A. & Brodribb, W.J. (trad.), Chicago, Encyclopaedia Britannica/The University of Chicago Press, 1952.

487. TÁCITO. "A dialogue on Oratory" in The complete works of... Hadas, M. (ed.), Church, A.J. & Brodribb, W.J. (trad.), New York, The Modern Library, Random House, 1942, p. 733-769.

488. TÁCITO. Anais. Freire de Carvalho, J. L. (trad.), Rio de Janeiro, W. M. Jackson Inc. Editores, 1964.

489. TEOFRASTO. Os caracteres. Malhadas, D. & Sarian, H. (trad.), São Paulo, EPU, 1978.

490. TEUBNER, G. Le droit, un système autopoïétique. Boucquoy, N. & Maier, G. (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

491. TIMSIT, G. Les figures du jugement. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

492. TOCQUEVILLE. A democracia na América. Ribeiro da Silva, N. (trad.), São Paulo, Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

493. TOCQUEVILLE. O Antigo Regime e a Revolução. Jean, Y. (trad.), Brasília, Editora UnB, 3ª ed., 1989.

494. TODOROV, T. & DUCROT, O. Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem. Miyashiro, A.K. et al. (trad.), São Paulo, Editora Perspectiva, 1977.

495. TODOROV, T. Benjamin Constant: la passion démocratique. Paris, Hachette, 1997.

496. TOFFANO, P. Poétique de la maxime: la figure de l'antithèse chez La Rochefoucauld. Bustarret, C. (trad.), Orléans, Paradigme, 1998.

497. TOMÁS DE AQUINO. "Questões 57-61" in Suma Teológica. Corrêa, A. (trad.), Costa, R. & Boni, L.A. de (org.), Porto Alegre/Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul/Livraria Sulina Editora/Universidade do Rio Grande do Sul/Grafosul, 2ª ed., 1980, vol. V, 2ª parte da 2ª parte, p. 2480-2521.

498. Transactions of the Ninth International Congress on the Enlightenment. Oxford, Voltaire Foundation, 3 vol., 1996.

499. VALÉRY, P. Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci. Paris, Gallimard, 1957.

500. VALÉRY, P. Variedades. Barbosa, J. A. (ed.), Siqueira, M. M. (trad.), São Paulo, Iluminuras, 1991.

501. VECCHIO, G. del. "Grócio e outros escritores do seu tempo":

"Pufendorf e outros jusnaturalistas" & "Vico e Montesquieu" in Lições de Filosofia do Direito. Brandão, A. J. (trad.), Moncada, L. C. de (rev.), Castro, A. de (atual.), Lisboa, Arménio Amado Editor, Sucessor, 5ª ed., 1979, p. 81-91, 97-100 e 112-119.

502. VENTURI, F. "From Montesquieu to the revolution" in Utopia and Reform in the Enlightenment. Cambridge, The University Press, 1971.

503. VENTURI, F. "Les lumières dans l'Europe du 18ème siècle" & "Despotisme oriental" in Europe des lumières: recherches sur le 18ème siècle. Mouton/Paris/LaHaye, 1971, p. 3-34, 131-142.

504. VENTURINO, D. "Boulainvilliers et Montesquieu ou de la modération nobiliaire" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

505. VERGER, J. "Os juristas na igreja" in As universidades na Idade Média. Moretto, F.M.L. (trad.), São Paulo, Editora da UNESP, 1990, p. 104-113.

506. VERNIÈRE, P. Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure. Paris, Société d'Édition D'Enseignement Supérieur, 1977.

507. VERNIÈRE, P. Spinoza et la pensée française avant la Révolution. Paris, Presses Universitaires de France, 2ª ed., 1982.

508. VEYNE, P. Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo, Brasiliense, 1984.

509. VIAN, L. Histoire de Montesquieu, sa vie et ses oeuvres d'après des documents nouveaux et inédits. Genève, Slatkine Reprints, 1970.

510. VIEIRA, A. "Sermão da primeira Domingo do Advento" in Sermões. Porto, Lello & Irmãos Editores, 1951.

511. VILLEY, M. Critique de la pensée juridique moderne: douze autres essais. Paris, Dalloz, 1976.

512. VILLEY, M. Filosofia do direito: definições e fins do direito. Torres, A.F.B. (trad.), São Paulo, Editora Atlas, 1977.

513. VILLEY, M. Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire. Paris, Dalloz, 1969.

514. VINCENT-BUFFAULT, A. História das lágrimas. Moura, H. (trad.), Lisboa, Teorema, 1984.

515. VOLPILHAC-AUGER, C. "La biche des Palus-Méotides ou L'Invention de l'Europe dans les Romains" in POSTIGLIOLA, A. & PALUMBO, M. G. B. (org.) L'Europe de Montesquieu: actes du Colloque de Gênes. Napoli/Paris/Oxford, Liguori Editore/Universitas/Voltaire Foundation, 1996.

516. VOLPILHAC-AUGER, C. Tacite et Montesquieu. Oxford, The Voltaire Foundation, 1985.

517. VOLTAIRE. "O filósofo ignorante", Chauí, M. (trad.); "Cartas Inglesas", Chauí, M. (trad.) & "Dicionário Filosófico", Ponte, B. da, Alves, J. L. & Chauí, M. (trad.) in Obras. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

518. VOLTAIRE. Le Siècle de Louis XIV. Paris, Garnier-Flammarion, 2 volumes, 1966. VOLTAIRE. El siglo de Luis XIV. Reynal, N. O. (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2ª reimp., 1996.

519. VOLTAIRE. Oeuvres Critiques et Poétiques (extraits). Paris, Librairie Larousse, s.d.

520. WAQUET, F. "Les éditions de correspondance savantes et les idéaux de la République des Lettres" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 45, volume 1, número 178, 1-3/1993, p. 99-118.

521. WARBURTON, W. A view of Lord Bolingbroke's Philosophy 1754-5. New York/London, Garland Publishing, 1977.
522. WATT, I. "O realismo e a forma romance" & "O público leitor e o surgimento do romance" in A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. Feist, H. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 11-54.
523. WHITE, H. Meta-história: a imaginação histórica do século XIX. Melo, J. A. de (trad.), São Paulo, EDUSP, 1992.
524. WHITE, H. Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura. Franca N°, A.C. (trad.), São Paulo, EDUSP, 1994.
525. WHITE, J.B. The Legal Imagination: Abridged edition. Chicago, the University of Chicago Press, 1985.
526. WIEACKER, F. História do direito privado moderno. Hespanha, A.M.B. (trad.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
527. WILDE, O. A decadência da mentira & outros ensaios. João do Rio (trad.), Rio de Janeiro, Imago, 2ª edição, 1994.
528. WILLIAMS, E. N. The Ancien Régime in Europe: government and society in the major states 1648-1789. London, Penguin Books, 1972.
529. WÖLFFLIN, H. Renascimento e Barroco. Barros, M.A.L. de & Steffen, A. (trad.), São Paulo, Perspectiva, 1989.
530. WOLIKOW, C. "Lumières vigneronnes ou l'intelligence du vignoble" in Dix-huitième siècle: revue annuelle. Paris, Presses Universitaires de France, Société française d'étude du 18ème siècle, CNRS, Centre National des Lettres, Université de Reims, número 29, 1997, p. 89-101.
531. WOOD, G.S. La création de la République Américaine: 1776-1787. Delastre, F. (trad.), Paris, Belin, 1991.
532. WOOTTON, D. (ed.) Divine Right and Democracy: An anthology of political writing in Stuart England. London, Penguin Books, 1986.
533. YARDENI, M. "La genèse de l'État et la naissance de la nation dans les Histoires de France du XVIIème siècle" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 44, volume 3, número 176, 7-9/1992, p.277-293.
534. YOUSSEF, Z. "La conception du bonheur chez La Fontaine" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Études du XVIIème siècle, ano 42, volume 2, número 167, 4-t6/1990, p.185-202.
535. ZOBBERMAN, P. "... et La Bruyère est La Bruyère" in XVIIème siècle. Paris, Société d'Étude du XVIIème siècle, ano 44, volume 3, número 176, 7-9/1992, p.375-385.
536. ZUMTHOR, P. "Introdução" in A letra e a voz: a 'literatura' medieval. Pinheiro, A. & Ferreira, J.P. (trad.), São Paulo, Companhia das Letras, 1993.