

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

RAFAEL SALAMON

O corpo e o espírito das leis: ciência, medicina e religião em Montesquieu

São Paulo

2020

RAFAEL SALAMON

O corpo e o espírito das leis: ciência, medicina e religião em Montesquieu

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Salamon, Rafael

S159c O corpo e o espírito das leis: ciência, medicina e religião em Montesquieu / Rafael Salamon;
orientador Adone Agnolin. - São Paulo, 2020.
202 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Montesquieu. 2. Espírito das leis. 3. Filosofia mecânica. 4. Medicina do século XVIII. 5. Teoria dos climas. I. Agnolin, Adone, orient. II. Título.



ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): _Rafael Salamon_____

Data da defesa: _05/_05_/_2020_

Nome do Prof. (a) orientador (a): __Adone Agnolin _____

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, _02_/_07_/_2020_

(Assinatura do (a) orientador

(a)

Adone Agnolin

Professor Associado de História Moderna e História das
Religiões

Departamento de História - FFLCH-USP
Av. Prof. Lineu Prestes, 338 - Cidade Universitária
05508-900 - São Paulo, SP - BRASIL

Nome: SALAMON, Rafael

O corpo e o espírito das leis: ciência, medicina e religião em Montesquieu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao Professor Adone Agnolin, cuja orientação próxima e sempre solícita me impediu de esbarrar, mais de uma vez, nos inúmeros escolhos espalhados pelo trajeto seguido nesta pesquisa.

Agradeço também às Professoras Eunice Ostrensky e Márcia Regina Barros da Silva. As críticas e as recomendações oferecidas por ambas no exame de qualificação foram de grande importância para o caminho seguido neste trabalho. Também devo muito à leitura comentada desta dissertação realizada pelos Professores José Miguel Nanni Soares e Silvio Seno Chibeni.

Não posso deixar de agradecer à Mariana Cristine de Almeida por ter me estimulado a iniciar esta pesquisa.

O companheirismo de amigos queridos e de longa data, com os quais tive o prazer de compartilhar as alegrias e as dificuldades da vida acadêmica, deixou mais leve a caminhada. Entre estes, não poderia deixar de citar Tuwile Jorge Kim Braga, Mirella Santos Maria, José Guilherme Zago, Jaqueline Lima Zago, Rafael Lima Capellari, Nathalia Fernandes, Danilo Valderrama Banzatto, Thalita Quachio e Manuella Miki Souza Araujo.

Também não me esqueço de registrar aqui um agradecimento especial à equipe da Escola municipal de educação básica Professora Guiomar Almeida Ciarbello, situada na cidade de Itatiba. A realização da pesquisa, ao longo desses três últimos anos, correu paralelamente às minhas atividades profissionais nessa instituição. Foi em meio aos meus colegas docentes e às dificuldades próprias da educação pública brasileira, que eu aprendi, a duras penas, a me tornar um professor. Além disso, o exercício da docência, ao que me parece, deixou marcas positivas na maneira de escrever o texto.

A minha irmã, Cecília Salamon – que também foi colega na graduação em História – encontrou tempo para ler e comentar os esboços desta dissertação, generosidade pela qual sou muito grato.

Mayara Aranha, amiga de muito tempo, prestou um grande auxílio na revisão técnica do texto. Fica aqui o meu sincero agradecimento.

Também gostaria de agradecer à Claudiane Gonçalves Tonetti pelo carinho e pela enorme paciência. Às vezes, nos momentos mais duros da jornada, contamos com um suave lenitivo.

Por fim, gostaria de dedicar este trabalho à Katalin Salamon e a Vicente Vazquez Perez (*in memoriam*). Eu não saberia encontrar palavras para expressar a saudade que sinto. Sirvam, talvez, estas linhas de La Mettrie, nas quais, apesar de tudo, encontrei algum consolo:

Qui sait d'ailleurs si la raison de l'existence de l'homme ne serait pas dans son existence même? Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur un point de la surface de la terre sans qu'on puisse savoir ni comment ni pourquoi, mais seulement qu'il doit vivre et mourir, semblable à ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou à ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles.

RESUMO

SALAMON, Rafael. **O corpo e o espírito das leis**: ciência, medicina e religião em Montesquieu. 2020. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Este trabalho tem o objetivo de explicar por que os leitores jesuítas e jansenistas do *Espírito das leis* de Montesquieu ficaram particularmente incomodados com a teoria dos climas do filósofo. Para responder a essa questão, a dissertação analisa uma série de livros científicos e de medicina da primeira metade do século XVIII. Os trabalhos dos médicos escoceses John Arbuthnot e George Cheyne, em especial, iluminam aspectos importantes do vocabulário científico de Montesquieu, tornando-o compreensível para o intérprete moderno e revelando as suas implicações políticas e teológicas. A versão cartesiana da filosofia mecânica da natureza, presente na obra de Montesquieu, poderia ser utilizada para explicar de maneira naturalista a mente e o comportamento dos seres humanos. Ao fazê-lo, ela desculpava ou relativizava costumes moralmente reprovados pelos críticos eclesiásticos do *Espírito das leis*. Segundo esses críticos, a atribuição de causas físicas (como o clima) a certas práticas, notadamente o suicídio e a poligamia, colocaria em questão o livre-arbítrio.

Palavras-chave: Montesquieu. Espírito das leis. Filosofia mecânica. Medicina do século XVIII. Teoria dos climas.

ABSTRACT

SALAMON, Rafael. **The body and the spirit of the laws**: Science, medicine and religion in Montesquieu. 2020. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

This study aims at explaining why the Jesuitical and Jansenistical readers of Montesquieu's *Spirit of the Laws* were particularly bothered by the philosopher's theory of climate. To answer this question, the dissertation analyzes a series of scientific and medical books of the first half of the 18th century. Those books, especially the works of the Scottish physicians John Arbuthnot and George Cheyne, cast some light on Montesquieu's scientific vocabulary, making it comprehensible to the modern reader and revealing its political and theological implications. The cartesian version of the mechanical philosophy of nature, present in Montesquieu's works, could be used to provide a naturalistic explanation of the human mind and behavior. In doing so, it would excuse or relativize uses and customs reputed morally bad by the ecclesiastical critics of the *Spirit of the Laws*. In the view of these critics, the assignment of physical causes (like the climate) for certain practices, especially suicide and polygamy, would call human free-will into question.

Keywords: Montesquieu. Spirit of the Laws. Mechanical philosophy. 18th century medicine. Theory of climate.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1: Uma escrita agradável, moderada e prudente: o percurso de um pensamento reformista na França da primeira metade do século XVIII.....	14
1.1. Um magistrado de província	16
1.2. O jansenismo e a <i>Bula Unigenitus</i>	26
1.3. Estudioso da filosofia natural	40
1.4. Educação “no mundo”.....	51
Capítulo 2: Os caminhos para a moderação: uma ciência dos costumes a serviço do legislador.....	60
2.1. O <i>Espírito das leis</i> : estrutura, objetivos e principais conceitos	62
2.2. A natureza e o princípio dos governos	76
2.3. Uma maneira de pensar humana: a religião como fenômeno social	86
2.4. Os climas, os costumes e as leis: entre o determinismo e a liberdade	96
Capítulo 3. Da matéria ao pensamento: o experimento da língua de ovelha e as origens fisiológicas da sensibilidade.....	107
3.1. As linguagens da filosofia natural: experimentalismo, heranças da tradição e mecanicismos.....	112
3.2. Os ares, as fibras, os espíritos e os temperamentos: John Arbuthnot e George Cheyne	138
3.3. A sensibilidade como atitude científica e como propriedade da matéria: Buffon e La Mettrie.....	163
4. Epílogo: as críticas eclesiásticas e a <i>Defesa do Espírito das leis</i>	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	193

Introdução

O *Espírito das leis* de Montesquieu foi publicado na cidade de Genebra em 1748. Nos meses que se seguiram, os periódicos *Mémoires de Trevoux* (jesuíta)¹ e *Nouvelles ecclésiastiques* (jansenista)² criticaram duramente a obra, salientando a sua incompatibilidade com a religião cristã. Os jansenistas, nas suas duas resenhas de 9 e 16 de outubro de 1749, acusaram o filósofo francês de rejeitar a revelação bíblica. Mais do que isso. Segundo eles, o célebre autor das *Cartas persas* também seria um adepto da religião natural e das ideias – particularmente infames e perigosas aos olhos da Igreja – do filósofo holandês Baruch de Spinoza. A acusação era muito grave. Montesquieu tomou novamente da pena para se justificar, publicando anonimamente, em 1750, a sua *Defesa do Espírito das leis*. A controvérsia prosseguiu na imprensa e na Faculdade de teologia da Sorbonne, envolvendo, por fim, a Santa Sé, a qual acatou, após longas e intrincadas negociações, o partido dos acusadores. Disso tudo resultou, em 29 de novembro de 1751, a inclusão do *Espírito das leis* no *Index* de livros proibidos (SHACKLETON, 1961).³

Os motivos de queixa dos leitores eclesiásticos de Montesquieu pareciam se prender, segundo Andrew J. Lynch (1977), ao fato do filósofo tratar a *honra* – paixão mundana do amor-próprio e da vaidade – como a *força moral* requerida para o bom funcionamento das monarquias. Os críticos religiosos do *Espírito das leis*, notadamente um certo Giacinto Sigismondo Gerdil⁴, acreditavam que a virtude (cristã) era tão necessária aos regimes monárquicos quanto aos republicanos (aos quais teria sido injustamente restringida por Montesquieu). Para eles, a legítima autoridade exercida por um rei, bem como os serviços que a nobreza prestava a este último, não poderiam repousar – ao menos não em

¹ *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts «Commencés d'imprimer l'an 1701 à Trévoux, et dédiés à son Altesse Sérénissime, le Prince Souverain de Dombes»*. Avril, 1749, Article XL, volume 2, p. 718 – 741. Digitalização do original disponível online no Google books (ver bibliografia).

² P. Fontaine de la Roche. *Examen critique de L'Esprit des lois [Nouvelles ecclésiastiques, 9 et 16 octobre 1749]* in Montesquieu, Textes choisis et présentés par Catherine Volpilhac-Augier, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

³ Ver, especialmente, o capítulo XVII, “*The quarrel of L'esprit des lois*”, p. 356 – 377.

⁴ Este eclesiástico fez uma palestra na Academia real de Paris em 5 de novembro de 1751, na qual condenava a doutrina política exposta no *Espírito das leis*. Em resumo, Giacinto Sigismondo acusava Montesquieu de ter afirmado que a virtude cristã não era um sentimento necessário para a subsistência de um bom governo monárquico. Em 1751, a sua palestra virou um livro com o seguinte título: “*Virtutem politicam ad optimum statum non minus regno quam republicae necessariam esse oratio*”. Ver, a esse respeito: SHACKLETON, 1961, p. 373 – 374.

um reino autenticamente cristão – sobre o desejo essencialmente egoísta de preeminências. Para serem bons súditos, os nobres também precisariam ser bons cristãos.

Esse motivo explica, em parte, a animosidade da crítica jansenista (o tom da resenha jesuítica, como se verá no decorrer desta dissertação, era bem mais moderado). O próprio Montesquieu, em edição posterior do *Espírito das leis*, acrescentou à obra uma “*Advertência ao leitor*” destinada a esclarecer a confusão. Nas suas palavras:

Para a boa inteligência dos quatro primeiros livros desta obra é necessário observar que aquilo que eu chamo de *virtude* na república é o amor da pátria, isto é, o amor da igualdade. Não se trata de uma virtude moral, nem de uma virtude cristã, mas de uma virtude *política*. (...) É necessário atentar-se para o fato de que há uma diferença muito grande entre dizer que uma certa qualidade, modificação da alma, ou virtude, não é a mola [*ressort*] que faz agir um governo e dizer que ela não se encontra, de modo nenhum, nesse governo (MONTESQUIEU, 1964, 528; itálicos no original).⁵

A mensagem que transparece dessa redefinição secularizadora do conceito de virtude é a de que, no entender de Montesquieu, pode-se tratar da política sem se fazer referência à moralidade cristã. A construção da (ciência) política como um campo discursivo autônomo (em relação à teologia), processo para o qual o filósofo iluminista muito contribuiu, não poderia deixar de despertar preocupação e mesmo hostilidade entre certos setores mais tradicionalistas do clero. Apesar disso, o presente trabalho pretende mostrar que esse problema não constituiu a única causa – talvez nem mesmo a principal – das críticas eclesiásticas dirigidas ao *Espírito das leis*.

Os livros XIV – XVIII da obra-prima de Montesquieu, dedicados à influência do clima e da natureza do terreno sobre a composição das leis, foram objeto de particular atenção dos seus primeiros leitores religiosos. Incomodava-os, principalmente, a atribuição de hábitos e de costumes à ação da temperatura do ar, o que comprometia a autonomia espiritual da alma em face do mundo material e ameaçava o princípio fundamental do livre-arbítrio, sobre o qual repousava a narrativa escatológica do juízo final. Os críticos

⁵ Por comodidade, todas as citações das obras de Montesquieu são feitas a partir da seguinte edição: *Oeuvres complètes, Aux Éditions do Seul, Paris, 1964* (Prefácio de Georges Vedel e notas explicativas de Daniel Oster). No original, “Pour l’intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j’appelle la vertu dans la republique est l’amour de la patrie, c’est-à-dire l’amour de l’égalité. Ce n’est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c’est la vertu politique. (...) Il faut faire attention qu’il y a une très grande différence entre dire qu’une certaine qualité, modification de l’âme, ou vertu, n’est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu’elle n’est point dans ce gouvernement.” (*O Espírito das Leis*, advertência do autor)

dedicaram parte considerável das suas resenhas à refutação da ideia de que o clima podia explicar (de modo naturalista) o surgimento de certas práticas moralmente reprováveis (especialmente a poligamia e o suicídio). Essa condenação da teoria dos climas de Montesquieu caminhava lado a lado, nos textos dos resenhistas eclesiásticos, com a crítica igualmente dura da sua noção de “*lei natural*”. Era, em suma, o próprio conceito de “natureza” do filósofo que não se compatibilizava com a visão de mundo dos jesuítas e jansenistas que o criticaram.

Para explicar satisfatoriamente a variabilidade dos costumes e das leis, Montesquieu recorreu não apenas à história e ao direito. A *filosofia natural*, sobretudo a medicina, desempenhou um papel de relevo no projeto político-ideológico veiculado pelo *Espírito das leis*. Segundo o filósofo, as normas gestadas espontaneamente em uma sociedade (maneiras, costumes e leis) também mantinham laços de causalidade com a constituição física do corpo humano e com os fatores materiais que o envolviam. Os ares de determinada região, carregados de um conjunto específico de partículas dos mais diversos tipos, interagiam diretamente com as *fibras* do corpo, tornando-as, conforme o caso, mais firmes ou flexíveis. Essa mudança física sofrida pelo corpo se estendia aos nervos e ao cérebro, afetando, por esse meio, as disposições mentais e os comportamentos. A longo prazo, essa influência contínua do clima sobre uma mesma população sedimentava uma *maneira de viver* peculiar. Assim, caminhava-se gradualmente da matéria ao pensamento. As faculdades da alma, sob tal perspectiva, pareciam depender, em grande medida, dos estados do corpo. Os críticos religiosos do *Espírito das leis* não deixaram de entrever, nessas especulações fisiológicas, a sombra ameaçadora do materialismo ou, quando menos, do monismo spinozista.

Montesquieu baseou essas afirmações em um experimento. No início do livro XIV, ele faz o seguinte relato:

Eu observei o tecido exterior de uma língua de ovelha no lugar onde ele parece, a olho nu, estar coberto por papilas de pequenos pelos ou por uma espécie de penugem; entre as papilas se encontram pirâmides que formam, na extremidade, como que pequenos pincéis. É bem provável que essas pirâmides sejam o principal órgão do gosto; eu fiz congelar a metade dessa língua e pude perceber, a olho nu, as papilas consideravelmente diminuídas; algumas das papilas chegaram mesmo a afundar nas suas 'bainhas'. Eu examinei o tecido com o microscópio e não vi mais as pirâmides. À medida que a língua descongelava, as papilas pareciam se revelar a olho nu; e, no microscópio, os pequenos tufo de pelos

[*houppes*] começaram a reaparecer. Essa observação confirma o que eu já disse, que nos países frios as terminações nervosas se expandem menos; elas afundam nas suas 'bainhas', nas quais ficam protegidas da ação dos objetos exteriores. As sensações são, portanto, menos vivas (MONTESQUIEU, 1964, p. 614).⁶

A surpresa e o estranhamento causados pela leitura do trecho acima constituíram o ponto de partida desta pesquisa. O leitor contemporâneo de Montesquieu se sente relativamente à vontade quando acompanha a famosa doutrina da divisão dos poderes ou outras considerações jurídicas e sociais do filósofo. Ao se deparar com a teoria dos climas, no entanto, o intérprete moderno é transportado, subitamente, para um “país estrangeiro”. A enorme distância que o separa da cultura científica da Europa da primeira metade do século XVIII revela-se em toda a sua extensão. Para ser adequadamente compreendida (tomando-se o termo “compreensão” no sentido que lhe atribuía H. I. Marrou - 1975), a teoria dos climas de Montesquieu exige um exercício de contextualização.

Tendo-se em vista a problemática acima delineada, esta dissertação tem dois objetivos precisos. Trata-se, em primeiro lugar, de historicizar o vocabulário científico de Montesquieu, considerando-o à luz de um conjunto de obras coevas da área da filosofia natural e da medicina. Em segundo lugar, pretende-se explicitar os laços que ligavam a linguagem da filosofia natural empregada pelo autor do *Espírito das leis* (principalmente a sua teoria dos climas) aos grandes debates teológicos e políticos do período. Esse duplo movimento de contextualização explica por que os resenhistas jesuítas e jansenistas se sentiram tão incomodados pela teoria dos climas. Os estudos mais técnicos e especializados da fisiologia do corpo humano poderiam se transformar – por vias oblíquas e tortuosas, mas ainda assim transitáveis – em debates sobre a legitimidade da ordem social vigente.

A documentação primária analisada nesta pesquisa inclui, além do *Espírito das leis*, os trabalhos propriamente científicos de Montesquieu, especialmente as *Observações sobre a história natural* (*Observations sur l'histoire naturelle*), lidas na Academia de ciências de

⁶ “J’ai observé le tissu extérieur d’une langue de mouton dans l’endroit où elle paroît, à la simple vue, couvert de mamelons de petit poils ou une espèce de duvet; entre les mamelons étoient des pyramides que formoient par le bout comme de petits pinceaux. Il y a grande apparence que ces pyramides sont le principal organe du goût. J’ai fait geler la moitié de cette langue, et j’ai trouvé à la simple vue les mamelons considérablement diminués: quelques rangs même de mamelons s’étoient enfoncés dans leur gaine. J’en ai examiné le tissu avec le microscope, je n’ai plus vu de pyramides. A mesure que la langue s’est degelée, les mamelons, à la simple vue, ont paru se relever; et, au microscope, les petits houppes ont commencé à reparoître. Cette observation confirme ce que j’ai dit, que dans les pays froids, les houppes nerveuses sont moins épanouis: elles s’enfoncent dans leurs gaines, où elles sont à couvert de l’action des objets extérieurs. Les sensations sont donc moins vives”. (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 2).

Bordeaux entre 1719 e 1721, e o *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres* (*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*), texto que permaneceu em forma de manuscrito até o século XIX. Os livros de filosofia natural e de medicina coevos levados em consideração nesta dissertação são os seguintes: *Um ensaio sobre os efeitos do ar nos corpos humanos* (*An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*), livro publicado pelo médico escocês John Arbuthnot em 1733 e que teria sido, segundo a crítica especializada (SHACKLETON, 1961, p.302 – 319), a principal influência de Montesquieu na formação da sua teoria dos climas; *Os Princípios filosóficos da religião natural* (*Philosophical principles of Natural Religion* – 1705) e *A doença inglesa* (*The English Malady* – 1733), ambos publicados pelo médico escocês George Cheyne; as *Obras filosóficas* (*Oeuvres philosophiques* – 1751) do médico e filósofo francês Julien Offray de La Mettrie, especialmente o *Homem-máquina* (*L’Homme-machine* – 1748) e o *Sistema de Epicuro* (*Système d’Epicure* – 1750); e o *Discurso primeiro da História natural* (*Histoire naturelle* – 1749) do conde de Buffon. As resenhas críticas dos jesuítas e jansenistas, acima referidas, também fazem parte do *corpus* documental⁷.

O primeiro capítulo da dissertação procura contextualizar historicamente a carreira intelectual de Montesquieu, chamando atenção para as relações do filósofo com o Parlamento de Bordeaux e, por extensão, com o funcionamento institucional da monarquia absolutista. A perseguição monárquica aos jansenistas, a atuação de Montesquieu na Academia de ciências de Bordeaux e o papel formativo sobre ele exercido pelos salões aristocráticos são outros elementos contextuais abordados nesta etapa.

O capítulo dois apresenta uma síntese do pensamento de Montesquieu, debruçando-se, particularmente, sobre a estrutura e os objetivos do *Espírito das leis*. A noção de lei natural do filósofo, a sua tipologia das formas de governo e, evidentemente, a teoria dos climas são temas trabalhados com destaque. O tratamento “humano” ou “mundano” da religião, isto é, a consideração da mesma como um fenômeno social, também é abordada nesta parte.

O capítulo três se ocupa das linguagens da filosofia natural utilizadas na França da primeira metade do século XVIII. Dá-se especial atenção, nesta parte da pesquisa, às implicações teológico-políticas de cada uma dessas linguagens (especialmente os

⁷ Para as referências completas das fontes primárias, ver a bibliografia.

mecanicismos e o vitalismo). A análise das obras médicas e filosóficas listadas acima, empreendida neste capítulo, mostra quais eram os sentidos precisos que Montesquieu atribuía a termos como “fibra”, “nervo”, “espíritos animais” etc.

O capítulo 4, um epílogo, analisa as críticas eclesiásticas do pensamento de Montesquieu (sobretudo as resenhas jansenistas, mais agressivas) e a resposta que lhes deu o filósofo na sua *Defesa do Espírito das leis*.

As citações de textos em língua estrangeira, salvo quando indicado o contrário, foram feitas pelo próprio autor desta dissertação.

Capítulo 1: Uma escrita agradável, moderada e prudente: o percurso de um pensamento reformista na França da primeira metade do século XVIII

Estes dois primeiros capítulos procuram apresentar, nas suas linhas gerais, as principais características do pensamento de Montesquieu. Trata-se de apreender, particularmente, a emergência de uma nova concepção do social e a adoção, nela baseada, de um posicionamento político-ideológico reformista (a proposição, polémica, de uma monarquia moderada). O vocabulário conceitual laboriosamente construído por Montesquieu ao longo da sua carreira intelectual⁸ nutriu-se do contato frequente com inúmeros campos de estudo e com diversas tradições de pensamento. Servindo-se dos seus famosos cadernos de anotações e do trabalho de muitos secretários, cujo número aumentava na medida em que declinava a sua visão, o filósofo registrava por escrito tudo aquilo que despertava a sua curiosidade⁹. Excertos dos clássicos gregos e latinos, passagens comentadas de relatos de viajantes e de missionários europeus em mundos exóticos, notas

⁸ “Eu comecei e abandonei muitas vezes esta obra; mil vezes eu atirei aos ventos as folhas que tinha escrito, eu sentia, todos os dias, as mãos paternas tombarem; eu seguia o meu objeto sem formar um plano; eu não conhecia nem as regras nem as exceções; eu encontrava a verdade apenas para perdê-la. Mas, quando eu descobri os meus princípios, tudo aquilo que eu procurava veio a mim; e, ao longo de vinte anos, eu vi a minha obra começar, crescer, desenvolver-se e acabar.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 529). No original, “J’ai bien des fois commencé, et bien des fois abandonné cet ouvrage; j’ai mille fois envoyé aux vents les feuilles que j’avais écrites, je sentais tous les jours les mains paternelles tomber; je suivais mon objet sans former de dessein; je ne connaissais ni les règles ni les exceptions; je ne trouvais la vérité que pour la perdre. Mais, quand j’ai découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi; et, dans le cours de vingt années, j’ai vu mon ouvrage commencer, croître, s’avancer et finir.”

⁹ Montesquieu adquiriu o hábito, desde a sua juventude, de tomar notas das suas leituras, copiando trechos julgados interessantes, resumindo-os e comentando-os. Ver, a esse respeito, Shackleton (1961, p. 229-236) (nestas páginas, Shackleton também menciona os secretários de Montesquieu).

esparças sobre os costumes dos habitantes dos países visitados, trechos copiados ou resumidos de livros sobre filosofia natural e medicina, tudo isso comparece na vasta documentação constituída pelos *Geographica*, pelo *Spicilégio* e pelos *Meus Pensamentos* (SHACKLETON, 1961, p. 231) Essa confluência de interesses intelectuais tão variados, característica de um período no qual a especialização disciplinar das ciências ainda estava no seu início (ROCHE, 1978, p. 153), impõe ao intérprete moderno da obra de Montesquieu uma série de dificuldades. Em primeiro lugar, o estudo sistemático das fontes utilizadas pelo próprio filósofo na composição dos seus livros, principalmente do *Espírito das leis*, ainda é, em grande medida, um trabalho por fazer¹⁰. Nesta dissertação, como já foi observado anteriormente, a pesquisa limita-se a identificar e a rastrear a influência da filosofia natural sobre a formulação da chamada teoria dos climas de Montesquieu. Os trabalhos dos médicos escoceses John Arbuthnot e George Cheyne, bem como os escritos de Buffon e La Mettrie, possibilitam o mapeamento (preliminar) de algumas das referências do filósofo francês no campo da filosofia e da história naturais. Em segundo lugar, as causas climáticas dos costumes e das leis, tal como as entendia Montesquieu, são parte integrante e indissociável de um regime de causalidade mais abrangente. Não é possível compreender a teoria dos climas presente no *Espírito das leis* de uma maneira propriamente histórica sem situá-la, por um lado, no interior do pensamento social e político do filósofo e, por outro, sem levar em consideração a conjuntura histórica e cultural que a transformou em um tema particularmente polêmico e sensível, colocando o Barão de La Brède, tão prudente e cauteloso na exposição de ideias inusuais¹¹, na mira da censura eclesiástica.

Faz-se necessário, portanto, iniciar o percurso expositivo desta dissertação pela apresentação (forçosamente resumida) da filosofia de Montesquieu e do seu contexto

¹⁰ Pereira (2008) analisou o modo como Montesquieu se apropriou, especialmente, dos relatos de missionários jesuítas que escreveram sobre a China. Chiquet (2003), Casabianca (2004) e Battin (2008) exploraram os conhecimentos “científicos” e médicos do filósofo francês, referindo-se, inclusive, aos livros listados no catálogo da Biblioteca de La Brède, que pertenceu à Montesquieu. Shackleton (1961), na sua erudita biografia de Montesquieu, chamou atenção para as fontes utilizadas pelo *president à mortier* do Parlamento de Bordeuax nas suas discussões sobre “lei natural” e sobre a teoria dos climas.

¹¹ Como será visto mais adiante, Montesquieu se preocupava bastante com a censura oficial, fazendo o possível, na redação dos seus textos, para evitar atritos com as autoridades religiosas e civis. Em 1733, ele submeteu o manuscrito das suas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência* à crítica prévia do jesuíta Bertand Castel (que havia sido tutor do seu filho), encarregando-o de fazer as devidas correções nas passagens sobre a religião e a moral. Ver, a esse respeito, Shackleton (1961, p. 153-155).

histórico imediato. A consideração detalhada da pertinência da filosofia mecânica da natureza para a teoria dos climas é objeto do terceiro capítulo.

1.1. Um magistrado de província

Charles Louis de Secondat, futuro barão de La Brède e de Montesquieu, nasceu em 1689, no *chateau* de La Brède, nas proximidades de Bordeaux. A sua juventude, marcada pelos primeiros estudos junto aos oratorianos no Colégio de Juilly e pela formação em Direito em Bordeaux e Paris (SHACKLETON, 1961, p. 6-12), coincidiu com o último período do longo reinado de Luís XIV. A época do Rei Sol tem sido vista pela historiografia como o ápice do absolutismo francês. Após superar o desafio ao poder central representado pela Fronda (conjunto de revoltas dos nobres, magistrados e eclesiásticos contra a monarquia em meados do século XVII), o governo de Luís XIV conseguiu neutralizar a maior parte dos seus opositores (KEOHANE, 2017, p. 237-259)¹². Acompanhando e legitimando esse processo bem sucedido de centralização administrativa, a doutrina política absolutista enfatizou a ideia de que a soberania, concedida por Deus, era propriedade exclusiva do monarca. Sujeito, embora, aos ditames da moralidade cristã, o rei francês não prestava contas a nenhuma outra instituição. Os conselhos e as assembleias do reino (Estados Gerais, Parlamentos) deveriam ser instrumentos do exercício da sua autoridade, informando e aconselhando quando solicitados, mas sem nunca deixar de acatar e executar com prontidão as decisões reais (KEOHANE, 2017, p. 26). Ao realizar os seus estudos de direito no início do século XVIII, o futuro Montesquieu pôde testemunhar o crescimento da insatisfação com as políticas de Luís XIV. A expulsão dos protestantes com a revogação do Édito de Nantes (1685) e as guerras onerosas do final do reinado deram margem para o surgimento de críticas e para a elaboração de projetos de reforma da monarquia. A abertura desse pequeno espaço de reflexão política e de contestação a certos aspectos do absolutismo intensificou-se com a morte de Luís XIV em 1715 e com a Regência (KEOHANE, 2017, p. 361). Foi nesse contexto que o autor do *Espírito das leis* se

¹² A formação do estado absolutista na França é um processo complexo e multifacetado, a respeito do qual existe vasta bibliografia. A discussão, ainda que superficial, de um tema tão amplo foge ao escopo deste trabalho. O único aspecto do processo a ser referido aqui é a relação da Coroa com os Parlamentos no final do século XVII e na primeira metade do XVIII. Sobre o absolutismo, ver: MATTEUCCI, 1993 e BERCÉ, 1996.

tornou magistrado, começou a estudar as ciências naturais na Academia de Bordeaux e estreou na carreira literária com as *Cartas persas* (1721).

Oriundo da nobreza de robe provincial e herdeiro de um patrimônio fundiário sólido o bastante para lhe garantir um padrão de vida confortável (SHACKLETON, 1961, p. 208), Charles Louis recebeu em testamento, por ocasião da morte do seu tio em 1716, a baronia de Montesquieu e o cargo de *president à mortier* do Parlamento de Bordeaux (SHACKLETON, 1961, p. 13-20). Embora a atuação efetiva de Montesquieu como magistrado tenha sido relativamente curta (ele vende o cargo em 1726), a sua inserção no ambiente cultural e social parlamentar colocou-o em contato direto com algumas das discussões políticas e religiosas mais acaloradas do seu tempo. Os indivíduos recrutados pelos Parlamentos imbuíam-se aos poucos, no exercício das suas funções, de um *esprit de corps* característico (SWANN, 1995, p. 13-14). Ao frequentar os espaços de sociabilidade aos quais o seu prestigioso cargo dava acesso, o barão de La Brède não pôde deixar de ser influenciado pelos hábitos culturais e pelo estilo de pensamento¹³ (FLECK, 1935) próprios da magistratura bordelesa. Trabalhando lado a lado com uma série de oficiais de nomeação real (as *gens du roi*) e tendo inúmeras oportunidades de encontrar-se com o (e contrapor-se ao) *intendente*, Montesquieu testemunhou, na prática, as tensões que opunham os parlamentares de Bordeaux ao centralismo administrativo da monarquia (SHACKLETON, 1961, p. 215-216; SWANN, 1995, p. 4-5).¹⁴

Os Parlamentos franceses do Antigo regime, particularmente em meados do século XVIII, estavam no centro dos debates sobre a natureza e os modos (legítimos) de exercício do poder monárquico (CARCASSONNE, 1927, p. 26-27; SWANN, 1995, p. 2-3). Surgidos no final da Idade Média, os Parlamentos eram instituições consultivas que reuniam funções judiciais e administrativas. Além de funcionarem como tribunais de última instância,

¹³ Sobre o conceito de “estilo de pensamento”, particularmente relevante para a discussão do experimentalismo em Montesquieu, ver o terceiro capítulo desta dissertação.

¹⁴ Montesquieu envolveu-se em uma disputa judicial com o intendente Tourny por conta de um terreno localizado na frente da nova sede da Academia de Ciências de Bordeaux. “Os intendentés de Justiça, Polícia, Finanças, são *gens de robe* que o Rei envia às Províncias. Existe um em cada *Generalidade* [circunscrição fiscal francesa sob o Antigo Regime]; para colocar ordem nos negócios extraordinários. Eles também são chamados de *Comissários* enviados a uma *Generalidade* para a execução das ordens do Rei.” (Verbetes “*intendant*”, Dictionnaire de Trévoux, Édition lorraine, Nancy 1738-1742, p. 279). “Les *intendants* de Justice, Police, Finances, sont des gens de robe que le Roi envoie dans les Provinces. Il y en a un dans chaque Généralité; pour donner ordre aux affaires extraordinaires. On les appelle aussi *Commissaires* départis en une telle Généralité pour l’exécution des ordres du Roi.”

arbitrando litígios civis e criminais, os Parlamentos também eram responsáveis pela realização da censura, pela supervisão das corporações de ofício e, até mesmo, pela fiscalização do fornecimento de pão e lenha às cidades sob a sua jurisdição (SWANN, 1995, p. 4-5). Do ponto de vista estritamente político, esses órgãos passaram a desempenhar, na primeira modernidade, o papel nominal de porta-vozes dos súditos da Coroa. Na medida em que declinava a importância efetiva dos Estados Gerais, os reis franceses adotaram a prática de submeter as novas leis – especialmente os novos impostos – à consideração dos juízes parlamentares, valendo-se desse recurso para acrescentar à legislação real, religiosamente sancionada pela sacralidade do monarca, a chancela suplementar do consentimento popular. Tratava-se, como acentua Swann, de uma “ficção jurídica”. Os juízes podiam manifestar o seu desacordo com as novas leis por meio de *remontrances* (protestos), mas o soberano não era obrigado a seguir as suas recomendações.

O rei

(...) tinha o poder para exigir obediência através daquilo que era conhecido como *lit de justice*. Nessa cerimônia, o rei em pessoa visitava o Parlamento (ou o convocava para ir a Versalhes), acompanhado dos príncipes de sangue e dos grandes funcionários da Coroa, para anunciar as suas intenções. Tratava-se de uma ficção jurídica pensada para dar a impressão de que o monarca estava consultando o Parlamento quando, na realidade, ele estava impondo a sua vontade soberana. (SWANN, 1995, p. 2-3).¹⁵

Para emitir o seu parecer sobre as novas leis, registrando-as e publicando-as (*enregistrement*), os juízes parlamentares verificavam a compatibilidade das mesmas com a legislação real precedente e com as “leis fundamentais do reino” (CARCASSONNE, 1927, p. 37)¹⁶. Essa expressão designava, na teoria política coeva, o conjunto de normas tradicionais que regulavam a sucessão ao trono e que pautavam as relações do monarca

¹⁵ “(...) he had the power to command obedience by holding what was known as a *lit de justice*.⁵ At this ceremony, the king personally visited the Parlement (or summoned it to Versailles), accompanied by the princes of the blood and the great officers of the crown, to announce his intentions. It was a legal fiction designed to give the impression that the monarch was consulting the Parlement, when, in reality, he was imposing his sovereign will”.

¹⁶ O trecho seguinte, retirado por Carcassonne (1927, p.37) de uma *remontrance* do Parlamento de Paris de 1718, é particularmente relevante: “Les ordonnances de nos rois... nous imposent d'examiner dans les édits et autres lois qui nous sont apportés s'il n'y a rien de contraire aux intérêts de V. M. et de l'État et aux lois fondamentales du royaume, qui nous obligent d'en délibérer et par conséquent d'y opiner avec toute liberté de suffrages (...)”. “As ordenanças dos nossos reis... impõem-nos examinar, nos édits e nas outras leis que nos são trazidas, se não há nelas nada de contrário aos interesses de V. M. e do Estado e às leis fundamentais do reino, obrigando-nos a deliberar sobre isso e, conseqüentemente, a opinar com toda a liberdade de sufrágio (...)” (CARCASSONNE, 1927, p. 37).

com os súditos, circunscrevendo o exercício do poder real a certos limites prescritos pelo costume (KEOHANE, 2017, p. 27). Assim sendo, os Parlamentos atuavam como conselhos do soberano, legitimando, por um lado, as decisões do monarca e, por outro, procurando dissuadi-lo de adotar medidas julgadas prejudiciais para o reino. Embora as teorias jurídicas e políticas predominantes no período limitassem a soberania à Coroa, o apelo dos magistrados parlamentares às leis fundamentais do reino (à *constituição* do reino da França) gerava, na prática política efetiva, uma série de conflitos e de desentendimentos entre o monarca e as suas cortes de justiça. A partir de 1673, com a *Declaração real* de Luís XIV, o direito de redigir *remonstrances* foi consideravelmente restringido. O Rei Sol, assumindo efetivamente o governo do reino com a morte do Cardeal Mazarino em 1661, procurou reduzir a oposição parlamentar à docilidade. A centralização administrativa e a doutrina política absolutista – especialmente a obra do bispo Jacques Bossuet – caminharam no sentido de aplinar as resistências (KEOHANE, 2017, p. 252).

Pesquisas recentes, no entanto, têm chamado atenção para a tenacidade da resistência parlamentar às imposições da monarquia no reinado de Luís XIV (DAUSSY; PITOU, 2007). A historiadora Caroline Le Mao (2007), analisando o caso específico do Parlamento de Bordeaux, relativizou o impacto da declaração real de 1673 ao mostrar que a redação de *remonstrances* não foi interrompida a partir deste ponto e ao acentuar a importância das intrincadas negociações travadas entre os agentes do poder real e os magistrados municipais durante as sessões do Parlamento. Os procedimentos seguidos no processo de registro das novas leis (*procès de enregistrement*) deixam claro que a Coroa precisava negociar com os juízes, mesclando cuidadosamente os métodos de aliciamento e persuasão com medidas ostensivamente repressivas (LE MAO, 2007). No interior do próprio Parlamento, o primeiro presidente, o procurador geral e os advogados gerais (as *gens du roi*) atuavam como representantes do monarca, influenciando o rumo das discussões e garantindo que as *remonstrances* fossem redigidas numa linguagem compatível com a doutrina do absolutismo de direito divino, o que – é importante frisar – aumentava significativamente a probabilidade das reclamações serem levadas em consideração pela Coroa (LE MAO, 2007).

Segundo Le Mao (2007), grande parte das negociações do poder real com o Parlamento de Bordeaux eram officiosas, ocorrendo antes e paralelamente às reuniões dos

magistrados. A informação de que medidas polêmicas e controversas seriam submetidas à apreciação dos juízes – deliberadamente passada aos principais magistrados por meio de correspondência privada – já dava início às negociações e aos acordos. As divergências das autoridades locais com o poder real eram discutidas de modo confidencial e os agentes do monarca (particularmente o intendente) colocavam em jogo uma rede de clientelismo. A aquiescência dos detentores dos cargos mais importantes (*presidents à mortier*, por exemplo) era conquistada por meio de ameaças e de favores (promessas de pensão). É importante sublinhar que essas negociações aconteciam, sobretudo, no nível privado e individual. O intendente e, em certos casos, os próprios ministros do Estado escreviam a magistrados individuais, fazendo-os sentir a conveniência de acatar as decisões do rei.

Le Mao (2007) menciona alguns exemplos interessantes do funcionamento desse mecanismo. Em 24 de julho de 1700, o chanceler Pontchartrain mandou uma carta para o *president à mortier* Secondat de Montesquieu (o tio do filósofo), informando-o de que uma série de críticas a respeito da conduta do magistrado havia chegado ao seu conhecimento. Os indivíduos atendidos pelo Parlamento podiam fazer reclamações sobre os juízes por meio de cartas e os agentes do poder real utilizavam esse instrumento para pressionar os parlamentares durante as controvérsias legislativas. O trecho seguinte da carta, aduzido por Le Mao (2007), mostra bem como as relações entre o rei e o Parlamento se manifestavam nas atividades cotidianas dos magistrados:

Eu vi em tudo isso algo de tão bizarro e de tão contrário às regras, que me foi difícil crer que um magistrado do vosso caráter pudesse cometer tantos erros de uma vez... Agir assim é abusar da sua autoridade, estendendo-a para muito além dos seus justos limites; é atrapalhar a ordem judiciária, é recusar aos súditos do rei a justiça que lhes é devida. Apague, eu vos peço, todas essas acusações [*traits*] da ideia que se poderia formar da vossa conduta se esse caso viesse a público, e proceda de modo que o julgamento [*arrêt*] seja expedido sem demora. (PONTCHARTRAIN, 1700 apud LE MAO, 2007, p. 89-104).¹⁷

Meses antes, o intendente de Bordeaux, Louis Bazin de Bezons, endereçou uma epístola ao controlador geral das finanças, recomendando-lhe a concessão de uma pensão

¹⁷ “J’ai trouvé dans tout cela quelque chose de si bizarre et de si contraire à toutes les règles, que j’ai eu peine à croire qu’un magistrat de votre caractère ait pu faire tant de fautes tout à la fois... En user ainsi, c’est abuser de son autorité en la poussant beaucoup au-delà de ses justes bornes; c’est troubler l’ordre judiciaire, c’est refuser aux sujets du roi la justice qui leur est due. Effacez, je vous prie, tous ces traits de l’idée qu’on pourrait se former de votre conduite si cette affaire venait à éclater, et faites en sorte que l’arrêt soit incessamment délivré”.

requisitada pelo mesmo Secondat de Montesquieu. Segundo Bezons, era do interesse de Sua Majestade “(...) impedir que um homem que tem tanta capacidade e mérito, que se encontra quase na chefia do Parlamento, abandone [o cargo]. Ele será obrigado a fazê-lo, se o rei não tiver a bondade de lhe conceder uma pensão (...)” (BEZONS, 1700 apud LE MAO, 2007, p. 89-104)¹⁸. O aliciamento de um magistrado com a pensão – convertendo-o em um aliado no interior do Parlamento nas controvérsias futuras – alternava-se, desse modo, com a ameaça da punição.

Em abril de 1718, o futuro autor das *Cartas persas* e do *Espírito das leis* também teve oportunidade de testemunhar a negociação de uma crise política desse tipo. Na ocasião, os parlamentares de Bordeaux reagiram às modificações na administração do Hospital de Santo André com uma série de *remontrances*. Para lidar com essa oposição, o regente utilizou a ameaça do corte das pensões dos principais magistrados (KINGSTON, 1996, p. 78-81; LE MAO, 2007, p. 89-104).

Os exemplos acima mostram que o exercício da magistratura apresentou a Montesquieu, no nível da prática, uma série de problemas que seriam abordados de maneira teórica pelo filósofo no *Espírito das leis*. As pretensões centralizadoras da Coroa francesa (particularmente de Luís XIV), antes de serem analisadas à luz do conceito de despotismo, manifestaram-se na vida profissional do *president à mortier*, constituindo o pano de fundo indispensável para a compreensão da sua conceituação da monarquia. Ao discutir, no *Espírito das leis*, a diligência com a qual os negócios públicos costumam ser despachados no regime monárquico, Montesquieu não deixou de chamar atenção para os Parlamentos, cujo papel seria refrear a rapidez excessiva da tomada de decisões, introduzindo nas discussões políticas o vagar necessário para a reflexão:

Os corpos que têm o depósito das leis fundamentais [Parlamentos] nunca obedecem tão bem quanto [nos momentos em] que vão a passos lentos e quando trazem para os negócios do príncipe aquela reflexão que não se pode de nenhum modo esperar da falta de conhecimentos da Corte sobre as leis do Estado nem da precipitação dos seus [do príncipe] Conselhos. (MONTESQUIEU, 1964, p. 550).¹⁹

¹⁸ “(...) d’empêcher qu’un homme qui a autant de capacité et de mérite, qui se trouve presque à la tête du Parlement, quitte. Il sera obligé de le faire, si le Roi n’a la bonté de lui accorder une pension...”.

¹⁹ “Les corps qui ont le dépôt des lois n’obéissent jamais mieux que quand ils vont à pas tardifs, et qu’ils apportent, dans les affaires du prince, cette réflexion qu’on ne peut guère attendre du défaut de lumières de

Os magistrados “(...) pelas suas lentidões, pelas suas queixas, pelos seus pedidos (...)”²⁰ arrefecem o ímpeto do poder real, direcionando-o suavemente. Os servidores da Monarquia que não veem outra coisa senão entraves e obstáculos na atuação dos Parlamentos – o Cardeal Richelieu é citado nominalmente – militam a favor do despotismo (MONTESQUIEU, 1964, p. 550).

Ao mesmo tempo em que se familiarizava com as atribuições do seu novo cargo, vivenciando o “absolutismo real” nas sessões parlamentares, Montesquieu também enriquecia os seus cadernos de anotações com extratos oriundos de novas leituras (BENREKASSA, 1987, p. 17). Debutando como magistrado no início da Regência, o futuro filósofo beneficiou-se da voga de discussões políticas e de propostas reformistas que acompanhou os anos finais do reinado de Luís XIV. Como já foi referido anteriormente, muitos intelectuais e estadistas do período passaram a discutir os problemas da monarquia francesa e a elaborar ambiciosos planos de reforma (KEOHANE, 2017, p. 313-350). Nesse empreendimento, a investigação erudita das antigas instituições francesas desempenhou um papel central. Os críticos e os defensores da monarquia absoluta procuravam na história das invasões germânicas e nos capitulários merovíngios a origem do poder real, dos Estados gerais e dos Parlamentos, resgatando e revalorizando a tradição constitucionalista do pensamento político francês. Marginalizada e subterrânea durante o apogeu do reinado de Luís XIV (KEOHANE, 2017, p. 128), ela volta à superfície no clima politicamente mais favorável da Regência, quando começará a ser reinterpretada por Montesquieu.

Segundo essa tradição, cujas origens remontam ao século XV, o próprio rei, a despeito de ser o detentor exclusivo do poder legítimo, estava sujeito às leis fundamentais do reino. Como sintetiza Keohane (2017, p. 26):

Teóricos constitucionalistas, diferentemente dos absolutistas, afirmavam que algumas instituições no Estado – os Parlamentos, geralmente – tinham a função de garantir que essas estruturas e procedimentos [as leis fundamentais do reino] fossem respeitadas pela monarquia. Ao mesmo tempo, essas atividades de

la cour sur les lois de l'État, ni de la précipitation de ses Conseils”. (*O Espírito das Leis*, livro V, capítulo 10).

²⁰ MONTESQUIEU, 1964, p. 550. “(...) par leurs lenteurs, par leurs plaintes, par leurs prières (...)”.

supervisão precisavam acomodar-se à noção de que os Parlamentos também eram parte da própria monarquia, braços do rei para a provisão da justiça ao povo.²¹

A monarquia, tal como a concebia a corrente constitucionalista, era composta por uma série de corpos políticos intermediários que canalizavam o poder real. Essas instituições – convém frisar – não eram entendidas como contrapesos à autoridade do rei, mas, bem ao contrário, como mecanismos indispensáveis para o seu exercício (correto e justo). Desse modo, os constitucionalistas franceses dos séculos XV e XVI conciliavam as instituições necessárias para *direcionar* o poder real – Parlamentos, Estados Gerais etc – com o absolutismo de direito divino (KEOHANE, 2017, p. 28-30).

Na sua *Monarquia da França*, de 1519, Claude de Seyssel comparava as leis fundamentais e as instituições reguladoras do poder monárquico com um sistema de três arreios (a religião, a justiça e as leis consagradas pelo costume – *la police*). A vontade do rei, suprema e indivisível, abarcava a totalidade do reino, constituindo a melhor garantia contra o conflito das vontades particulares. Apesar disso, essa vontade geral do soberano precisava ser “bem ordenada”. A moralidade cristã, a faculdade de validação das leis exercida pelos Parlamentos e os usos e costumes da França possuíam a flexibilidade necessária para dar livre curso à ação dos bons reis e para restringir com suavidade os impulsos tirânicos dos monarcas menos virtuosos. Comentando a corrente constitucionalista, Keohane (2017, p. 35) afirma:

Cercado de conselheiros, exercendo a sua justiça por meio de um grande número de funcionários, ajudado particularmente pelos Parlamentos, “um verdadeiro senado romano”, o rei achava-se limitado de todos os lados por regulamentos e instituições que ele próprio e os seus predecessores haviam estabelecido.²²

²¹ “Constitutionalist theorists, unlike absolutists, asserted that some institutions in the state—normally the parlements—were charged with ensuring that these frameworks and procedures were respected by the monarchy. Yet such supervisory activities had to be accommodated to the notion that the parlements were also part of the monarchy itself, arms of the king for the provision of justice to the people”.

²² “Surrounded by counsellors, exercising his justice through a great number of officers, aided particularly by parlements, a “true Roman senate,” the king finds himself hedged in on all sides by those regulations and institutions he and his predecessors have established”.

A metáfora dos arreios, da qual o próprio Montesquieu fará uso no *Espírito das leis* para descrever o papel moderador da religião nos regimes despóticos²³, chama atenção para um dos traços fundamentais do pensamento constitucionalista, a saber, o pressuposto de que “(...) a nação, enquanto corpo, possui direitos e privilégios consuetudinários distintos daqueles de que goza o monarca e não sujeitos à sua autoridade.” (KEOHANE, 2017, p. 37).²⁴ Dessa perspectiva, as normas que pautam a convivência coletiva em uma comunidade (os costumes, as maneiras, os usos) podem ganhar certa autonomia, revestindo-se de uma dimensão propriamente política. Esse novo caminho aberto à investigação da vida social, explorado por Montesquieu nas suas principais obras, começou a ser trilhado pelo jurista Étienne Pasquier no final do século XVI. Escrevendo sob o impacto das guerras de religião na França e levando em consideração os relatos dos exploradores europeus a respeito das populações do Novo Mundo, Pasquier passou a considerar as leis específicas de um povo como o resultado da sua situação histórica e geográfica. Relegando o direito natural ao instinto de autopreservação, o jurista quinhentista abriu espaço para a indagação das causas da variabilidade dos costumes. Cada povo, asseverava ele, possui um *espírito* ou *modo de vida* peculiar, a partir do qual é possível deduzir as suas leis (KEOHANE, 2017, p. 43- 48).

A relatividade das normas sociais postulada por Pasquier não implicava, é importante salientar, nenhum tipo de justificativa para a desobediência. Antecedendo uma posição que também seria a de Montesquieu, o jurista acentuava a necessidade em que se encontram os indivíduos de se adequarem aos costumes do seu próprio país²⁵. Disso

²³ “Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise: celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 698). Essa passagem será retomada adiante.

²⁴ “(...) the nation as a body possessed customary rights and privileges, distinct from those enjoyed by the monarch, and not subject to his dictates”.

²⁵ “Mas o reconhecimento dessa relatividade não deveria nos conduzir à desvalorização do nosso governo e das suas leis. 'Qualquer que seja a diversidade das leis', avisava Pasquier, 'era necessário viver de acordo com aquelas do seu próprio país e considerar que, uma vez que elas tenham sido estabelecidas, é nosso dever julgá-las boas.' Essa forma de pensar caracterizou os teóricos sociais franceses de Montaigne a Montesquieu.” (KEOHANE, 2017, p. 45). No original, “But the recognition of this relativity should not lead us to undervalue our own polity and its laws. ‘Whatever the diversity of the law,’ admonishes Pasquier, ‘it is necessary to live according to those of one's own country, and to consider that since they are established, we ought to judge them to be good.’ Such a sentiment (...) was characteristic of French social theorists from Montaigne to Montesquieu”.

provinha o grande interesse de Pasquier e dos pensadores políticos franceses que o sucederam pelo estudo histórico das instituições do reino, principalmente dos Parlamentos.

Na biblioteca do *chateau* de La Brède e nas frequentes visitas à sociedade de corte parisiense, Montesquieu entrou em contato com a principal controvérsia erudita a respeito das origens do regime monárquico na França. De um lado, postavam-se os germanistas. Este grupo, cujo mais famoso representante foi o conde de Boulainvilliers – com o qual, segundo Shackleton, Montesquieu teria se encontrado (SHACKLETON, 1961, p. 12) –, afirmava que as hostes francas de Clovis haviam conquistado a Gália, reduzindo a população galo-romana à condição servil. Essa população dominada, desprovida do direito de participar da vida política, estaria na origem do terceiro estado. Os conquistadores francos, ancestrais da nobreza francesa, teriam preservado o costume germânico de realizar assembleias dos homens livres para discutir, junto com o rei, os assuntos de interesse público. Para os germanistas, portanto, a soberania política era partilhada entre o monarca e a nação de guerreiros francos (nobreza). As assembleias de homens livres do tempo de Clóvis teriam dado origem aos Parlamentos, de cujo consentimento os reis necessitavam para a criação de novas leis. Desse ponto de vista, a transformação dos Parlamentos em simples órgãos judiciais e a centralização administrativa na Corte seriam usurpações realizadas às expensas da nação (CARCASSONNE, 1927, p. 19-21).

No outro campo da controvérsia, colocavam-se os romanistas. O abade Dubos, principal defensor dessa posição, argumentava que os francos haviam se estabelecido de maneira predominantemente pacífica na Gália, aliando-se ao Império. Clovis e os seus descendentes teriam herdado a realeza dos imperadores romanos, o que fazia do monarca o detentor exclusivo da soberania. A população galo-romana e os guerreiros francos, unidos pela convivência, seriam todos, igualmente, súditos de Clovis.

Essa história das origens da monarquia francesa rechaçava, como usurpações, as pretensões da nobreza e dos Parlamentos a uma participação na soberania. Carcassonne afirma: “*Fazendo do absolutismo a lei do reino sob Clovis, Dubos justificava Luís XI, Richelieu e Luís XIV*” (CARCASSONNE, 1927, p. 42-45).²⁶

Nos últimos capítulos que escreveu para o *Espírito das leis*, trabalhando durante três meses com ampla documentação sobre as leis feudais, Montesquieu lidou diretamente com

²⁶ “En faisant de l'absolutisme la loi du royaume, Dubos justifiait Louis XI, Richelieu et Louis XIV”.

essa controvérsia (SHACKLETON, 1961, p. 241). O tema tinha implicações políticas evidentes e o filósofo também utilizou, como será mostrado adiante, os resultados das pesquisas históricas para fundamentar um projeto reformista embutido na sua definição do regime monárquico. Movendo-se no interior do campo de discussão delimitado pelos dois autores citados, Montesquieu adotou uma posição mediana:

O Sr. conde de Boullainvilliers e o Sr. abade Dubos fizeram, cada um, o seu sistema, dos quais um parece ser uma conjuração contra o terceiro estado e o outro uma conjuração contra a nobreza. Quando o Sol deu a Faetonte o seu carro para ser guiado, ele lhe disse: “Se você subir muito alto, queimará a abóbada celeste; se você descer muito baixo, reduzirá a terra a cinzas. (MONTESQUIEU, 1964, p. 758).²⁷

Pode-se afirmar, a partir do que foi dito nas páginas anteriores, que o meio parlamentar e a tradição constitucionalista francesa exerceram uma influência decisiva sobre a produção intelectual de Montesquieu. A perseguição da monarquia ao movimento jansenista, culminando, no século XVIII, com a querela a respeito da *Bula Unigenitus*, é outro elemento contextual de grande relevância para a compreensão da filosofia de Montesquieu e da recepção crítica dos contemporâneos ao *Espírito das leis*. A próxima seção é dedicada a esse tema.

1.2. O jansenismo e a *Bula Unigenitus*

No campo religioso, os magistrados do Parlamento de Bordeaux discutiam, desde 1713, as polêmicas decorrentes do reconhecimento, por parte do rei, da *Bula Unigenitus*, na qual a teologia jansenista era formalmente condenada pelo Papa (SHACKLETON, 1961, p. 17). A bula era resultado da pressão exercida pelo próprio Luís XIV sobre o papado no sentido de obter a condenação da doutrina exposta no livro *Reflexões morais sobre o Novo Testamento* (1694) (*Réflexions morales sur le Nouveau Testament*), do oratoriano Pasquier Quesnel. As ideias religiosas presentes nessa tradução comentada do Novo testamento,

²⁷ “M. le comte de Boullainvilliers et M. l'abbé Dubos ont fait chacun un système, dont l'un semble être une conjuration contre le Tiers-État, et l'autre une conjuration contre la noblesse. Lorsque le Soleil donna à Phaéton son char à conduire, il lui dit: « Si vous montez trop haut, vous brûlerez la demeure céleste; si vous descendez trop bas, vous réduirez en cendres la terre”. (*O Espírito das Leis*, livro XXX, capítulo 10).

associadas ao jansenismo, foram interpretadas pela monarquia absoluta como uma ameaça (VAN KLEY, 1996, p. 119-121). Anos antes, em 1709, o Rei Sol já havia fechado o convento de Port-Royal-des-Champs, um dos principais centros jansenistas, empregando duzentos soldados para retirar do local as suas últimas residentes, vinte e duas freiras idosas (KOSTROUN, 2011, p. 1-2). As razões dessa perseguição eram, como se verá no decorrer desta seção, religiosas e políticas. A querela ao redor da *Bula Unigenitus* ultrapassou o âmbito da disputa teológica, envolvendo a Cúria romana, o episcopado francês, os magistrados do Parlamento de Paris e o próprio monarca em discussões que ganharam as ruas e a opinião pública (VAN KLEY, 1996, p. 123-211). É nesse contexto que surge o periódico jansenista clandestino *Nouvelles ecclésiastiques*. Anos mais tarde, em 1749, esse periódico publicará as duas resenhas críticas do *Espírito das leis*.

Montesquieu testemunhou os debates e as comoções públicas que acompanharam a perseguição da monarquia ao jansenismo, referindo-se ocasionalmente ao problema nos seus escritos²⁸. Além disso, as discussões do filósofo a respeito da religião, no *Espírito das leis* e em outras obras, foram marcadas pela intolerância que caracterizou a política religiosa da Coroa nos anos finais do reinado de Luís XIV. Deste modo, a “*maneira humana*”²⁹ de abordar o fenômeno religioso posta em prática por Montesquieu, bem como as razões que explicam a hostilidade dos jansenistas pelo filósofo, exigem a consideração prévia das principais características do jansenismo. A apresentação destas também esclarece as circunstâncias históricas que transformaram o movimento jansenista em um dos principais adversários do absolutismo de direito divino na França do século XVIII.

O termo *jansenista*, cunhado pelos adversários desse movimento religioso católico, deriva de Cornelius Otto Jansen (*Jansenius* na versão latinizada), professor de teologia em Louvain e bispo de Ypres. A sua principal obra, o tratado teológico *Augustinus* (1641), abordava o problema particularmente controverso das relações da graça divina com a liberdade humana. Partindo de Santo Agostinho, Jansenius e os seus primeiros seguidores franceses enfatizavam a corrupção da natureza humana decorrente do Pecado original e da

²⁸ Para as referências esparsas ao jansenismo nos *Meus pensamentos* (*Mes pensées*), ver: Maire (2013).

²⁹ A expressão (“*façon de penser humaine*”) é do próprio Montesquieu e será analisada, com maiores minúcias, mais adiante. Ver, a respeito, o capítulo 1 do livro XXIV do *Espírito das leis*, dedicado ao estudo da relação que as leis mantêm com a religião (MONTESQUIEU, 1964).

Queda de Adão. Polemizando com o molinismo³⁰, os primeiros jansenistas colocavam uma distância praticamente infranqueável entre a concupiscência do ser humano decaído (cujo *amor-próprio* conduzia, inevitavelmente, ao pecado) e a *caridade* cristã dos eleitos (fruto exclusivo da “graça eficaz” concedida por Deus) (VAN KLEY, 1996, p. 98-100).

Jean Du Vergier de Hauranne, companheiro de estudos de Jansenius em Louvain e futuro abade de Saint Cyran, tornou-se o diretor espiritual do convento de Port-Royal, habituando o seu rebanho de fiéis a um regime disciplinar rigoroso (VAN KLEY, 1996, p. 99). Segundo Saint Cyran, cujas ideias religiosas seriam sistematizadas pelo seu discípulo Antoine Arnauld, o indivíduo manchado pelo pecado deveria purificar a sua alma através da penitência antes de participar da comunhão. A hóstia consagrada, nessa concepção, era um alimento reservado aos justos e aos inocentes, devendo ser evitada pelos penitentes que ainda se encontravam sob o domínio do amor-próprio. Como diz Antoine Arnauld (1643, p. 9) no seu livro *Da frequente comunhão*: “(...) a Igreja é composta de dois tipos de pessoas, de Inocentes e de Pecadores; isto é, daqueles que permanecem na graça do Batismo e daqueles que a perderam por causa de algum pecado mortal.”³¹ Os molinistas, acusa Arnauld, esquecem-se dessa distinção, tomando as recomendações do Evangelho e dos Padres da Igreja sobre a Eucaristia (dirigidas, exclusivamente, aos puros) por um regime apropriado para os pecadores:

(...) nenhum dos Padres jamais lhes aconselhou [aos pecadores] (...) de comungar frequentemente (...) pela prática da Igreja, eles [os pecadores] sempre foram subtraídos da comunhão por algum tempo, como de uma vianda muito sólida, e desproporcional à sua fraqueza. (ARNAULD, 1643, p. 10).³²

³⁰ A expressão *molinismo* é aplicada à doutrina da graça e do livre-arbítrio elaborada pelo teólogo jesuíta Luis de Molina (1535 – 1600) na sua obra “*Concordia Liberi Arbitrii: Cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione Et Reprobatione*”, publicada em 1588. Neste livro, Molina enfatizava o papel desempenhado pelo livre-arbítrio do agente racional na atualização da graça concedida por Deus. Assim sendo, o molinismo possuía uma concepção mais otimista da natureza humana, reconhecendo-lhe a capacidade de contribuir, pelas boas obras, para a própria salvação. Mesmo após a Queda de Adão, o ser humano ainda conservava, segundo os molinistas, a capacidade de aceitar ou rejeitar a graça divina. Havia, portanto, uma clara oposição entre o molinismo e o jansenismo. A análise detalhada do molinismo demandaria um capítulo à parte, fugindo ao escopo desta dissertação. Ver, a esse respeito, Aichele, Alexander e Kaufmann, Matthias (orgs.) *A Companion to Luis de Molina*, 2014, p. xiii – xxiii.

³¹ “(...) l’Eglifé est compofée de deux fortes de perfonnes, d’*Innocens* & de *Pecheurs*; c’eft à dire de ceux qui font demeurez dans la grace du Baptefme, & de ceux qui l’ont perduë par quelque peché mortel.”

³² “(...) qu’aucun des Peres leur ait iamais confeillé de Communier fouuent, que par la pratique de l’Eglifé ils ont toufiours efté retranchez de la Communion pour quelque temps, comme d’vne viande trop folide, et difproportionnee à leur foibleffe.”

A suspensão temporária da comunhão, traço identificador da conduta religiosa jansenista, estava relacionada a uma concepção profundamente pessimista da natureza humana. Os pecadores eram separados dos inocentes por um abismo. A perfeição adâmica não poderia ser comparada com o estado miserável do ser humano após a queda (KEOHANE, 2017, p. 192-193). Contrário a si mesmo, como dizia Pascal, o ser humano corrompido pelas paixões do mundo ainda se recordava, vagamente, da grandeza edênica, à qual não deixava jamais de aspirar. Sentindo, no seu íntimo, o desejo da felicidade eterna, o homem sabia-se incapaz de alcançá-la. Nas palavras de Pascal:

Mas infelizes que nós somos, e ainda mais do que se não houvesse alguma grandeza na nossa condição. Nós temos uma ideia da felicidade, e não podemos alcançá-la; nós sentimos uma imagem da verdade, e não possuímos outra coisa senão a mentira; incapazes de ignorar absolutamente e de saber certamente; tanto é manifesto que nós já estivemos em um grau de perfeição do qual, infelizmente, tombamos. O que é que exprimem em nós essa avidez e essa impotência, senão que existiu outrora no homem uma verdadeira felicidade da qual não lhe resta, agora, nada além da marca e do traço vazios, que ele procura inutilmente preencher com tudo aquilo que o cerca, buscando nas coisas ausentes o amparo que não encontra nas presentes, e que umas e outras são incapazes de lhe dar, pois esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável? (PASCAL, 1671).³³

Essa “visão trágica da vida”³⁴ traduzia-se, na prática, em uma teologia penitencial (VAN KLEY, 1996, p. 99, 115). Aos pecadores arrependidos restava o caminho da penitência e da contrição, o que implicava total sujeição às normas de conduta cristãs. Pasquier Quesnel, no já mencionado *Reflexões morais sobre o Novo Testamento*, expressava com clareza esse comportamento religioso ao comparar o Evangelho a um “Código divino, por assim dizer, no qual são consignadas as leis fundamentais do reino de

³³ “Mais malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait aucune grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver ; nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge; incapables d'ignorer absolument, et de savoir certainement; tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement tombés. Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois en l'homme un véritable bonheur dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, en cherchant dans les choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, et que les unes et les autres sont incapables de lui donner, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable?” Ver, para uma análise do pensamento de Pascal à luz do jansenismo e das suas implicações políticas, Keohane (2017, p. 265-281).

³⁴ GOLDMANN, 1955.

Deus (...)” (QUESNEL, 1694, p. xi).³⁵ A expressão “leis fundamentais do reino”, discutida na seção anterior, é particularmente relevante. Além de evidenciar os laços (inclusive discursivos) que ligavam o jansenismo à magistratura parlamentar, essa comparação também ressalta o caráter absoluto e transcendente atribuído pelos jansenistas às regras comportamentais do cristianismo. Para o jansenismo, portanto, a moralidade cristã não admitia nenhuma forma de compromisso com o amor-próprio mundano. A “graça suficiente” dos jesuítas, baseada numa casuística moral que levava em consideração as “circunstâncias atenuantes” do pecado – enfatizando a liberdade do fiel e a sua capacidade de contribuir para a própria salvação – era firmemente rejeitada pela teologia jansenista, para a qual essa atitude demasiadamente transigente não passava de “laxismo”. Van Kley, comentando essa divergência teológica entre jansenistas e jesuítas, colocou a oposição nos seguintes termos:

Um dos princípios constantes da devoção jansenista quer que os atos de cada um sejam 'caritativamente' ligados a Deus. E ao probabilismo molinista, isto é, à ideia de que entre duas opiniões morais prováveis a menos provável possa ser seguida, o jansenismo opõe um princípio rigoroso que afirma *que a lei moral de Deus não poderia aceitar nem exceção, nem atenuação*. É [ao se colocar] contra a casuística confessional relaxada que Pascal mostra o seu espírito mais cáustico nas *Cartas de um provincial*. (VAN KLEY, 1996, p. 101-102, itálico nosso).

Esse posicionamento teológico jansenista a respeito da graça e da liberdade humana também pressupunha a validade universal das regras éticas cristãs (lei moral de Deus), recusando-se a reconhecer na variabilidade dos costumes revelada pela literatura missionária a interferência de fatores “mundanos” ou “naturais” (clima, terreno, intenções do legislador, crenças etc) que poderiam explicar – e, em grande medida, justificar – a existência de leis opostas aos princípios cristãos, mas que, não obstante essa oposição, eram necessárias para manter a estabilidade das sociedades nas quais surgiam. É neste universalismo teológico “intransigente” (avesso a quaisquer compromissos) que reside,

³⁵ “(...) le Code divin, pour ainsi dire, où sont consignées les loix fondamentales du royaume de Dieu (...)”. O trecho anterior também associa as injunções morais do Evangelho às leis, ressaltando o seu caráter transcendente: “Que c'est où ils découvrent les droits & les prerogatives de cette naissance celeste, où ils en apprennent la sainteté & les devoirs, & où ils doivent étudier les loix & les maximes sur lesquelles ils sont obligez de former leurs moeurs & de regler leur vie, pour n'être pas indignes de cette auguste qualité à laquelle rien n'est comparable sur la terre.” (QUESNEL, 1694, p. xi). “Que é onde [no Evangelho] eles descobrem os direitos e as prerogativas desse nascimento celeste, onde eles aprendem a santidade e os deveres, e onde eles devem estudar as leis e as máximas sobre as quais são obrigados a formar os seus costumes e a regular a sua vida, para não serem indignos dessa augusta qualidade à qual nada é comparável na terra.” (QUESNEL, 1694, p. xi).

como se verá adiante, a incompatibilidade do jansenismo com a obra missionária jesuítica no Oriente (baseada, justamente, na acomodação)³⁶ e com a nova concepção do social desenvolvida por Montesquieu na primeira metade do século XVIII.

Durante os anos em que Montesquieu exerceu o cargo de *president à mortier* no Parlamento de Bordeaux, no entanto, as discussões a respeito do jansenismo e da *Bula Unigenitus* não eram exclusivamente teológicas. Seria mais apropriado afirmar, talvez, que a controvérsia teológica sobre a graça e o livre-arbitrío também tinha uma dimensão política que não passou despercebida aos contemporâneos. Desde o surgimento do jansenismo na França, na década de 1630, a monarquia de direito divino e a política da razão de estado representada pelo cardeal Richelieu viram nesse novo movimento religioso uma ameaça que não poderia ser negligenciada (VAN KLEY, 1996, p. 104-108; KEOHANE, 2017, p. 192-194).

A oposição agostiniana entre a cidade terrena (reino do amor-próprio pecaminoso) e a comunidade dos fiéis (reino da caridade cristã), por si só, dessacralizava a figura do rei, solapando as bases da “religião real”. No caso francês, o processo de centralização política ao redor do monarca foi acompanhado, desde o final do período medieval, pela elaboração jurídica e teológica da doutrina dos “dois corpos do rei”. A instituição da monarquia, considerada em si mesma, era sagrada e eterna. O indivíduo mortal que portava a coroa, por sua vez, era apresentado como a *encarnação* temporária da realeza sagrada. O próprio cerimonial da coroação assemelhava-se a uma ordenação religiosa e era constituído, no seu cerne, pela unção do rei com o óleo milagroso da Santa Ampola, que teria sido utilizado, segundo a tradição, no batismo de Clovis (VAN KLEY, 1996, p. 39-42)³⁷. Os jansenistas franceses do século XVII, apesar de reconhecerem a necessidade de um governo monárquico forte para assegurar a ordem e a tranquilidade entre seres humanos decaídos (KEOHANE, 2017, p. 294)³⁸, tendiam a rejeitar a sacralidade do rei (KEOHANE, 2017, p. 292). Nas palavras de Van Kley:

³⁶ Sobre a estratégia missionária dos jesuítas, ver Pereira (2008, p. 8-11, 55-97) e Agnolin (2009, 2015). Este assunto será abordado adiante.

³⁷ Ver também, sobre a realeza sagrada: BLOCH, 1924. KANTOROWICZ, E. H. 1998.

³⁸ Nessa passagem, a autora analisa a obra do jansenista Pierre Nicole, particularmente fascinado pelo problema da ordem entre os seres humanos decaídos.

Naquilo que ele tem de mais radical, o desafio implícito do jansenismo lançado contra o absolutismo de direito divino inscreve-se, como aquele lançado pelo calvinismo, em uma tendência a dessacralizar tudo aquilo que cria algum obstáculo entre a consciência e Deus, a limitar o caráter divino exclusivamente a Deus. (VAN KLEY, 1996, p. 104).³⁹

Para além dessa dessacralização da realeza, razões de natureza mais pragmática também enredaram o jansenismo no campo dos opositores à monarquia absoluta. Já em 1638, o abade de Saint Cyran, um dos fundadores do movimento, somou a sua voz ao coro de críticas à política externa de Richelieu, o que lhe valeu a prisão em Vincennes (VAN KLEY, 1996, p. 106).⁴⁰ Anos depois, durante a Fronda religiosa (1652 – 1661), a participação de padres de paróquia jansenistas na revolta despertou as suspeitas de Luís XIV, dando origem à perseguição monárquica (VAN KLEY, 1996, p. 111). Os pontos centrais da divergência entre o jansenismo e a monarquia residiam, no entanto, nas implicações antiabsolutistas da eclesiologia jansenista e na aproximação crescente entre o movimento e o meio parlamentar.

Apesar de certas semelhanças doutrinárias entre o jansenismo e o protestantismo, habilmente exploradas pelos adversários do movimento (VAN KLEY, 1996, p. 159- 171), o primeiro sempre afirmou resolutamente o seu pertencimento à Igreja católica, considerada a única verdadeira. A posição hostil do papado em relação aos jansenistas, manifesta já em 1653 na bula *Cum occasione* (que condenava como heréticas cinco proposições do *Augustinus* de Jansenius), conduziu a reflexão teológica jansenista a uma redefinição do conceito de Igreja. Esta deixava de ser vista como uma espécie de monarquia, na qual o Papa seria o intérprete exclusivo e infalível da verdade religiosa, e passava a ser concebida, prioritariamente, como uma comunidade de fiéis (bispos, clérigos de paróquia e leigos) cujo consentimento unânime era condição *sine qua non* para o estabelecimento da verdade em

³⁹ “Dans ce qu'il a de plus radical, le défi implicite du jansénisme lancé à l'absolutisme de droit divine s'inscrit, comme celui lancé par le calvinisme, dans une tendance à désacraliser tout ce qui fait obstacle entre la conscience et Dieu, à limiter le caractère divin à Dieu seul”.

⁴⁰ Keohane (2017, p. 193) também chama atenção para as divergências religiosas entre Richelieu e o jansenismo: “Both Jansen's works and those of Saint-Cyran were anathema to Richelieu. The cardinal minister himself wrote treatises about the Christian life, and his views were sharply opposed to those of Port-Royal. Richelieu asserted that although most men are incapable of sincere self-emptying penitence, a desire to sin no more that is based on the highly pragmatic fear of damnation is sufficient to merit forgiveness.”. “Tanto os trabalhos de Jansen quanto os de Saint Cyran eram anátema para Richelieu. O próprio cardeal ministro escreveu tratados sobre a vida cristã e as suas visões opunham-se de maneira marcante às de Port-Royal. Richelieu afirmava que embora a maior parte dos homens fosse incapaz da sincera e abnegada penitência, o desejo de não mais pecar que se baseia no medo bastante pragmático da danação é suficiente para merecer o perdão.” (KEOHANE, 2017, p. 193).

matéria de fé. Nesse sentido, as decisões do Papa e da primeira ordem do clero (os bispos) deveriam ser submetidas à consideração dos simples padres de paróquia e, até mesmo, dos laicos. Em outras palavras, o Papa e os bispos poderiam ceder ao amor-próprio, tornando-se incapazes de discernir a interpretação correta das Escrituras. Apenas a unanimidade da Igreja, que incluía o testemunho dos fiéis laicos, garantia a pureza da doutrina.

A condenação definitiva do jansenismo na *Bula Unigenitus* reforçou essa linha de raciocínio. Ao tomar a dita bula pela verdade, a maior parte da Igreja católica teria mergulhado no obscurantismo e na apostasia, perseguindo a pequena minoria de “corações puros” que ainda era capaz de reconhecer a verdadeira mensagem do Evangelho. Essa minoria perseguida transformava-se, assim, na verdadeira Igreja (igreja invisível dos eleitos), padecendo de uma série de sofrimentos profetizados na Bíblia (VAN KLEY, 1996, p. 148-152).⁴¹ Para retomar a definição de Arnauld citada mais acima, “a Igreja é composta de dois tipos de pessoas, de Inocentes e de Pecadores”. Os jansenistas, evidentemente, viam-se como um grupo de inocentes cercados de pecadores. Mas tanto uns quanto outros pertenciam à mesma Igreja católica e os próprios pecadores, sinceramente convertidos, poderiam ser iluminados pela graça. Desse modo, a Igreja católica, não obstante os erros do papado e da maioria dos bispos, continuava a ser a Igreja verdadeira. O cisma não era uma opção.

Do ponto de vista estritamente político, a eclesiologia jansenista pressupunha uma visão republicana da Igreja, visão esta que os próprios publicistas jansenistas, nos seus panfletos e livros contra a *Bula Unigenitus*, transpunham para a análise do regime monárquico francês. Van Kley (1996) menciona, a esse respeito, o exemplo da argumentação seguida pelo jansenista Nicolas Le Gros no seu livro *Da derrubada das liberdades da Igreja galicana (Du renversement des libertés de L'Église gallicane, 1716)*. Segundo Le Gros, a autoridade eclesiástica era semelhante à autoridade temporal de uma república. Na igreja, o poder é propriedade da comunidade dos fiéis, manifestando-se explicitamente nos concílios. Os pastores não são outra coisa senão os agentes encarregados de exercer esse poder em nome da Igreja. A mesma lógica aplica-se ao

⁴¹ A exegese bíblica que interpretava acontecimentos da história sacra como prefigurações da perseguição setecentista ao jansenismo ficou conhecida como figurismo.

governo da França, ele também uma república (no sentido de “Estado bem regido”). Na síntese de Van Kley:

Comparando a Igreja católica à monarquia, Le Gros acerta um golpe terrível quando ele conclui que a autoridade temporal, exatamente como a autoridade espiritual, “está mais essencialmente ligada à sociedade do que ao chefe que a governa”. Lembrando implicitamente, de resto, a distinção entre os dois corpos do rei, Le Gros sublinha [a ideia de] que “as pessoas que a exercem [a autoridade temporal] morrem e são substituídas por outras, [ao passo que] o corpo [político] não morre jamais.” (...) Le Gros diz claramente que “nas próprias monarquias hereditárias, por mais absoluto que seja o poder dos reis, eles continuam sendo ministros de Deus e da República”. E para mostrar bem que essas observações sobre a monarquia também se aplicam à França, Le Gros afirma claramente que na França as cartas patentes do rei “são registradas, apenas, em virtude das decisões [arrêts] do Parlamento de Paris e dos outros Parlamentos que, juntos ao de Paris, são como os Estados [gerais] sempre reunidos” (VAN KLEY, 1996, p. 131).⁴²

A crítica religiosa à *Bula Unigenitus* conduzida pelos jansenistas empregava, assim, uma linguagem potencialmente subversiva. A argumentação presente em Le Gros e em muitos outros escritos jansenistas do período possui certa afinidade com a corrente constitucionalista do pensamento político francês, apresentada na seção anterior. A disputa teológica entre o jansenismo e o molinismo, como se pode constatar, também girava ao redor das normas sociais e da natureza do poder monárquico, colocando em questão, publicamente, os pressupostos do absolutismo de direito divino. Para os jansenistas, a autoridade dos reis baseava-se na força, diante da qual era necessário curvar-se. Como já foi dito, o mundo dos pecadores, desprovido da verdadeira caridade, precisava de um governo forte o suficiente para impor a ordem. Assim sendo, a autoridade – mesmo a monárquica – era um fenômeno exclusivamente mundano, o resultado espontâneo da convivência dos seres humanos corrompidos pelo amor-próprio (VAN KLEY, 1996, p. 104, 202-203; KEOHANE, 2017, p. 267). A transcendência residia nas normas éticas cristãs, de

⁴² “En comparant l'Église catholique à la monarchie, Le Gros assène un coup redoutable quand il conclut que l'autorité temporelle, tout comme l'autorité spirituelle, “est plus essentiellement attachée à la société qu'au chef qui la gouverne”. Rappelant implicitement, de plus, la distinction entre les deux corps du roi, Le Gros souligne que “les personnes qui l'exercent [l'autorité temporelle] meurent et sont remplacées par d'autres, [alors que] le corps [politique] ne meurt point”. (...) Le Gros dit clairement que “dans les monarchies même héréditaires, quelque absolu que soit le pouvoir des Rois, ils sont toujours ministres de Dieu et de la République”. Et pour bien montrer que ses remarques sur les monarchies s'appliquent également à France, Le Gros affirme clairement qu'en France les lettres patentes du roi “ne sont enregistrées qu'en vertu des arrêts du Parlement de Paris, et des autres Parlements qui joints à celui de Paris sont comme des États [généreaux] toujours assemblez”.

validade universal, cabendo a interpretação das mesmas à comunidade dos fiéis na sua integralidade. Essa dessacralização do poder real, já referida, facilitava a distinção entre a nação e o rei. Este último passava a ser o chefe que governava em nome da comunidade política, devendo submeter-se às leis fundamentais da República.

Em consonância com a sua eclesiologia, três bispos jansenistas apelam, em 1717, para a reunião de um concílio sobre a *Bula Unigenitus*, afrontando a resistência do papa e da maior parte do episcopado francês, que já contava com defensores intransigentes da aplicação da bula entre os seus membros. Após o fracasso das tentativas de reconciliação do regente Philippe de Orleães, falecido em 1723, o combate ao jansenismo se intensifica nos anos seguintes. O bispo André Hercule de Fleury, cardeal a partir de 1726, torna-se primeiro ministro não oficial de Luís XV, movendo uma campanha de perseguição que procura expurgar as universidades e o clero (particularmente o episcopado) dos seus membros jansenistas. O ingresso nas carreiras universitária e eclesiástica passava a depender da assinatura de um formulário no qual o candidato rejeita como heréticas as principais proposições da teologia jansenista (VAN KLEY, 1996, p. 138-141). Essa política religiosa intolerante conduz muitos jansenistas impossibilitados de se transformarem em padres ao direito e ao ambiente judiciário dos Paramentos. É nesse novo contexto social que as demandas teológicas do jansenismo se entrelaçam firmemente com a oposição parlamentar ao absolutismo (VAN KLEY, 1996, p. 171-180).

As reações do jansenismo à perseguição monárquica assumem diversas formas. No campo eclesiástico, o movimento dos apelantes exige um concílio geral da Igreja para reavaliar a decisão papal sobre a *Constituição Unigenitus*. No domínio da religiosidade popular, os fiéis orientados pelos padres de paróquia jansenistas que ainda conservam os seus cargos fazem romaria ao cemitério de Saint-Médard, no qual estava enterrado o diácono François de Pâris. O túmulo desse cura apelante se tornou famoso por conta dos milagres póstumos que lhe foram atribuídos, atraindo uma multidão. Em 1731, alguns peregrinos jansenistas começam a ter convulsões nas proximidades da tumba, o que desperta a atenção da opinião pública esclarecida e fornece à monarquia a desculpa de que precisava para fechar o cemitério. Os jansenistas, apesar de divergirem entre si quanto ao significado desses fenômenos, tendiam a ver nos milagres e nas convulsões a prova de que

Deus favorecia os apelantes (VAN KLEY, 1996, p. 152-159).⁴³ Para além disso, o jansenismo lançou mão, como já foi referido, do recurso à opinião pública com o periódico *Nouvelles ecclésiastiques* (1728), que tornava as controvérsias teológicas (e as suas implicações políticas) acessíveis a um círculo mais amplo.

Entre 1730 e 1733, uma crise política particularmente séria opôs o Parlamento de Paris à monarquia. Novamente, o jansenismo encontrava-se no centro da querela. A pressão exercida pelos bispos que defendiam a aplicação rigorosa da *Bula Unigenitus*, bem sucedida na medida em que esta é transformada, graças às negociações do Cardeal Fleury, em “lei da Igreja e do Estado” (1730), provoca uma reação dos magistrados jansenistas. O jansenismo parlamentar passa a estimular a intervenção das cortes judiciais do rei nas decisões eclesiásticas. Desse modo, padres de paróquia jansenistas proibidos de exercer as suas funções pelo bispo do qual dependiam ou simples fiéis aos quais eram recusados os sacramentos por conta da sua simpatia jansenista poderiam apelar da decisão para os Parlamentos. Esses casos, estampados nas páginas das *Nouvelles ecclésiastiques*, causaram certa comoção pública, desgastando a monarquia nos seus conflitos com os magistrados jansenistas e com os bispos constitucionais (defensores ardorosos da *Constituição Unigenitus*) (VAN KLEY, 1996, p. 190-209).⁴⁴

A querela da recusa dos sacramentos atinge o seu paroxismo em 1752 – 1753, já nos anos finais da vida de Montesquieu. Em março de 1752, o Parlamento de Paris prendeu o cura de Saint-Étienne-du-Mont, que havia recusado a extrema-unção a um padre jansenista. A monarquia anula a prisão e exila os parlamentares rebeldes no ano seguinte. As perturbações públicas causadas por esses acontecimentos levaram Montesquieu a redigir uma *Memória sobre a Constituição (Mémoire sur la Constitution)*, na qual o filósofo expõe ao rei suas sugestões para resolver a crise (MONTESQUIEU, 1964, p. 843).⁴⁵

Montesquieu, como mostra Catherine Maire (2013)⁴⁶, nunca teve grandes simpatias pelo jansenismo. O antiabsolutismo implícito na eclesiologia do movimento, próximo das

⁴³ Ver também, mais adiante no trabalho de Van Kley (p. 198), o modo como o Cardeal Fleury explorava as divisões internas do jansenismo a respeito das convulsões.

⁴⁴ A intervenção das cortes de justiça seculares no caso de abusos nos julgamentos eclesiásticos era chamada de “*appel comme d’abus*” (VAN KLEY, 1996, p. 190). A morte de Charles Coffin em junho de 1749, fiel apelante ao qual foi negada a extrema-unção, causou escândalo em Paris. O seu cortejo fúnebre foi acompanhado por uma multidão (VAN KLEY, 1996, p. 209).

⁴⁵ Nota explicativa redigida por Daniel Oster.

⁴⁶ Ver também, a respeito das opiniões de Montesquieu sobre o jansenismo, Shackleton (1961, p. 344-349).

ideias políticas do filósofo, não o impediu de criticar duramente o jansenismo parlamentar, qualificando os adeptos dessa corrente de “*pequenos espíritos*” enredados nas “*mesquinhas e nos idiotismos jansenistas*”⁴⁷. As próprias ideias religiosas do Barão de La Brède, na medida em que é possível deduzi-las da sua obra, divergem significativamente da teologia penitencial de Saint Cyran e de Arnauld. O deísmo do filósofo deixava as sutilezas da exegese bíblica e as minúcias das cerimônias externas em segundo plano, privilegiando a adesão sincera do indivíduo a um conjunto reduzido de injunções morais fundamentais (SHACKLETON, 1961, p. 349-354). Os volumosos tratados teológicos nos quais se discutia, acaloradamente, a frequência correta da participação no sacramento da Eucaristia não poderiam receber, da sua parte, nada além de um sorriso irônico e condescendente. Além disso, Montesquieu possuía uma concepção mais otimista da natureza humana. Segundo ele, “se acontece, às vezes, que Deus predestine, o que não pode ocorrer senão raramente, pois raramente Deus nos tira o livre-arbítrio, ele não pode jamais nos predestinar a outra coisa que não seja a salvação.” Trata-se, como afirma Catherine Maire (2013), de um anti-agostinianismo moderado⁴⁸.

Como será mostrado mais detalhadamente adiante, a principal divergência do filósofo com o jansenismo reside na sua *maneira humana* de considerar as religiões. Desse ponto de vista, o critério fundamental de avaliação de um dogma religioso é a sua *utilidade*. Referindo-se às penitências no capítulo 12 do livro XXIV do *Espírito das leis*, Montesquieu afirma: “Seria bom que as penitências fossem ligadas à ideia de trabalho, e não à de ociosidade; à ideia do bem e não à do extraordinário; à ideia da frugalidade e não à da avarice.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 700-701).⁴⁹ Nada poderia estar mais em

⁴⁷ “Enfin, il n’a aucune sympathie pour les parlementaires jansénistes, pour «les petits esprits qui se sont laissé échauffer la cervelle des petitesse et des idiotismes jansénistes dans le parlement de Paris» (*Pensées*, no1226; transcrito entre 1734 e 1739) et qu’il entend bien dissocier de la magistrature.” (MAIRE, 2013). “Enfim, ele não tem nenhuma simpatia pelos parlamentares jansenistas, pelos ‘pequenos espíritos que se deixaram aquecer o cérebro com as mesquinhas e os idiotismos jansenistas no Parlamento de Paris’ (*Penseés*, nº1226, transcrito entre 1734 e 1739) e que ele dissocia claramente da magistratura.” (MAIRE, 2013).

⁴⁸ “S’il arrive quelquefois que Dieu prédestine, ce qui ne peut arriver que rarement, car il n’arrive que rarement que Dieu nous ôte la liberté, il ne peut jamais nous prédestiner qu’au salut. Ceux qui sont prédestinés sont sauvés. Mais il ne s’ensuit pas que tous ceux qui ne sont pas prédestinés soient damnés” (*Pensées*, no1945).” (MAIRE, 2013).

⁴⁹ “Il est bon que les pénitences soient jointes avec l’idée de travail, non avec l’idée d’oisiveté; avec l’idée du bien, non avec l’idée de l’extraordinaire; avec l’idée de frugalité, non avec l’idée d’avarice”. (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 12).

contraposição à devoção jansenista do que essa consideração pragmática da conduta religiosa.

Montesquieu e o jansenismo francês operavam, portanto, com registros discursivos muito diversos. Havia uma incompatibilidade flagrante de visões de mundo. Apesar disso, o filósofo não deixa de responsabilizar a própria política religiosa da monarquia pela longevidade da querela a respeito da *Bula Unigenitus*. A perseguição da Coroa, procurando vigiar e punir criminalmente as convicções privadas dos cidadãos, retirara dos jansenistas a possibilidade da obediência meramente exterior à autoridade, empurrando-os, por assim dizer, para o campo da contestação aberta. Ao fechar as portas da carreira eclesiástica e do mundo universitário aos jansenistas, excluindo-os da Igreja como heréticos, a monarquia estimulava a perturbação da tranquilidade pública, comprometendo a segurança do Estado. A recusa dos últimos sacramentos a um moribundo por conta das suas convicções jansenistas escandalizava a população, dando margem a tumultos e protestos. Os distúrbios, que já duravam mais de quarenta anos, envolveram “os príncipes, os ministros, os magistrados e o próprio clero em embaraços inexprimíveis e em labirintos dos quais é quase impossível sair atualmente.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 843).⁵⁰

A solução sugerida por Montesquieu na sua *Memória sobre a Constituição* se baseia na distinção, fundamental aos seus olhos, entre tolerância interior e tolerância exterior. A primeira envolve a consciência dos cidadãos, implicando aprovação das opiniões heterodoxas. Este tipo de tolerância, como sublinha o filósofo, é inadmissível para um governo católico, pois “(...) todos sabem que a religião católica não admite, de maneira nenhuma, a tolerância interior. Ela não suporta em si nenhuma seita (...)” (MONTESQUIEU, 1964, p. 843).⁵¹ Sendo considerada a única religião capaz de conduzir à salvação, o catolicismo não pode, sob pena de negar-se a si mesmo, endossar crenças contrárias à sua dogmática. A tolerância exterior, por outro lado, não lida com as convicções privadas, concedendo certos direitos civis a um grupo religioso minoritário no interesse da tranquilidade pública. Desse modo, “os súditos católicos que vivem em um Estado sob as leis da tolerância exterior não podem, por esse motivo, serem suspeitos, nem

⁵⁰ “(...) les princes, les ministres, les magistrats et le clergé même, dans des embarras inexprimables et dans des labyrinthes dont il est presque impossible aujourd'hui en sortir”. (*Mémoire sur la constitution*).

⁵¹ “Toute le monde sait que la religion catholique n'admet, en aucune sorte, la tolérance intérieure. Elle ne souffre parmi elle aucune secte (...)”. (*Mémoire sur la constitution*).

suspeitarem de si mesmos, de ter essa tolerância interior desaprovada pela religião católica.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 843).⁵²

O príncipe católico, argumenta Montesquieu, deve se preocupar, acima de tudo, com a manutenção da paz no seu Estado:

Quando ele [o príncipe católico] tem a tolerância exterior, é como se ele dissesse: “Eu fui encarregado por Deus de manter a paz nos meus estados; para impedir os assassinatos, os homicídios, as rapinas; para que os meus súditos não se exterminem uns aos outros, para que eles vivam tranquilos: é necessário que as minhas leis sejam tais, em certas circunstâncias, que elas não se distanciem desse objetivo. Minha consciência me diz para não aprovar interiormente aqueles que não pensam como eu; mas a minha consciência também me diz que existem casos nos quais é meu dever tolerá-los exteriormente. (MONTESQUIEU, 1964, p. 843).⁵³

Seguindo essa linha de raciocínio, o autor do *Espírito das leis* recomenda ao monarca que faça uma declaração proibindo os seus súditos de disputarem a respeito das qualificações da *Constituição Unigenitus*. Ela foi reconhecida como lei pelo Reino da França, mas todas as dúvidas sobre a sua interpretação e aplicação devem limitar-se à consciência dos fiéis. O Papa, oportunamente, fará esclarecimentos a esse respeito. Enquanto isso (e o rei deve fazer tudo ao seu alcance para adiar esses esclarecimentos), os súditos são obrigados a guardar silêncio sobre os pontos polêmicos da bula. Caso um padre interrogue um moribundo sobre as suas opiniões a respeito da *Bula Unigenitus*, ele será considerado perturbador da tranquilidade pública (*perturbateur du repos publique*). Assim procedendo, o rei reduz as disputas teológicas “a fatos que pertencerão necessariamente à polícia [police] exterior” (MONTESQUIEU, 1964, p. 844).⁵⁴

⁵² “(...) les sujets catholiques qui vivent dans un État sous les lois de la tolérance extérieure, ne peuvent pas pour cela être soupçonnés, ni se soupçonner eux-mêmes d'avoir cette tolérance intérieure désapprouvée par la religion catholique”. (*Mémoire sur la constitution*).

⁵³ “Je suis établi de Dieu pour maintenir dans mēs États la paix: pour empêcher les assassinats, les meurtres, les rapines; pour que mēs sujets ne s'exterminent pas les uns les autres, pour qu'ils vivent tranquilles: il faut donc que mēs lois soient telles, dans des certaines circonstances, qu'elles ne s'écartent pas de cet objet. Ma conscience me dit de ne point approuver intérieurement ceux qui ne pensent pas comme moi; mais ma conscience me dit aussi qu'il y a des cas où il est de mon devoir de les tolérer extérieurement”. (*Mémoire sur la constitution*).

⁵⁴ O trecho todo é significativo: “Toute sera réduit à des faits qui appartiendront nécessairement à la police extérieure. - Un malade dira-t-il qu'il ne reçoit pas Constitution? Le voilà, par la loi, perturbateur du repos public. - Un curé interrogera-t-il un malade, s'il reçoit la Constitution? Le voilà déclaré perturbateur du repos publique”. “Tudo será reduzido a fatos que pertencerão encessariamente à polícia exterior. - Um doente diz que ele não recebe a Constituição? Ei-lo, pela lei, perturbador da tranquilidade pública. - Um

Essas reflexões foram feitas por Montesquieu nos últimos anos da sua vida, mas a religião, enquanto problema filosófico, já despertava o seu interesse desde 1716. Antes mesmo de virar magistrado, o Barão de La Brède fora admitido na Academia de Ciências de Bordeaux, para a qual leu, em 18 de abril desse ano, uma *Dissertação sobre a política dos romanos na religião* (*Dissertation sur la politique des romains dans la religion*). Ao louvar o “espírito de tolerância e de doçura” dos antigos romanos em matéria de religião, capaz de retirar “as armas das mãos dos fanáticos e dos sediciosos”, o filósofo, muito provavelmente, também tinha em vista os problemas decorrentes da revogação do Édito de Nantes (1685) e da querela a respeito da *Bula Unigenitus* (1713) (MONTESQUIEU, 1964, p. 41).⁵⁵

As discussões políticas e religiosas com as quais Montesquieu entrou em contato no meio parlamentar, abordadas nas páginas anteriores, não esgotam os elementos contextuais necessários para a compreensão histórica da sua produção intelectual. A problemática específica desta dissertação – a teoria dos climas e a sua recepção crítica por parte dos leitores religiosos – exige, ainda, a consideração de outros aspectos do percurso formativo de Montesquieu. A atuação do filósofo na Academia de Ciências de Bordeaux e a sociabilidade dos salões parisienses e da Corte, assiduamente frequentados por ele, serão tematizadas nas próximas seções.

1.3. Estudioso da filosofia natural

Em 1912, durante as cerimônias que marcaram o bicentenário da Academia de Ciências de Bordeaux, Paul Courteault, então presidente da instituição, fez as seguintes observações a respeito de Montesquieu no seu discurso:

padre pergunta a um doente se ele recebe a Constituição? Ei-lo declarado perturbador da tranquilidade pública.” (*Mémoire sur la constitution*).

⁵⁵ “Voilà d'où était né cet esprit de tolérance et de douceur qui régnait dans le monde païen: on n'avait garde de se persécuter et de se déchirer les uns les autres; toutes les religions, toutes les théologies, y étaient bonnes: les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étaient inconnues”. “Eis de onde vinha esse espírito de tolerância e de doçura que reinava no mundo pagão: ninguém tinha vontade de se perseguir e de se combater; todas as religiões e todas as teologias eram boas: as heresias, as guerras e as disputas de religião eram desconhecidas.” O segundo trecho encontra-se na p. 40: “(...) on ôtaït les armes des mains de fanatiques et des séditieux.” (*Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*).

Quando, na sessão de 3 de abril de 1716, o secretário, M. de Navarre, propõe “agregar o senhor de La Brède para preencher uma vaga de acadêmico ordinário”, o jovem conselheiro do Parlamento ignorava completamente as ciências. Essa viva curiosidade, que não o abandona jamais e que o levou a repousar da redação das *Cartas persas* examinando ao microscópio as plantas e o musgo dos seus caules, fazendo dissecar sob os seus olhos um cão ou rãs, ele a deve aos seus confrades, para os quais essas eram as ocupações favoritas. Ele também lhes deve essa “nobre inquietude” que lhe sugeriu o seu projeto de uma história física da Terra. Mas há mais, e podemos dizer que a Academia de Bordeaux teve a sua parte na formação do gênio de Montesquieu. Ao entrar em contato com os médicos que ela contava entre os seus associados, ele tomou gosto pelos mistérios da anatomia e da fisiologia; ele queria saber para o que serviam as glândulas renais, o forame oval, o forame botal. E no exame consciencioso dessas delicadas questões, ele contrai hábitos excelentes: aprende a se dar conta da infinita complexidade dos fenômenos, a não omitir nenhum dos elementos de um problema, a não simplificá-lo ao sabor da sua fantasia pessoal. Não é essa a melhor preparação para um espírito que se propôs analisar os complexos organismos das sociedades humanas, e o estudo das ciências naturais não é um caminho excelente para o estudo das ciências morais e políticas? Montesquieu teve a boa sorte de ser conduzido a essas por meio daquelas. (GÈRES, 1913, p. 68-69).⁵⁶

Courteault estava engajado, evidentemente, na construção de uma memória local. O seu interesse voltava-se, de preferência, para a celebração da história da cidade. Nessa narrativa, a Academia de Ciências e Belas-letas era uma das principais personagens. E o papel por ela desempenhado na formação do famoso Montesquieu constituía motivo de orgulho, devendo ser encarecido. Mas isso não quer dizer que as afirmações do discurso sejam de todo infundadas. A distinção excessivamente marcada entre os interesses literários e científicos (Montesquieu repousava da escrita das *Cartas persas* estudando botânica e zoologia) é um claro anacronismo. Aos olhos do próprio Montesquieu – e dos seus “confrades” acadêmicos –, os dois empreendimentos intelectuais não deveriam parecer tão

⁵⁶ “Lorsqu'à la séance du 3 avril 1716, le secrétaire, M. de Navarre, proposa « d'agréer monsieur de La Brède pour remplir une place d'académicien ordinaire », le jeune conseiller au Parlement ignorait tout des sciences. Cette vive curiosité, qui ne l'abandonna jamais et qui le poussait à se délasser de la rédaction des Lettres Persanes en examinant au microscope les plantes et les mousses de ses bois, en faisant ouvrir sous ses yeux un chien ou des grenouilles, il l'a due à ses confrères, dont c'était les occupations favorites. Il le dut aussi cette “noble inquiétude” qui lui suggéra son projet d'une histoire physique de la terre. Mais il y a plus, et l'on peut dire que l'Académie de Bordeaux eut sa part dans la formation du génie de Montesquieu, Au contact des médecins qu'elle comptait parmi ses associés, il prit goût aux mystères de l'anatomie et de la physiologie; il voulut savoir à quoi servent les glandes rénales, le trou ovale, le trou botal. Et dans l'examen consciencieux de ces délicates questions, il contracta d'excellentes habitudes: il apprit à se rendre compte de l'infinie complexité des phénomènes, à n'omettre aucun des éléments d'un problème, a ne pas le simplifier au gré de sa fantaisie personnelle. N'est-ce pas là la meilleure préparation pour un esprit qui s'est proposé d'analyser les organismes complexes des sociétés humaines, et l'étude des sciences naturelles n'est-elle pas un acheminement excellent à l'étude des sciences morales et politiques? Montesquieu eut la bonne fortune d'être conduit à celles-ci par celles-là.” (GÈRES, 1913, p. 68-69).

opostos assim⁵⁷. As memórias e os discursos pronunciados pelo filósofo na Academia, como se verá adiante, mesclavam, de modo consciente e deliberado, a descrição naturalista com um estilo de expressão particularmente atento à elegância e à capacidade de agradar. Apesar disso, Courteault já apontava para um problema que receberia a atenção de futuros comentadores de Montesquieu. A sugestão de que as atividades realizadas na Academia tiveram um impacto significativo sobre as atitudes intelectuais do filósofo, moldando, inclusive, a sua maneira de analisar as instituições humanas, tem sido levada a sério por pesquisas recentes (SHACKLETON, 1961; CHIQUET, 2003; CASABIANCA, 2004; BATTIN, 2007). Robert Shackleton (1961), principal biógrafo de Montesquieu, por exemplo, ressalta o “ódio ao a priori e ao não demonstrado na ciência” subjacente aos trabalhos dos acadêmicos, afirmando que “o experimento e a independência do julgamento eram valorizados pela Academia”. Por conta disso, “a mente de Montesquieu fora conduzida a um caminho que ela não mais deixaria” (SHACKLETON, 1961, p. 23).⁵⁸

As academias europeias do século XVIII eram instituições formais ligadas, na sua maioria, ao Estado⁵⁹. Definidas pela Enciclopédia (1751) como “Sociedades ou Companhias de letrados [*gens de lettre*] estabelecidas para a cultura e o avanço das artes ou ciências”, elas eram reuniões regulares e cuidadosamente regulamentadas “de pessoas de uma capacidade distinguida, que comunicam umas às outras as suas luzes e apresentam entre si as suas descobertas para vantagem mútua”.⁶⁰ Assim sendo, as academias divergiam tanto das reuniões privadas e informais de estudiosos quanto das universidades, nas quais a

⁵⁷ A expressão “*gens de lettres*” no Dicionário de Trévoux (Edição lorraine, Nancy, 1738-1742) designava “aqueles que se aplicam ao estudo, às ciências, que fazem do estudo a sua ocupação.” O termo latino “*litterati*” é oferecido como sinônimo. Nesse sentido, o estudo das ciências naturais não estava divorciado das belas letras. Os observadores da natureza e os realizadores de experimentos também deveriam ser mestres do estilo, exercitados nas letras latinas e familiarizados com os modelos do bem escrever. Por outro lado, a escrita e a leitura de “*romans*”, voltados para o divertimento mundano, era menos compatível com a sobriedade da ciência.

⁵⁸ “Experimentalism and hatred of the *a priori* and the undemonstrated in science were characteristic of the Academy.” (SHACKLETON, 1961, p. 23). Pouco adiante: “Experiment and independence of judgement were prized by the Academy, and Montesquieu's mind was directed into a channel which it was not going to leave.” (SHACKLETON, 1961, p. 23).

⁵⁹ As informações deste parágrafo basearam-se em: Roche (1978), McClellan (1993), Roche (1996), Badinter (1999) e Burns (2003, p. 1-3).

⁶⁰ “ACADEMIE, (*Hist.Litt.*) parmi les Modernes, se prend ordinairement pour une Société ou Compagnie de Gens de Lettres, établie pour la culture & l'avancement des Arts ou des Sciences. (...) de personnes d'une capacité distinguée, qui se communiquent leurs lumieres & se font part de leurs découvertes pour leur avantage mutuel.” (1751, p. 51a-52a).

transmissão didática do saber acumulado sobrepunha-se à pesquisa (ROCHE, 1978, p. 151-154). Os estatutos dessas instituições refletiam os laços que as uniam à sociedade hierarquizada do Antigo Regime e ao poder político, impondo normas precisas para os procedimentos a serem observados durante os debates acadêmicos e para a admissão dos novos membros. As discussões científicas e eruditas, travadas em uma linguagem marcada pela civilidade e pela polidez, deveriam ocorrer a intervalos regulares, evitando os temas políticos e religiosos controversos (ROCHE, 1996, p. 644; BADINTER, 1999, p. 25-27). O recrutamento dos membros, restrito às elites, dependia de um complexo processo de eleição que colocava em jogo o talento do aspirante e a sua rede de influências. O próprio caso de Montesquieu é ilustrativo. Pertencendo à nobreza togada da região e sendo amigo íntimo do magistrado Joseph de Navarre, que ocupava o cargo de secretário da Academia de Ciências de Bordeaux, o filósofo não teve problemas para ser aceito na agremiação (MONTESQUIEU, 1964, p. 38).⁶¹ Anos depois, por ocasião da sua candidatura para uma vaga na Academia francesa de Paris, Montesquieu precisou lidar com a oposição do jesuíta René-Joseph de Tournemine, fundador do periódico *Memoires de Trévoux*, que chamara a atenção do Cardeal Fleury (referido na seção anterior) para as passagens heterodoxas das *Cartas persas*. O filósofo conseguiu ser eleito para a prestigiosa academia parisiense em 1728, após encontrar-se pessoalmente com Fleury (SHACKLETON, 1961, p. 87). Muitas academias também mantinham registros das discussões dos seus associados, publicando periódicos (MCCLELLAN, 1993, p. 157-158). Nesse sentido, constituíam parte fundamental das redes de comunicação e difusão do Iluminismo, participando, ao lado do jornalismo nascente, da troca epistolar e dos salões, da construção da chamada “República das letras” (ROCHE, 1978, p. 256-257; MCCLELLAN, 1993).

No caso especificamente francês, o patrocínio estatal da monarquia substituíra as antigas formas de mecenato, disciplinando, à luz dos interesses do Estado absolutista, o novo espaço público conformado pelas discussões científicas e eruditas das *gens de lettre* (ROCHE, 1996, p. 643-644). O movimento academicista também foi acompanhado pelos primeiros sintomas da especialização do conhecimento. Em Paris, já no século XVII, surgem inúmeras academias. A Academia francesa, fundada em 1635 pelo Cardeal Richelieu, ocupava-se do estudo da língua vernácula, procurando regulamentar o seu uso. A

⁶¹ Nota explicativa de Daniel Oster ao *Discurso de recepção à Academia de ciências de Bordeaux*.

Academia de Inscrições e Belas letras, criada em 1663 e reformulada em 1716, era responsável pela memória oficial da monarquia. Já a Academia de Ciências, fundada por Colbert em 1666, colocava a investigação da filosofia e da história naturais a serviço do rei (ROCHE, 1999, p. 397-398). Seguindo o modelo parisiense, as elites urbanas da província também começaram a formalizar os seus encontros esporádicos de estudiosos locais, organizando-se para obter do monarca a chancela oficial das cartas-patentes. Cidades populosas o suficiente para entreter uma vida cultural e intelectual significativa – e tal era o caso de Bordeaux no início do século XVIII – fundam as suas próprias academias (ROCHE, 1978, p. 18-20, 77-78).

Segundo Courteault, um grupo de jovens apreciadores de música, ligados ao meio parlamentar bordelês, formou em 1707 a Academia dos Líricos, que se reunia semanalmente para a realização de concertos. Esses musicistas amadores também tinham o hábito de comentar, antes das apresentações, as “*novidades da República das letras*”. O interesse crescente pelas ciências naturais, particularmente pelo método cartesiano seguido na Academia de Ciências de Paris, engajou parte do grupo na criação de uma academia propriamente científica. Obtendo a proteção do duque de La Force, a Academia real de Belas-letras, Ciências e Artes de Bordeaux foi reconhecida por Luis XIV em 5 de setembro de 1712 (GÈRES, 1913, p. 66-67). Quatro anos depois, o barão de La Brède, como foi visto, ingressaria na instituição.

É muito difícil saber o que efetivamente acontecia durante as sessões ordinárias da Academia de Bordeaux. As pesquisas de Daniel Roche (1978) a respeito das academias provinciais lançam alguma luz sobre o problema. Em média, as reuniões dos acadêmicos de província duravam entre duas e três horas. Boa parte desse tempo era dedicada à organização administrativa da sociedade (discussão dos regulamentos, eleição dos membros, cronograma de atividades etc). No âmbito propriamente intelectual, os encontros eram preenchidos pela leitura de memórias e discursos dos seus membros. Além disso, os concursos propostos pelas academias obrigavam os associados a ocuparem uma parcela considerável das reuniões com a análise dos trabalhos enviados⁶². Desde 1714, a academia bordelesa propunha concursos sobre temas científicos variados. O próprio Montesquieu, ao assumir a direção da instituição em 1717, passou a ler para os seus colegas resumos

⁶² Sobre os concursos acadêmicos, ver Roche (1978, p. 324-376).

comentados das dissertações que concorriam ao prêmio do concurso. No *Discurso sobre a utilidade das glândulas renais*, por exemplo, o filósofo justificou a escolha do tema:

Nesse número prodigioso de partes, de veias, de artérias, de vasos linfáticos, de cartilagens, de tendões, de músculos, de glândulas, ninguém poderia crer que há aí nada de inútil; tudo concorre para o bem do sujeito animado; e se há qualquer parte cuja utilidade ignoramos, nós devemos, com uma nobre inquietude, procurar descobri-la. É isso o que levou a academia a escolher por tema a utilidade das glândulas renais ou capsulas atrabiliárias, e a encorajar os estudiosos [*savants*] a trabalhar sobre um assunto que, a despeito das pesquisas de tantos autores, ainda permanece novo, e parece ter sido até o momento mais o objeto de sua desesperança do que de seus conhecimentos. (MONTESQUIEU, 1964, p. 48).⁶³

Feito isso, ele passou em revista as hipóteses sugeridas pelas principais autoridades no assunto, seguindo daí para a exposição resumida das dissertações recebidas pela academia. Ao fazê-lo, o filósofo não deixou de comentar, de passagem, que não levaria em consideração os trabalhos enviados após o prazo regulamentar. Insatisfeito com as soluções propostas, Montesquieu concluiu o seu discurso da seguinte maneira:

Vê-se por tudo isso que a academia não terá a satisfação de conceder o seu prêmio este ano, e que este dia não é para ela tão solene quanto o esperado. *Pelas experiências e dissecações que ela fez fazer sob os seus olhos, ela pôde compreender a dificuldade em toda a sua extensão (...)*. A sorte fará algum dia, quem sabe, aquilo que todos os seus esforços não puderam fazer. Aqueles que se comprometem a buscar a verdade não estão menos sujeitos que as outras pessoas aos caprichos da fortuna: pode ser que aquilo que custou hoje tantos esforços inúteis cederá às primeiras reflexões de um autor mais feliz. (MONTESQUIEU, 1964, p. 49, itálico nosso).⁶⁴

Esse trecho chama atenção para as “ocupações favoritas” dos colegas de Montesquieu na Academia de Ciências de Bordeaux, suscitando alguns questionamentos

⁶³ “Dans ce nombre prodigieux de parties, de veines, d'artères, de vaisseaux lymphatiques, de cartilages, de tendons, de muscles, de glandes, on ne saurait croire qu'il y ait rien d'inutile; tout concourt pour le bien du sujet animé; et s'il y a quelque partie dont nous ignorions l'usage, nous devons avec une noble inquiétude chercher à le découvrir. C'est ce qui avait porté l'academie à choisir pour sujet l'usage des glandes rénales ou capsules atrabiliaires, et à encourager les savants à travailler sur une matière qui, malgré les recherches de tant d'auteurs, était encoire toute neuve, et semblait avoir été jusqu'ici plutôt l'objet de leur désespoir que de leurs connaissances”. (*Discours sur l'usage des glandes rénales*).

⁶⁴ “On voit par tout ceci que l'académie n'aura pas la satisfaction de donner son prix cette année, et que ce jour n'est pour elle aussi solennel qu'elle l'avait espéré. Par les expériences et les dissections qu'elle a fait faire sous ses yeux, elle a connu la difficulté dans toute son étendue (...). Le hasard fera peut-être quelque jour ce que tous ses soins n'ont pu faire. Ceux qui font profession de chercher la verité ne sont pas moins sujets que les autres aux caprices de la fortune: peut-être ce qui a coûté aujourd'hui tant de sueurs inutiles ne tiendra pas contre les premières réflexions d'un auteur plus heureux”. (*Discours sur l'usage des glandes rénales*).

interessantes. As reuniões dos acadêmicos bordeleses incluíam a realização de experimentos? Qual seria o papel desempenhado por eles na prática científica acadêmica? E que influência teriam surtido sobre as atitudes mentais do futuro autor do *Espírito das leis*? A passagem citada parece mostrar que Montesquieu e os “seus confrades” presenciaram, no próprio local das reuniões, a dissecação de cadáveres, valendo-se do que foi observado para opinar sobre a função das glândulas renais. Por outro lado, as descrições anatômicas do filósofo nesse discurso parecem basear-se, exclusivamente, na leitura de obras sobre o assunto (CHIQUET, 2003, p. 33-37).⁶⁵

As observações científicas realizadas por Montesquieu entre 1719 e 1721 são particularmente relevantes para a discussão desses problemas. Durante esses anos, o filósofo submeteu insetos e plantas às lentes do microscópio, dissecou uma rã e fez experimentos com patos e gansos, colocando-os sob a água para testar as suas hipóteses a respeito do forame oval e do conduto botal.⁶⁶ Os relatos dessas atividades foram reunidos sob o título de *Observações sobre a história natural*, sendo lidos para os acadêmicos em duas ocasiões (16 de novembro de 1719 e 20 de novembro de 1721) (MONTESQUIEU, 1964, p. 52-56). Não há indícios claros de que tais experimentos tenham sido realizados por Montesquieu diante dos seus colegas. A Academia de Bordeaux monta um gabinete de física bem fornido de instrumentos em 1739, na esteira do sucesso dos experimentos elétricos do abade Nollet (DELORME, 1955, p. 183-184; ROCHE, 1978, p. 130, 372; BADINTER, 1999, p. 152-154).⁶⁷ Mas no período em que Montesquieu fazia as suas observações, a instituição ainda ocupava um alojamento precário (GÈRES, 1913, p. 69). Além disso, os relatos dos experimentos não eram muito circunstanciados:

⁶⁵ Chiquet (2003) chama atenção para os equívocos de Montesquieu nas descrições anatômicas, afirmando que ele conhecia mal essa ciência. Na descrição do nervo auditivo, feita pelo filósofo no *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, “nada deixa supor que ele escreve essas palavras a partir de trabalhos de dissecação pessoais. Além disso, os erros anatômicos que ele efetua podem ter sido induzidos pelas suas leituras (...)” (CHIQUET, 2003, p. 33-37).

⁶⁶ Segundo Montesquieu, esses “condutos” participavam da circulação sanguínea do feto, visto que esse não respirava no ventre materno. Após o nascimento, esses condutos eram fechados e o sangue passava a circular pelos pulmões. No caso das tartarugas, dos pássaros e de outros animais semelhantes, assevera Montesquieu, esses condutos nunca se fechavam, o que, em tese, permitiria a sobrevivência dos mesmos sob a água por longos períodos. Os experimentos realizados pelo filósofo buscavam testar essa hipótese (MONTESQUIEU, 1964, p. 550).

⁶⁷ Sobre o abade Nollet e os seus famosos cursos públicos de física experimental, ver Badinter (1999, p. 152-154).

Nós colocamos um pato sob a água para ver quanto tempo ele poderia viver sem ar, e se a circulação que se faz por esses condutos [forame oval e forame botal] poderia substituir a circulação ordinária; nós notamos uma efusão contínua de pequenas bolhas que saíam da sua narina: esse animal perdendo insensivelmente todo o ar que ele tinha nos pulmões, sete minutos depois nós o vimos desfalecer e morrer. Um ganso que nós colocamos aí [sob a água] no dia seguinte, não viveu mais do que oito minutos. (MONTESQUIEU, 1964, p. 55).⁶⁸

O leitor (tal como os ouvintes originais da comunicação) não fica sabendo dos detalhes técnicos da experiência. Ela foi feita em um recipiente? Como o tempo foi cronometrado? Qual era o peso e o tamanho do pato? Outras pessoas além do próprio filósofo testemunharam a experiência? Nada disso é referido. Caso os “confrades” de Montesquieu desejassem replicar o experimento, deveriam pedir-lhe oralmente por mais detalhes. O próprio barão de La Brède – é importante frisar – não parecia repetir as suas experiências. Outros patos e outros gansos teriam levado o mesmo tempo para morrer? Montesquieu não estava interessado em verificar isso. Bastava-lhe observar um único caso. Para os próprios padrões da época, essa prática experimental é um pouco deficiente. Pense-se, por exemplo, nos experimentos de Robert Boyle com a bomba de vácuo na Inglaterra de meados do século XVII, analisados por Steven Shapin e Simon Schaffer (1985).

Procurando fazer da pressão do ar um fato científico (*matter of fact*), Boyle realizou inúmeros experimentos diante dos membros da *Royal Society* (considerada um modelo pelas academias de ciência francesas). Colocando o barômetro de Torricelli no interior de um recipiente de vidro do qual era possível extrair quase todo o ar (a bomba de vácuo), Boyle mostrou para a comunidade de observadores competentes que o nível do barômetro baixava na medida em que o ar era extraído. O experimento evidenciava para as testemunhas um processo natural (isento da agência humana), deixando claro que o ar exercia uma pressão sobre o líquido do barômetro, fazendo-o subir pelo cilindro. A prática experimental de Boyle baseava-se na distinção fundamental entre os fatos e as suas (possíveis) explicações. Os primeiros alcançavam o mais alto grau de probabilidade (certeza moral), transformando-se em uma base segura para o conhecimento na área da filosofia natural. As explicações causais dos fatos experimentais, por outro lado, recebiam o

⁶⁸ “Nous fîmes mettre un canard sous l'eau pour voir combien de temps il pourrait vivre hors de l'air, et si la circulation qui se fait par ses conduits pouvait suppléer à la circulation ordinaire: nous remarquâmes une effusion perpétuelle de petites bulles qui sortaient de ses narines: cet animal perdant insensiblement tout l'air qu'il avait dans ses poumons, sept minutes après nous le vîmes tomber en défaillance et mourir. Une oie que nous y mîmes le lendemain ne vécut que huit minutes”. (*Observations sur l'histoire naturelle*).

estatuto de hipóteses possíveis e era admissível, no campo probabilístico das teorias e conjecturas, que os filósofos naturais conduzissem disputas e controvérsias pautadas pelo tom aristocrático (refutação desapaixionada das proposições e respeito aos autores das teorias) e pelo acordo quanto à realidade do fato científico (SHAPIN; SCHAFFER, 1985, p. 49-76). Tratava-se da construção de um “espaço seguro” para a administração regrada da divergência na filosofia natural (SHAPIN; SCHAFFER, 1985, p. 107).

Shapin e Schaffer (1985, p. 55-69)⁶⁹ também destacam a importância da ampliação dos testemunhos do experimento. Como o conhecimento experimental precisava ser público (acessível ao maior número possível de observadores) e tendo em vista os custos elevados da construção da bomba de vácuo e as dificuldades técnicas do seu manuseio (o que dificultava muito a replicabilidade dos experimentos), Boyle passou a empregar recursos literários na elaboração de um relato experimental objetivo e circunstanciado, cuja riqueza de detalhes fosse capaz de reproduzir, na mente dos leitores, a realização dos procedimentos experimentais descritos. Shapin chama isso de tecnologia literária do testemunho virtual, mostrando como a narrativa detalhada dos experimentos (inclusive daqueles que não produziram os resultados esperados) era complementada pela iconografia realista que acompanhava os textos e pelo tom modesto e cauteloso de um relato que “não afirma mais do que consegue provar” (SHAPIN, 2010, p. 102), opondo-se, desse modo, ao dogmatismo expositivo dos sistemas filosóficos.

À luz dessa comparação, a prática experimental de Montesquieu e dos seus pares na Academia de Ciências de Bordeaux se revela muito próxima do diletantismo. Apesar disso, faz-se necessário reconhecer que os acadêmicos de Bordeaux compartilhavam os pressupostos da filosofia experimental de Boyle, separando os fatos empiricamente fundamentados das explicações meramente hipotéticas, o que os levava a encarar os grandes sistemas filosóficos do século anterior com uma dose suplementar de ceticismo. O cartesianismo prevalecente entre eles era posto à prova pelos fatos. Apesar de executar os experimentos com pouco rigor metodológico, relatando-os de maneira muito sumária, Montesquieu não deixava de reconhecer o papel fundamental desempenhado pela observação nas *descobertas* das ciências naturais. Em um discurso pronunciado pelo filósofo em 1717, já como diretor da instituição, ele toma o cuidado de distinguir as

⁶⁹ Ver também: Shapin (2010, p. 92-104).

atividades realizadas na Academia dos simples prazeres da conversação mundana. Os leigos, afirma Montesquieu, “creem que nós tomamos da filosofia apenas aquilo que ela tem de agradável; que nós deixamos os espinhos para colher apenas as flores.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 45).⁷⁰ Enganam-se. A Academia se ocupa das:

(...) ciências mais abstratas, ela abrange esse infinito que se encontra em todo lugar na física e na astronomia; ela se apegue à inteligência das curvas, reservada até aqui à suprema inteligência; ela entra no dédalo da anatomia e nos mistérios da química; ela reforma os erros da medicina, essa Parca cruel que ceifa tantos dias, essa ciência ao mesmo tempo tão extensa e tão limitada; enfim, ataca-se aí a verdade pelo lado mais resistente, e ela é procurada entre as trevas mais espessas, para as quais pode recuar. (MONTESQUIEU, 1964, p. 46).⁷¹

E o estudo das mesmas é uma tarefa laboriosa, “um trabalho frequentemente inútil”. Os sistemas tombam tão logo são criados e as esperanças se frustram. O acadêmico passa noites insones, “em longas meditações nas quais a alma dobra-se sobre si mesma”, esforçando-se para alcançar uma verdade esquiva (MONTESQUIEU, 1964, p. 46).⁷² Tudo isso, continua Montesquieu, porque a sua missão é descobrir novas verdades, amparando-se, para isso, nas próprias observações:

(...) pois, enfim, não é o bastante para nós enunciar uma verdade, é necessário que ela seja nova; nós fazemos pouco caso das flores que o tempo murchou (...) nós enrubesceríamos de repetir sempre aquilo que tantos outros já disseram antes de nós, como esses vãos ecos que se escutam nos campos; nós teríamos vergonha de trazer para a academia as observações de outros, semelhando esses rios que levam ao mar tantas águas que não vieram das suas fontes. (MONTESQUIEU, 1964, p. 46).⁷³

⁷⁰ “(...) croient que nous ne prenons de la philosophie que ce qu'elle a d'agréable; que nous laissons les épines pour ne cueillir que les fleurs (...)”. (*Discours prononcé à la rentrée de L'Académie de Bordoux, le 15 novembre 1717*).

⁷¹ “(...) les sciences les plus abstraites sont l'objet de l'académie; elle embrasse cet infini qui se rencontre partout dans la physique et l'astronomie; elle s'attache à l'intelligence des courbes, réservée jusqu'ici à la suprême intelligence; elle entre dans le dédale de l'anatomie et les mystères de la chimie; elle réforme les erreurs de la médecine, cette Parque cruelle qui tranche tant de jours, cette science em même temps si étendue et si bornée; on y attaque enfin la vérité par l'endroit le plus fort, et on la cherche dans les ténèbres les plus épaisses où elle puisse se retirer”. (*Discours prononcé à la rentrée de L'Académie de Bordoux, le 15 novembre 1717*).

⁷² “Un travail souvent inutile; des systèmes presque aussitôt renversés qu'établis (...)”. “(...) ces longues méditations où l'âme se replie sur elle-même (...)”. (*Discours prononcé à la rentrée de L'Académie de Bordoux, le 15 novembre 1717*).

⁷³ “(...) car enfin ce n'est pas assez pour nous de donner une vérité, il faut qu'elle soit nouvelle: nous faisons peu de cas de ces fleurs que le temps a fanées; (...) nous rougirions de redire toujours ce que tant d'autres auraient dit avant nous, comme ces vains échos que l'on entend dans les campagnes; nous aurions honte de porter à l'académie les observations des autres, semblables à ces fleuves qui portent à la mer tant d'eaux

Esse discurso é uma representação idealizada da Academia de Ciências de Bordeaux. Apesar de não poder ser tomado por uma descrição confiável das atividades efetivamente realizadas pelos associados, ele apresenta com particular clareza quais eram os valores que congregavam os acadêmicos, orientando os seus trabalhos. A observação de fatos naturais delimitados, fossem eles pequenos insetos ou manchas de musgo sobre as cascas das árvores, estava na base do conhecimento. A “alma”, dobrando-se sobre si mesma, deveria refletir sobre o que foi cuidadosamente observado, propondo explicações plausíveis. Disso resulta o grande interesse que o barão de La Brède manifestou, ao longo de toda a sua vida, pelas ciências naturais e pelo experimentalismo (SHACKLETON, 1961, p. 221-223).⁷⁴ Muito provavelmente, foi no estudo dos livros de filosofia natural – e na realização, ainda que um tanto amadora, de experimentos – que o filósofo passou a se interessar pelas causas físicas do comportamento humano (individual e coletivo). O tema seria tratado, em uma linguagem próxima do materialismo, em várias passagens das *Cartas persas* e do *Espírito das leis* (SHACKLETON, 1961, p. 41-45). Além disso, a consideração dos costumes e das leis como um conjunto delimitado de fatos “naturais”⁷⁵ passíveis de serem explicados racionalmente também parece dever muito ao envolvimento do acadêmico com a prática experimental.

A inteligência, para Montesquieu, ligava-se intimamente à sensibilidade. A principal faculdade da alma, asseverava ele, era a comparação. O cérebro bem constituído se tornava, ao adquirir ideias por meio da educação, cada vez mais sensível ao mundo exterior, distinguindo nos objetos observados as mais ligeiras e delicadas nuances. A Academia de Ciências de Bordeaux, enquanto espaço de sociabilidade e de formação intelectual, expôs Montesquieu a um conjunto de discursos e práticas científicos, contribuindo decisivamente para a construção do seu método de análise das instituições humanas. Mas a educação, como salientava o filósofo, é dupla: “nós recebemos uma particular na nossa família e uma

qui ne viennent pas de leurs sources”. (*Discours prononcé a la rentrée de L’Académie de Bordoux, le 15 novembre 1717*).

⁷⁴ Nos anos finais da sua vida, na cidade de Clairac, próxima de La Brède, Montesquieu, o seu filho mais velho (Jean-Baptiste de Secondat, que era membro da Academia), o abade Guasco e o abade Venuti (bibliotecário da Academia) reuniam-se para realizar experimentos científicos sobre o voo dos pássaros. Em 1754, na cidade de Néroc, o cientista experimental Jacques de Romas teria conduzido experimentos sobre a eletricidade na presença de Montesquieu.

⁷⁵ Tomando-se “naturais”, aqui, no sentido de realidades observáveis, empíricas.

geral na sociedade” (MONTESQUIEU, 1964, p. 491).⁷⁶ As páginas seguintes abordam essa educação geral do filósofo, mostrando como a passagem pelos salões aristocráticos influenciou a sua nova concepção do social, marcando de modo significativo, inclusive, o seu estilo de escrita.

1.4. Educação “no mundo”

Entre 1721 e 1728, Montesquieu frequentou assiduamente a Corte e os principais salões parisienses (SHACKLETON, 1961, p. 46-68). Essa “sociedade de corte”, para empregar o título do conhecido trabalho de Norbert Elias, modelava a conduta e a linguagem dos seus integrantes, polindo cuidadosamente as maneiras da nobreza e daqueles que aspiravam a uma posição de prestígio no interior da boa sociedade (ELIAS, 2001). Ao entrar em contato com “o mundo” (*le monde*), o barão de La Brède se deixou impregnar por “essa espécie de emanção da maneira de pensar, do ar e das tolices da Corte e da Capital”. A formação do “homem de espírito” (*homme d’esprit*), como sugeria o próprio filósofo, passava necessariamente pelo crivo da sociabilidade mundana⁷⁷. O “intelectual” do século XVIII francês, o “homem de letras” (*homme de lettres*) referido na seção anterior, não deveria permanecer isolado no seu gabinete – ou entretido, tão somente, com os seus pares nas austeras reuniões das academias científicas. A erudição do estudioso, cultivada na solidão da leitura e da pesquisa, precisava de um tempero capaz de torná-la agradável (CHARTIER, 1996, p. 159-178). Como afirma o próprio Montesquieu (1964, p. 492),

O espírito também não consiste em se ter sempre a exatidão, porque ela, muitas vezes, é inapropriada: por exemplo, nas conversações joviais que não são outra

⁷⁶ “(...) nous en recevons une particulière dans notre famille, et une générale dans la société”. Pouco adiante: “La faculté principale de l’âme est de comparer (...). L’éducation ne multiplie pas nos idées sans multiplier aussi nos manières de sentir. Elle augmente le sens de l’âme, raffine ses facultés, nous fait trouver ces différences légères et délicates qui sont imperceptibles aux gens malheureusement nés ou élevés”. “A faculdade principal da alma é a de comparar (...). A educação não multiplica as nossas ideias sem multiplicar ao mesmo tempo as nossas maneiras de sentir. Ela aumenta o sentido da alma, refina as suas faculdades, nos faz perceber essas diferenças ligeiras e delicadas que são imperceptíveis para as pessoas mal nascidas ou mal educadas”. (*Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, capítulo 2).

⁷⁷ Segundo Montesquieu (1964, p. 492), “(...) cette espèce d’émanation de la façon de penser, de l’air et des sottises de la Cour e de la Capitale (...). Juntamente com os demais fatores do “caráter geral de uma nação”, essa maneira de pensar da Corte e da Capital deixa marcas profundas nos costumes dos indivíduos.

coisa senão um tecido de raciocínios falsos, que agradam por causa da sua própria falsidade e da sua singularidade; pois, se se procura nas conversações apenas o verdadeiro, elas não serão variadas e não agradarão.⁷⁸

Em meio à sociedade dos “grandes”, no convívio com as “*gens du monde*”, o homem de letras deve adotar um estilo de expressão espirituoso, isto é, ser capaz de aproximar, para espanto e admiração dos convivas, as ideias mais afastadas umas das outras (MONTESQUIEU, 1964, p. 492).⁷⁹

O *Espírito das leis* manifesta, tanto na sua redação quanto em alguns dos seus temas (sobretudo na descrição dos costumes próprios do regime monárquico), a influência dos espaços de sociabilidade aristocrática frequentados por Montesquieu. Esta seção procura apontar para algumas modalidades dessa influência, mostrando como o estilo de escrita do filósofo – o gosto pelo epigrama e a “autocensura” (prudência) – pode ser mais bem compreendido à luz das práticas culturais que tinham lugar nos salões setecentistas. É necessário frisar, no entanto, que a análise aprofundada destes últimos não cabe nos limites da presente dissertação. Serão tratados, apenas, os aspectos da sociabilidade mundana que se relacionam diretamente com os problemas enfrentados pelo barão de La Brède na redação da sua obra. Destacam-se, entre eles, a apresentação da teoria dos climas (esforço de divulgação científica particularmente desafiador) e os cuidados necessários ao se abordar o tema da religião (impostos pela censura eclesiástica).

Desde meados do século XVII, certas parcelas da nobreza (representadas, usualmente, pelas mulheres) adquiriram o hábito de reunir nas suas residências, uma ou duas noites por semana, uma companhia seleta de “pessoas de qualidade”. Nessas recepções, os “grandes” (os estratos superiores da complexa hierarquia social do Antigo regime) concediam a um conjunto restrito de artistas e estudiosos – de condição social

⁷⁸ “L’esprit ne consiste pas aussi à avoir toujours de la justesse, parce qu’elle est aussi, souvent, hors de saison: par exemple, dans les conversations enjouées qui ne sont qu’un tissu de raisonnements faux, qui plaisent par leur fausseté même et par leur singularité; car, si l’on ne cherchait dans les conversations que le vrai, elles ne seraint point variées et ne amuseraient plus”. (*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, capítulo II).

⁷⁹ “L’esprit, selon les gens du monde, consiste à rapprocher les idées les plus éloignées (...)”. “O espírito, segundo as gentes do mundo, consiste em aproximar as ideias mais afastadas”. (*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, capítulo II).

marcadamente inferior à dos anfitriões – o direito de tomar parte nos seus divertimentos mundanos. A poesia de circunstância, o teatro e a leitura passaram, aos poucos, a integrar o quadro de práticas culturais da aristocracia. Como argumenta Antoine Lilti, os salões desempenharam o papel fundamental de instrumento da

(...) redefinição do prestígio aristocrático, por meio do qual a nobreza de corte reinterpreta a honra como reputação e integra no seio da boa sociedade aqueles que se conformam às suas normas de comportamento e que reconhecem a sua preeminência. (LILTI, 2005, p. 481).⁸⁰

A nobreza cavalheiresca, cujo prestígio residia, originalmente, nas proezas guerreiras, passou por um “processo civilizador” estruturalmente relacionado à formação do Estado moderno absolutista. Os “costumes grosseiros” dos cavaleiros deram lugar às “boas maneiras” dos cortesãos (ELIAS, 2011).

No interior desse processo de longa duração, o homem de letras se transforma, por assim dizer, em um dos principais “ornamentos” dos salões. A presença de um autor famoso em um salão – a leitura pública que ele faz das suas obras – aumenta o prestígio dos anfitriões. Assim sendo, o “entretenimento cultural” proporcionado pelos salões dependia, em grande medida, da atuação dos literatos e estudiosos, cuja principal função, para além da apresentação das próprias obras, era a de animar a conversação mundana com as notícias mais recentes da República das letras e com o discurso espirituoso, capaz de instruir e agradar ao mesmo tempo (LILTI, 2005, p. 426-428). No seu famoso *Ensaio sobre a sociedade dos letrados e dos grandes, sobre a reputação, sobre os mecenas e sobre as recompensas literárias* (1753), D’Alembert (1822) sintetizou com particular clareza as razões que fundamentavam essa relação hierárquica entre os grandes e os homens de letras. Com o aumento progressivo do poder real, especialmente a partir do reinado de Luís XIV, e com a difusão do “espírito filosófico” no início do século XVIII,

(...) os grandes começam a procurar não apenas as obras, mas a própria pessoa dos escritores, tanto célebres quanto medíocres; eles se apressam, ao menos por vaidade, a dar ao talento sinais de estima, frequentemente mais interessados que sinceros. Arrancados da sua solidão, os homens de letras veem-se arrastados em

⁸⁰ “(...) redéfinition du prestige aristocratique, où la noblesse de cour réinterprète l’honneur en réputation et intègre au sein de la bonne Société ceux qui se conforment à ses normes de comportements et reconnaissent sa prééminence”.

um novo turbilhão, onde eles têm frequentes ocasiões de se sentirem bastante deslocados. (D’ALEMBERT, 1822, p. 339).⁸¹

O mundo dos grandes era um “turbilhão” para os homens de letras. O “talento” – para empregar o termo utilizado por D’Alembert no texto citado – era cortejado pelos aristocratas, que se dirigiam aos letrados utilizando a “linguagem da amizade”. A polidez dos anfitriões, no entanto, constituía um código linguístico e comportamental que não deixava jamais de marcar a posição subalterna dos estudiosos. Disso provinha a “sensação de deslocamento”. Apesar disso, os letrados também se beneficiavam do seu convívio com a aristocracia. Os salões colocavam os escritores, sobretudo os de origem mais modesta, em contato com protetores capazes de lhes abrirem as portas das academias e do mecenato real (LILTI, 2005, p. 419-428). Além disso, a sociabilidade mundana dos aristocratas proporcionava aos letrados um público qualificado o bastante para apreciar as suas obras, deixando-as famosas, mas demasiadamente leigo para julgá-las com a severidade e o rigor intelectual próprios dos homens de letras (D’ALEMBERT, 1822, p. 340). Nesse sentido, os salões também constituíam um espaço de discussão de ideias. Os seus frequentadores conversavam sobre os últimos livros que haviam lido, julgando o mérito das obras e fazendo dos seus temas o principal assunto das reuniões. As opiniões expressas nos salões – e na troca de cartas estimulada por eles – era parte constitutiva da produção intelectual da época. Ao escreverem as suas obras, os autores levavam em consideração as expectativas da “sociedade mundana”, chegando, muitas vezes, a lerem trechos do que estavam produzindo para os convivas reunidos nos salões. O próprio Montesquieu, em 1724, leu o seu *Diálogo de Sylla e de Eucrates* para os membros do *Club de L’Entresol*, sociedade que tinha o costume de se reunir na residência do abade Alary aos sábados, entre as cinco e as oito da noite, para ler as gazetas e debater sobre temas ligados à política.⁸²

Havia, portanto, uma “ligação necessária entre a atividade intelectual e a sociabilidade mundana” (CHARTIER, 1996, p. 171)⁸³. Ligação que pode ser observada, como afirma Roger Chartier, nas cartas do abade Galiani, que escrevia de Nápoles em

⁸¹ “(...) les grands commencent à rechercher non seulement les ouvrages, mais la personne même des écrivains, tant célèbres que médiocres ; ils s’empressent, au moins par vanité, de donner aux talents des marques d’estime, souvent plus intéressées que sincères. Arrachés à leur solitude, les gens de lettres se voient emportés dans un toubillon nouveau, où ils ont fréquentes occasions de se trouver fort déplacés.”

⁸² MONTESQUIEU (1964, p. 156) (nota crítica de Daneil Oster) e SHACKLETON (1961, p. 63-69).

⁸³ “(...) lien nécessaire entre l’activité intellectuelle et la sociabilité mondaine (...)”.

1769, lamentando-se da falta que lhe faziam os salões parisienses. O seguinte trecho, aduzido por Chartier, é significativo:

Você me pergunta se eu li o abade Raynal? Não. Mas por quê? Porque eu não tenho nem o tempo nem o gosto pela leitura. Ler solitário, sem ter a quem falar, sem ter com quem disputar ou brilhar, sem escutar ou se fazer escutar, é impossível. A Europa está morta para mim. Colocaram-me na Bastilha. (CHARTIER, 1996, p. 172).⁸⁴

O homem de letras setecentista discute em público sobre o que lê e escreve. Mais do que isso. As maneiras de pensar e de se expressar gestadas coletivamente no ambiente sociocultural dos salões servem de parâmetro para a sua própria produção. O público leitor da sociedade mundana, considerado frívolo por D'Alembert, repudiava a erudição especializada, exigindo dos letrados que eles fossem, como afirmava Voltaire no sétimo tomo da Enciclopédia, “tão próprios para o mundo quanto para o gabinete”.⁸⁵ E isso não valia apenas para as “*ciências agradáveis*” ou para as “*matérias de gosto e belas letras*”, as quais dependiam em maior medida, segundo argumenta D'Alembert, do arbítrio e da moda. Os próprios geômetras, matemáticos e físicos, caso desejassem alcançar a celebridade, precisavam fazer concessões aos ornamentos retóricos e à frivolidade do “belo espírito” (*bel esprit*) (D’ALEMBERT, 1822. p. 349-350; BADINTER, 1999, p. 31).⁸⁶ A prosa “científica” de Montesquieu nos seus discursos para a Academia de Bordeaux, apresentada na seção anterior, constitui um bom exemplo desse estilo agradável. O início do seu “Discurso sobre a causa do Eco” é particularmente ilustrativo:

No dia do nascimento de Augusto, nasceu um loureiro no palácio, com os galhos do qual coroavam-se aqueles que haviam merecido a honra do triunfo. Nasceram,

⁸⁴ “Vous me demandez si j’ai lu l’abbé Raynal? Non. Mais pourquoi? Parce que je n’ai ni le temps ni le goût de la lecture. Lire tout seul, sans avoir à qui parler, avec qui disputer ou briller, ou écouter, ou se faire écouter, c’est impossible. L’Europe est morte pour moi. On m’a mis à la Bastille”.

⁸⁵ O trecho inteiro é significativo. Para Voltaire, o seu século tinha uma grande vantagem nesses “(...) homens instruídos que passam das espinhas das Matemáticas às flores da Poesia, e que julgam igualmente bem um livro de Metafísica e uma peça de teatro; o espírito do século deixou-os, na sua maior parte, tão próprios para o mundo quanto para o gabinete” (VOLTAIRE, 1757, p. 600). No original, “(...) hommes instruits qui passent des épines des Mathématiques aux fleurs de la Poésie, & qui jugent également bien d’un livre de Métaphysique & d’une piece de théâtre: l’esprit du siecle les a rendus pour la plûpart aussi propres pour le monde que pour le cabinet (...)”.

⁸⁶ “O ‘belo espírito’ engloba a arte fundamental da conversação-que reina nos salões até a Revolução-e implica uma fina dosagem de gracejos, ditos inteligentes e leveza dos comentários. É igualmente a arte de tornar fáceis e divertidas as ideias mais complexas e difíceis.” (BADINTER, 1999, p. 31).

senhores, loureiros com esta academia, e ela serve-se deles para fazer coroas aos estudiosos que triunfaram dos estudiosos. Não há clima tão remoto no qual não se dispute pelos seus sufrágios: depositária da reputação, dispensadora da glória, ela encontra prazer ao consolar os filósofos das suas vigílias e a vingá-los, por assim dizer, da injustiça do seu século e da inveja dos pequenos espíritos. (MONTESQUIEU, 1964, p. 47).⁸⁷

Trata-se, convém salientar, do preâmbulo de um texto de filosofia natural, destinado, ao menos em tese, a um público de especialistas. E mesmo nesse caso, o jovem acadêmico julgou necessário iniciar o seu discurso por uma peça de retórica, dedicando boa parte do esforço de escrita à dimensão estritamente literária do texto. Ao fazer isso (tanto nas produções de juventude da Academia quanto no *Espírito das leis*), Montesquieu aderiu aos padrões do “estilo agradável”, trilhando o caminho iniciado por Fontenelle nas suas *Conversas sobre a pluralidade dos mundos* (1685), célebre trabalho de divulgação da física cartesiana (BADINTER, 1999, p. 30)⁸⁸.

O idoso Fontenelle, secretário perpétuo da Academia de ciências de Paris, introduziu Montesquieu no salão da Madame de Lambert em 1724. Muitas das reuniões presididas por esta anfitriã versavam, segundo Robert Shackleton, sobre o tema da felicidade, a respeito do qual o autor das *Cartas persas* escreveu uma série de notas reunidas posteriormente nos *Meus pensamentos*. As discussões sobre a felicidade realizadas no salão da Madame de Lambert não excluía a dimensão fisiológica do fenômeno. Ao discutir o problema, Montesquieu invocava a “disposição e a constituição dos órgãos”, o que mostra a presença das “ciências abstratas” (física, fisiologia, medicina) na conversação mundana (SHACKLETON, 1961, p. 57-60). Também elas, uma vez despojadas da erudição especializada, poderiam figurar com destaque no discurso agradável. Parece plausível afirmar que o autor do *Espírito das leis* precisou lidar, ao redigir os livros da sua obra dedicados à influência do clima sobre as leis, com o difícil problema da divulgação científica, ao qual autores como Voltaire e Maupertuis já haviam dado grande atenção

⁸⁷ “Le jour de la naissance d’Auguste il naquit un laurier dans le palais, des branches duquel on couronnait ceux qui avaient mérité l’honneur du triomphe. Il est né, messieurs, des lauriers avec cette academie, et elle s’en sert pour faire des couronnes aux savants qui ont triomphé des savants. Il n’est point du climat si reculé d’où l’on ne brigue ses suffrages: depositaire de la réputation, dispensatrice de la gloire, elle trouve du plaisir à consoler les philosophes de leurs veilles , et , et à les venger, pour ainsi dire, de l’injustice de leur siècle et de la jalousie des petits esprits”. (*Discours sur la cause de l’écho*).

⁸⁸ FONTENELLE, Bernard le Bovier. Entretiens sur la pluralité des mondes ; par M. de Fontenelle, des Académies Françoisé, des Sciences, des Belles-Lettres, de Londres, de Nancy, de Berlin & de Rome. Nouvelle Édition, augmentée des Dialogues des Morts. Paris, 1766 [1685].

(BADINTER, 1999, p. 85-88).⁸⁹ A dificuldade consistia em tratar a fisiologia do corpo humano com uma linguagem capaz de instruir o leitor mundano sem entediá-lo. Montesquieu parece ter seguido, como foi sugerido, o método apresentado por Fontenelle no prefácio das suas *Conversas*:

Eu devo advertir aqueles que lerão este livro, e que possuem algum conhecimento da física, que não pretendi, de maneira nenhuma, instruí-los, mas apenas divertí-los ao lhes apresentar de uma maneira um pouco mais alegre e agradável aquilo que eles já sabiam com maior solidez; e eu advirto aqueles para os quais esses assuntos são novos que acreditei poder, a um só tempo, instruí-los e divertí-los. Os primeiros irão contra a minha intenção, se eles procurarem aqui a utilidade; e os segundos, se eles não procurarem aqui outra coisa senão o divertimento (FONTENELLE, 1766[1685], p. 2-3).⁹⁰

A teoria dos climas será apresentada e analisada de maneira detalhada nos próximos capítulos. Apesar disso, vale a pena observar como o barão de La Brède deixou as complicadas descrições dos *espíritos animais* e das *fibras* corporais mais “alegres e agradáveis”. No final do segundo capítulo do livro XIV do *Espírito das leis*, após ter descrito, de maneira sintética, a ação da temperatura do ar sobre as fibras do corpo humano, Montesquieu apresentou da seguinte maneira as consequências comportamentais desse fenômeno:

Nos países meridionais, uma *máquina* delicada e fraca, embora sensível, entrega-se a um amor que, em um serralho, nasce e se acalma sem cessar; ou, melhor dizendo, a um amor que, deixando as mulheres em uma maior independência,

⁸⁹ Em 1738, Voltaire publicou o seu “*Elementos da filosofia de Newton*”, trabalho no qual procurava popularizar, contra o cartesianismo predominante, as principais ideias do físico inglês. Neste esforço, foi antecedido pelo “*Newtonianismo para as damas*” (1737), do italiano Francesco Algarotti, cuja dedicatória a Fontenelle mostra claramente a importância que se atribuía, então, à vulgarização científica: “Você [Fontenelle] foi o primeiro do seu mundo a chamar a selvagem filosofia dos gabinetes solitários e das bibliotecas dos doutos para introduzi-la nos círculos e na toilette das damas. Você foi o primeiro a interpretar para a parte mais amável do Universo aqueles hieróglifos reservados, outrora, apenas aos iniciados e que encontrou uma maneira de ornar e cobrir de flores aquilo que parecia pleno de dificuldades e de espinhos” (ALGAROTTI, 1737). No original, “Voi foste il primo ne’ vostri Mondì a richiamar la selvaggia Filosofia da’ solitarj Gabinetti, e dalle Biblioteche de’ Dottì per introdurla ne’ circoli, e alle Toilette delle Dame. Voi primo interpretaste alla più amabil parte dell’Universo que’ Geroglifici, che non erano altra volta, che per gl’Iniziati, e trovaste il modo di ornare e di sparger di fiori ciò, che parea pieno di difficultà, e di spine”. Sobre Maupertuis e o seu trabalho a respeito da geração dos animais (o famoso “*Vênus física*”-1745), ver Ramos (2009, p. 93-97).

⁹⁰ “Je dois avertir ceux qui liront ce livre, et qui ont quelque connaissance de la physique, que je n’ai point du tout prétendu les instruire, mais seulement les divertir en leur présentant d’une manière un peu plus agréable et plus égayée ce qu’ils savent déjà plus solidement; et j’avertis ceux pour qui ces matières sont nouvelles que j’ai cru pouvoir les instruire et les divertir tout ensemble. Les premiers iront contre mon intention, s’ils cherchent ici de l’utilité; et les seconds, s’ils n’y cherchent que de l’agrément”.

expõe-se a mil tormentos. Nos países do norte, uma *máquina* saudável e bem constituída, embora pesada, encontra os seus prazeres em tudo aquilo que pode recolocar os *espíritos* em movimento: a caça, as viagens, a guerra e o vinho. Vocês encontrarão nos países do norte povos que possuem poucos vícios e muitas virtudes, bastante sinceridade e franqueza. Aproximem-se dos países meridionais e vocês acreditarão afastar-se da própria moral: paixões mais vivas multiplicarão os crimes (...) (MONTESQUIEU, 1964, p. 614, itálico nosso).⁹¹

A ligação entre a temperatura do ar e o comportamento de um povo, sobre a qual Montesquieu se informou, especialmente, no livro especializado do médico escocês John Arbuthnot, tornava-se, por meio da prosa do filósofo francês, acessível a leitores pouco familiarizados com os estudos de fisiologia e medicina⁹².

Embora Montesquieu frequentasse a sociedade mundana dos salões, vendo na sociabilidade aristocrática um caminho incontornável para a formação do homem de espírito, a preparação do seu *Espírito das leis* foi feita, em grande medida, a portas fechadas. Poucas pessoas ficaram sabendo do empreendimento e as primeiras leituras públicas envolveram, apenas, um pequeno círculo de amigos íntimos. Apesar disso, o processo de escrita e de composição da obra, analisado por Robert Shackleton (1961) a partir dos manuscritos originais, revela que o filósofo nunca perdeu de vista os padrões de

⁹¹ “Dans les pays du midi, une machine délicate, faible, mais sensible, se livre à un amour qui, dans un sérail, naît et se calme sans cesse; ou bien à un amour qui, laissant les femmes dans une plus grande indépendance, est exposé à mille troubles. Dans les pays du nord, une machine saine et bien constituée, mais lourde, trouve ses plaisirs dans tout ce qui peut remettre les esprits en mouvement: la chasse, les voyages, la guerre, le vin. Vous trouverez dans les climats du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même: des passions plus vives multiplieront les crimes (...)”. (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 2).

⁹² Para uma apresentação geral da “teoria dos climas” de Montesquieu e, especialmente, para uma análise da influência de Arbuthnot na formulação da mesma, ver Shackleton (1961, p. 302-313). A título de exemplo, veja-se o seguinte trecho do livro de Arbuthnot, cuja prosa especializada é bem menos palatável para o leitor mundano: “Nos países do norte, nos quais as alterações da altura do barômetro-e, conseqüentemente, do peso do ar-são frequentes e grandes, as fibras dos corpos humanos ficam em um movimento oscilatório contínuo, sob uma pressão 1200, 1800 ou 3600 vezes maior de um momento para o outro; e embora isso, por causa da sutileza e da rarefação do fluido, seja insensível e não cause dor, [ainda assim] é um tipo de exercício que os habitantes dos países nos quais a altura do mercúrio é menor ou nula não sentem. Por causa da diferença da tensão das fibras, o sistema nervoso inteiro, e os espíritos animais, são, em grande medida, afetados.” (ARBUTHNOT, 1751, p. 151). No original, “In Northern Countries, where the Alterations of the Height of the Barometer, and consequently of the Weight of the Air, are frequent and great, the Fibres of Human Bodies are in a continual ofcillatory Motion, from a Preffure of 1200, 1800, yea 3600 more at one time than another; and tho' this, by the Softnefs and Rarity of the Fluid, is infenfible, and not dolorifick, it is a fort of Exercife which the Inhabitants of Countries, where the Variation of the Height of the Mercury is fmail or nothing, do not feel. By the Difference of the Teniion of the Fibres, the whole nervous Syftem, and the animal Spirits, are in some measure affected.” (ARBUTHNOT, 1751, p. 151). O livro XIV do *Espírito das leis* também contém, como será mostrado adiante, trechos um pouco mais técnicos. Apesar disso, o esforço de vulgarização, em relação ao trabalho de Arbuthnot, é evidente.

gosto da sociedade mundana e – o que é ainda mais relevante para o tema desta dissertação – as suscetibilidades da censura eclesiástica. Montesquieu submeteu os seus esboços a inúmeras reescritas, reelaborando profundamente as fontes documentais utilizadas e procurando alcançar, na sua prosa, a concisão lapidar da frase de efeito e do dito espirituoso. As passagens polêmicas, capazes de indispor o filósofo com o governo e a Igreja, eram objeto de particular preocupação. O barão de La Brède fazia todo o possível para atenuar as afirmações controversas e heterodoxas, exercendo uma verdadeira autocensura (SHACKLETON, 1961, p. 228-240).⁹³ Se, como sugerem Robert Shackleton (1961, p. 376) e Andrew Lynch (1977), o fracasso dessa atitude prudente se deve a uma incompatibilidade de fundo entre o pensamento do filósofo e a ortodoxia católica, é uma outra questão, para a qual será necessário retornar no capítulo 4.

A consideração – ainda que resumida – da conjuntura na qual Montesquieu produziu a sua escrita “agradável, moderada e prudente” abre caminho para uma análise historicamente situada do pensamento do filósofo e da controvérsia teológico-política que o opôs aos críticos jesuítas e jansenistas a partir de 1749. Dos três elementos propostos para definir o estilo de escrita do *Espírito das leis*, a moderação (termo que sintetiza um projeto de *reforma* da monarquia) é o único que ainda requer atenção. O próximo capítulo, voltado para a análise das principais características da filosofia de Montesquieu, procura, justamente, colocar em relevo o projeto político-ideológico de uma monarquia moderada.

⁹³ Em 1745, Montesquieu teria feito a primeira leitura pública do livro para o acadêmico e magistrado bordelês Jean Barbot, para o abade Guasco e para o seu filho, Jean-Baptiste de Secondat, mostrando-se atento às críticas e sugestões. No que diz respeito à concisão da escrita, Shackleton (1961, p. 238) afirma o seguinte: “O produto final de Montesquieu era o resultado de uma transferência contínua e deliberada de sentenças de um lugar para o outro [de um caderno de notas para o outro], do polimento intencional, da busca consciente do epigrama e do paradoxo, da constante supressão do redundante e do elo intermediário entre duas ideias, do rearranjo de uma sequência de ideias, de modo a fazer com que a consequência precedesse a causa.” No original, “Montesquieu’s finished product was the result of continued and deliberate transference of sentences from one place to another, of intentional polishing, of conscious pursuit of the epigram and the paradox, of the constant suppression of the redundant and of the intermediate link between two ideas, of the rearranging of a sequence of ideas so that the consequence precedes the cause”. Shackleton (1961, p. 237) também menciona as três versões do início do livro XXV do *Espírito das leis*, sobre a relação das leis com o estabelecimento da religião em cada país. Nessa passagem, Montesquieu acaba suprimindo, por conta própria, um trecho “ousado” demais.

Capítulo 2: Os caminhos para a moderação: uma ciência dos costumes a serviço do legislador

Eu afirmo, e me parece que eu não fiz esta obra senão para prová-lo: o espírito de moderação deve ser o do legislador; o bem político, como o bem moral, encontra-se sempre entre dois limites.

(Montesquieu, primeiro capítulo do livro XXIX do *Espírito das leis* - “Da maneira de compor as leis”).⁹⁴

Newton descobriu as leis do mundo material: vós descobristes, Senhor, as leis do mundo intelectual.

(Carta do filósofo natural Charles Bonnet a Montesquieu, 14 de novembro de 1753).⁹⁵

Este segundo capítulo não tem a pretensão de analisar a obra intelectual de Montesquieu na sua integralidade. A consideração detalhada e adequadamente contextualizada dos seus escritos, compreendendo um percurso que vai dos textos anteriores às *Cartas persas* (1721) até o *Espírito das leis* (1748), exigiria, por si só, uma dissertação. Tendo-se isso em vista, o capítulo procura apresentar sinteticamente o que tem sido chamado, até este ponto, de “pensamento” do filósofo. Entende-se por pensamento, neste caso, o vocabulário conceitual forjado por Montesquieu para objetivar e tornar inteligíveis os seus temas de interesse (a organização política das sociedades, a origem e diversidade dos costumes etc) e as teses ou propostas por ele defendidas. Embora as demais obras de Montesquieu sejam esporadicamente mencionadas, o capítulo aborda, especialmente, o *Espírito das leis*.

No que diz respeito aos temas, o barão de La Brède dedicou especial atenção à diversidade dos costumes e das leis, diferenciando-se dos seus predecessores na abordagem desse assunto na medida em que tratava as normas criadas pelos seres humanos como fatos que demandam uma explicação racional e, até onde era possível para a época, empiricamente fundamentada. Muitos autores anteriores e contemporâneos do filósofo – sobretudo viajantes, missionários e teóricos do direito natural – já haviam se debruçado

⁹⁴ MONTESQUIEU, 1964, p. 749. No original, “Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver: l'esprit de modération doit être celui du législateur; le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites”.

⁹⁵ BONNET apud SHACKLETON, 1961, p. 252. No original, “Newton a découvert les lois du monde matériel; vous avez découvert, Monsieur, les lois du monde intellectuel”.

sobre esse problema, descrevendo e interpretando a variabilidade dos costumes à luz da teologia (exegese bíblica) e/ou de uma certa concepção da natureza física e da natureza humana.⁹⁶ Sem abandonar a crença jusnaturalista em um padrão absoluto e transcendente de justiça, Montesquieu investigou, no *Espírito das leis*, o conjunto de causas físicas e morais que condicionavam o aparecimento, no tempo e no espaço, das normas de conduta das sociedades humanas. Esse interesse nas circunstâncias específicas de cada sociedade, principalmente nas características do meio geográfico e nas vicissitudes do percurso histórico, levaram o filósofo a conceber o comportamento coletivo como um fato empírico sujeito à ação de *leis naturais* semelhantes às descobertas por Descartes e Newton no campo da natureza física.⁹⁷

Mas essa investigação das leis que regiam a vida coletiva não era um empreendimento exclusivamente especulativo ou teórico. A nova “ciência dos costumes”⁹⁸ de Montesquieu também possuía uma dimensão pragmática. O filósofo pretendia subsidiar o trabalho do legislador, fornecendo-lhe princípios e exemplos para a composição de leis que levassem em consideração as particularidades do povo a que se destinavam. A criação e a modificação das leis de uma sociedade constituíam, aos olhos de Montesquieu, um

⁹⁶ Ver, a esse respeito, Courtney (2009, p. 109-129). Embora aborde, especificamente, o caso das populações ameríndias, o erudito livro de Giuliano Gliozzi (2000), *Adam et le Nouveau Monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales: 1500-1700*, revelou-se um guia valioso para o conhecimento das interpretações teológicas e naturalistas da alteridade cultural na Europa da Idade Moderna.

⁹⁷ A influência do meio geográfico, especialmente do clima, sobre os costumes e as leis de um povo será abordada no final deste capítulo e no próximo. No que diz respeito à importância das circunstâncias históricas para a explicação das leis, vale a pena citar, entre muitos exemplos possíveis, uma passagem na qual Montesquieu apresenta as razões de uma lei ateniense aparentemente contrária aos objetivos do legislador. Essa lei, criada por Sólon, tornava infames os cidadãos que ficavam neutros nas sedições civis e parecia, portanto, favorecer os conflitos de facções. Para explicá-la, “(...) é necessário atentar-se às circunstâncias nas quais a Grécia se encontrava então. Ela se dividia em Estados muito pequenos: era de se temer que, em uma república sujeita a frequentes dissensões civis, as pessoas mais prudentes se colocassem à parte; e que, por causa disso, as coisas fossem levadas ao extremo. (...) é necessário fazer entrar o pequeno número de pessoas sábias e tranquilas entre os sediciosos: é assim que a fermentação de um licor pode ser parada por uma única gota de um outro.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 750). No original, “il était à craindre que, dans une république travaillée par des dissensions civiles, les gens les plus prudents ne se missent à couvert, et que par là les choses ne fussent portées à l'extrémité. (...) il faut faire rentrer le petit nombre de gens sages et tranquilles parmi les séditieux: c'est ainsi que la fermentation d'une liqueur peut être arrêtée par une seule goutte d'une autre”. (*O Espírito das Leis*, livro XXIX, capítulo 3).

⁹⁸ O termo “*science des mœurs*” é coevo, sendo empregado por Duclos (1751, p. 1-2): “Les sciences n'ont fait de vrais progrès que depuis qu'on travaille à éclaircir, détruire ou confirmer les systèmes par l'expérience, l'examen & la confrontation des faits. C'est ainsi qu'on en devoit user à l'égard de la science des mœurs.”. “As ciências não fizeram verdadeiros progressos senão depois que se trabalhou para esclarecer, destruir ou confirmar os sistemas pela experiência, pelo exame e pela confrontação dos fatos. É assim que se deve proceder com respeito à ciência dos costumes.” (DUCLOS, 1751, p. 1-2).

problema prático especialmente delicado e desafiador.⁹⁹ O legislador – tal como o homem de espírito idealizado pelo filósofo – deveria atentar-se às nuances, tomando todo o cuidado necessário para distinguir, na superfície aparentemente irracional do comportamento coletivo, os traços mais salientes e significativos do *espírito geral* do povo com o qual trabalhava. A razão humana, capaz de reconhecer as *leis gerais* inscritas na *natureza das coisas*, não poderia estabelecer *a priori* e de uma vez por todas quais são as melhores normas de conduta. As *leis positivas* (políticas e civis) de cada sociedade deveriam compatibilizar o padrão transcendente de justiça com as condições locais.¹⁰⁰

Desse modo, a ciência dos costumes – constituída pela descrição e explicação dos fatos sociais – era posta a serviço do legislador, destinando-se, em última instância, a uma aplicação prática. Trata-se, assim, de uma passagem do descritivo ao normativo que se torna compreensível, apenas, quando se leva em conta o projeto político-ideológico de Montesquieu. Esse *parti pris* – para utilizar a expressão de Louis Althusser (2008, p. 109) – deixa-se apreender no percurso argumentativo seguido pelo filósofo no *Espírito das leis*. Faz-se necessário, por conta disso, conhecer o plano de composição da obra e realizar uma análise historicamente situada do seu vocabulário conceitual.

2.1. O *Espírito das leis*: estrutura, objetivos e principais conceitos

Ao iniciar a sua análise da teoria política de Montesquieu, Raymond Aron chamava atenção para o seguinte questionamento, “clássico entre os intérpretes”:

Essa obra [O Espírito das leis] nos apresenta uma ordem inteligível ou uma coleção de observações mais ou menos sutis sobre tais e tais aspectos da realidade histórica?”. A obra prima de Montesquieu, continuava Aron “divide-se

⁹⁹ “Il est vrai que, par une bizarrerie qui vient plutôt de la nature que de l’esprit des hommes, il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare ; et, lorsqu’il arrive, il n’y faut toucher que d’une main tremblante : on y doit observer tant de solennités et apporter tant de précautions, que le peuple en conclue naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu’il faut tant de formalités pour les abroger.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 130). “É verdade que, por uma bizarrice que provem mais da natureza do que do espírito dos homens, às vezes é necessário mudar certas leis. Mas o caso é raro: e, uma vez que ele acontece, não se deve tocá-las senão com uma mão que treme: devem-se observar tantas solenidades e se tomar tantas precauções que o povo conclua disso, naturalmente, que as leis são muito santas, visto que se fazem necessárias tantas formalidades para suprimi-las.” (*Cartas persas*, carta 129).

¹⁰⁰ Ver Montesquieu (1964, p. 531-532, 813). As afirmações desse parágrafo serão aprofundadas e fundamentadas adiante. (*O Espírito das Leis*, livro I e *Defesa do Espírito das Leis*, segunda parte).

em muitas partes, cuja aparente heterogeneidade foi muitas vezes constatada. (ARON, 1967, p. 29-30).¹⁰¹

À primeira vista, a grande variedade de assuntos abordados pelo filósofo no *Espírito das leis* parece confirmar essa hipótese da falta de unidade do livro. Montesquieu conduz o leitor por um longo caminho, cheio de desvios e paradas. Segundo ele, não é possível compreender o que é o *espírito* das leis sem considerar, previamente, uma extensa série de aspectos da vida social. O estudo dos regimes de governo constitui o ponto de partida desse percurso e os princípios que devem orientar o trabalho do legislador – acrescidos de uma análise histórica das leis romanas, francesas e feudais – são o ponto de chegada. No caminho, o autor aborda as relações que as leis mantêm com os impostos, com o clima, com a natureza do terreno, com os usos e costumes, com o comércio, com o uso da moeda, com a densidade demográfica, com a religião etc. Mas essa sequência, como sugere Raymond Aron, não é uma mera justaposição de assuntos díspares. A unidade do conjunto se torna mais clara quando o livro é analisado à luz do que o próprio Montesquieu escreveu, no *Espírito das leis*, a respeito dos seus objetivos e intenções.

Esse tipo de análise pressupõe, necessariamente, a historicização dos conceitos empregados pelo filósofo. Trata-se, em outras palavras, de investigar quais eram as implicações (ideológicas) das definições de “lei”, “natureza”, “espírito geral”, “governo moderado”, “religião” etc. Ao definir esses e outros conceitos, fazendo dos mesmos o fundamento sobre o qual repousava a sua argumentação, Montesquieu tomava posição nos grandes debates políticos e teológicos da primeira metade do século XVIII. Muitos dos leitores coevos do *Espírito das leis* rejeitaram firmemente o sentido que o seu autor atribuía aos termos “natureza” e “religião”, engajando-se em controvérsias a respeito das consequências práticas dessas escolhas conceituais. Quando Montesquieu afirmava que a religião também possuía uma dimensão mundana, sujeita, entre outras coisas, à influência do clima, ele o fazia, especialmente, para amparar a sua tese da tolerância exterior, apresentada no primeiro capítulo. Embora as críticas dos leitores religiosos a essa

¹⁰¹ “Le problème de l’appareil conceptuel de Montesquieu, de cet appareil qui lui permet de substituer un ordre pensé à une diversité incohérente, revient à peu près à la question, classique chez les interprètes, du plan de *L’Esprit des lois*. Cet ouvrage nous offre-t-il un ordre intelligible ou une collection de remarques plus ou moins subtiles sur tels ou tels aspects de la réalité historique? *L’Esprit des lois* se divise en plusieurs parties, dont l’apparente hétérogénéité a été souvent constatée”.

concepção sejam o tema do capítulo 4, é pertinente citar aqui uma passagem do periódico jesuíta *Mémoires de Trevoux*, particularmente ilustrativa:

Eu queria ter a eloquência dos dois SS. PP. [São Gregório Naziazeno e São João Crisóstomo] que eu acabei de nomear para me alçar, o tanto que fosse necessário, contra essas proposições da p. 217 [do Espírito das leis]. *Seria uma lei civil muito boa, quando o Estado está satisfeito da Religião já estabelecida, de não admitir o estabelecimento de uma outra.* (...). Segundo as máximas que se lê aqui, jamais essa Religião [o cristianismo] teria se estabelecido no mundo. Os judeus estariam contentes da sua religião, quando J. C. lhes anunciava o seu Evangelho. Os Romanos, os Gregos, os Bárbaros se mostrariam contentes com a sua religião, quando os Apóstolos e os homens Apostólicos lhes convidassem para a Fé. Assim, teria sido *uma lei civil muito boa*, entre os judeus, entre os romanos, entre os gregos, entre os bárbaros, *de não admitir o estabelecimento do Cristianismo.* (...) Que consequências! Eu desejo que o Autor não as tenha percebido; mas eu não posso crer que elas escapem aos seus Leitores; e por essa razão eu tinha que indicar o perigo das mesmas.¹⁰²

O resenhista jesuíta chama atenção para o perigo presente no conceito de religião empregado por Montesquieu. O reconhecimento da dimensão *civil* das crenças e práticas religiosas (cristãs) – e, em especial, o reconhecimento de que certos climas ou certas circunstâncias políticas podem não ser compatíveis com o cristianismo – teria consequências práticas indesejáveis aos seus olhos. Assim sendo, os conceitos que estruturam o *Espírito das leis*, explicando, em grande medida, a sua composição, são *termos em disputa*. A compreensão propriamente histórica da controvérsia teológico-política provocada pela publicação da obra pressupõe, portanto, a identificação dessas disputas ideológicas. Para se fazer isso, é necessário começar pela análise do livro I do *Espírito das leis*, no qual Montesquieu apresenta (e justifica) a estrutura aparentemente heterogênea do texto. Essa análise procura orientar-se pela “recomendação metodológica” feita pelo próprio barão de La Brède no prefácio do livro:

¹⁰² *Mémoires de Trevoux*, 1749, p. 736-738: “Je voudrais avoir l'éloquence des deux SS. PP. que je viens de nommer, pour m'élever autant qu'il seroit nécessaire, contre ces propositions de la pag. 217. *Ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'Etat est satisfait de la Religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre.* (...) suivant les maximes qu'on lit ici, jamais cette Religion ne se seroit établie dans le monde. Les Juif étoient contents de leur religion, quand J. C. leur annonça son Evangile. Les Romains, les Grecs, les Barbares se portoient pour être contents de leur religion, quand les Apôtres et les hommes Apostoliques les inviterent à la Foi. Ainsi ç'eût été *une très bonne loi civile* chez les Juifs, chez les Romains, chez les Grecs, chez les Barbares, *de ne point souffrir l'établissement du Christianisme* (...) Quelles conséquences! Je souhaite que l'Auteur ne les ait apperçûës; mais je ne puis croire qu'elles échappent à ses Lecteurs; & par cette raison j'ai dû en indiquer le danger.”

Peço um favor que, receio, não me será concedido: o de não julgar, pela leitura de um momento, um trabalho de vinte anos; o de aprovar ou de condenar o livro inteiro, e não algumas frases. Se se quer encontrar o objetivo [dessein] do autor, não se pode descobri-lo bem senão no objetivo [dessein] da obra” (MONTESQUIEU, 1964, p. 529).¹⁰³

O *Espírito das leis* foi dividido por Montesquieu em trinta e um livros, cada um dos quais subdividido em capítulos. O livro I, abordado nesta seção, define o conceito de lei e apresenta o assunto da obra, delineando a sua estrutura. Os livros II – VIII, analisados na próxima seção, ocupam-se da natureza e do princípio das três formas de governo concebidas por Montesquieu (república, monarquia e despotismo). Os livros IX e X tratam da relação das leis com o poderio militar dos estados. Os livros XI e XII, particularmente célebres, lidam com as condições necessárias para o estabelecimento da liberdade política e civil. O livro XIII investiga a relação que as leis mantêm com a tributação. Os livros XIV – XVIII, apresentados no final deste capítulo, têm por objeto a relação das leis com o clima e com a natureza do território. O livro XIX, comentado nesta seção, define o conceito de “espírito geral” de um povo, ocupando-se, em particular, dos costumes e das maneiras. Os livros XX – XXII analisam a influência do comércio e do uso da moeda sobre as leis. O livro XXIII procura descobrir qual é a importância do número de habitantes para a composição das leis. Os livros XXIV e XXV, apresentados na seção 2.3., abordam o tema da religião. Os livros XXVI e XXIX, de caráter mais pragmático, tratam, respectivamente, da relação que as leis devem manter com as diversas esferas da vida social (direito natural, direito divino, direito religioso, direito político etc) e da maneira de compor as leis. Os livros XXVII, XXVIII, XXX e XXXI, por fim, apresentam uma história das leis de sucessão romanas, das leis civis francesas e das leis feudais.

As definições apresentadas no primeiro livro do *Espírito das leis* justificam essa estrutura. Montesquieu considera as leis, no sentido mais lato, como "(...) as relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (MONTESQUIEU, 1964, p. 530).¹⁰⁴ Trata-

¹⁰³ “Je demande une grâce que je crains qu'on ne m'accorde pas: c'est de ne pas juger, par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; d'approuver ou de condamner le livre entier, et non pas quelques phrases. Si l'on veut chercher le dessein de l'auteur, on ne le peut bien découvrir que dans le dessein de l'ouvrage”. (*O Espírito das Leis*, prefácio).

¹⁰⁴ “Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses (...)”. (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

se, como muitos comentadores já sublinharam¹⁰⁵, de uma definição inusual para a época. Ao adotá-la, Montesquieu rejeitava a conceituação predominante, segundo a qual a lei era, apenas, um comando emitido por uma autoridade. Essa escolha implicava, por um lado, a negação do positivismo jurídico. Opondo-se a Hobbes e a Spinoza, o filósofo francês acreditava que a justiça era anterior às leis positivas, servindo-lhes de fundamento metafísico. Segundo ele, “dizer que não há nada de justo nem de injusto senão aquilo que ordenam ou proíbem as leis positivas, é o mesmo que dizer que, antes de traçado o círculo, todos os raios não eram iguais.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 530).¹⁰⁶ Por outro lado, a afirmação de que as leis são *relações necessárias inscritas na natureza das coisas* abre caminho para uma nova maneira de explicá-las. Nas palavras do próprio Montesquieu,

(...) nessa infinidade de leis e de costumes, eles [os homens] não foram conduzidos apenas pelas suas fantasias.” “Existe, portanto,” – afirma, em outra passagem, o autor do *Espírito das leis* - “uma razão primitiva; e as leis são as relações que se encontram entre ela e os diferentes seres, e as relações desses diversos seres entre si. (MONTESQUIEU, 1964, p. 530).¹⁰⁷

Assim sendo, as leis feitas pelos seres humanos, por mais arbitrárias, mutáveis e variadas que fossem, mantinham certa semelhança com as leis imutáveis da natureza física. Ambas as leis manifestavam, ainda que em graus diversos, uma racionalidade profunda

¹⁰⁵ “For Pufendorf, law is ‘une volonté d’un supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui d’agir d’une certaine manière qu’il prescrit’. For Burlamaqui, law is to be defined basically as ‘une règle prescrite par le souverain d’une société à ses sujets’. Hobbes meanwhile had defined law as ‘the command of that person, whether man or court, whose precept contains in it the reason of obedience (...) The 1695 edition of the dictionary of the French Academy knows no other meaning of the word *loi* than: ‘constitution écrite qui ordonne ce qu’il faut faire et qui défend ce qu’il ne faut pas faire’. Montesquieu’s use of the word ‘loi’ was totally different and the bewilderment or even the ire of his commentators is not astonishing.” (SHACKLETON, 1961, p. 244-245). “Para Pufendorf, a lei é ‘uma vontade de um superior, pela qual ele impõe àqueles que dele dependem [a obrigação de] agir da maneira que ele prescreve’. Para Burlamaqui, a lei deve ser definida, basicamente, como ‘uma regra prescrita pelo soberano de uma sociedade aos seus súditos’. Hobbes, por sua vez, definiu a lei como ‘o comando daquela pessoa, seja homem ou corte, cujo preceito contém em si mesmo a razão da obediência (...) A edição de 1695 do dicionário da Academia francesa não conhece outro significado para a palavra *loi* senão: ‘constituição escrita que ordena aquilo que se deve fazer e que proíbe aquilo que não se deve fazer’. O uso da palavra ‘loi’ por Montesquieu era totalmente diferente e não é de se admirar a perplexidade ou mesmo a ira dos comentadores.” (SHACKLETON, 1961, p. 244-245). Shackleton (1961, p. 246-247) não deixa de mostrar, no entanto, o quanto a definição relacional de lei é tributária das obras filosóficas de Nicolas Malebranche e Samuel Clarke.

¹⁰⁶ “Dire qu’il n’y a rien de juste ni d’injuste que ce qu’ordonnent ou défendent les lois positives, c’est dire qu’avant qu’on eût tracé de cercle, tous les rayons n’étaient pas égaux.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

¹⁰⁷ “Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

(*razão primitiva*), passível de ser apreendida pelo investigador sensível à natureza das coisas.

O mundo físico, tal como era concebido por Montesquieu, estava sujeito a um conjunto de leis ou regras invariáveis, estabelecidas por Deus. Sem essas regras, descritas como uma decorrência inevitável da sabedoria e do poder do criador¹⁰⁸, o universo não poderia subsistir:

Assim, a criação, que parece ser um ato arbitrário, supõe regras tão invariáveis quanto a fatalidade dos ateus. Seria absurdo dizer que o criador, sem essas regras, poderia governar o mundo, pois o mundo não subsistiria sem elas. Essas regras são uma relação constantemente estabelecida. Entre um corpo movido e um outro corpo movido, é segundo as relações de massa e de velocidade que todos os movimentos são recebidos, aumentados, diminuídos, perdidos; cada diversidade é uniformidade, cada mudança é constância. (MONTESQUIEU, 1964, p. 530).¹⁰⁹

A natureza inanimada, “(...) formada pelo movimento da matéria e privada de inteligência (...)” (MONTESQUIEU, 1964, p. 530)¹¹⁰ segue invariavelmente as leis prescritas pelo criador. A sensibilidade de que são dotados os animais, fazendo-os procurar o prazer e fugir da dor, leva-os, por vezes, a descumprir as suas leis naturais (MONTESQUIEU, 1964, p. 530). Manifesta-se nos animais irracionais, portanto, a primeira cisão entre as regras invariáveis que *descrevem* o funcionamento da natureza e as regras – também invariáveis porque estabelecidas por Deus – que prescrevem o que os seres *devem fazer* para agir de acordo com a natureza. Como bem mostra George Klosko (2009, p. 155-160), a concepção de natureza pressuposta por essa argumentação assemelha-se notavelmente ao mecanicismo cartesiano. Desse ponto de vista, a maior parte dos

¹⁰⁸ “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'il les connaît; il les connaît parce qu'il les a faites; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 530) “Deus se relaciona com o universo como criador e como conservador: as leis segundo as quais ele criou são as mesmas segundo as quais ele conserva. Ele age segundo essas regras porque ele as conhece; ele as conhece porque ele as fez; ele as fez por que elas se relacionam com a sua sabedoria e com o seu poder.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

¹⁰⁹ “Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées. Il serait absurde de dire que le créateur, sans ces règles, pour-rait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait pas sans elles. Ces règles sont un rapport constamment établi. Entre un corps mû et un autre corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus; chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance”. (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

¹¹⁰ “Comme nous voyons que le monde, formé par le mouvement de la matière, et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient de lois invariables (...)”. (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

fenômenos naturais, incluindo-se a geração e o funcionamento dos seres vivos, poderia ser explicada, exclusivamente, pelas regras que regem o movimento da matéria.¹¹¹ A hipótese dos animais-máquinas, segundo a qual o movimento de partículas infinitesimais dava conta de explicar o instinto e a própria sensibilidade dos animais, não era estranha ao pensamento de Montesquieu:

Não se sabe se os animais são governados pelas leis gerais do movimento ou por um movimento particular. Seja como for, eles não têm uma relação mais íntima com Deus do que o resto do mundo material; e o sentimento não lhes serve senão na relação que eles mantêm entre si, com outros seres particulares ou consigo mesmos. Pela atração do prazer, eles conservam o seu ser particular; e, por essa mesma atração, eles conservam a sua espécie. Eles têm leis naturais porque são unidos pelo sentimento; eles não possuem leis positivas porque não são unidos pelo conhecimento. Eles não seguem invariavelmente, portanto, as suas leis naturais: as plantas, nas quais nós não notamos nem conhecimento nem sentimento, seguem-nas melhor. (MONTESQUIEU, 1964, p. 530).¹¹²

Este trecho também é de fundamental importância para a compreensão dos diversos sentidos que Montesquieu atribuía ao vocábulo “lei”. Em primeiro lugar, existe a distinção entre as leis naturais (que não foram feitas pelo ser humano, repousando sobre a natureza inanimada e a sensibilidade) e as leis positivas (que foram feitas pelo ser humano, repousando sobre o conhecimento).

No que diz respeito às leis naturais, elas também podem ser divididas em dois grupos. No primeiro deles, encontram-se as já mencionadas leis da natureza física, que reduzem as “aparências da natureza” a um conjunto delimitado de regras. Como já foi indicado, as leis cartesianas do movimento e a atração newtoniana são exemplos desse tipo de lei natural. Elas descrevem o curso ordinário da natureza, evidenciando (por meio do experimentalismo) o seu funcionamento. A invariabilidade que as caracteriza, conferindo estabilidade e ordem ao universo, não deixa de admitir, para Montesquieu, certo grau de

¹¹¹ A filosofia mecânica da natureza será abordada de maneira detalhada no próximo capítulo.

¹¹² “On ne sait si les bêtes sont gouvernées par les lois générales du mouvement, ou par une motion particulière. Quoi qu'il en soit, elles n'ont point avec Dieu de rapport plus intime que le reste du monde matériel; et le sentiment ne leur sert que dans le rapport qu'elles ont entre elles, ou avec d'autres êtres particuliers, ou avec elles-mêmes. Par l'attrait du plaisir, elles conservent leur être particulier; et, par le même attrait, elles conservent leur espèce. Elles ont des lois naturelles, parce qu'elles sont unies par le sentiment; elles n'ont point de lois positives, parce qu'elles ne sont point unies par la connaissance. Elles ne suivent pourtant pas invariablement leurs lois naturelles: les plantes, en qui nous ne remarquons ni connaissance ni sentiment, les suivent mieux”. (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

indeterminação¹¹³. Todo fenômeno concreto – o surgimento das plantas ou a formação do calo ósseo depois de uma fratura, por exemplo¹¹⁴ – é o resultado de um complexo cruzamento de inúmeras leis naturais (todas elas invariáveis e determinantes). Na prática, essa complexidade dos fenômenos naturais atenua, por assim dizer, o determinismo. A regeneração de um osso fraturado é o resultado necessário das leis da mecânica, mas vários fatores acidentais podem interferir no processo, prejudicando-o ou, até mesmo, impedindo a sua realização. Quanto mais complexo o fenômeno considerado, mais difícil é levar em consideração todas as “relações necessárias” que o constituem.

O segundo grupo de leis naturais abrange tudo o que os seres vivos devem fazer para agir de modo justo/natural. Esse grupo também apresenta, em grau ainda mais agudo, o paradoxo da invariabilidade ideal e da variabilidade prática. Trilhando nesse domínio, ainda que parcialmente, o caminho indicado pelos pensadores jusnaturalistas (SHACKLETON, 1961, p. 247-253), Montesquieu também entendia por “lei natural” as “relações de justiça possíveis” e as leis que “derivam unicamente da constituição [física e moral] do nosso ser.” Em outras palavras, o comportamento dos animais (seres sensíveis) e dos homens (seres sensíveis e racionais) também estava sujeito a um conjunto de regras idealmente invariáveis, mas que, na prática, podiam não ser seguidas¹¹⁵. Na medida em que

¹¹³ “For humans appear as the only beings without a law that defines their nature. While matter, beasts, angels and the deity all have their own laws, humans alone are without general laws of their own, being subject to the laws of every other type of being. Human actions can be shaped by physical sensations, passions, reason or faith; humans are at the crossroads of every other type of general law. As these different laws bear no order of precession, one cannot say on general grounds which law will predominate or how they should combine. Thus, if humans are the beings least determined by general laws, it is because they are subject to an excess of law-like relations, each level introducing a new layer of indeterminacy relative to the others. It is this excess that is at the basis of human freedom.” (SINGER, 2013, p. 22). “Pois os seres humanos aparecem como os únicos seres sem uma lei que define a sua natureza. Enquanto a matéria, os animais, os anjos e a deidade têm, todos, suas próprias leis, apenas os humanos não possuem leis gerais que lhes sejam próprias, ficando sujeitos às leis de todos os outros tipos de seres. As ações humanas são moldadas por sensações físicas, por paixões, pela razão ou pela fé; os humanos estão no cruzamento de todos os outros tipos de leis gerais. Como essas diferentes leis não possuem uma ordem de precedência, não se pode dizer, de modo geral, qual lei vai predominar ou como elas podem se combinar. Assim, se os humanos são os seres menos determinados pelas leis gerais, isso é porque eles estão sujeitos a um excesso de relações legais, cada nível introduzindo uma nova camada de indeterminação relativa aos outros. É esse excesso que está na base da liberdade humana” (SINGER, 2013, p. 22). A ideia aqui defendida por Singer a respeito dos seres humanos também pode ser aplicada, acredita-se, à consideração da própria natureza física. As leis da mecânica também se cruzam nos fenômenos concretos. Os seus efeitos visíveis são o resultado da combinação das diversas leis que atuam concomitantemente sobre um mesmo ponto.

¹¹⁴ Montesquieu (1964, p. 52-56) analisa os dois problemas nas suas *Observações sobre a história natural*, mencionadas no capítulo anterior. O tema será retomado no decorrer desta dissertação (capítulo 3).

¹¹⁵ Uma observação do abade Étienne-Gabriel Morelly, no seu “*Código da natureza, ou o verdadeiro espírito das suas leis, de todo tempo negligenciado ou desconhecido*” (1755), ajuda a esclarecer este ponto: “(...)

os seus corpos são compostos de matéria em movimento, os animais e os seres humanos não se diferenciam do resto do mundo material, submetendo-se às leis da mecânica tão uniformemente quanto as rochas e os corpos celestes.¹¹⁶ Na medida em que os seres humanos são dotados de uma alma racional, distinta do corpo, eles são capazes de perceber, a partir de uma análise de si próprios e da natureza que os rodeia, o que é justo e o que é injusto. Trata-se, como já foi indicado mais acima, da percepção de “*relações de equidade anteriores à lei positiva*”. Entre elas, Montesquieu menciona as seguintes: existindo sociedades humanas, é justo obedecer às suas leis; os seres inteligentes devem demonstrar gratidão pelos favores recebidos; supondo-se um criador, os seres inteligentes devem reconhecer a sua dependência em relação a ele; “(...) um ser inteligente, que tenha feito mal a um outro ser inteligente, merece sofrer o mesmo mal [infligido], e assim por diante.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 530).

eu afirmo aqui como princípio incontestável que, na ordem moral, a Natureza é una, constante, invariável, tal como já mostrei anteriormente; que as suas leis não mudam, e que as suas leis são, em geral, tudo aquilo que produz inclinações agradáveis nas criaturas animadas, e tudo aquilo que determina os seus movimentos; e que, ao contrário, tudo aquilo que se afasta dessas duas tendências é desnaturado, isto é, sai da Natureza. *Portanto, tudo aquilo que pode ser alegado a partir da variedade dos costumes dos povos selvagens ou policíados não prova, em absoluto, que a Natureza varia; isso mostra, quando muito, que por causa de acidentes que lhe são estranhos, algumas Nações abandonaram as suas [da Natureza] regras; que outras permaneceram, sob certos aspectos, sujeitas às mesmas por puro hábito; que outras, enfim, sujeitam-se às mesmas por algumas leis racionais que não contradizem sempre essa Natureza; assim, em certos Países, se ela [a Natureza] permanece inculta e negligenciada, a ferocidade toma o seu lugar; em outros [países], circunstâncias desagradáveis interromperam os seus efeitos [das leis da Natureza]; alhures, os erros a ofuscam: as Nações, e não a Natureza, foram corrompidas. O homem abandona o verdadeiro, mas o verdadeiro não se anula.*” (MORELLY, 1841, p. 66-67, itálico nosso). No original, “(...) je pose ici pour principe incontestable, que dans l'ordre moral, la Nature est une, constante, invariable, telle que je l'ai montré plus haut; que ses loix ne changent point, et que ces loix sont en général tout ce qui produit dans les créatures animées des inclinations paisibles, et tout ce qui en détermine les mouvemens; et qu'au contraire, tout ce qui éloigne de ces doux panchans, est dénaturé, c'est-à-dire, sort de la Nature. Donc tout ce qu'on peut alléguer de la variété des mœurs des Peuples sauvages ou policés, ne prouve point que la Nature varie; cela montre, tout au plus, que par des accidens qui lui sont étrangers, quelques Nations sont sorties de ses règles, d'autres y sont restées soumises à certains égards par pure habitude; d'autres, enfin, y sont assujetties par quelques loix raisonnées qui ne contredisent pas toujours cette Nature: ainsi, dans certaines Contrées, si elle reste inculte et négligée, la férocité prend sa place; dans d'autres de fâcheuses circonstances ont interrompu ses effets; ailleurs des erreurs l'offusquent: les Nations, et non la Nature, se sont corrompues. L'homme quitte le vrai; mais le vrai ne s'anéantit point”. Apesar de Montesquieu e Morelly tratarem diferentemente o problema da variabilidade dos costumes, ambos compartilham, em grande medida, o mesmo conceito de “natureza”. Para ambos, a variabilidade concreta (acidental e circunstancial) dos fenômenos não invalida o caráter invariável das leis naturais.

¹¹⁶ As leis descritas por Montesquieu (1964, p. 31) no capítulo 2 do livro I, intitulado “*Das leis da natureza*”, são, na sua maioria, desse primeiro tipo (leis da natureza física/fisiológica). A lista é a seguinte: 1) a paz (os seres humanos, no estado de natureza, sentiriam a sua fraqueza, fugindo uns dos outros; 2) a necessidade de se alimentar (autoconservação); 3) a atração sexual (levando os seres humanos a se aproximarem); 4) o desejo de viver em sociedade (sociabilidade natural) e 5) a ideia de um criador (“*é a primeira das leis naturais pela sua importância e não na ordem dessas leis*”). Ver, a esse respeito, a lista fornecida por Robert Shackleton (1961, p. 250) a partir do conjunto da obra de Montesquieu.

O ponto central do argumento, no entanto, é o de que os seres humanos nem sempre seguem essas leis invariáveis. Isso acontece, segundo o barão de La Brède, porque os homens possuem inteligência limitada e porque eles se deixam levar, frequentemente, pela força das suas paixões. Desse modo, a percepção das leis do mundo intelectual ou moral, facultada à inteligência humana, é prejudicada por circunstâncias acidentais. O comportamento dos indivíduos concretos, vivendo em sociedades particulares situadas no tempo e no espaço, está sujeito à interferência de uma série de fatores contingentes. Para Montesquieu, um habitante da Turquia, dotado embora de uma alma racional capaz de reconhecer o que é justo, não poderia deixar de contrair os hábitos que lhe são sugeridos pelos costumes do país e pela ação do clima. A temperatura excessiva relaxaria as fibras do seu corpo, tornando-o preguiçoso, covarde e lascivo. Por outro lado, o governo despótico do Sultão o habituaria à escravidão política e ao medo. A religião muçulmana, por sua vez, inculcaria na sua mente o dogma do destino, tornando-o contemplativo e indiferente às coisas do mundo. Esses e outros fatores, atuando concomitantemente sobre uma população, constituem, justamente, o que Montesquieu chamava de *espírito* de um povo. Tal *espírito geral* deixa a sua marca distintiva sobre os indivíduos, explicando a diversidade dos costumes e das leis sem que seja necessário sacrificar a ideia de uma lei natural universalmente válida para o mundo moral.¹¹⁷

A seguinte citação, retirada do capítulo 1 do livro I, sintetiza bem esse paradoxo entre as leis naturais invariáveis do mundo moral e a variabilidade das leis positivas:

(...) é necessário que o mundo intelectual também seja tão bem governado quanto o mundo físico. Pois, embora aquele também possua leis que, pela sua natureza, são invariáveis, ele não as segue constantemente como o mundo físico segue as suas (...) O homem, como ser físico, é, do mesmo modo que os outros corpos, governado por leis invariáveis. Como ser inteligente, ele viola sem cessar as leis que Deus estabeleceu, e muda aquelas que ele próprio fez. É necessário que ele se conduza; e, apesar disso, ele é um ser limitado; está sujeito à ignorância e ao erro, como todas as inteligências finitas (...) como criatura sensível, ele se torna sujeito a mil paixões. Um tal ser poderia, a todos os instantes, esquecer o seu criador; Deus o chamou a si por meio das leis da religião. Um tal ser poderia, a todos os instantes, esquecer de si mesmo; os filósofos o advertiram pelas leis da moral. *Feito para viver em sociedade, ele poderia esquecer os outros; os legisladores o*

¹¹⁷ Sobre a influência do clima sobre a moralidade e a política dos povos das regiões quentes, ver Montesquieu (1964, p. 613-614, 627-628, 630-631). Sobre o despotismo reinar ordinariamente nos países de clima quente, como a Turquia ou a Pérsia, ver Montesquieu (1964, p. 553); sobre a crítica ao dogma do destino rígido do islamismo, ver Montesquieu (1964, p. 700); sobre o espírito geral de um povo, ver Montesquieu (1964, p. 641).

conduziram aos seus deveres pelas leis políticas e civis” (MONTESQUIEU, 1964, p. 530, itálico nosso).¹¹⁸

No trecho citado, o filósofo também começa a transitar das considerações metafísicas mais gerais sobre o mundo criado e as suas leis naturais para a discussão das leis positivas, que constituem o assunto propriamente dito do *Espírito das leis*. As leis naturais, em si mesmas, dizem respeito ao ser humano no “estado de natureza”, antes do advento das sociedades (MONTESQUIEU, 1964, p. 531). Como muitos comentadores já sugeriram (SHKLAR, 1987, p. 72; ALTHUSSER, 2008, p. 21-26; SINGER, 2013, p. 32), Montesquieu demonstrou escasso interesse pelo “homem natural”, considerado em abstrato, e pela passagem da naturalidade primitiva ao estado civil. No seu entender, a *sociabilidade* era um pendor natural da espécie humana, bastando para explicar o surgimento das primeiras sociedades. Uma vez no estado civil, argumenta Montesquieu, os homens “sentiriam a sua força”, dando origem a um duplo “estado de guerra”: o primeiro caracterizado pelos conflitos entre diversas sociedades particulares e o segundo descrevendo a violência que os membros de uma mesma sociedade acabam empregando uns contra os outros. “Esses dois tipos de estado de guerra [afirma o filósofo] fazem estabelecer as leis entre os homens” (MONTESQUIEU, 1964, p. 531).¹¹⁹

Neste ponto, o barão de La Brède divide as leis positivas em três tipos distintos: o *direito das gentes* (regulando as relações entre os diversos povos)¹²⁰, o *direito político* (regulando as relações dos que governam com os que são governados) e o *direito civil* (regulando as relações dos membros de uma mesma sociedade entre si). Referindo-se ao

¹¹⁸ “(...) il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique. Car, quoique celui-là ait aussi des lois qui par leur nature sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. (...) 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. Il faut qu'il se conduise; et cependant il est un être borné: il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies; (...) Comme créature sensible, il devient sujet à mille passions. Un tel être pouvait à tous les instants oublier son créateur; Dieu l'a rappelé à lui par les lois de la religion. Un tel être pouvait à tous les instants s'oublier lui-même; les philosophes l'ont averti par les lois de la morale. Fait pour vivre dans la société, il y pouvait oublier les autres; les législateurs l'ont rendu à ses devoirs par les lois politiques et civiles.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 1).

¹¹⁹ “Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 3).

¹²⁰ O direito das gentes é positivo na medida em que cada povo possui o seu, o que o torna tão sujeito à variação quanto as leis políticas e civis. Mas a sua maior amplitude o aproxima da lei natural. Por conta disso, Montesquieu aplica a etiqueta “leis positivas”, sobretudo, às leis políticas e civis. (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 3).

direito político, e se pondo a questão tradicional da melhor forma de governo, o filósofo oferece uma resposta que indica claramente a sua nova concepção da vida coletiva: “É melhor dizer que o governo mais conforme à natureza é aquele cuja disposição particular se relaciona melhor com a disposição do povo para o qual ele é estabelecido.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 532).¹²¹ Pouco adiante, Montesquieu acrescenta:

A lei, em geral, é a razão humana na medida em que ela governa todos os povos da Terra; e as leis políticas e civis de cada nação não são outra coisa senão os casos particulares aos quais se aplica essa razão humana. Elas devem ser de tal modo próprias ao povo para o qual são feitas, que é uma sorte muito grande se aquelas de uma nação podem convir à outra. (MONTESQUIEU, 1964, p. 532).¹²²

Ao criar as suas leis políticas e civis, todos os povos do planeta empregam a razão. A universalidade desta – a unidade da natureza humana – parece garantir, à primeira vista, uma certa uniformidade legal. Mas as circunstâncias específicas de cada sociedade filtram diferentemente, por assim dizer, essa luz natural da razão, dando-lhe uma tonalidade local. As leis positivas, tal como as concebe Montesquieu, possuem duas características fundamentais: são criadas por um legislador, derivando a sua força do fato de serem emitidas por uma autoridade legítima, e variam enormemente no espaço e no tempo. O problema central que o filósofo se coloca no *Espírito das leis* é o de desvendar quais são as *causas naturais* dessa variabilidade. Em outras palavras, ele procura descobrir quais são as *relações constantes* ou as *regularidades* que, ao se cruzarem de diversas maneiras em cada lugar e momento, produzem as diferentes normas de conduta das coletividades humanas. Como afirmava Montesquieu:

Muitas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras; donde se forma um espírito geral que delas resulta. *A medida em que, em cada nação, uma dessas causas age com mais força, as outras lhe cedem proporcionalmente.* A natureza e o clima dominam quase exclusivamente sobre os selvagens; as maneiras governam os chineses; as leis tiranizam o Japão; os costumes davam,

¹²¹ “Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 3).

¹²² “La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 3).

outrora, o tom na Lacedemônia; as máximas do governo e os costumes antigos davam-no em Roma. (MONTESQUIEU, 1964, p. 641, itálico nosso).¹²³

Assim sendo, os ingredientes responsáveis pela formação das instituições são misturados diferentemente “em cada nação”. O efeito produzido por cada um desses ingredientes ou fatores na vida coletiva é uma “relação constante”, isto é, uma “lei”. O conhecimento dessas *leis naturais da vida social*, como já foi dito, deve auxiliar o trabalho do legislador. As leis de um povo, enraizadas na sua história e no seu modo de vida, não são facilmente transplantadas para outro. O legislador, tal como o filósofo natural, não pode se deixar conduzir pelas definições abstratas do espírito de sistema. O seu ofício é empírico, requer observação e sensibilidade.

Após essa densa introdução, Montesquieu termina o primeiro livro do *Espírito das leis* definindo com clareza o seu objeto de estudo e os seus objetivos:

Elas [as leis] devem ser relativas ao *físico* do país; ao clima gelado, ardente ou temperado; à qualidade do terreno, à sua situação, ao seu tamanho; ao modo de vida dos povos, trabalhadores, caçadores ou pastores; elas devem se relacionar ao grau de liberdade que a constituição pode tolerar; à religião dos habitantes, às suas inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes, às suas maneiras. Enfim, elas têm relações consigo mesmas: com a sua origem, com a intenção do legislador, com a ordem das coisas sobre as quais elas são estabelecidas. É necessário considerá-las a partir de todos esses pontos de vista. É isso o que eu pretendo fazer nesta obra. Eu examinarei todas essas relações: elas formam, todas juntas, aquilo que se chama o ESPÍRITO DAS LEIS. (MONTESQUIEU, 1964, p. 532).¹²⁴

A estrutura aparentemente heterogênea da obra decorre, portanto, da conceituação do “espírito das leis”. Ao tratar as leis políticas e civis como um “fato natural” – como uma

¹²³ “Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. À mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cedent d'autant. La nature et le climat dominant presque seuls sur les sauvages; les manières gouvernent les Chinois; les lois tyrannisent le Japon; les mœurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone; les maximes du gouvernement et les mœurs anciennes le donnaient dans Rome.” (*O Espírito das Leis*, livro XIX, capítulo 4).

¹²⁴ “Elles doivent être relatives au physique du pays; au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir; à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer. C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports: ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'ESPRIT DES LOIS.” (*O Espírito das Leis*, livro I, capítulo 3).

produção natural do espírito humano, passível de ser investigada metodicamente –, Montesquieu engajava-se numa “história natural das leis e dos costumes”, isto é, no estudo de um regime de causalidade capaz de explicar, a partir da natureza (física e moral), a diversidade das instituições humanas. Tal empreendimento intelectual, como já foi indicado, parte de uma base jusnaturalista para superá-la. Hugo Grotius, Samuel Pufendorf e Jean Barbeyrac, pensadores do direito natural muito lidos e apreciados por Montesquieu – viam nas leis positivas um fenômeno arbitrário, cuja explicação residia em uma miríade de detalhes individuais e específicos, refratários, portanto, a um tratamento propriamente racional/científico.¹²⁵

É de fundamental importância enfatizar, a esse respeito, que os costumes (*mœurs*) e as maneiras (*manières*) também são parte constitutiva das normas de conduta abordadas por Montesquieu no *Espírito das leis*. Segundo o barão de La Brède, “(...) as leis eram as instituições particulares e precisas do legislador; e os costumes e as maneiras as instituições da nação em geral.” Desse modo, as leis (positivas) são intencionalmente criadas por uma autoridade, ao passo que os costumes e as maneiras são o resultado espontâneo do relacionamento entre as pessoas numa dada sociedade. Trata-se dos *hábitos de comportamento inspirados pelo exemplo*. A sua manutenção não se ampara na coerção penal.¹²⁶

Uma vez conhecidos a estrutura do *Espírito das leis* e os conceitos básicos que a fundamentam, pode-se prosseguir para análise do vocabulário propriamente político de Montesquieu.

¹²⁵ Courtney (2009, p. 112-117) cita o seguinte trecho do livro “*Do direito da guerra e da paz*” (1625), de Hugo Grotius, particularmente relevante: “Pois as Leis Naturais, sendo sempre as mesmas, podem ser facilmente conduzidas às regras da arte: mas aquelas que devem a sua origem a algum estabelecimento humano, sendo diferentes segundo os lugares, e mudando frequentemente em um mesmo lugar, não são suscetíveis de sistema metódico, não mais do que as outras ideias das coisas particulares.” Na tradução francesa do original latino de Jean Barbeyrac, “Car les Lois Naturelles étant toujours les mêmes, peuvent aisément être ramenées aux règles de l’art: mais celles qui doivent leur origine à quelque établissement humain étant différentes selon les lieux, et changeant souvent dans une même endroit, ne sont pas susceptibles de système méthodique, non plus que les autres idées de choses particulières.”

¹²⁶ “(...) les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur, et les mœurs et les manières, des institutions de la nation en général.” (*O Espírito das Leis*, livro XIX, capítulo 14). Mais adiante, Montesquieu afirma: “Há meios para impedir os crimes: são as penas; também os há para mudar as maneiras: são os exemplos”. No original, “Il y a des moyens pour empêcher les crimes: ce sont les peines; il y en a pour faire changer les manières: ce sont les exemples”. Montesquieu (1964, p. 644) também afirma que os costumes regulam a conduta interior dos homens e as maneiras a sua conduta exterior.

2.2. A natureza e o princípio dos governos

Nos livros II – VIII, Montesquieu começa a analisar a relação das leis com a natureza e com o princípio de cada governo. A natureza de um governo é aquilo que o define ou caracteriza. O exercício do poder soberano pelo povo, ou por parte do povo, caracterizaria a república. A natureza do governo monárquico, por sua vez, seria o pertencimento do poder a um único indivíduo, mas apenas quando este obedece a leis fixas e estabelecidas. O regime despótico, por fim, surge quando "(...) um só, sem lei e sem regra, faz tudo pela sua vontade e pelos seus caprichos" (MONTESQUIEU, 1964, p. 532).¹²⁷

O princípio de um governo, por outro lado, é a "mola" ou força moral (*ressort*) que o faz funcionar. Trata-se das "(...) paixões humanas que o colocam [o governo] em movimento" (MONTESQUIEU, 1964, p. 536).¹²⁸ As repúblicas democráticas devem a sua existência à virtude política (amor pela pátria) e as aristocráticas (nas quais apenas uma parte do povo é soberana) dependem da moderação dos que governam. A alma do regime monárquico é a honra, isto é, o desejo de distinções e de reconhecimento próprio de uma nobreza zelosa dos seus privilégios. Já o despotismo, regime no qual todos os indivíduos são igualmente escravos e igualmente vulneráveis, repousa sobre a paixão do medo.

Vê-se, portanto, que as paixões humanas constituem uma parte especialmente importante dos "casos particulares" envolvidos nas relações de causalidade que fazem emergir as leis e as instituições dos povos. A argumentação de Montesquieu na parte do seu livro dedicada aos princípios de cada forma de governo apoia-se em comparações e metáforas que pretendem delinear, na mente do leitor, uma imagem (política) particularmente odiosa do despotismo. Os governos republicanos, apesar dos elogios que recebem, são relegados ao passado e aos estados de pequenas dimensões, o que transforma o regime monárquico, baseado na honra e nos corpos sociais e políticos intermediários, na única opção política viável para a sociedade francesa.

Montesquieu possui um modelo normativo de organização política. Trata-se, como

¹²⁷ "Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits: l'un que le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices." (*O Espírito das Leis*, livro II, capítulo 1).

¹²⁸ "Il y a cette différence a 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 Espírito das Leis*, livro III, capítulo 1).

já foi indicado ao longo deste trabalho, da monarquia moderada. Para defendê-la, o filósofo recorre a uma oposição retoricamente construída entre os "governos moderados" e os "governos despóticos". A sua intenção é alertar os leitores para os perigos da concentração excessiva de poder nas mãos do monarca. O pano de fundo histórico do livro, como já foi referido no capítulo anterior, é a lembrança ainda viva do reinado de Luís XIV, marcado, entre outras coisas, pela centralização burocrática e pelo esvaziamento do papel propriamente político dos Parlamentos.

Enraizadas na fisiologia do corpo, as paixões são parte incontornável da natureza humana. O amor da coisa pública (virtude política), o desejo de preeminências e distinções (honra), o medo, a moderação e outras emoções são o impulso interior que coloca os cidadãos em ação. Por conta disso, os legisladores devem utilizar as leis para inspirar e reforçar disposições mentais condizentes com o tipo de governo que eles desejam fundar ou perpetuar. Desse modo, Montesquieu concede um espaço privilegiado para as paixões na sua tipologia das formas de governo. Elas são naturais, mas nem por isso deixam de ser potencialmente perigosas. Caso não sejam adequadamente conduzidas aos fins propostos, as emoções podem corromper o princípio de um governo, deixando os cidadãos à mercê do despotismo.

Os dogmas religiosos, independentemente de serem “falsos” ou cristãos, passam a ser concebidos como imagens capazes de influenciar as paixões, fazendo o comportamento humano tender para certos fins. Disso procede a grande importância que o autor do *Espírito das leis* atribuí à educação. As opiniões e crenças dos cidadãos devem ser, tanto quanto possível, moldadas pelas leis. Nas monarquias, por exemplo, a vida mundana na corte e nos salões “(...) é a escola daquilo que nós chamamos de honra, esse mestre universal que deve nos conduzir em tudo.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 540). O cortesão está constantemente sob o olhar atento dos seus pares e do príncipe. A inveja e o orgulho levam-no a polir cuidadosamente as suas maneiras e a refinar o gosto. Todas as suas ações são medidas pelo critério da honra. Servir bem o príncipe e o país é um ato honroso, que distingue o seu autor dos demais. Ao mesmo tempo, a honra também coloca certos limites à obediência:

Não há nada na monarquia que as leis, a religião e a honra ordenem tanto quando a obediência às vontades do príncipe: mas essa honra nos diz que o príncipe não

deve jamais ordenar uma ação que nos desonre, porque ele nos tornaria incapazes de servi-lo. (MONTESQUIEU, 1964, p. 540)¹²⁹.

Nos regimes despóticos, por outro lado, a educação limita-se às ameaças e aos castigos. Os súditos precisam aprender, acima de tudo, a ter medo. No mundo moderno, salienta Montesquieu, a religião desempenha um papel considerável na educação. Na Antiguidade, os valores transmitidos aos jovens constituíam a totalidade dos valores da cultura. A educação da polis “(...) não era jamais desmentida” (MONTESQUIEU, 1964, ano, p. 542). Os reinos cristãos do tempo do filósofo romperam essa unidade dos valores. A família, os mestres e o mundo ensinam coisas muito diferentes. Os ditames da religião, em particular, contrapõem-se à educação mundana. Essas passagens do livro IV do *Espírito das leis*, dedicado à educação nos diferentes regimes de governo, parecem ter como pano de fundo histórico uma discussão bastante pragmática sobre o controle eclesiástico das instituições educativas.¹³⁰ As crenças religiosas podem contribuir, como se verá adiante, para a formação de bons cidadãos (respeitadores das leis) e para a sustentação da liberdade política. Apesar disso, Montesquieu não deixa de apontar, ainda que discretamente, para o efeito contraproducente de valores religiosos que enfraquecem o princípio do governo civil. O empenho demonstrado pelos jesuítas e jansenistas nas suas críticas à concepção de religião do filósofo deixa claro que eles tinham em vista as implicações práticas desse debate sobre a influência comportamental das imagens religiosas.

Antes de abordar a oposição entre a honra das monarquias e o medo dos despotismos, é necessário considerar brevemente o modo como Montesquieu concebe e descreve as paixões republicanas (virtude e moderação).

¹²⁹ “Il n'y a rien dans la monarchie que les lois, la religion et l'honneur prescrivent tant que l'obéissance aux volontés du prince: mais cet honneur nous dicte que le prince ne doit jamais nous prescrire une action qui nous déshonore, parce qu'elle nous rendrait incapables de le servir.” (*O Espírito das Leis*, Livro IV, capítulo 2).

¹³⁰ O historiador Peter Gay (1969, p. 8-12) chama atenção para o amplo movimento de nacionalização das instituições de caridade e de educação empreendido pelos países da Europa ocidental no contexto reformista do despotismo esclarecido. Esse processo secularizador pertence à segunda metade do século XVIII e tem na expulsão dos jesuítas do Reino da França um momento decisivo. Esse quadro mostra que as discussões das décadas anteriores sobre o papel da Igreja na educação não eram mera “especulação abstrata”. Afirmar que os valores religiosos podem se opor às intenções do governo, como o faz Montesquieu em 1748, significa colocar em questão, na prática, o controle eclesiástico das instituições de ensino. O autor do *Espírito das leis* não defendia, obviamente, a laicização da educação. Essa aspiração secularista pertence ao pensamento materialista de um D'Holbach (1770) e aos projetos de reforma social e política do final do século. No entanto, as suas observações sobre esse tema apontam para a necessidade em que se encontravam os governos civis de regular e limitar a influência educacional (e política) do clero.

A virtude, na república, é entendida como o sentimento de amor que leva os cidadãos a colocarem o bem comum e a pátria acima dos seus interesses particulares. A república democrática depende, para sobreviver, do amor pela igualdade e da frugalidade doméstica dos cidadãos. Numa boa democracia, nenhum indivíduo pode se destacar pelas riquezas e pelo prestígio. Todos os cidadãos devem ter propriedades fundiárias pequenas e de dimensões semelhantes, limitando as suas aquisições ao que é necessário para sustentar suas famílias.

A preservação do princípio democrático exige do legislador atenção especial com as leis que regulam as heranças e a transferência de propriedade de uma família para outra. Convém, segundo Montesquieu, que os dotes das mulheres e que as sucessões não favoreçam a concentração de terras nas mãos de poucos indivíduos. Além disso, a manutenção da frugalidade repousa principalmente sobre os costumes do povo. Os hábitos de trabalho duro, economia e ordem dos cidadãos, cujos esforços voltam-se para o enriquecimento da cidade e não do patrimônio privado, funcionam como exemplos e modelos ideais de conduta. O comportamento dos cidadãos, rigorosamente vigiado pelos mais velhos (pais de família) e pelos censores, constitui o meio mais eficaz para suscitar o amor da igualdade e o gosto pela vida frugal nas novas gerações (MONTESQUIEU, 1964, p. 537).

A exposição do filósofo deixa claro que o regime democrático é apropriado, apenas, para unidades políticas de pequenas dimensões territoriais e de população reduzida. Uma sociedade numerosa e estratificada como a francesa, marcada por grande desigualdade na distribuição das propriedades e pela existência de uma nobreza orgulhosa das suas prerrogativas, não poderia tolerar a democracia. As condições sociais e físicas para a emergência da virtude republicana não são preenchidas pelos estados europeus do tempo de Montesquieu. Ao menos, é isso o que o filósofo argumenta. Louis Jaucourt, no verbete "*Democracia*" da Enciclopédia, sintetizou as teses de Montesquieu, chamando atenção para essa inviabilidade contemporânea do regime democrático com uma imagem espirituosa e persuasiva:

(...) pois, quanto à pura democracia, isto é, aquela na qual o povo em si mesmo e por si mesmo realiza todas as funções do governo, eu não conheço nenhuma desse tipo no mundo, a não ser numa biboca como San Marino na Itália, onde

quinientos camponeses governam uma rocha miserável que ninguém quer. (JAUCOURT, *Encyclopédie*, p. 818).¹³¹

Quanto à moderação das aristocracias, Montesquieu empenha-se em mostrar, no capítulo 8 do livro V, os inúmeros perigos que podem corromper esse princípio. Os privilégios ostensivos da aristocracia governante podem despertar a inveja e o ódio do povo. Além disso, as ambições (desejo de poder) dos nobres e o medo que eles possuem de perder o reconhecimento devido à sua posição podem gerar rivalidades e disputas capazes de conduzir o regime à monarquia e ao despotismo. Também neste caso, as condições materiais e morais requeridas para o predomínio da moderação entre os aristocratas não são facilmente encontradas na França. Apesar dos inúmeros conselhos que oferece para prevenir a corrupção do princípio aristocrático, Montesquieu apresenta a aristocracia como um regime particularmente instável. O desejo de poder e o medo – paixões naturais de todo ser humano e que se encontram na base da organização de todas as formas de governo – precisam ser restringidos e canalizados por "contrapesos" capazes de gerar estabilidade, isto é, capazes de atenuar, o quanto seja possível, a tendência natural de corrupção dos princípios de governo.

A oposição entre a monarquia e o despotismo, na qual Montesquieu mobiliza as paixões dos leitores por meio de metáforas e imagens, pode ser inserida neste momento da análise. Ela parece funcionar como uma estratégia de persuasão empregada na defesa de uma concepção de monarquia avessa às veleidades conquistadoras e centralizadoras dos reis franceses do tempo do filósofo. A imagem da monarquia proposta por Montesquieu apresenta-a como a forma de governo mais apta a restringir o desejo de poder daquele que governa e a garantir a propriedade e a segurança dos cidadãos. Interessante notar que,

¹³¹ "(...) car, quant à la pure démocratie, c'est-à-dire, celle où le peuple en soi-même & par soi-même fait seul toutes les fonctions du gouvernement, je n'en connois point de telle dans le monde, si ce n'est peut-être une bicoque, comme San-Marino en Italie, où cinq cents paysans gouvernent une misérable roche dont personne n'envie la possession." Jaucourt não se refere, nesta passagem, às democracias que elegem magistrados para conduzir os negócios públicos. Estas, naturalmente, seriam mais viáveis do que a "democracia pura". Apesar disso, a imagem parece levar ao extremo as opiniões de Montesquieu sobre esse assunto. Um pouco antes no verbete, Jaucourt afirmava: "Embora eu não pense que a democracia seja a forma de governo mais cômoda e mais estável; embora eu esteja persuadido de que ela é desvantajosa para os grandes estados, eu a creio uma das mais antigas (...)". No original, "Quoique je ne pense pas que la démocratie soit la plus commode & la plus stable forme du gouvernement ; quoique je sois persuadé qu'elle est desavantageuse aux grands états, je la crois néanmoins une des plus anciennes (...)". Disponível em:

<<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopediae1117/navigate/4/4099/?byte=9143151&byte=9143169&byte=9143172>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

embora a honra seja a paixão de base dos regimes monárquicos, o medo da insegurança pessoal (relacionado à precariedade das posses) também desempenha um papel de fundamental importância na rejeição do despotismo e na sustentação da monarquia.

Como já foi indicado no primeiro capítulo, a natureza do governo monárquico pressupõe, segundo Montesquieu, canais intermediários pelos quais o poder real flui com certo vagar, arrefecendo o seu ímpeto natural.

Como o mar, que parece querer cobrir toda a terra, é barrado pelas ervas e pelos menores pedregulhos que se encontram na costa; assim também os monarcas, cujo poder parece sem limites, detêm-se diante dos menores obstáculos e submetem o seu orgulho às queixas e às súplicas. (MONTESQUIEU, 1964, p. 535).¹³²

Essas "correias de transmissão" do poder real, se assim se pode chamá-las, são constituídas pelos *poderes intermediários* (várias ordens de nobreza) e pelos *corpos políticos* (Parlamentos) que funcionam como um *depósito das leis fundamentais* do reino. Essas leis fundamentais, erguendo-se como um contrapeso aos caprichos do rei, conferem maior estabilidade ao estado, protegendo os cidadãos dos desmandos reais e o governante das explosões de violência da multidão que não é contida por uma hierarquia fixa e tradicional de chefes (MONTESQUIEU, 1964, p. 550). Em outras palavras, os privilégios dos nobres, assegurados pela paixão da honra que os conduz à busca de reconhecimento, são a maior garantia da acomodação do monarca a um conjunto de leis fixas que mesmo ele deve respeitar. Essas leis, por sua vez, garantiriam a "liberdade" dos cidadãos, isto é, a propriedade e a segurança de cada indivíduo (ausência do medo de perder tudo o que se possui a qualquer momento – "liberdade negativa"). Alguns comentadores viram nisso uma forma de liberalismo.¹³³

¹³² "Comme la mer, qui semble vouloir couvrir toute la terre, est arrêtée par les herbes et les moindres graviers qui se trouvent sur le rivage; ainsi les monarques, dont le pouvoir paraît sans bornes, s'arrêtent par les plus petits obstacles, et soumettent leur fierté naturelle à la plainte et à la prière." (*O Espírito das Leis*, livro II, capítulo 4).

¹³³ Trata-se do caso de Annelien de Djin (2008, p. 5), que utiliza a expressão "aristocratic liberalism". "I use it to designate a very particular set of ideas, developed by a number of thinkers (not necessarily, or not even predominantly, aristocrats by birth), who drew their inspiration mainly from Montesquieu's *Esprit des lois* (1748). These thinkers and publicists shared a particular conception of liberty that differed in many respects from the ideas propagated by republicans (...) At the moment, it is important to remember that aristocratic liberals believed that liberty should be safeguarded through the checking of central power, rather than through the self-government of the people. Their ideal was that of a pluralist, rather than a self-governing, society, in which 'intermediary bodies' (often envisioned as an aristocracy, but not necessarily

A honra passa a ocupar, no mundo moral das monarquias, a mesma posição ocupada pela gravidade no mundo físico de Newton:

(...) é como no sistema do universo, onde há uma força que afasta sem cessar do centro todos os corpos e uma força de gravidade que os aproxima. A honra move todos as partes do corpo político; ela as liga por sua própria ação; e acontece que cada um vai ao bem comum crendo seguir os seus interesses particulares. (MONTESQUIEU, 1964, p. 538).¹³⁴

Essa imagem retoricamente construída da monarquia, cujo objetivo é persuadir os leitores da conveniência dessa forma de governo para a sociedade francesa, é comparada e contraposta à representação do despotismo. Nesse regime, a obediência do povo é assegurada pelo "poder desnudo", isto é, pelo poder desprovido de qualquer legitimação simbólica. A força bruta e a violência são a face do poder quando este se divorcia da lei e das normas jurídicas que o regulam.¹³⁵ As crenças religiosas e os costumes do povo são as únicas normas estáveis capazes de frear e moderar um pouco as arbitrariedades de um poder tendencialmente ilimitado.

"Quando os selvagens da Louisiana querem pegar um fruto, eles cortam a árvore na altura do pé, e colhem o fruto. Eis o governo despótico" (MONTESQUIEU, 1964, p. 551).¹³⁶ Essa metáfora concisa representa de maneira particularmente vívida o caráter esterilizador e destrutivo do despotismo. Essa forma de governo baseia-se no medo constante do exercício da violência. O déspota não reconhece lei alguma acima da sua

so) existed between the government and the people". "Eu a utilizo para designar um conjunto muito particular de ideias, desenvolvido por uma série de pensadores (não necessariamente, ou mesmo predominantemente, aristocratas por nascimento) que retiraram a sua inspiração, principalmente, do *Espírito das Leis* de Montesquieu (1748). Esses pensadores e publicistas partilhavam uma concepção específica da liberdade, a qual diferia, em muitos aspectos, das ideias propagadas pelos republicanos (...) No momento, é importante recordar que os liberais aristocráticos acreditavam que a liberdade deveria ser salvaguardada através da limitação do poder central, e não por meio do próprio governo do povo. O ideal deles era o de uma sociedade pluralista, e não o de uma que governasse a si própria, na qual 'corpos intermediários' (concebidos, muitas vezes, como uma aristocracia, mas não necessariamente) existissem entre o governo e o povo."

¹³⁴ "(...) qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique; il les lie par son action même; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers." (*O Espírito das Leis*, livro III, capítulo 7).

¹³⁵ Ver, a esse respeito, Brian Singer (2013, p. 48-52). "I noted earlier that, by defining power in terms of force, Montesquieu tends to remove power from the constitution of a symbolic order; (...)". "Eu notei anteriormente que, ao definir o poder em termos de força, Montesquieu tende a remover o poder da constituição de uma ordem simbólica; (...)". (SINGER, 2013, p. 48).

¹³⁶ "Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit a. Voilà le gouvernement despotique." (*O Espírito das Leis*, livro V, capítulo 13).

vontade. Mantido no serralho do seu palácio, ele se deixa amolecer em meio ao luxo e aos prazeres, dispondo arbitrariamente dos bens e da vida de todos os seus súditos. Os indivíduos, não sabendo quanto tempo poderão usufruir das suas propriedades e, muito menos, se os seus filhos conseguirão herdá-las, ficam sem estímulos para melhorar a agricultura e as artes mecânicas. Como o futuro é incerto, ninguém se preocupa em produzir bens que perdurem. A sensação de insegurança geral conduz os particulares à satisfação das necessidades imediatas. O despotismo é parasitário. Arruína a lavoura e a indústria, reduzindo terras outrora férteis a um deserto.

Nesses estados, nada é reparado ou aprimorado. Não se constroem casas senão para a própria vida, não se fazem valas, não se plantam árvores; tira-se tudo da terra e não se lhe dá nada; tudo é abandonado, tudo é deserto. (MONTESQUIEU, 1964, p. 552).¹³⁷

O despotismo, como observa Montesquieu, é mais frequente nos climas quentes (MONTESQUIEU, 1964, p. 553). A temperatura elevada do ar relaxa as fibras do corpo humano, tornando-as mais sensíveis e delicadas. Isso estimula as paixões e a imaginação, o que deixa os habitantes dos vastos impérios asiáticos mais vulneráveis à superstição, à preguiça e ao medo. É natural, portanto, que a Ásia seja a região de predileção dos regimes despóticos. Apesar disso, o filósofo não deixa de notar que as boas leis podem atenuar a influência negativa do clima, prevenindo o surgimento da tirania em países tão quentes quanto a Etiópia¹³⁸. Do mesmo modo, terras de clima temperado ou frio como a Europa podem resvalar facilmente para o despotismo. A concentração desmesurada de poderes nas mãos de um único governante, tornando-o capaz de sobrepujar todos os obstáculos e contrapesos, solapa fatalmente a liberdade política dos cidadãos. A religião, transformando-se em superstição, também pode conduzir um povo livre à servidão. Aqueles que consideram o seu soberano sagrado ou divino colocam-no acima das normas sociais, convertendo-o num déspota. Montesquieu relembra, a esse respeito, o caso dos natchés da

¹³⁷ “Dans ces États, on ne répare, on n'améliore rien. On ne bâtit de maisons que pour la vie, on ne fait point de fossés, on ne plante point d'arbres; on tire tout de la terre, on ne lui rend rien; tout est em friche, tout est désert.” (*O Espírito das Leis*, livro V, capítulo 14).

¹³⁸ “É a religião cristã que, a despeito da extensão do império e do vício do clima, impediu o despotismo de se estabelecer na Etiópia e levou ao meio da África os costumes da Europa e as suas leis.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 699). No original, “C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Éthiopie, et a porté au milieu de l'Afrique les moeurs de l'Europe et ses lois.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 3).

Louisiana, cujo chefe é considerado irmão do Sol. Essa filiação divina rende-lhe o direito de dispor, ao seu bel prazer, do trabalho e das propriedades dos súditos.¹³⁹

Ao escrever sobre os regimes despóticos, o filósofo propunha-se um duplo objetivo. No nível da análise dos fenômenos sociais, ele tratava o despotismo como um conceito capaz de descrever satisfatoriamente as características mais notáveis de uma forma de governo. No âmbito ideológico, o despotismo era parte de um discurso político que denunciava a tendência dos monarcas franceses para anular os “órgãos intermediários” da sociedade. Montesquieu via no *Testamento político* de Richelieu, como já foi indicado no primeiro capítulo, a firme intenção de combater os privilégios dos nobres e os direitos tradicionais do Parlamento:

O cardeal de Richelieu queria que se evitassem, nas monarquias, os espinhos das companhias, que criam dificuldades por todo lado. Se esse homem não tinha o despotismo no coração, ele o tinha na cabeça. (MONTESQUIEU, 1964, p. 550).¹⁴⁰

O diagnóstico do filósofo era pessimista. A história recente da França parecia mostrar que os reis estavam menos inclinados a se submeter aos “espinhos e obstáculos” que moderavam o seu poder. As prerrogativas da nobreza, fundadas historicamente nas conquistas dos guerreiros francos de Clovis, eram respeitadas cada vez menos pela Coroa. Os Parlamentos e os Estados Gerais, vestígios modernos das assembleias de homens livres dos povos bárbaros que invadiram a Gália romana, curvavam-se diante das arbitrariedades do monarca¹⁴¹. O retrato de Luís XIV nos *Meus Pensamentos* mostra de modo particularmente claro as opiniões de Montesquieu a respeito do caminho que a monarquia francesa parecia seguir. O Rei-Sol possuía um “(...) desejo imoderado de aumentar o seu poder sobre os súditos (...)”. Conduzido por um ideal de glória e de heroísmo anacrônico, Luís XIV empreendia guerras caras e inúteis, sobrecarregando o povo com “impostos

¹³⁹ Ver o capítulo 18 do livro XVIII, intitulado “*Força da superstição*” (MONTESQUIEU, 1964, p. 636).

¹⁴⁰ “Le cardinal de Richelieu veut que l'on évite, dans les monarchies, les épines des compagnies, qui forment des difficultés sur tout. Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le coeur, il l'aurait eu dans la tête.” (*O Espírito das Leis*, livro V, capítulo 10).

¹⁴¹ No final do *Espírito das leis*, particularmente nos livros XXVIII (*Da origem e das revoluções das leis civis entre os franceses*) e XXX (*Teoria das leis feudais entre os francos na relação que elas mantêm com o estabelecimento da monarquia*), Montesquieu (1964) se aproxima, como já foi mostrado no capítulo anterior, da tese germanista das origens da monarquia francesa, sustentando a ideia de que a nobreza descendia dos guerreiros francos vitoriosos na conquista da Gália.

intoleráveis”. As leis e as regras fundamentais do reino eram seguidas pelo monarca apenas quando não se opunham aos seus interesses (MONTESQUIEU, 1964, p. 937). Trata-se, em suma, de um rei que fazia pouco caso dos privilégios nobiliárquicos e que parecia substituir o princípio da honra pelo da obediência.

Como afirma o filósofo, o poder, por si próprio, é o mesmo nos governos moderados e nos governos despóticos. O que muda nesses regimes é a "maneira de obedecer", isto é, a existência ou ausência de contrapesos capazes de restringir o desejo de poder ilimitado.

Nos estados monárquicos e moderados, o poder é limitado por aquilo que lhe serve de fundamento à ação (*ressort*); quero dizer, a honra, que reina como um monarca sobre o príncipe e sobre o povo. (...) Disso resultam as modificações necessárias na obediência; a honra está naturalmente sujeita às bizarrices e a obediência lhes seguirá todas. (MONTESQUIEU, 1964, p. 540).¹⁴²

No governo despótico, por outro lado,

(...) não existem [no poder], atenuantes, modificações, acomodações, termos, equivalentes, negociações, protestos; nada de igual ou de melhor a propor; o homem é uma criatura que obedece a uma criatura que quer. (...) O quinhão dos homens, como o dos animais, é o instinto, a obediência e o castigo. (MONTESQUIEU, 1964, p. 539).¹⁴³

O despotismo assume, portanto, as feições de uma ameaça terrível e latente. Trata-se da submissão pura e simples à força bruta, que só poderia ser evitada pelas monarquias que conservam os privilégios da nobreza e o sentimento de honra a eles associados. Nesse sentido, a oposição entre os regimes moderados e os regimes despóticos, montada sobre metáforas e imagens que descrevem e suscitam certas paixões, tem por objetivo convencer os leitores a defenderem um poder real cerceado pela nobreza.

Esses são os contornos gerais do projeto político-ideológico defendido por

¹⁴² “Dans les États monarchiques et modérés la puissance est bornée par ce qui en est le ressort ; je veux dire l’honneur, qui règne, comme un monarque, sur le prince et sur le peuple. On n’ira point lui alléguer les lois de la religion ; un courtisan se croirait ridicule : on lui alléguera sans cesse celles de l’honneur. De là résultent des modifications nécessaires dans l’obéissance ; l’honneur est naturellement sujet à des bizarreries, et l’obéissance les suivra toutes.” (*O Espírito das Leis*, livro III, capítulo 10).

¹⁴³ “Il n’y a point de tempérament, de modifications, d’accommodements, de termes, d’équivalents, de pourparlers, de remontrances; rien d’égal ou de meilleur à proposer ; l’homme est une créature qui obéit à une créature qui veut.” (*O Espírito das Leis*, livro III, capítulo 10).

Montesquieu no *Espírito das leis*. A análise dos argumentos presentes nos livros XXIV e XXV é imprescindível para se compreender o lugar ocupado pelo conceito de religião no interior desse quadro mais amplo.

2.3. Uma maneira de pensar humana: a religião como fenômeno social

A religião, sendo um dos fatores que participam da composição do *espírito geral* ou do *caráter* de um povo, não poderia ser deixada de lado no estudo das leis positivas. O tema, no entanto, era bastante delicado e Montesquieu se expressa com prudência no início do livro XXIV do *Espírito das leis*:

Como se pode julgar entre as trevas aquelas que são menos espessas, e entre os abismos aqueles que são menos profundos, do mesmo modo pode-se procurar entre as religiões falsas aquelas que são mais conformes ao bem da sociedade; aquelas que, embora não tenham o efeito de levar os homens às felicidades da outra vida, podem contribuir melhor para a sua felicidade nesta aqui. Eu não examinarei, portanto, as diversas religiões do mundo senão em relação ao bem que delas pode derivar para o estado civil; seja que eu fale daquela que tem a sua raiz no Céu, ou então daquelas que tem a sua sobre a terra. (MONTESQUIEU, 1964, p. 698).¹⁴⁴

Ele afirma, no parágrafo seguinte, que não está escrevendo um livro de teologia. Na condição de “escritor político” (*écrivain politique*), cabe-lhe o direito de considerar a religião “numa maneira de pensar humana” (*dans une façon de penser humaine*). Essa investigação natural dos fenômenos religiosos subordina-se, como o trecho deixa claro, à distinção fundamental entre “religião verdadeira” (cristianismo revelado) e religiões falsas. A primeira é considerada sobrenatural, constituindo, assim, o único caminho possível para a salvação. A validade metafísica dos seus dogmas é, em tese, indisputável. Apesar disso, o escritor político pode isolar metodologicamente a influência social das doutrinas cristãs, comparando-a com os efeitos de outras crenças religiosas e com inúmeros fenômenos naturais (clima, terreno, leis, governo etc). Reservado um lugar à parte para o cristianismo,

¹⁴⁴ “Comme on peut juger parmi les ténèbres celles qui sont les moins épaisses, et parmi les abîmes ceux qui sont les moins profonds, ainsi l'on peut chercher entre les religions fausses celles qui sont les plus conformes au bien de la société; celles qui, quoiqu'elles n'aient pas l'effet de mener les hommes aux félicités de l'autre vie, peuvent le plus contribuer à leur bonheur dans celle-ci. Je n'examinerai donc les diverses religions du monde, que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil; soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 1).

as ferramentas conceituais da política podem ser utilizadas livremente na análise (secularizada) das religiões falsas. Os leitores jesuítas e jansenistas de Montesquieu, principalmente os segundos, viram nisso um subterfúgio. O que poderia impedir esse método irreverente de estudo das crenças religiosas falsas de ser aplicado à religião verdadeira? O exercício de relativismo cultural das *Cartas persas* (1721), lembrado na resenha jansenista,¹⁴⁵ oferece inúmeros exemplos dessa possibilidade.

Na carta XVII, Usbek questiona a origem sobrenatural da lei muçulmana que proíbe o consumo das carnes imundas, afirmando que “(...) os sentidos, divino Mollak, devem ser, portanto, os únicos juízes da pureza ou da impureza das coisas” (MONTESQUIEU, 1964, p. 72). A resposta do seu interlocutor na carta seguinte assemelha-se bastante às críticas que os próprios jansenistas dirigiriam à Montesquieu em 1749: a filosofia profana não pode explicar aquilo que as tradições corânicas já explicaram; a lei instituída pelo Profeta é a expressão da vontade de Deus, não existindo outra razão para o seu cumprimento senão o desejo de se conformar a um ordenamento social divinamente inspirado. “Vossa vã filosofia é o clarão que anuncia a borrasca e a obscuridade; você está no meio da tempestade e erra ao sabor dos ventos”, exclama o religioso muçulmano diante das dúvidas de Usbek (MONTESQUIEU, 1964, p. 71-72). O cenário oriental da narrativa constituiria, desse modo, um porto seguro. Aquilo que Montesquieu não poderia dizer diretamente sobre o cristianismo, ele o diz a respeito das crenças muçulmanas.

A *Dissertação sobre a política dos romanos na religião* (MONTESQUIEU, 1964, p. 39-43), mencionada no capítulo anterior, segue uma linha de raciocínio semelhante. As superstições pagãs dos antigos romanos prestam-se bem a uma análise imanente das relações entre fé e poder. O filósofo, escritor político, sente-se livre para abordar o assunto sem os escrúpulos e circunlóquios que seriam necessários caso o seu objeto fosse o cristianismo. Vale a pena acompanhar parte da argumentação desse discurso. Todas as sociedades, afirma Montesquieu, têm necessidade de uma religião. No caso romano, o culto e as cerimônias foram instituídos pelos primeiros reis expressamente para servir aos interesses do Estado. O projeto dos legisladores era “(...) inspirar num povo que não temia nada o temor dos deuses, e servir-se desse temor para conduzi-lo à sua fantasia” (MONTESQUIEU, 1964, p. 39). A multidão, crédula e supersticiosa, inclinava-se diante da

¹⁴⁵ *Nouvelles ecclésiastiques*, (1749, p. 166).

autoridade sagrada dos augúrios e dos presságios, que os magistrados sabiam utilizar a seu favor. Como diz o próprio Montesquieu: “o que parecia ridículo aos sábios era necessário para os tolos; e esse povo, que se encoleriza tão facilmente, tinha necessidade de ser freado por um poder invencível” (MONTESQUIEU, 1964, p. 40).

A elite senatorial, conforme demonstra o filósofo, não compartilhava das superstições do povo. Os romanos esclarecidos adoravam uma “divindade suprema”, relacionada à doutrina filosófica da “alma do mundo”, demonstrando pouca preocupação pelos aspectos externos do culto. Era-lhes de todo indiferente que a plebe adorasse a divindade na forma de múltiplos deuses. Isso não era motivo para iniciar perseguições e guerras de religião. A revogação do Édito de Nantes (1685) e os conflitos religiosos da França da primeira metade do século XVIII, como já se afirmou mais acima, parecem ser o pano de fundo histórico da seguinte exclamação de Montesquieu: “Eis de onde vinha esse espírito de tolerância e de doçura que reinava no mundo pagão: (...) todas as religiões, todas as teologias eram igualmente boas (...)” (MONTESQUIEU, 1964, p. 41).

A política religiosa romana descrita pelo filósofo francês pode ser resumida da seguinte forma: uma elite deísta ou panteísta governando, por meio da religião, a plebe supersticiosa. Não há nessa fórmula, convém salientar, nenhuma denúncia de impostura. Muito pelo contrário. A religião domesticada pelo Estado, baseada na tolerância, é um instrumento imprescindível para a manutenção da ordem social. As imagens religiosas são consideradas o meio mais eficaz de despertar e conduzir as paixões do povo. É importante reforçar que Montesquieu não propõe esse modelo para a sociedade francesa de seu tempo em parte alguma do texto. A dissertação é apresentada como um exercício de erudição histórica, amplamente documentado. Apesar disso, não se pode deixar de notar certa simpatia do filósofo pela política que ele descreve. A tolerância exterior advogada pelo barão de La Brède no caso das crenças religiosas constituía, assim, um aspecto importante da sua moderação política.

A “maneira de pensar humana” sobre a religião é o método que possibilita esse tipo de leitura política das crenças humanas. E no que consiste exatamente esse método? É lícito, segundo Montesquieu, considerar a religião do ponto de vista dos seus efeitos na vida social e política. As crenças e cerimônias religiosas eram tratadas, nessa perspectiva, como opiniões e comportamentos que tinham causas naturais e que provocavam

consequências em outros aspectos da vida humana. Assim sendo, o estudo do “espírito das leis” não podia deixar de lado as relações mútuas que a religião mantinha com diversos fatores físicos e morais. Certo clima, dispondo a máquina humana de determinada maneira, poderia ser mais propício à adoção de uma religião do que à de outra. Da mesma forma, certas crenças religiosas combinariam mais com certos regimes de governo. Essa abordagem metodológica dos fatos religiosos não implicava, necessariamente, a negação do caráter transcendente e sagrado da “religião verdadeira”. Mas ela exigia que se fizesse abstração, ao menos temporariamente, desse aspecto sobrenatural.¹⁴⁶ É preciso salientar que esse exercício de abstração pressupunha uma atitude mental na qual a definição social de realidade já teria sido previamente dividida em esferas sociais religiosas (Igreja) e seculares (sociedade, política, ciências etc).¹⁴⁷

O que interessava a Montesquieu, portanto, não era o problema (teológico) da fundamentação transcendente das crenças religiosas. Estas eram entendidas, principalmente, como “*motivos repressivos ou inibidores*” do comportamento (*motif réprimant*). Aqueles que acreditam firmemente na imortalidade da alma, temendo a punição eterna dos erros cometidos nesta vida, encontram nas suas crenças um motivo a mais para obedecer às normas da sociedade. Para que isso funcione bem, é necessário que as opiniões religiosas procurem atingir os mesmos objetivos dos costumes e das leis civis¹⁴⁸. O que nem sempre acontece, como mostra o filósofo valendo-se do exemplo do Japão, no qual a religião, “(...) não tendo quase nenhum dogma, e não propondo nem paraíso nem inferno (...),” precisa ser complementada por leis “(...) feitas com uma severidade e executadas com uma pontualidade extraordinárias.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 701).¹⁴⁹ A ausência de sanções religiosas para a conduta desviante deve ser compensada pela instituição de leis

¹⁴⁶ Sobre o tratamento metodológico da religião em Montesquieu, ver Pereira (2008, p. 36-53) e Starobinski (1989, p. 47-54).

¹⁴⁷ Ver, a esse respeito, Berger (1990).

¹⁴⁸ Veja-se o seguinte trecho do capítulo 14 do livro XXIV: “Como a religião e as leis civis devem tender principalmente para tornar os homens bons cidadãos, vê-se que, desde que uma das duas se afaste desse objetivo, a outra para ele deve tender com mais força: quanto menos a religião é repressora, mais as leis civis devem reprimir”. (MONTESQUIEU, 1964, p. 701). No original, “Comme la religion et les lois civiles doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens, on voit que lorsqu’une des deux s’écartera de ce but, l’autre y doit tendre davantage: moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 14).

¹⁴⁹ “Ainsi, au Japon, la religion dominante n’ayant presque point de dogmes, et ne proposant point de paradis et d’enfer, les lois, pour y suppléer, ont été faites avec une severité, et executées avec une ponctualité extraordinaires.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 14).

particularmente severas.

No entender de Montesquieu, portanto, as sanções religiosas contribuem de maneira decisiva para a manutenção da ordem social e do princípio do governo. “A religião, mesmo falsa [afirma o barão de La Brède], é a melhor garantia que os homens podem ter da probidade dos homens” (MONTESQUIEU, 1964, p. 700).¹⁵⁰ Depreende-se disso que a moralidade, tal como a concebia o filósofo, não podia basear-se exclusivamente em motivos seculares (cívicos ou racionais). A imaginação da multidão precisava de estímulos sensíveis para ser comovida. Para Montesquieu, tal como se viu na primeira seção deste capítulo, a finitude do espírito humano levava as pessoas a se esquecerem, frequentemente, dos seus deveres consigo mesmas, com a sociedade e com Deus. Cabia aos filósofos, aos legisladores e à religião a tarefa de relembrar aos homens esses deveres (MONTESQUIEU, 1965, p. 530-531). A inibição dos comportamentos criminosos e prejudiciais, em particular, depende da força das imagens religiosas. Os motivos morais estritamente racionais são frios e abstratos. Podem surtir algum efeito sobre os filósofos e sobre as pessoas cultivadas (elites), mas não impressionam minimamente a multidão.

As religiões que fazem a salvação individual depender da prática de ações vantajosas para a manutenção do laço social auxiliam as leis positivas no seu papel repressivo. É o caso da doutrina dos essênios, que se comprometiam a agir corretamente com o próximo, abstendo-se de injustiças. A religião do povo de Pégu, embora falsa, cumpria o mesmo papel. Montesquieu também menciona, a propósito desse tema, a seita dos estoicos, cujos princípios ele considera “(...) os mais dignos do homem e os mais próprios a formar pessoas de bem (...)”. O estoicismo pregava a indiferença à dor e aos prazeres, ensinando os homens a trabalharem pela felicidade dos outros. As crenças estoicas, classificadas pelo filósofo como uma espécie de religião, eram as únicas capazes de produzir verdadeiros cidadãos e grandes homens. O elogio vai mais longe, levando Montesquieu a exclamar: “(...) se eu pudesse, por um momento, parar de pensar que sou cristão, não poderia me impedir de colocar a destruição da seita de Zenon no número das calamidades do gênero humano”. Um pouco adiante, o barão de La Brède pede aos seus leitores para fazerem “(...) por um momento, abstração das verdades reveladas (...)”

¹⁵⁰ “(...) la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 8).

(MONTESQUIEU, 1964, p. 700).

Essas passagens revelam, por um lado, o interesse de Montesquieu nos efeitos sociais das crenças religiosas. No âmbito mundano da vida coletiva, o conteúdo sobrenatural dos dogmas fica em segundo plano diante das proposições éticas de cada fé. O que conta, na perspectiva de análise de Montesquieu, são os padrões de comportamento estimulados pelas crenças religiosas. A consideração “humana” da conduta religiosamente orientada não perde de vista as circunstâncias ambientes. A prescrição religiosa do celibato dos sacerdotes, por exemplo, pode ter efeitos positivos numa nação excessivamente povoada, mas torna-se um sério inconveniente num país carente de braços para a lavoura. As consequências práticas das opiniões metafísicas só podem ser adequadamente avaliadas, portanto, à luz das características da sociedade à qual pertencem. As crenças religiosas (humanamente consideradas) emergem da vida coletiva, mantendo laços de afinidade com as demais instituições do povo que as gerou. Justamente por isso, a utilidade ou a nocividade de um dogma não dependem, prioritariamente, dele ser verdadeiro ou falso. Nas palavras de Montesquieu:

Os dogmas mais verdadeiros e mais santos podem ter consequências muito ruins quando não são ligados com os princípios da sociedade; e, ao contrário, os dogmas mais falsos podem ter efeitos admiráveis quando são relacionados a esses mesmos princípios. (MONTESQUIEU, 1964, p. 702).¹⁵¹

Por outro lado, essas considerações do autor do *Espírito das leis* também relativizavam a posição privilegiada ocupada pela revelação bíblica. O novo discurso sobre o religioso proposto por Montesquieu solicitava a suspensão temporária das crenças metafísicas cristãs. A análise mundana das opiniões e dos comportamentos coletivos exigia do público leitor original de Montesquieu uma postura de distanciamento em relação ao próprio credo. O filósofo que desejasse explicar racionalmente os costumes deveria adotar, em relação ao seu próprio mundo cultural, a postura de um viajante estrangeiro, para o qual todos os pressupostos da vida cotidiana precisam ser explicitados. Essa abordagem também convidava os leitores do *Espírito das leis* (e das *Cartas persas*, evidentemente) a

¹⁵¹ “Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très-mauvaises conséquences, lorsqu’on ne les lie pas avec les principes de la société; et, au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d’admirables, lorsqu’on fait qu’ils se rapportent aux mêmes principes.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 19).

compararem as crenças de povos diferentes.

Como afirma Jacques Pereira, esse discurso, inédito no século XVIII, afastava-se da apologética cristã sem chegar à zombaria corrosiva da crítica libertina (PEREIRA, 2008, p. 36). É importante notar que a mera possibilidade de se colocarem as verdades reveladas entre parênteses já pressupunha uma visão de mundo tendencialmente secularizadora. A divindade remota do deísmo continuava a ser a garantia metafísica da regularidade do mundo físico e do mundo moral, mas as crenças e cerimônias religiosas passavam a ser vistas sob a perspectiva da contingência. Os leitores jesuítas e jansenistas de Montesquieu, especialmente os segundos, julgaram encontrar nesse procedimento analítico um disfarce para a impiedade. Este assunto será retomado no capítulo 4.

Seguindo o seu método de análise da religião, o filósofo francês chama atenção para o perigo decorrente da atribuição de sanções religiosas severas a fatos indiferentes. Os habitantes da ilha Formosa, por exemplo, condenam ao seu inferno aqueles que tomam decisões sem consultar o canto dos pássaros ou que se esquecem de andar nus em certos lugares e épocas do ano, deixando impunes a devassidão e a embriaguez. Igualmente perigosos para a manutenção da ordem social são os “meios mágicos” de obtenção da salvação. Essa expressão emprestada à sociologia da religião contemporânea, sendo embora um flagrante anacronismo, descreve de modo particularmente claro aquilo que Montesquieu tinha em vista ao discorrer sobre as “justificativas religiosas acidentais”. Trata-se das crenças que fazem o ingresso no paraíso depender de “coisas acidentais” e não da conduta do indivíduo. O exemplo do autor do *Espírito das leis* é retirado da Índia, país no qual se acredita que as águas do rio Ganges possuem uma virtude santificadora. Todos aqueles que são sepultados às suas margens, independentemente da vida que levaram, ganham acesso a uma “*região plena de delícias*” (MONTESQUIEU, 1964, p. 701).¹⁵² Esses meios acidentais de salvação diminuem consideravelmente o caráter repressivo das prescrições religiosas. Segundo Montesquieu:

A ideia de um lugar de recompensa leva necessariamente à ideia de uma temporada de penas; e quando se espera um sem temer a outra, as leis civis perdem a força. Homens que acreditam em recompensas certas na outra vida escaparão ao legislador; eles terão demasiado desprezo pela morte. Como conter pelas leis um homem que está certo de que a maior pena que os magistrados lhe

¹⁵² Ver o capítulo 14 do livro XXIV (MONTESQUIEU, 1964).

podem infligir não irá durar mais do que um momento, começando [em seguida] a sua felicidade? (MONTESQUIEU, 1964, p. 701).¹⁵³

O barão de La Brède utiliza essa linha de raciocínio para refutar o primeiro paradoxo de Bayle, segundo o qual é melhor ser ateu do que idólatra. As opiniões metafísicas dos idólatras, apesar de equivocadas aos olhos da religião verdadeira, podem funcionar, quando estão de acordo com a moral e com a lei natural, como um freio poderoso para as paixões violentas e destrutivas. Esse argumento, sendo verdadeiro com relação ao povo, o é ainda mais quando se considera o enorme poder reunido nas mãos dos príncipes:

Um príncipe que ama a religião e que a teme é um leão que cede à mão que o acarícia ou à voz que o acalma; aquele que teme a religião e que a odeia é como as bestas selvagens que mordem as correntes que as impedem de se lançar aos passantes; aquele que não possui nenhuma religião é um animal terrível, que só se sente livre quando estraçalha e devora. (MONTESQUIEU, 1964, p. 698).¹⁵⁴

Desse modo, as prescrições religiosas relacionam-se com a moral e com as leis, participando da composição do *espírito geral* de um povo. As crenças dos cidadãos interagem com os costumes, com a influência do clima e do terreno, com a forma de governo, com o número de habitantes etc. O legislador consciencioso não pode perder de vista essas múltiplas relações de causalidade. Embora, na maior parte das vezes, não lhe seja possível modificar a religião ou os costumes de um povo, está em seu poder projetar leis capazes de atenuar os “vícios” das opiniões metafísicas. Tendo em vista esse problema, Montesquieu alerta os seus leitores para os perigos da tendência contemplativa do islamismo e de certas crenças chinesas. A certeza de que todos os atos da vida são governados por um destino previamente traçado torna os seres humanos indiferentes a tudo, conferindo-lhes uma índole especulativa e ociosa que, de resto, acomoda-se muito bem à preguiça estimulada pelo clima quente das regiões orientais. A crítica do filósofo à

¹⁵³ “L’idée d’un lieu de récompense emporte nécessairement l’idée d’un séjour de peines; et quand on espère l’un sans craindre l’autre, les lois civiles n’ont plus de force. Des hommes qui croient des récompenses sûres dans l’autre vie échapperont au législateur; ils auront trop de mépris pour la mort. Quel moyen de contenir par les lois un homme qui croit être sûr que la plus grande peine que les magistrats lui pourront infliger, ne finira dans un moment que pour commencer son bonheur?” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 14).

¹⁵⁴ “Un prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l’apaise: celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n’a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu’il déchire et qu’il dévore.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 2).

ociosidade dos monges também deve ser lida à luz dessas considerações. Da mesma maneira, a multiplicação exagerada das cerimônias exteriores e das festas interrompe os trabalhos necessários à subsistência com uma frequência que chega a ser prejudicial para a sociedade (MONTESQUIEU, 1964, p. 700-704).

O cristianismo, a despeito da sua condição de religião verdadeira, também é abordado por Montesquieu a partir desses mesmos critérios mundanos. As normas éticas cristãs são, na sua maioria, conselhos que apelam para os sentimentos e para a interioridade. Ao contrário do que se passava com as religiões pagãs do mundo antigo, a doutrina cristã não se limita a regular os atos exteriores e visíveis de uma pessoa. A sua jurisdição estende-se aos pensamentos e aos desejos, colocando não apenas a conduta, mas a própria consciência, sob o olhar perscrutador de um juiz transcendente. O Deus relojoeiro da filosofia mecânica da natureza, separado da sua criação por uma distância infranqueável, manifesta-se no interior da consciência do fiel. Como diz Montesquieu, a religião cristã procura estimular a passagem do arrependimento ao amor. O temor da danação eterna, levando o indivíduo a reprimir os desejos pecaminosos e a reparar as faltas, é um motivo forte o bastante para impressionar a imaginação, prestando-se à manutenção da ordem e da tranquilidade (MONTESQUIEU, 1964, p. 701).¹⁵⁵

A doutrina ética expressa nos Evangelhos, salienta o filósofo, é particularmente avessa ao despotismo. O cristianismo tende a tornar os costumes menos grosseiros, inibindo a predisposição natural dos governantes para o abuso do poder e para a crueldade. Montesquieu reforça essa tese comparando a conduta dos príncipes cristãos à dos governantes muçulmanos e pagãos, cujas vidas repletas de guerras e arbitrariedades terminavam, muito frequentemente, com uma morte violenta. A doçura recomendada pelo Evangelho não se compatibilizava, portanto, com os rigores do despotismo. O autor do *Espírito das leis* elogia a humanidade da ética cristã ao afirmar que “(...) nós devemos ao cristianismo, no governo, um certo direito político e, na guerra, um certo direito das gentes que a natureza humana jamais reconhecerá o bastante” (MONTESQUIEU, 1964, p. 699).¹⁵⁶ Disso resulta, como afirma Montesquieu, uma maior afinidade dos dogmas cristãos com os

¹⁵⁵ Ver o capítulo 13 do livro XXIV: “Dos crimes inexpiáveis” (MONTESQUIEU, 1964).

¹⁵⁶ “(...) et nous verrons que nous devons au christianisme, et dans le gouvernement un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître.” (*O Espírito das Leis*, livro XXIV, capítulo 3).

regimes de governo moderados.

Essa análise dos efeitos sociais e políticos das crenças cristãs, inteiramente conduzida no plano da imanência, é utilizada pelo filósofo francês para combater um segundo paradoxo de Pierre Bayle, a saber, a tese segundo a qual cristãos sinceros não conseguiriam formar um Estado capaz de subsistir. Os princípios do cristianismo, uma vez interiorizados, dariam aos cidadãos uma noção mais clara dos seus deveres e um zelo exemplar para cumpri-los. Nesse sentido, os conselhos religiosos cristãos, dirigindo-se aos sentimentos, teriam uma influência social maior (e mais benéfica) do que a das paixões da honra monárquica, da virtude republicana e do medo despótico (MONTESQUIEU, 1964, p. 699). O resenhista jansenista do *Espírito das leis* julgou encontrar nesses argumentos um elogio meramente formal à excelência do cristianismo. A sua concepção de religião verdadeira, como se verá adiante, não admitia a flexibilização dos ditames cristãos diante das circunstâncias físicas e morais preexistentes.¹⁵⁷

Apesar de reconhecer o importante papel repressivo das crenças religiosas (e particularmente do cristianismo), Montesquieu insiste inúmeras vezes na distinção fundamental entre as leis religiosas e as leis civis. Estas últimas amparam-se, necessariamente, no poder coercitivo do Estado, impondo punições específicas para os diversos tipos de transgressões. As normas prescritas pela religião, por sua vez, deveriam tomar a forma de “*conselhos que falam ao coração*”, limitando as suas penas a uma sanção moral. Essa recomendação, para a qual será necessário retornar no capítulo 4, caminhava lado a lado com a exigência de uma certa autonomia do magistrado em relação às religiões e às instituições eclesíásticas de um povo. A ordem social e a tranquilidade civil ameaçavam ceder diante dos conflitos confessionais. A introdução de uma nova religião num país, em particular, poderia chegar a causar revoluções políticas. Ao discorrer sobre esse tema no capítulo 7 do livro XXIV e nos capítulos 9 – 11 do livro XXV do *Espírito das leis*, Montesquieu também tinha em vista, como já indicado no capítulo anterior, as desordens e comoções públicas causadas pela *Bula Unigenitus*.

Pode-se afirmar, portanto, que a maneira humana de se abordar a religião posta em prática por Montesquieu no *Espírito das leis* acomodava-se, no plano ideológico, à defesa da moderação, inspirando recomendações práticas para o legislador.

¹⁵⁷ *Nouvelles ecclésiastiques*, 1749.

Resta ainda considerar qual era o papel que o barão de La Brède atribuía ao clima no interior do complexo de causas físicas e morais que moldavam as instituições humanas. A próxima seção se ocupa desse tema.

2.4. Os climas, os costumes e as leis: entre o determinismo e a liberdade

Montesquieu entendia por “clima”, fundamentalmente, a *temperatura do ar de determinada região*. A influência desse fator físico sobre o “*caráter do espírito*” e as “*paixões do coração*” era, para ele, um pressuposto. Os relatos de viajantes e missionários, bem como os testemunhos legados pela Antiguidade greco-romana, mostravam-lhe claramente a existência de uma certa correlação entre as temperaturas e o *caráter geral* dos povos.

Nos países frios, ter-se-á [afirmava o barão de La Brède] menos sensibilidade para os prazeres; ela será maior nos países temperados; nos países quentes, ela será extrema. Do mesmo modo que se distinguem os climas pelos graus de latitude, poder-se-ia distingui-los, por assim dizer, pelos graus de sensibilidade. Eu vi as óperas da Inglaterra e da Itália; são as mesmas peças e os mesmos atores: mas a mesma música produz efeitos tão diferentes sobre as duas nações; uma é tão calma, e a outra tão comovida, que isso parece inconcebível. (MONTESQUIEU, 1964, p. 614).¹⁵⁸

Tratava-se para o filósofo, enfim, de um fato empírico, de um dado da natureza que poderia ser explicado de muitas maneiras, mas cuja realidade não seria razoável negar (a “*matter of fact*” de Robert Boyle, referida no primeiro capítulo).

E no que consistia exatamente essa influência do clima sobre os seres humanos? Para Montesquieu, o ar exercia uma ação direta e contínua sobre os corpos. A sua temperatura era transmitida à pele, aos nervos e aos órgãos pelo contato direto das partículas que o constituíam.

¹⁵⁸ “Dans les pays froids, on aura peu de sensibilité pour les plaisirs; elle sera plus grande dans les pays tempérés; dans les pays chauds, elle sera extrême. Comme on distingue les climats par les degrés de latitude, on pourrait les distinguer, pour ainsi dire, par les degrés de sensibilité. J’ai vu les opéras d’Angleterre et d’Italie; ce sont les mêmes pièces et les mêmes acteurs: mais la même musique produit des effets si différents sur les deux nations, l’une est si calme, et l’autre si transportée, que cela parait inconcevable.” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 2).

O ar frio retesa as extremidades das fibras exteriores do nosso corpo; isso aumenta a sua resistência [*ressort*], e favorece o retorno do sangue das extremidades para o coração. Ele diminui a extensão dessas mesmas fibras; ele ainda aumenta, por causa disso, a sua força. O ar quente, ao contrário, relaxa as extremidades das fibras, e as alonga; ele diminui, portanto, a sua força e a sua resistência [*ressort*]. (MONTESQUIEU, 1964, p. 613).¹⁵⁹

As fibras enrijecidas dos habitantes dos países temperados ou frios também seriam capazes, segundo Montesquieu, de retirar dos alimentos ingeridos os “*sucos mais grosseiros*”, o que produziria, por um lado, uma constituição física mais robusta e, por outro, a formação de um “*suco nervoso*” um pouco mais denso e moroso (MONTESQUIEU, 1964, p. 613). Esse suco nervoso, como se verá de maneira mais detalhada no próximo capítulo, era o nome dado ao fluido hipotético que transitaria pelos nervos, transmitindo as sensações ao cérebro. Os espíritos animais – outra expressão coeva utilizada para se referir a esse líquido – seriam o resultado das múltiplas rarefações pelas quais o sangue passava até ser filtrado nos ínfimos dutos das fibras cerebrais¹⁶⁰. Na primeira parte do seu *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, o barão de La Brède explicava melhor esse mecanismo:

Embora pareça que as impressões são comunicadas à alma por meio de um espírito ou suco contido nos nervos, é necessário portanto [ainda assim] que as fibras sejam flexíveis e que elas possuam uma certa facilidade para mover e para serem movidas. São coisas recíprocas. O suco nervoso não pode ser levado sem alguma tensão das fibras, nem as fibras podem ser retesadas ou movidas sem que o suco nervoso passe por elas. A alma dará ideias a si mesma desde que ela possa reproduzir no cérebro os movimentos que ele sofreu e que ela aí faça correr o suco nervoso. A flexibilidade das fibras pode, portanto, dar-lhe [à alma] facilidade para ter ideias. Quanto mais a corda de um instrumento musical é fina, mais própria ela é para produzir um som agudo: isto é, ela faz mais vibrações, em um mesmo espaço de tempo, do que uma outra cujo som é mais grave; e, ao contrário, quanto mais grossa é a corda, mais o seu som é grave: isto é, ela faz menos vibrações, em um mesmo espaço de tempo, do que uma outra cujo som é mais agudo. Desde que, portanto, as fibras que a alma move são grosseiras,

¹⁵⁹ “L'air froid resserre les extrémités des fibres extérieures de notre corps; cela augmente leur ressort, et favorise le retour du sang des extrémités vers le cœur. Il diminue la longueur de ces mêmes fibres; il augmente donc encore par là leur force. L'air chaud, au contraire, relâche les extrémités des fibres, et les allonge; il diminue donc leur force et leur ressort.” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 2).

¹⁶⁰ Ver, sobre isso, Chiquet (2003, p. 127-143) e Quintili (2008, p. 91-110). Para uma descrição coeva da filtração dos espíritos animais (e de outros fluidos corporais), consultar o prefácio do livro do médico francês Pierre Dionis, que Montesquieu possuía na sua biblioteca em La Brède. *L'anatomie de l'Homme suivant la circulation du sang, & les dernières découvertes*, 1690. [A anatomia do homem segundo a circulação do sangue e as últimas descobertas]. Apesar de utilizar a expressão “suco nervoso”, Montesquieu hesitava entre essa tese e a que atribuía a transmissão das sensações, tão somente, às vibrações das fibras nervosas. O problema é brevemente referido no seu *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres* (MONTESQUIEU, 1964, p. 486).

menos frequentes são as suas vibrações e mais lentas. (MONTESQUIEU, 1964, p. 486).¹⁶¹

Depreende-se da citação que o suco nervoso também constituía, aos olhos de Montesquieu, a dimensão física ou material do pensamento. As ideias da alma dependiam, para surgir, do deslocamento dessa miríade de ínfimos corpúsculos pelas fibras nervosas. Assim sendo, a temperatura do ar, atuando mecanicamente sobre as fibras do corpo humano, não poderia deixar de afetar a composição dos espíritos animais, influenciando, por meio deles, na maneira de pensar e de agir dos indivíduos.

No *Espírito das leis*, o filósofo não estava interessado, no entanto, em explicar as diferenças individuais de temperamento. O seu objetivo era investigar como os climas afetavam, ao longo do tempo, o *caráter geral* de populações inteiras e quais eram as relações que as leis mantinham com esse fator físico.

O problema da sensibilidade aos estímulos exteriores, referido acima, estava no centro dessa discussão. As fibras do corpo humano, sendo flexíveis, poderiam favorecer ou dificultar a função sensória dos nervos. Ao serem endurecidas pelo clima frio, elas retrairiam os nervos na pele, colocando-os ao abrigo das sensações mais ligeiras e sutis. Nesses casos, a sensação só chegaria ao cérebro quando fosse extremamente forte. “Mas [afirmava o barão de La Brède] é de um número infinito de pequenas sensações que dependem a imaginação, o gosto, a sensibilidade e a vivacidade.” É dessa causa mecânica que Montesquieu faz derivar a impassibilidade dos habitantes das regiões com baixas temperaturas.¹⁶² Desse modo, o mecanismo corpóreo subjacente ao fenômeno da

¹⁶¹ “Quoiqu’il y ait de l’apparence que les impressions se communiquent à l’âme par le moyen d’un esprit ou suc contenu dans les nerfs, il faut pourtant que les fibres soient flexibles et qu’elles aient une certaine facilité à mouvoir et à être mues. Ce sont des choses reciproques. Le suc nerveux ne peut être porté sans quelque tension de fibres, ni les fibres êtres tendues ou mues sans que le suc nerveux y soit porté. L’âme se redonnera des idées lorsqu’elle pourra reproduire dans le cerveau les mouvements qu’il a eus, et qu’elle y fera couler le suc nerveux. La flexibilité des fibres pourra donc lui donner de la facilité pour se donner des idées. Plus une corde d’un instrument de musique est menue, plus ele est propre à rendre un son aigu: c’est-à-dire qu’elle fait plus de vibrations, dans un même espace de temps, qu’une autre dont le son est plus grave; et, au contraire, plus la corde est grosse, plus le son en est grave: c’est-à-dire qu’elle fait moins de vibrations, dans un même espace de temps, qu’une autre dont le son plus aigu. Lors donc que les fibres que l’âme meut sont grossières, les vibrations em sont moins fréquentes et plus lentes.” (*Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres, capítulo 1*).

¹⁶² “Dans les pays chauds, où le tissu de la peau est relâché, les bouts des nerfs sont épanouis et exposés à la plus petite action des objets les plus faibles. Dans les pays froids, le tissu de la peau est resserré, et les mamelons comprimés; les petites houppes sont, en quelque façon, paralytiques; la sensation ne passe guère au cerveau que lorsqu’elle est extrêmement forte, et qu’elle est de tout le nerf ensemble. Mais c’est d’un nombre infini de petites sensations que dépendent l’imagination, le goût, la sensibilité, la vivacité.”

sensibilidade também é uma das vias pelas quais o filósofo transita do mundo físico da matéria em movimento para o mundo moral das características comportamentais. Além dos testemunhos fornecidos pelos viajantes e missionários, o autor do *Espírito das leis* também apoiava as suas afirmações sobre a sensibilidade no experimento da língua de ovelha, apresentado na Introdução.

Baseando-se nos processos de interação mecânica da temperatura do ar com as fibras do corpo humano, Montesquieu estabeleceu um conjunto de correlações que o legislador não poderia perder de vista. Segundo o barão de La Brède, os povos das terras frias seriam mais vigorosos e corajosos, possuindo uma predisposição natural para o trabalho duro e para a guerra, quando esta fosse necessária. Ciosos da sua liberdade política e civil, eles também se inclinariam mais naturalmente para os regimes políticos moderados. Ser-lhes-ia doloroso suportar a autoridade ilimitada e caprichosa de um déspota. Nas regiões de clima quente, por outro lado, o relaxamento das fibras do corpo deixaria as terminações nervosas mais expostas, tornando os indivíduos particularmente sensíveis à dor e ao prazer. Os povos sujeitos à influência do calor excessivo, avessos por natureza ao trabalho e aos grandes empreendimentos, encontrariam na servidão (política e civil) o corretivo mais natural para a sua preguiça (MONTESQUIEU, 1964, p. 613-632).¹⁶³

“São as diferentes necessidades nos diferentes climas [como resumiu o próprio Montesquieu] que formaram as diferentes maneiras de viver; e as diferentes maneiras de viver formaram os vários tipos de leis.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 616).¹⁶⁴ Em outras palavras, a modelagem do comportamento coletivo depende, em grande medida (mas não exclusivamente), da temperatura do ar. O clima sob o qual vive uma sociedade torna, por razões físicas e fisiológicas, certos comportamentos mais prováveis e frequentes (“mais naturais” na linguagem empregada pelo filósofo)¹⁶⁵. Para o barão de La Brède, portanto, a

(MONTESQUIEU, 1964, p. 614). “Nos países quentes, nos quais o tecido da pele é relaxado, as extremidades dos nervos ficam à flor da pele e são expostas à menor ação dos objetos os mais fracos. Nos países frios, o tecido da pele fica retesado e os nervos comprimidos; as pequenas papilas ficam, de certa maneira, paralisadas; a sensação não chega ao cérebro senão quando é extremamente forte, e que ela é do nervo na sua integralidade...” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 2).

¹⁶³ Livros XIV-XVII do *Espírito das leis*.

¹⁶⁴ “Ce sont les différents besoins dans les différents climats qui ont formé les différentes manières de vivre; et ces différentes manières de vivre ont formé les diverses sortes de lois.” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 10).

¹⁶⁵ “(...) as explicações [presentes no *Espírito das leis*] das instituições pelo meio geográfico são do tipo que um sociólogo moderno não chamaria de uma relação de necessidade causal, mas de uma relação de influência. Uma certa causa torna uma instituição mais provável do que outra.” (ARON, 1967, p. 44). No

influência climática não determinava inapelavelmente, ao menos não na maior parte dos casos, os costumes e as leis de um povo. Isso aconteceria apenas nas situações extremas, a de grupos *selvagens* desprovidos de “polícia” e “artes”, incapazes, assim, de fazer frente aos rigores de um clima excessivamente quente ou frio. As “nações policiadas” poderiam contrapor a educação, a religião e as leis à ação da temperatura, atenuando ou mesmo anulando os seus efeitos mais nocivos. Além disso, não se deve esquecer de que o clima é apenas um dos elementos do “espírito geral”, estando sujeito, ele também, à ação recíproca dos demais fatores. Como foi mostrado no início deste capítulo, o mecanicismo de Montesquieu era flexível o bastante para comportar certo grau de indeterminação. Disso provinha a prudência epistemológica do filósofo na análise dos casos particulares. Ao considerar qual seria a melhor localização para a capital de um grande império, tendo em vista a problemática do clima, Montesquieu concluía: “Eu não falo dos casos particulares: a mecânica tem os seus atritos e estes mudam ou impedem frequentemente os efeitos da teoria: a política também tem os seus.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 632).¹⁶⁶

Após estabelecer a realidade da influência climática no início do livro XIV, recorrendo para tal, inclusive, ao já mencionado experimento da língua de ovelha, o autor do *Espírito das leis* passa a considerar o que o legislador poderia ou deveria fazer diante dos problemas que lhe são colocados pelos efeitos naturais da temperatura. A principal recomendação do filósofo, a esse respeito, é a de que o bom legislador deve se opor aos “vícios do clima”, servindo-se das leis (e da religião) para cercear as inclinações prejudiciais de um povo. Desse modo, em um país tão quente quanto a Índia, no qual “(...) o calor excessivo enerva e oprime, o repouso é tão delicioso e o movimento tão penoso (...)” (MONTESQUIEU, 1964, p. 615)¹⁶⁷, as leis e a religião deveriam fazer tudo ao seu alcance para estimular o trabalho e punir a preguiça. A metafísica indiana, no entanto, valoriza a inação, contribuindo para a criação de leis que dão livre curso à “*preguiça natural do clima*”.

original, “(...) les explications des institutions par le milieu géographique sont du type qu’un sociologue moderne n’appellerait pas une relation de nécessité causale, mais une relation d’influence. Une certaine cause rend une institution plus probable qu’une autre.”

¹⁶⁶ “Je ne parle pas des cas particuliers: la mécanique a bien ses frottements qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie: la politique a aussi les siens.” (*O Espírito das Leis*, livro XVII, capítulo 8).

¹⁶⁷ “(...) le chaleur excessive énerve et accable, le repos est si délicieux et le mouvement si pénible (...)”. (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 5).

O problema do suicídio, que seria particularmente frequente entre os ingleses, também é analisado por Montesquieu à luz da teoria dos climas. Segundo o filósofo, os antigos romanos se matavam por razões ligadas à “*sua maneira de pensar e aos seus costumes*”. Essa mesma ação, entre os ingleses, seria o resultado de uma “doença do clima” (*maladie du climat*). Tudo começaria, ao que parece, por uma filtração insuficiente do suco nervoso:

“(…) a máquina [o corpo humano], cujas forças motrizes se encontram a todo momento sem ação, cansa-se dela mesma; a alma não sente dor, mas uma certa dificuldade da existência (...) o peso da vida é um mal que não tem lugar particular, e que nos leva ao desejo de ver terminar esta vida” (MONTESQUIEU, 1964, p. 617).¹⁶⁸

No caso da Inglaterra, recomenda Montesquieu, as leis civis deveriam tratar o suicídio como o resultado de uma enfermidade da alma (que ele compara à demência). Assim sendo, o clima inglês provoca nos corpos uma inclinação natural para o tédio e a melancolia, aumentando a probabilidade dos suicídios. Esse mesmo tédio típico dos ingleses, somado à impaciência, explicaria a preferência desse povo pelos regimes moderados de governo. Nas palavras do barão de La Brède:

Esse caráter, em uma nação livre, seria muito próprio para desconcertar os projetos da tirania, que é sempre lenta e fraca nos seus começos, do mesmo modo que é diligente e viva no seu fim; que mostra, no início, apenas uma mão para socorrer e que oprime, em seguida, com uma infinidade de braços. A servidão sempre começa pelo sono. Mas um povo que não encontra repouso em nenhuma situação, que tateia sem cessar, e acha todos os lugares dolorosos, não poderia adormecer. (MONTESQUIEU, 1964, p. 617).¹⁶⁹

¹⁶⁸ “(...) la machine, dont les forces motrices se trouvent à tout moment sans action, est lasse d'elle-même; l'âme ne sent point de douleur, mais une certaine difficulté de l'existence (...) le poids de la vie est un mal qui n'a point de lieu particulier, et qui nous porte au désir de voir finir cette vie.” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 12).

¹⁶⁹ “Ce caractère, dans une nation libre, serait très propre à déconcerter les projets de la tyrannie, qui est toujours lente et faible dans ses commencements, comme elle est prompte et vive dans sa fin; qui ne montre d'abord qu'une main pour secourir, et opprime ensuite avec une infinité de bras. La servitude commence toujours par le sommeil. Mais un peuple qui n'a de repos dans aucune situation, qui se tâte sans cesse, et trouve tous les endroits douloureux, ne pourrait guère s'endormir.” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 13).

Embora o espaço dedicado pelo filósofo ao suicídio e aos efeitos do clima da Inglaterra seja bastante reduzido, os seus leitores religiosos não deixaram de censurar acerbamente essas passagens. Segundo eles, Montesquieu estaria desculpando o suicídio.

O principal tema abordado nos livros do *Espírito das leis* dedicados ao clima, entretanto, é o da escravidão. Essa instituição, tal como a concebe o filósofo, legitima a transformação de uma pessoa em propriedade de outra e pode ser dividida em três modalidades distintas. A *escravidão civil* é aquela que retira a liberdade dos indivíduos para fazê-los trabalhar na terra (servidão real) ou na casa de um senhor (servidão pessoal). A *escravidão doméstica* se refere à reclusão das mulheres e à total dependência das mesmas em relação aos maridos. A *escravidão política*, por fim, é a sujeição ao despotismo. Todas essas formas de servidão, sublinha Montesquieu, relacionam-se intimamente com a natureza do clima. Consideradas em si mesmas, isto é, à luz da natureza humana e da lei natural, todas elas são tidas como um mal, como um conjunto de comportamentos que prejudicam a vida social e que aviltam o caráter dos indivíduos. Apesar disso, é a própria “natureza das coisas” que as faz surgir em determinados lugares.¹⁷⁰

No caso da escravidão civil, o barão de La Brède apresenta duas grandes razões para a sua emergência. Em primeiro lugar, a liberdade dos cidadãos sob o despotismo não se diferencia em praticamente nada da condição servil. Por conta disso, torna-se comum, entre os súditos de um déspota, vender-se como escravo a um senhor. Em segundo lugar, “há países nos quais o calor enerva o corpo e enfraquece de tal modo a coragem que os homens não são conduzidos a um dever penoso senão pelo medo do castigo; a escravidão aí choca menos a razão, portanto.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 620).¹⁷¹ À primeira vista, parece que a natureza das coisas (as leis naturais do mundo físico e do mundo moral) determina o surgimento de uma instituição contrária à natureza (justiça). Essa contradição, capaz de fraturar irremediavelmente as bases do percurso argumentativo de Montesquieu, é contornada da seguinte maneira:

¹⁷⁰ O Livro XV aborda a escravidão civil; o Livro XVI a escravidão doméstica e o Livro XVII a escravidão política. O livro XVIII é dedicado às relações da natureza do terreno com as leis, ocupando-se parcialmente do problema do despotismo.

¹⁷¹ “Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement: l’esclavage y choque donc moins la raison; (...)” (*O Espírito das Leis*, livro XV, capítulo 7).

Não há trabalho tão penoso que não possa ser proporcionado à força daquele que o faz, contanto que seja a razão, e não a avareza, que o regre. Pode-se, pela comodidade das máquinas que a arte inventa ou aplica, substituir o trabalho forçado que é imposto, alhures, aos escravos (...). Eu não sei se é o espírito ou o coração que me dita este artigo. Não há, talvez, clima sobre a terra no qual não se possa engajar homens livres no trabalho. Porque as leis eram malfeitas, surgiram homens preguiçosos: porque esses homens eram preguiçosos, foram colocados na escravidão. (MONTESQUIEU, 1964, p. 621).¹⁷²

O autor do *Espírito das leis* parece hesitar diante da contradição. O seu “coração” reluta em aceitar a possibilidade de que certos climas tornem a escravidão civil necessária.¹⁷³ O bom legislador poderia, segundo ele, estabelecer o trabalho livre em qualquer lugar do planeta.

O encerramento das mulheres em certos países do Oriente e a poligamia também são atribuídos por Montesquieu à influência nociva do clima. No livro XVI, o filósofo afirma que o calor dessas regiões torna as mulheres aptas para o casamento muito mais cedo do que nas terras frias. Elas se casariam entre os oito e os dez anos, envelhecendo precocemente. A diferença de idade entre o marido e a esposa favoreceria a dependência desta. Além disso, o envelhecimento precoce das mulheres levaria os homens, quando a religião a isso não se opusesse, a procurarem novas esposas. O clima quente de boa parte da Ásia também seria responsável pelo nascimento de mais mulheres do que homens. Em certas regiões, como o Malabar, o número de homens excederia bastante o das mulheres. Essa desproporção demográfica, argumenta o filósofo, é a principal causa natural da poligamia, nas suas duas variedades (pluralidade de esposas e pluralidade de maridos). E ela também explicaria a predominância do islamismo na Ásia e do cristianismo na Europa:

Assim, a lei que permite apenas uma esposa se relaciona mais ao físico do clima da Europa do que ao físico do clima da Ásia. E essa é uma das razões que fizeram

¹⁷² “Il n’y a point de travail si pénible qu’on ne puisse proportionner à la force de celui qui le fait, pourvu que ce soit la raison, et non pas l’avarice, qui le règle. On peut, par la commodité des machines que l’art invente ou applique, suppléer au travail forcé qu’ailleurs on fait faire aux esclaves. (...) Je ne sais si c’est l’esprit ou le cœur qui me dicte cet article-ci. Il n’y a peut-être pas de climat sur la terre où l’on ne pût engager au travail des hommes libres. Parce que les lois étaient mal faites, on a trouvé des hommes paresseux: parce que ces hommes étaient paresseux, on les a mis dans l’esclavage.” (*O Espírito das Leis*, livro XV, capítulo 8).

¹⁷³ Essa “contradição da natureza das coisas” é apontada por Ehrard (1994): “Na realidade, Montesquieu toma consciência, neste ponto, de que ele se deparou com um impasse; o idealismo que condena a escravidão é irreconciliável com o determinismo que a torna necessária.” “En réalité Montesquieu prend conscience ici de ce qu’il s’est engagé dans une impasse; l’idéalisme qui condamne l’esclavage est inconciliable avec le déterminisme qui le rend nécessaire.” O mesmo impasse também se manifesta nos casos da escravidão doméstica e do despotismo.

com que o maometismo tenha encontrado tanta facilidade para se estabelecer na Ásia e tanta dificuldade para se estender na Europa; que o cristianismo se tenha mantido na Europa e tenha sido destruído na Ásia; e que, enfim, os maometanos tenham feito tanto progresso na China e os cristãos tão pouco. As razões humanas subordinam-se sempre a essa causa suprema, que faz tudo o que ela quer, e se serve de tudo o que ela quer. (MONTESQUIEU, 1964, p. 625).¹⁷⁴

Montesquieu estava ciente de que essa explicação fisiológica (natural) da poligamia não seria bem recebida pelos leitores religiosos: *“Isso quer dizer, somente, que a pluralidade das mulheres, ou a pluralidade dos homens, afasta-se menos da natureza mais em alguns países do que em outros (...). Em tudo isso, eu não justifico os costumes, mas eu lhes explico as razões.”* (MONTESQUIEU, 1964, p. 626).¹⁷⁵ A defesa não convenceria. Como afirmou o resenhista jesuíta do *Espírito das leis*, *“justificar é desculpar”*.¹⁷⁶

A reclusão das mulheres nas casas dos maridos ou em serralhos também derivava, em grande medida, da ação do clima quente: *“Existem certos climas nos quais o físico tem uma tal força que a moral aí não pode quase nada. Deixe um homem com uma mulher, as tentações serão quedas, o ataque uma certeza, a resistência nula. Nesses países, ao invés de preceitos, são necessários ferrolhos.”* (MONTESQUIEU, 1964, p. 627).¹⁷⁷ Essa lubricidade natural exigiria, portanto, o encerramento das mulheres. No âmbito social e político, a escravidão doméstica teria como consequência um empobrecimento da vida civil. Os povos que a praticam carecem de um espaço público de conversação mundana, no qual as mulheres desempenham, para Montesquieu, um papel de primeira ordem. É por causa disso, argumenta o filósofo, que a *“(...) servidão das mulheres é tão conforme ao gênio do governo despótico, que ama abusar de tudo.”* (MONTESQUIEU, 1964, p.

¹⁷⁴ “Ainsi la loi qui ne permet qu'une femme se rapporte plus au physique du climat de l'Europe qu'au physique du climat de l'Asie. C'est une des raisons qui a fait que le mahométisme a trouvé tant de facilité à s'établir en Asie, et tant de difficulté à s'étendre en Europe; que le christianisme s'est maintenu en Europe, et a été détruit en Asie; et qu'enfin les mahométans font tant de progrès à la Chine, et les chrétiens si peu. Les raisons humaines sont toujours subordonnées à cette cause suprême, qui fait tout ce qu'elle veut, et se sert de tout ce qu'elle veut.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 2). A última frase parece se contrapor à ideia, defendida por Montesquieu ao longo de toda essa parte do *Espírito das leis*, de que o legislador (e as causas morais) pode(m) contornar a influência do clima.

¹⁷⁵ “Dans tout ceci je ne justifie pas les usages, mais j'en rends les raisons.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 4).

¹⁷⁶ *Mémoires des Trevoux*, 1749, p. 724.

¹⁷⁷ “Il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Laissez un homme avec une femme; les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle. Dans ces pays, au lieu de préceptes, il faut des verrous.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 8).

627).¹⁷⁸ O despotismo, cujo objetivo é manter a tranquilidade através do medo, não poderia tolerar o movimento que a intermediação das mulheres é capaz de imprimir à comunicação das ideias na sociedade civil.¹⁷⁹

Embora contrária à natureza, a escravidão doméstica também era o resultado provável da reunião de certas circunstâncias (físicas e morais) em determinados lugares¹⁸⁰. Quando a “*potência física de certos climas viola a lei natural*”, cabe “*ao legislador fazer leis civis que forcem a natureza do clima e restabeleçam as leis primitivas.*” (MONTESQUIEU, 1964, p. 628).¹⁸¹ Em conformidade com essa recomendação, Montesquieu dedica a parte final do livro XVI às medidas que poderiam ser tomadas para atenuar os malefícios desse costume.

No que diz respeito à escravidão política, o barão de La Brède encontra a sua principal causa na covardia, na timidez e na preguiça geradas pelos climas quentes, considerando-a mais frequente no sul da Ásia, na África e nas regiões americanas próximas da linha do Equador. Além da temperatura do ar, outros fatores de natureza física também contribuiriam decisivamente para a emergência do despotismo. As grandes planícies de solo fértil, em particular, seriam presas fáceis para os conquistadores ávidos de riquezas. A

¹⁷⁸ “(...) la servitude des femmes est très conforme au génie du gouvernement despotique, qui aime à abuser de tout.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 9).

¹⁷⁹ “Suponhamos, por um momento, que a ligeireza de espírito e as indiscrições, os gostos e os desgostos das nossas mulheres, as suas paixões grandes e pequenas, fossem transportadas para um governo do Oriente, com a atividade e com essa liberdade que elas possuem entre nós: qual é o pai de família que poderia estar um momento tranquilo? Por todo lugar, pessoas suspeitas, por todo lugar inimigos; o Estado seria abalado; ver-se-iam correr rios de sangue.” No original, “Supposons un moment que la légèreté d'esprit et les indiscretions, les goûts et les dégoûts de nos femmes, leurs passions grandes et petites, se trouvaient transportés dans un gouvernement d'Orient, dans l'activité et dans cette liberté où elles sont parmi nous; quel est le père de famille qui pour-rait être un moment tranquille? Partout des gens suspects, par-tout des ennemis; l'État serait ébranlé, on verrait couler des flots de sang.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 9). “É bom viver nesses climas que permitem que nós nos comuniquemos; nos quais o sexo que tem mais atrativos parece ornar a sociedade; e nos quais as mulheres, reservando-se aos prazeres de um só, servem ainda ao divertimento de todos.” No original, “Il est heureux de vivre dans ces climats qui permettent qu'on se communique; où le sexe qui a le plus d'agrément semble parer la société; et où les femmes, se réservant aux plaisirs d'un seul, servent encore à l'amusement de tous.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 11). Montesquieu tinha em vista, evidentemente, o espaço de sociabilidade dos salões aristocráticos. A inquietação própria da discussão de ideias – semelhante ao tédio dos ingleses – era incompatível com a estagnação/estabilidade dos regimes despóticos.

¹⁸⁰ “A considerar a poligamia em geral, independentemente das circunstâncias que podem torná-la um pouco tolerável, ela não é útil ao gênero humano (...)” No original, “A regarder la polygamie en général, indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer, elle n'est point utile au genre humain (...)”. (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 6).

¹⁸¹ “Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle (...) c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives.” (*O Espírito das Leis*, livro XVI, capítulo 12).

população predominantemente camponesa desses lugares, disposta a tolerar qualquer governo que garanta a tranquilidade, não poderia contar, de resto, com a presença de barreiras naturais significativas (relevo acidentado e grandes rios). Por causa disso, as planícies de clima quente constituiriam o local ideal para o estabelecimento de grandes impérios, cuja extensão desmesurada exigiria, para manter-se, o governo despótico (MONTESQUIEU, 1964, p. 630-634).¹⁸²

A situação da Europa, assevera Montesquieu, seria muito diferente. A começar pelo clima temperado, que torna os seres humanos mais corajosos, trabalhadores e ciosos da própria liberdade. Além disso, o relevo e a hidrografia europeia dividiriam o território continental em porções não muito grandes, favorecendo o surgimento de vários países de extensão territorial mediana, para os quais o governo moderado seria o mais conveniente.

É isso que formou um gênio de liberdade [na Europa], que torna cada parte muito difícil de ser subjugada e submetida a uma força estrangeira (...). Ao contrário, reina na Ásia um espírito de servidão que jamais a abandonou, e em todas as histórias desse lugar, não é possível encontrar um único traço de uma alma livre: não se verá jamais, aí, nada além do heroísmo da servidão. (MONTESQUIEU, 1964, p. 632).¹⁸³

Essa contraposição entre a Europa e a Ásia, baseada especialmente na física e na fisiologia, naturalizava as diferenças culturais entre os povos dos dois continentes, oferecendo “bases científicas” para a tese da superioridade europeia. Nesse sentido, a categoria do “despotismo oriental” não pode ser isolada do processo histórico de expansão colonial europeia e das ideologias que a justificavam ou criticavam (VENTURI, 1963, p. 133-142) e RUBIÈS, 2005, p. 109-180). Os críticos religiosos de Montesquieu, por exemplo, consideravam que a teoria dos climas, uma vez aceita, colocaria em questão os pressupostos do projeto missionário católico, cujo fracasso estaria inscrito, ao menos para a maior parte da Ásia, na própria “natureza das coisas”.¹⁸⁴

¹⁸² Livro XVII e capítulos 1 ao 7 do Livro XVIII.

¹⁸³ “C'est ce qui a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère (...) Au contraire, il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée; et, dans toutes les histoires de ce pays, il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre: on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude.” (*O Espírito das Leis*, livro XVII, capítulo 7).

¹⁸⁴ Ver, sobre este ponto, o capítulo 4.

O clima era parte fundamental do complexo de fatores que moldavam as instituições humanas. O legislador não poderia deixar de levá-lo em consideração no seu trabalho prático. Quando confrontado com um clima “vicioso”, ele deveria fazer tudo ao seu alcance para atenuá-lo. A moderação política seria o seu guia ideal nesse empreendimento. Eis, em poucas palavras, o modo como Montesquieu integrava a influência climática na estrutura do *Espírito das leis* e no seu projeto político-ideológico. Cabe indagar, neste ponto da dissertação, quais eram as fontes da teoria dos climas adotada pelo filósofo. O seu vocabulário científico, como foi possível constatar, não é transparente para o intérprete moderno. Para se apreender o sentido que ele tinha para os contemporâneos, é necessário considerar as controvérsias que conformavam o campo da filosofia natural e da medicina na França da primeira metade do século XVIII. É este também o caminho privilegiado para se compreender por que a teoria dos climas incomodou tanto os leitores jesuítas e jansenistas de Montesquieu. Os próximos dois capítulos se ocupam dessas questões.

Capítulo 3. Da matéria ao pensamento: o experimento da língua de ovelha e as origens fisiológicas da sensibilidade

“A noção de que o mundo é uma grande máquina, funcionando sem a intervenção de Deus, do mesmo modo que um relógio continua a funcionar sem a assistência de um relojoeiro; é a noção do materialismo e do destino, e tende (sob a desculpa de fazer Deus uma inteligência supramundana) a excluir para fora do mundo a providência e o governo de Deus na realidade. Pela mesma razão pela qual um filósofo pode representar todas as coisas existindo desde o começo da criação, sem qualquer governo ou intervenção da providência; um cético irá argumentar facilmente [indo] mais longe no passado, e supondo que as coisas tenham existido desde a eternidade (tais como elas são agora) sem qualquer criação verdadeira ou autor, mas apenas com o que tais argumentadores chamam de a onisciente e eterna natureza.”
(Carta de Samuel Clarke a Leibniz, 26 de novembro de 1715).¹⁸⁵

¹⁸⁵ “The notion of the world being a great machine, going on without the interposition of God, as a clock continues to go on without the assistance of a clockmaker; is the notion of materialism and fate, and tends, (under pretence of making God a supra-mundane intelligence,) to exclude providence and God’s government in reality out of the world. And by the same reason that a philosopher can represent all things going on from the beginning of the creation, without any government or interposition of providence; a sceptic will easily argue still farther backwards, and suppose that things have from eternity gone on (asthey now do) without any true creation or original author at all, but only waht such arguers call all-wise and eternal nature.” (ALEXANDER, 1956, p. 14).

“(…) dá-se ainda o nome de naturalistas àqueles que não admitem a existência de Deus, mas que creem que não existe outra coisa senão uma substância material, revestida de diversas qualidades que lhe são tão essenciais quanto o comprimento, a largura e a profundidade, e em consequência das quais tudo acontece necessariamente na natureza tal como nós a vemos; naturalista, nesse sentido, é sinônimo de ateu, spinozista, materialista (...)” (Verbete “naturalista” da Enciclopédia, abade Laurent-François, 1755).¹⁸⁶

Os temperamentos e os costumes deviam muito, acreditava Montesquieu, à influência dos climas. Para convencer os seus leitores da veracidade dessa afirmação, o filósofo julgou que os relatos dos viajantes e os testemunhos legados pelos escritores da Antiguidade não eram o bastante. Fazia-se necessário apresentar uma prova física. O experimento da língua de ovelha, descrito na Introdução, cumpria esse papel. Como foi visto, Montesquieu congelou a metade de uma língua de ovelha, observando atentamente como as papilas gustativas se retraíam no processo. As lentes do microscópio revelaram o quanto os “principais órgãos do gosto” afundavam no tecido da língua. Conforme esta ia descongelando, as papilas voltavam paulatinamente a se expandir, tornando-se visíveis a olho nu (MONTESQUIEU, 1964, p. 614).

Em uma nota do já mencionado *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, Montesquieu forneceu alguns detalhes procedimentais desse experimento, tornando plausível supor que ele o tenha realizado mais de uma vez: “Fazer uma experiência com um tendão, com um nervo. Colocá-lo, o tempo todo, em um grande cilindro de vidro fechado por duas tampas. Congelá-lo. Ver se o nervo se encurta congelado. Idem se o tendão.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 485).¹⁸⁷ Um pouco adiante no mesmo texto, o filósofo afirma que, na Inglaterra, os ossos de um cavalo de raça pesam, considerando-se a mesma grossura, 50% mais (*la moitié plus*) do que os ossos de um cavalo comum. Os cavalos de raça da Inglaterra teriam ossos com fibras mais compactas e firmes. Montesquieu retira dessa observação a ideia de um outro experimento capaz de

¹⁸⁶ “(...) on donne encore le nom de naturalistes a ceux qui n’admettent point de Dieu, mais qui croient qu’il n’y a qu’une substance matérielle, revêtu de diverses qualités qui lui sont aussi essentielles que la longueur, la largeur, la profondeur, et en conséquence desquelles tout s’exécute nécessairement dans la nature comme nous la voyons; naturaliste en ce sens est synonyme à athée, spinoziste, matérialiste (...)” (EHRARD, 1994, p. 355-356).

¹⁸⁷ “Faire une expérience sur un tendon, sur un nerf. Le mettre, tout du long, dans un long tuyau de verre arrêté par deux bouchons. Mettre à la glace. Voir si le nerf se raccourcit à la glace. Idem si le tendon.” (*Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, capítulo 1).

demonstrar a correlação por ele suposta entre a temperatura do ar, as fibras corporais e os temperamentos:

Eu gostaria de fazer a mesma experiência com os ossos de um holandês e com os de um homem dos Pirineus. Se a diferença fosse a mesma [encontrada no caso dos cavalos], poder-se-ia pensar que as fibras mais ou menos secas, mais ou menos compactas, contribuiriam para formar a diferença do caráter deles. (MONTESQUIEU, 1964, p. 487).¹⁸⁸

É relevante notar que esses experimentos pressupunham um conjunto de suposições e de expectativas a respeito do funcionamento da natureza. Ao observar a superfície congelada da língua de ovelha com o microscópio, o barão de La Brède julgou encontrar a confirmação da tese *segundo a qual*: “(...) nos países frios, as terminações nervosas se expandem menos, elas se afundam nas suas bainhas, nas quais ficam abrigadas da ação dos objetos exteriores. As sensações são, **portanto**, menos vivas” (MONTESQUIEU, 1964, p. 614, negrito nosso).¹⁸⁹ Essa “prova empírica” da teoria dos climas fornecida pelo filósofo exige, para ser aceita, que o leitor compartilhe com ele os mesmos pressupostos básicos. O caminho entre o fato observado (estreitamento das papilas sob baixas temperaturas) e as conclusões dele tiradas (menor sensibilidade, imaginação e vivacidade dos povos do norte) não é direto nem evidente. O vocabulário da filosofia natural, compartilhado por Montesquieu e por muitos dos seus contemporâneos, constitui o elo intermediário entre essas duas instâncias. É ele que condiciona a prática experimental e – o que é ainda mais importante – o conjunto de interpretações admissíveis dos resultados experimentais¹⁹⁰.

¹⁸⁸ “Je voudrais faire la même expérience sur les os d’un Hollandais et d’un homme des Pyrénées. Si la différence se trouvait telle, on pourrait penser que les fibres plus ou moins sèches, plus ou moins compactes, contribueraient à former la différence de leur caractère.” (*Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*, capítulo 1).

¹⁸⁹ “(...) dans les pays froids, les houppes nerveuses sont moins épanouies: elles s’enfoncent dans leur gaine, où elles sont à couvert de l’action des objets extérieurs. Les sensations sont donc moins vives.” (*O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo 2).

¹⁹⁰ A sociologia da ciência e da tecnologia, guia metodológico indispensável nesta etapa da presente pesquisa, voltou parte dos seus esforços para o estudo dos pressupostos implícitos do trabalho científico, em diversos períodos históricos, chamando atenção para a importância das representações sociais que fundamentam os discursos e as práticas dos cientistas. Além do trabalho propriamente histórico de Shapin e Schaffer (1985), já mencionado, também foram consultados os livros predominantemente teóricos de David Bloor (*Knowledge and Social Imagery*, 1976), Ludwik Fleck (*Genèse et développement d’un fait scientifique*, 1935 [2008].), Thomas Khun (*A estrutura das revoluções científicas*, 1962) e Bruno Latour (*Laboratory Life: The construction of scientific facts*, 1979-feito em parceria com Steve Woolgar; e *Ciência em ação*, 1997). É necessário pontuar, mesmo de passagem, que a atribuição de causas sociais ao conhecimento científico não deságua necessariamente no relativismo, tomando-se o termo no seu sentido mais pejorativo (equivalência de todas as afirmações). Como afirmou Bloor (1976, p. 18): “Se uma crença

Os conceitos, os discursos e as práticas dos filósofos naturais da França na primeira metade do século XVIII não constituíam um todo homogêneo e coerente. Diversas tradições de pensamento, bem como teorias opostas a respeito dos mesmos fenômenos naturais, conviviam de maneira mais ou menos conflituosa, desempenhando um papel de relevo nos grandes debates teológicos e políticos do período (EHRARD, 1994, p. 101-504).¹⁹¹ O estudo das “aparências da natureza”, amparado cada vez mais no experimentalismo e na observação minuciosa, também possuía fortes motivações (e implicações) religiosas. Muitos filósofos naturais desejavam provar empírica e racionalmente a imortalidade da alma e a existência de Deus. A matéria inerte que constituía o Mundo, carecendo de qualquer tipo de agência, teria recebido o movimento de um Criador Inteligente, cujas marcas seriam visíveis, além disso, na regularidade das leis da natureza e na intrincada estrutura anatômica dos seres vivos. Descartes, principal expoente do mecanicismo, operou essa separação radical entre a matéria e o espírito no século XVII. Embora a maior parte dos seus continuadores tenha engrossado a corrente apologética, alguns seguidores enfatizaram a rejeição das causas finais na explicação mecânica, escrevendo e pensando “como se o universo consistisse apenas de matéria extensa e como se o pensamento e a mente não existissem.”¹⁹² No campo das ciências da vida (história natural, fisiologia, medicina), a insuficiência dos modelos mecanicistas levou alguns autores a atribuir uma sensibilidade potencial ou latente à matéria, tornando-a capaz de

deve ser julgada verdadeira ou falsa, isso não tem nenhuma relação com o fato dela ter ou não uma causa.”
 “Whether a belief is to be judged true or false has nothing to do with whether it has a cause”.

¹⁹¹ Ver, particularmente, os capítulos II (*Mécanisme et loi naturelle*), III (*Impulsion ou attraction?*) e IV (*Les nouveaux naturalistes: l'idée d'évolution*).

¹⁹² A passagem citada de Robert Shackleton (1961, p. 260) refere-se à formação cartesiano-malebranchista de Montesquieu junto aos oratorianos (vale a pena citá-la na íntegra): “Dos seguidores de Descartes no século XVIII, alguns estavam mais interessados no pensamento e outros na extensão. Aqueles que estavam mais interessados na extensão, e que aceitavam a explicação puramente mecânica da extensão de Descartes, às vezes, escreveram e pensaram como se o universo consistisse apenas de matéria extensa e como se o pensamento e a mente não existissem. A sua recusa de qualquer intervenção especial do Criador no funcionamento do universo material, e a sua recusa de conceder aos animais qualquer forma de reflexão, conduziram-nos, não raramente, ao menos à aparência do materialismo, embora os filósofos dos quais eles se consideravam discípulos fossem Descartes e Malebranche.” No original, “Of the eighteenth century followers of Descartes, some were more interested in thought and some in extension. Those who were more interested in extension, and who accepted Descartes’s purely mechanical explanation of extension, sometimes wrote and thought as if the universe consisted only of extended matter and as if thought and mind did not exist. Their denial of all special intervention of the creator into the workings of the material universe, and their refusal to concede to animals any form of reflection, led them not infrequently into at least the appearance of materialism, although the philosophers of whom they regarded themselves as disciples were Descartes and Malebranche.”

engendrar, sem a intervenção de um Deus relojoeiro, a ordem do mundo físico e a admirável complexidade dos seres vivos. Partindo dessa hipótese, certos estudiosos da época chegaram à conclusão (carregada de consequências teológicas) de que a matéria, devidamente organizada, poderia pensar.¹⁹³

Essa grande diversidade de correntes de pensamento no interior da filosofia natural, cujos contornos foram meramente esboçados acima, não impedia os filósofos naturais de se entenderem. As linguagens empregadas por eles nas suas controvérsias não eram, certamente, as mesmas. Cartesianos e newtonianos divergiam sobre os limites da explicação mecanicista e sobre a sua capacidade de servir à causa da religião revelada. E ambos faziam do jargão escolástico, que continuava a ser utilizado e ensinado nas universidades, o principal objeto da sua ironia. Apesar disso, os adeptos da “filosofia nova” (diversas correntes do mecanicismo) estavam familiarizados, por formação, com a tradição aristotélica. A rejeição da mesma (que, de resto, não era total nem definitiva) não implicava uma incompreensão absoluta (EHRARD, 1994, p. 101-236). Para além das diferenças teóricas e teológicas, existia uma espécie de vocabulário comum da filosofia natural, um campo semântico de termos cujo significado estava, é bem verdade, sujeito a flutuações, mas que era estável o bastante para assegurar a comunicação no interior de uma comunidade. Não se tratava exatamente, portanto, de um choque de “paradigmas incomensuráveis”, mas da existência de um “estilo de pensamento” flexível o bastante para abrigar variações.¹⁹⁴

¹⁹³ Além do trabalho de Jean Ehrard (1994), mencionado anteriormente, ver também: Thomson (2008, p. 2, 65-95), Henry (2010, p. 39-55), Shapin (1996, p. 30-46), Porter (2003, p. 28-61), especialmente os capítulos 2 (Religion and the soul) e capítulo 3 (Medicine and the Body). La Mettrie e Diderot foram dois filósofos contemporâneos de Montesquieu que chegaram ao materialismo por esse caminho.

¹⁹⁴ O conceito de “estilo de pensamento” desenvolvido por Fleck (2008, p. 23-185) abrange as representações sociais e os modos de expressão de um grupo (“coletivo de pensamento”). Este coletivo, reunido ao redor de um conjunto de ideias mais ou menos coerente, divide-se em inúmeros subgrupos. Um círculo esotérico (os especialistas) é envolvido por inúmeros círculos exotéricos, deixando-se permear pelas ideias difusas na sociedade em geral. Além disso, as teorias e as práticas dos cientistas, condicionadas pelas vicissitudes da história do estilo de pensamento, transformam-se continuamente diante da “resistência” dos fenômenos naturais. Estes últimos nem sempre se enquadram na estrutura fornecida pelo estilo de pensamento, obrigando-o a se modificar. Disso resulta que a transformação dos estilos de pensamento é gradual, não implicando uma ruptura total com a tradição teórica e prática anterior. A filosofia natural da primeira metade do século XVIII caracterizava-se mais, acredita-se, por uma convivência de várias linguagens teóricas (escolástica em declínio, inúmeras variedades de mecanicismo – cartesiano, newtoniano, leibniziano etc – e várias formas de vitalismo) do que pelo confronto incontornável de dois paradigmas rivais (aristotelismo e mecanicismo). Sobre os conceitos de “paradigma”, “ciência normal” e “ciência revolucionária”, ver Thomas Kuhn (1962).

O objetivo deste capítulo é explicitar os pressupostos da teoria dos climas de Montesquieu, situando os conceitos que a estruturam no quadro mais amplo da filosofia natural e da medicina francesas da primeira metade do século XVIII. Essa historicização do arcabouço conceitual do filósofo revela o quanto a sua versão da teoria dos climas abria margem para uma interpretação exclusivamente materialista ou naturalista do mundo físico e social, provocando em alguns dos leitores religiosos do *Espírito das leis* a acusação de ateísmo e de spinozismo. A primeira seção se ocupa da apresentação, nas suas linhas gerais, do estilo de pensamento da filosofia natural. A segunda aborda a influência da medicina “newtoniana” sobre Montesquieu, chamando atenção, particularmente, para a leitura que este fez de Arbuthnot. A última seção do capítulo analisa, a partir de Buffon e La Mettrie, as explicações da vida que atribuíam sensibilidade à matéria, relendo os textos propriamente “científicos” do barão de La Brède à luz dessa problemática.

3.1. As linguagens da filosofia natural: experimentalismo, heranças da tradição e mecanicismos

A revalorização das artes mecânicas no interior da cultura ocidental, amplo processo histórico que se estende do final do período medieval ao século XVIII, modificou substancialmente as concepções de natureza e de filosofia natural, solapando os pressupostos científicos e culturais da tradição aristotélico-escolástica. O trabalho manual dos artesãos e dos engenheiros nas suas oficinas começou, aos poucos, a chamar a atenção dos doutos. Conversando umas poucas horas com mineradores e talhadores de pedra e dispondo-se a observar atentamente o seu trabalho, o filósofo aprendia mais sobre a história natural do que lendo durante anos os livros de Aristóteles e de Plínio¹⁹⁵.

As novas invenções e descobertas geográficas da primeira modernidade, ligadas ao desenvolvimento urbano, ao crescimento da economia mercantil e à unificação das monarquias nacionais, criaram um ambiente propício para a “(...) colaboração entre cientistas e técnicos e [para] aquela compenetração de técnica e ciência que está nas raízes

¹⁹⁵ “Sobre as pedras-escreverá [Robert Boyle] em 1671-aprendi mais com dois ou três talhadores do que jamais havia aprendido lendo Plínio, Aristóteles e todos os seus comentadores.” (ROSSI, 2017, p. 21-78, p. 134). No original, “Sulle pietre-scriverà nel '71-ho imparato più da due o tre tagliatori di quanto non abbia mai appreso leggendo Plinio, Aristotele e tutti i loro commentatori.”

da grande revolução científica dos Seiscentos.” (ROSSI, 2017, p. 51).¹⁹⁶ O surgimento da pólvora impôs novos problemas (práticos) à construção de fortalezas e de armas de cerco, fazendo do aparato matemático da balística um instrumento indispensável para o uso dos canhões nas operações militares. Os monarcas dos novos estados nacionais também precisavam aperfeiçoar a arte da navegação, o que demandava um estudo empírico das propriedades da agulha magnética e um desenvolvimento paralelo da cartografia. Isso tornava o trabalho conjunto de construtores navais, marinheiros, matemáticos e astrônomos uma necessidade incontornável. Do mesmo modo, a importância econômica crescente da mineração exigia o desenvolvimento de métodos mais eficazes e baratos de extração dos metais. Os filósofos naturais interessados na mineralogia eram chamados a testemunhar (e aprimorar com base nos fatos) as operações práticas dos mineiros (ROSSI, 2017, p. 49-73). O próprio Montesquieu, por ocasião da sua estada na Hungria e no Hanovre em 1728, aproveitou a oportunidade para visitar uma série de instalações mineradoras, relatando os processos de extração e de beneficiamento dos metais em memórias especializadas que seriam lidas na Academia de Bordeaux. O filósofo demonstrou particular interesse, nas minas do Hartz, pelas máquinas que bombeavam a água das galerias (MONTESQUIEU, 1964, p. 334-343).

A medicina não ficou alheia às transformações socioculturais então em curso. Já no século XVI, o anatomista Andreas Vesalius criticou de maneira bastante vigorosa a educação predominantemente livresca dos futuros médicos. Segundo ele, os doutores afeitos à leitura dos clássicos haviam abandonado a dissecação anatômica e a intervenção cirúrgica ao empirismo ingênuo dos barbeiros. Esse “*sistema odioso ora em voga*” separava a teoria da prática, transformando a primeira em mera retórica e a segunda em um simples receituário baseado na “tentativa e erro”. Os estudantes de medicina deveriam conjugar a

¹⁹⁶ O trecho inteiro é relevante: “... A direção do movimento científico passará aos engenheiros, aos *virtuosos*, aos gentis-homens ‘de espírito científico’ do século XVII. Os órgãos da nova cultura não serão mais as universidades, mas as sociedades científicas e as academias. O método científico não será um *fine in sé* que as pesquisas experimentais se limitam a ‘ilustrar’; a ‘*prova da prática*’ terá um efeito decisivo mesmo sobre a elaboração das teorias mais gerais.” (ROSSI, 2017, p. 51, itálico nosso). No original, “(...) collaborazione fra scienziati e tecnici e quella compenetrazione di tecnica e scienza che è alle radici della grande rivoluzione scientifica del Seicento. La direzione del movimento scientifico passerà agli ingegneri, ai *virtuosi*, ai gentiloumini ‘di spirito scientifico’ del secolo XVII. Gli organi della nuova cultura non saranno più le università, ma le società scientifiche e le accademie. Il metodo scientifico non sarà un *fine in sé* che le ricerche sperimentali si limitano a ‘illustrare’; la ‘prova della pratica’ avrà un effetto decisivo anche sulla elaborazione delle teorie più generali.”

erudição com o atendimento clínico, desfazendo-se dos preconceitos aristocráticos que os impediam de conhecer o funcionamento do corpo humano a partir da observação direta (ROSSI, 2017, p. 30-32, 57). O desenvolvimento posterior da anatomia permitiu que William Harvey – ainda bastante ligado às concepções aristotélicas – descobrisse a circulação sanguínea no primeiro terço do século XVII, abrindo caminho para uma série de inovações na medicina e na fisiologia (PORTER, 2003, p. 52). Na França da primeira metade do século XVIII, essa controvérsia sobre a formação dos médicos, ainda viva, deu origem a uma “guerra dos panfletos”. A guilda dos cirurgiões de Paris, em disputa com a Faculdade de Medicina, lutava pela profissionalização e pelo reconhecimento do seu *status*, advogando uma educação médica amparada na empiria e na incorporação ao currículo dos desenvolvimentos mais recentes da química e da anatomia. Nesse conflito, os cirurgiões contaram com o apoio do médico La Mettrie, cujas sátiras ridicularizavam a falta de conhecimento prático de muitos doutores (WELLMAN, 1992, p. 10-38).

Foi nesse contexto histórico específico, caracterizado por uma consciência mais nítida das aplicações práticas da ciência, que os modelos explicativos da escolástica, derivados do aristotelismo, começaram a ceder terreno diante dos ataques da “filosofia nova”. Para esta, a autoridade textual dos antigos, apesar da sua importância na formação cultural (raramente negada), não poderia substituir a investigação direta do “livro da natureza”.¹⁹⁷

Os próprios fenômenos naturais eram chamados a prestar depoimento na bancada de trabalho do estudioso. As observações e os experimentos artificialmente projetados deveriam evidenciar a existência de processos físicos até então desconhecidos, mas cuja possibilidade havia sido suposta para explicar certos fenômenos. Assim, como já foi visto no primeiro capítulo, Robert Boyle utilizou a bomba de vácuo para provar empiricamente a existência da pressão do ar, dando conta de explicar por que a água e o mercúrio subiam pelo tubo do barômetro. Ao fazê-lo, Boyle evitou deliberadamente as grandes questões metafísicas (existência ou não do vácuo, por exemplo), restringindo-se a discutir os

¹⁹⁷ “O livro da natureza, a oficina dos artesãos e a sala anatômica eram muitas vezes contrapostos por Boyle em uma polêmica que beirava em muitos pontos um tipo de ‘primitivismo científico’-às bibliotecas, aos estudos dos literatos e dos humanistas, às pesquisas puramente teóricas.” (ROSSI, 2017, p. 134). No original, “Il libro della natura, l’officina degli artigiani, la sala anatomica vennero più volte contapposte da Boyle in una polemica che sfiora in più punti una sorta di ‘primitivismo scientifico’-alle biblioteche, agli studi dei letterati e degli humanisti, alle ricerche puramente teoriche.”

fenômenos perceptíveis sensorialmente (SHAPIN; SCHAFFER, 1985, p. 40-59). Tratava-se, como afirmou o abade Nollet no prefácio do seu livro *Lições de física experimental* (1743), de uma *reforma* na

(...) maneira de estudar a natureza. Ao invés de adivinhá-la, como se pretendia tê-lo feito até então, emprestando-lhe tantas intenções e virtudes particulares quantos fenômenos a serem explicados existissem; tomou-se o partido de interrogá-la pela experiência, de estudar o seu segredo com observações assíduas e bem meditadas, e decidiu-se não elevar à categoria de conhecimento senão aquilo que parecesse evidentemente verdadeiro. (NOLLET, 1743, p. ix).¹⁹⁸

O livro citado do abade Nollet exemplifica com clareza o que os contemporâneos de Montesquieu entendiam pela expressão “filosofia experimental”. Vale a pena acompanhar a apresentação que o prelado faz da própria obra. A sua intenção, eminentemente didática, era a de transpor para o discurso escrito o conteúdo dos famosos cursos de física experimental que ele ministrava para grupos de curiosos e diletantes. Justamente por isso, a linguagem adotada era acessível às “pessoas do mundo”, deixando de lado o aparato matemático-geométrico restrito aos especialistas. Apesar de reconhecer o mérito dos grandes filósofos que se ocuparam da física, fazendo-a progredir, o abade declara apresentar, apenas, aquilo que foi confirmado pela experiência:

Eu não me apresento aqui sob os auspícios de nenhum filósofo; não é nem a física de Descartes, nem a de Newton, nem a de Leibniz que eu decidi seguir particularmente; é, sem nenhuma preferência pessoal, e sem distinção de nome, aquilo que um acordo geral e fatos bem constatados me parecem ter estabelecido. Penetrado de respeito, e mesmo de reconhecimento, pelos grandes homens que nos deram parte dos seus pensamentos, e que nos enriqueceram com as suas descobertas, de qualquer Nação que eles sejam, e em qualquer tempo que eles tenham vivido, eu admiro o seu gênio até mesmo nos seus erros, e me imponho o dever de lhes prestar a honra devida; mas eu não admito nada sob a palavra deles, exceto aquilo que passa pelo crivo da experiência: em matéria de física não se deve, em absoluto, ser escravo da autoridade; deve-se sê-lo ainda menos dos próprios preconceitos, reconhecer a verdade onde quer que ela se mostre, e não afetar ser newtoniano em Paris e cartesiano em Londres. (NOLLET, 1743, p. xx-xxi).¹⁹⁹

¹⁹⁸ Esta citação foi retirada do primeiro de seis volumes, publicados até 1764. No original, “(...) la manière de étudier la nature. Au lieu de la deviner, comme on prétendait l’avoir fait jusqu’alors, en lui prêtant autant d’intentions & de vertus particulières, qu’il se présentait de phénomènes à expliquer ; on prit le parti de l’interroger par l’expérience, d’étudier son secret par des observations assidues & bien méditées, & l’on se fit une loi de n’admettre au rang des connoissances que ce qui paroîtroit évidemment vrai.”

¹⁹⁹ “Je ne me présente ici sous les auspices d’aucun Philosophe; ce n’est ni la Physique de Descartes, ni celle de Newton, ni celle de Leibnitz, que je me suis prescrit de suivre particulièrement; c’est, sans aucune

Essa profissão de fé empirista sintetiza bem a postura intelectual assumida pelo experimentalismo. Não se pode deixar de notar, no entanto, que o problema do abade Nollet com os sistemas residia no caráter dogmático e abstrato dos mesmos. Os “*esforços de imaginação*” dos filósofos que se divorciavam da empiria, acreditava o prelado, constituíam, quando muito, “um palpito engenhoso” (*un ingénieux peut-être*) (NOLLET, 1743, p. xxii). Mas se fossem consideradas apenas como hipóteses, as afirmações dos sistemas metafísicos poderiam ser admitidas na prática experimental. O estudioso de física às voltas com os instrumentos científicos do seu gabinete estava, graças à sua formação, impregnado dessas hipóteses. Elas constituíam os parâmetros que condicionavam a preparação dos experimentos, oferecendo ao investigador um conjunto de expectativas plausíveis sobre os seus resultados. Para “interrogar a natureza”, é necessário, antes de tudo, saber quais perguntas são importantes e quais podem ser efetivamente respondidas: “Eu segui, ao escrever minhas lições, o mesmo método que costumo empregar ao fazê-las ao vivo. Eu escolhi em cada matéria aquilo que há de mais interessante, de mais novo, e que me pareceu mais próprio a ser provado por experiências.” (NOLLET, 1743, p. xxiii).²⁰⁰

Os experimentos descritos no primeiro volume das *Lições de física experimental*, foram, portanto, cuidadosamente selecionados para demonstrar certas *proposições e doutrinas*. Nas palavras de Nollet: “Os fatos dos quais eu me sirvo para provar as minhas proposições nem sempre foram tão numerosos e tão novos quanto eles poderiam ser” (NOLLET, 1743, p. xxvi).²⁰¹ Muitas razões são oferecidas pelo autor para justificar essa “economia”. Em primeiro lugar, o objetivo do abade não era o de entreter os seus leitores com um espetáculo curioso e variado, mas sim o de lhes ensinar física:

préférence personnelle, & sans distinction de nom, celle qu'un accord général & des faits bien constatés me paroissent avoir bien établie. Pénétré de respect, & même de reconnaissance, pour les grands hommes qui nous ont fait part de leurs pensées, & qui nous ont enrichis de leurs découvertes, de quelque Nation qu'ils soient, & dans quelque tems qu'ils ayent vécu, j'admire leur génie jusque dans leurs erreurs, & je me fais un devoir de leur rendre l'honneur qui leur est dû; mais je n'admets rien sur leur parole, s'il n'est frappé au coin de l'expérience: en matière de Physique, on ne doit point être esclave de l'autorité; on devroit l'être encore moins de ses propres préjugés, reconnoître la vérité par tout où elle se montre, & ne point affecter d'être Newtonien à Paris, & Cartésien à Londres.”

²⁰⁰ “J'ai suivis, en écrivant mes Leçons, la même méthode que j'ai coutume d'employer quand je les fais de vive voix. Je choisis dans chaque matière ce qu'il y a de plus: intéressant de plus nouveau, & qui me paroît le plus propre à être prouvé par des expériences.”

²⁰¹ “Les faits dont je me sers pour prouver mes propositions, ne sont pas toujours ni aussi nombreux ni aussi nouveaux qu'ils pourroient l'être.”

(...) o meio mais seguro de cativar a atenção, e de fazer nascer prontamente as ideias, é, segundo o pensamento de um poeta célebre, falar aos olhos por meio de operações sensíveis. Em consequência dessa verdade, eu me apetrechei de certas máquinas imaginadas para tornar os meus pensamentos compreensíveis às pessoas que não possuem das ciências senão uma tintura muito ligeira, e para fazê-las captar mais facilmente, e em menos tempo, certas noções sem as quais não se poderia compreender bem o estado de uma questão ou as provas que estabelecem a sua teoria. (NOLLET, 1743, p. xxvii – xxviii).²⁰²

Em segundo lugar, a multiplicação aleatória dos experimentos apresentados, bem como a descrição minuciosa dos instrumentos utilizados, desviaria a atenção dos leitores do ponto principal, isto é, da doutrina que se desejava provar:

Uma outra razão pela qual eu me dispensei de representar nesta Obra tudo aquilo que se vê na minha Escola é que eu não acreditei dever aí colocar mais experiências do que seria necessário para provar solidamente a doutrina que ela encerra. Eu já disse alhures; jamais pretendi fazer das minhas Lições um espetáculo de puro divertimento, no qual se vê repetir, sem objetivo e sem escolha, um grande número de experiências capazes tão somente de ocupar os olhos. (NOLLET, 1743, p. xxviii-xxix).²⁰³

Essa maneira de apresentar o assunto do livro obedece, como o abade deixa claro, a um imperativo didático, mas ela também revela um traço fundamental do próprio método experimental, qual seja, a ideia de que o conhecimento científico legítimo deve partir daquilo que é testemunhado pelos sentidos. Em outras palavras, o objetivo da filosofia natural seria, sob esta perspectiva, *constatar fatos e não necessariamente descobrir as suas causas*. Tratava-se de um apelo à modéstia epistemológica. As hipóteses explicativas propostas pelos filósofos naturais deveriam se basear em um conjunto de fatos empiricamente constatados. A razão humana, na ausência de um meticuloso protocolo de observações e de experimentos, não era capaz de alcançar, por si só, as causas ocultas dos fenômenos sensíveis. Os raciocínios *a priori*, infensos ao testemunho dos sentidos, faziam

²⁰² “(...) le moyen le plus sûr de captiver l’attention, & de faire naître promptement les idées, c’est, suivant la pensée d’un Poete célèbre, de parler aux yeux par des opérations sensibles. En conséquence de cette vérité, je me suis pourvû de certaines machines, que j’ai imaginées pour faire entendre mës pensées aux personnes qui n’ont des Sciences qu’une teinture très légère, & pour leur faire prendre plus facilement, & em moins de tems, certaines notions sans lesquelles on ne saisiroit pas bien l’état d’une question, ou les preuves qui en établissent la théorie.”

²⁰³ “Une autre raison pour laquelle je me suis dispense de représenter dans cet Ouvrage tout ce qu’on voit dans mon Ecole, c’est que je n’ai pas crû devoir y faire entrer plus d’expériences qu’il n’em faut pour prouver solidement la doctrine qu’il renferme. Je l’ai déjà dit ailleurs; je n’ai jamais prétendu faire de mes Leçons un spectacle de pur amusement, où l’on vît répéter, sans dessein & sans choix, un grand nombre d’expériences capables seulement d’occuper les yeux.”

parte daquilo que os contemporâneos de Nollet chamavam, na esteira do abade Condillac, de “espírito de sistema”.²⁰⁴ As causas íntimas das coisas – os mecanismos subjacentes e ocultos que lhes conferem as suas propriedades sensíveis (os seus efeitos) – ultrapassam os limites do entendimento humano²⁰⁵. Isso não quer dizer, no entanto, que Nollet e os demais filósofos naturais do período limitavam o trabalho científico à consideração daquilo que eles podiam ver com os seus próprios olhos. Como foi indicado acima, os filósofos naturais admitiam a existência de entidades que não podiam ser observadas, mas que, nem por isso, deixavam de influenciar os fenômenos sensíveis. Boa parte dos físicos franceses contemporâneos de Nollet partia do pressuposto de que toda a matéria do universo era feita de partículas diminutas demais para serem vistas.

Veja-se, por exemplo, o problema da divisibilidade da matéria, abordado pelo abade Nollet nas primeiras experiências do seu livro. O grão de trigo que o moinho transforma em farinha, afirma o prelado, subdivide-se ainda mais sob a ação da água que o faz fermentar. E as ínfimas *moléculas* resultantes desse processo, quase impossíveis de serem distinguidas com as lentes dos melhores microscópios, “(...) ainda se decompõem em muitas ocasiões, e nos mostram de uma maneira evidente que elas possuem partes que podem ser separadas

²⁰⁴ Sobre a expressão “espírito de sistema”, utilizada no período para se qualificar uma doutrina como abstrata e dogmática, veja-se Riskin (2002) e o *Tratado dos sistemas (Traité des systèmes, 1749)*, do abade Étienne Bonnot de Condillac. A oposição de Thomas Hobbes ao método experimental de Robert Boyle no século XVII girava ao redor desse mesmo problema. Para o autor do *Leviatã*, a verdadeira filosofia natural não poderia abrir mão de demonstrar racionalmente as causas (mecânicas) dos fenômenos investigados, mesmo quando estas se furtavam à percepção sensorial. Nesses casos, cabia ao filósofo utilizar a demonstração matemático-geométrica para apresentar as causas mais verossímeis. Além disso, argumentava Hobbes, os experimentos artificiosos não acrescentavam nada de substancial ao que o filósofo poderia observar no curso ordinário da natureza. A própria bomba de vácuo, dizia ele, não provava irrefutavelmente a pressão do ar. Ela poderia apresentar vazamentos, sendo permeável, de qualquer forma, a uma série de fluidos sutis imperceptíveis aos sentidos (éter, matéria sutil, elemento do fogo), cuja existência invalidaria as conclusões testemunhadas pelos experimentalistas. Desse modo, o testemunho dos sentidos, fundamento epistemológico do modelo de ciência concebido por Boyle, era considerado falho e não confiável. Os sentidos, tal como estabelecera Descartes no seu *O mundo ou Tratado da luz*, revelavam tão somente a “aparência das coisas”, a experiência subjetiva do observador. Do mesmo modo que as sensações táteis da dor e das cócegas não guardam nenhuma semelhança com os objetos físicos que as provocam, a sensação e a ideia da luz despertadas na alma diferem substancialmente das partículas de matéria que as produzem (Ver: *Le monde de Mr. Descartes ou Le Traité de la Lumière et des autres principaux objets des sens, 1644*, -versão digitalizada,—p. 1-9). Essa controvérsia também mostra que o mecanicismo e o experimentalismo nem sempre caminhavam juntos. Sobre a controvérsia de Hobbes e Boyle, ver: Shapin e Schaffer (1985 p. 99-125).

²⁰⁵ Nesse sentido, a atitude intelectual do experimentalismo guarda certa semelhança com a epistemologia de John Locke (versão digital para kindle, 1690, posições 514-548).

umas das outras (...)” (NOLLET, 1743, p. 6-7).²⁰⁶ Decorre disso que os corpos seriam divisíveis ao infinito? Segundo Nollet, tal questão, que fez correr muita tinta entre os filósofos escolásticos, não admite solução experimental. “Sobre isso [declara o autor], a natureza não pronunciou nada de certo; e como em matéria de física as provas tiradas dos fatos são as únicas que esclarecem, pode-se dizer que essa questão é insolúvel.” (NOLLET, 1743, p. 11).²⁰⁷

Embora o prelado se inclinasse mais para a tese atomista, estando disposto a acreditar que a matéria é composta, em última instância, de partículas ou corpúsculos indivisíveis – o que, segundo ele, parecia explicar melhor a estabilidade das formas do mundo natural –, era inútil, aos seus olhos, perder-se nesse tipo de discussão. Sendo como for, a divisibilidade da matéria ao infinito era uma impossibilidade prática. Ela podia ser imaginada, mas não existiam meios técnicos capazes de realizá-la. Por causa disso, as pretensões da alquimia de transformar uma matéria em outra pareciam-lhe particularmente absurdas. A natureza, tal como a concebia Nollet, não era tão fecunda quanto a imaginação dos filósofos²⁰⁸.

Para o autor das *Lições de física experimental*, a química moderna, pautada no método experimental, era um exemplo de como as ciências poderiam ser usadas para melhorar as condições de vida dos seres humanos. Esta disciplina abandonava, cada vez mais:

(...) esses tipos de pretensões quiméricas [da alquimia] para se concentrar em operações de uma utilidade mais real. Ela [a química] decompõe, tanto quanto pode, as produções naturais, para lhes conhecer as propriedades; ela retira das mesmas Extratos que nos são úteis; e se ela busca imitar a natureza, ela o faz

²⁰⁶ “(...) se décomposent encore en bien des occasions, & nous font connoître d’une manière evidente, qu’elles ont des *parties* qui peuvent être séparées les unes des autres (...)” (NOLLET, 1743, p. 6-7, itálico do autor).

²⁰⁷ “C’est sur quoi l’expérience n’a rien prononcé de certain; & comme em matière de Physique les preuves tirées des faits sont les seules qui éclairent, on peut dire que cette question est indéçise.”

²⁰⁸ “Mais la nature est-elle aussi féconde que notre imagination? Ce que nous concevons comme possible, a-t-il lieu dans le réel?” (NOLLET, 1743, p. 11). “Mas a natureza é tão fecunda quanto a nossa imaginação? Aquilo que nós concebemos como possível tem lugar na realidade?” (NOLLET, 1743, p. 11). Esse questionamento, a despeito da profissão de fé do próprio abade, aproxima-o consideravelmente do mecanicismo de tipo cartesiano. Ao se envolver em uma controvérsia sobre a eletricidade com Benjamin Franklin, o abade Nollet foi identificado pelos seus contemporâneos como um adepto do cartesianismo. Essa afiliação se baseava no fato do prelado explicar os fenômenos elétricos, exclusivamente, a partir das leis do movimento da matéria, recusando-se a atribuir ao “fluido elétrico” qualquer tipo de “força atrativa” ou de “tendência” para ficar em equilíbrio (terminologia associada, na época, ao newtonianismo). Ver, sobre isso, Riskin (2002, p. 73-103).

apenas ensaiando a composição de matérias que ela não se envaidece nem mesmo de bem conhecer. (NOLLET, 1743, p. 14).²⁰⁹

A defesa do experimentalismo, em Nollet, caminhava lado a lado com a crítica da linguagem obscura, confusa e ininteligível dos filósofos das “Escolas” (NOLLET, 1743, p. vii-viii). O prelado iluminista era herdeiro das novas linguagens da filosofia natural forjadas durante a revolução científica do século XVII, nas quais a metáfora do “mecanismo” desempenhava um papel central. A acusação de ininteligibilidade dirigida aos adeptos da escolástica estava na base das visões de mundo mecanicistas. Para se compreender a filosofia mecânica da natureza de maneira propriamente histórica, é necessário partir da “linguagem das Escolas”. Ao empregar essa expressão, o abade Nollet se referia à reinterpretação cristã do aristotelismo desenvolvida especialmente por São Tomás de Aquino no século XIII. O termo “escolástica”, pelo qual essa corrente de pensamento veio a ficar conhecida na história da filosofia, faz referência à sua transformação em ortodoxia filosófica das universidades europeias (“escolas”) no final da Idade Média (SHAPIN, 1996 p. 15-17).

No que diz respeito às ciências e ao estudo da natureza, a escolástica sustentava o modelo geocêntrico do universo exposto nos escritos de Aristóteles e de Cláudio Ptolomeu. Segundo essa visão de mundo, o planeta Terra, fixo no centro do universo, estaria rodeado por uma série de esferas concêntricas, cada uma das quais carregando, ao mover-se, os corpos celestes nelas contidos. Desse modo, a Lua, o Sol e os demais planetas realizavam um movimento circular ao redor da Terra porque estavam, por assim dizer, engastados nessas esferas móveis. Este universo finito terminava na esfera das estrelas fixas, a qual também seria, segundo se especulava, o “primeiro motor”. Para alguns filósofos escolásticos, o primeiro motor – capaz de mover a si mesmo e ao resto do universo – seria uma esfera exterior à das estrelas fixas, chamada de Empíreo.

A cosmologia escolástica também postulava a existência de cinco elementos fundamentais. Da esfera lunar ao planeta Terra (o mundo sublunar), todos os corpos seriam compostos da mistura, em diversas proporções, de água, ar, fogo e terra, estando sujeitos,

²⁰⁹ “(...) ces sortes de prétentions chimériques, pour s’attacher à des opérations d’une utilité plus réele. Elle décompose, le plus qu’elle peut, les productions naturelles, pour en connoître les propriétés; elle en fait des Extraits qu’elle tourne à nos usages; & si elle cherche à imiter la nature, ce n’est plus en essayant de composer des matières qu’elle ne se flatte pas même de bien connoître.”

dado o seu carácter compósito, à mudança e à corrupção. O espaço entre a esfera lunar e as estrelas fixas (mundo supralunar), no qual se encontravam os orbes celestes, seria feito exclusivamente de “éter”, uma substância perfeita e imutável. Os quatro elementos da esfera terrestre também possuiriam, afirmava Aristóteles, dois pares de “qualidades primárias”: quente-frio e seco-úmido. A manipulação destas últimas pelo *calor vital* do Sol seria capaz de transformar um elemento em outro, estando na origem, inclusive, da formação das plantas e dos animais (CROMBIE, 1953, p. 45-56; SHAPIN, 1996, p. 20-21).

A explicação do movimento e da mudança no mundo natural apoiava-se, para os escolásticos, no conceito de “forma substancial”. Esta forma, em si mesma imaterial, constituía a natureza íntima ou a essência de cada objeto natural, contendo atributos potenciais que precisavam ser realizados ou colocados em ato.²¹⁰ No campo da física propriamente dita, essa concepção da matéria como potencialidade serviu de base para as explicações teleológicas do deslocamento dos corpos. Segundo Aristóteles, cada um dos elementos era impelido pela sua natureza para um “lugar natural”, isto é, para a região do universo na qual ele ficaria no estado de repouso. Os elementos da água e da terra, tendo o seu lugar natural no centro do globo terrestre, atualizavam as potencialidades da sua natureza quando se deslocavam em linha reta para esse destino. O ar e o fogo, por sua vez, ficavam em repouso acima da Terra, o que os levava a se deslocarem em linha reta para cima. A natureza do éter, por fim, consistia no movimento circular (reputado pelos intérpretes medievais de Aristóteles como aquele que mais se aproximava da perfeita imutabilidade de Deus). Além desses “movimentos naturais”, derivados da tendência

²¹⁰ “The matter out of which any given entity is made has no properties of its own; it is the ‘form’ with which the ‘matter’ is endowed that makes it this or that kind of body. Forms were real entities; they were not material but they were attached to matter. Similarly, one might speak of the substantial form of a rose or of a rat. The substantial form of these things was what gave the matter they contained its roseness or ratness. Any given rose or rat might have particular features that conferred its individuality, but these counted as ‘accidentes’ and had nothing to do with its substantial form - that is, with its being a rose or a rat. So for Aristotelians a physical account of things always had an irreducibly qualitative character: the things were what they were, and not something else, because they had the real qualities of species within them.” (SHAPIN, 1996, p. 54). “A matéria da qual qualquer entidade dada é feita não tem, em si mesma, nenhuma propriedade; é a ‘forma’ com que a ‘matéria’ é dotada que a torna esse ou aquele tipo de corpo. As formas eram entidades reais; elas não eram materiais, mas estavam ligadas à matéria. Do mesmo modo, poder-se-ia falar da forma substancial de uma rosa ou de um rato. A forma substancial dessas coisas era o que conferia à matéria que elas continham a sua ‘rosidade’ ou ‘ratidade’. Qualquer rosa ou rato considerado deve ter traços particulares que lhe conferem a sua individualidade, mas estes eram tratados como ‘acidentes’ e não tinham nada a ver com as formas substanciais-isto é, com o fato dessas coisas serem uma rosa ou um rato. Assim, para os aristotélicos, a explicação física das coisas sempre tinha um carácter irredutivelmente qualitativo: as coisas eram o que eram, e não alguma outra coisa, porque elas possuíam as qualidades reais da espécie dentro delas.” (SHAPIN, 1996, p. 54).

natural dos corpos, os escolásticos também concebiam “movimentos violentos”, ou seja, aqueles que resultavam de uma agência externa ao corpo movido. Uma pedra, composta predominantemente do elemento terra, era impelida pela sua natureza a cair (movimento natural), mas se uma pessoa a atirasse para cima, ela realizaria um movimento contrário à sua natureza (movimento violento) (CROMBIE, 1953, p. 45-56; SHAPIN, 1996, p. 20-24, 54-55).

Ao abordar os problemas da geração e da reprodução dos seres vivos, Aristóteles e os seus intérpretes medievais partiram, como foi referido, da ideia de “calor vital”. Originariamente derivado do Sol, que o distribuía para a Terra ao longo do seu percurso anual, o calor vital era concebido como um “espírito (*pneuma/spiritus*) análogo ao elemento das estrelas” (éter). Ele seria capaz de conferir *formas* à matéria indiferenciada, gerando seres vivos “inferiores” (vermes e insetos) de maneira espontânea. Nas plantas e nos animais, a forma substancial dos aristotélicos era tida como o princípio ativo que regulava a nutrição e o crescimento. Desse modo, o desenvolvimento e o comportamento de um ser vivo eram a realização da sua natureza/essência. Na reprodução sexuada, a forma substancial contida no sêmen organizaria a matéria fornecida pelo ventre materno, conferindo ao novo ser que então se formava os traços característicos da sua espécie (CROMBIE, 1953, p. 55-56, 120-124).²¹¹

Na medicina, a tradição escolástica abraçou as principais ideias de Galeno (*circa* 129-220 d. C.). Para este médico da Antiguidade, herdeiro, ele próprio, do aristotelismo e dos trabalhos do seu predecessor Hipócrates (século V a. C.), o funcionamento do corpo humano dependia, em última instância, da ação do *spiritus insitus* (espírito inato), um fluido extremamente sutil que permeava o corpo inteiro, animando-o. Os efeitos corpóreos imediatos desse espírito seriam o calor vital, sediado no coração, e a “umidade primitiva”. Segundo Galeno, as operações fisiológicas do corpo humano eram realizadas por outros três “espíritos”: os “espíritos naturais”, originados no fígado; os “espíritos vitais”, produzidos no coração e os “espíritos animais”, derivados do cérebro. O termo “espírito”, em todos esses casos, era utilizado para designar uma substância líquida e quase imaterial,

²¹¹ Trata-se, na última frase, de uma das mais aceitas teorias sobre a reprodução. Neste tema, no entanto, os escolásticos (e os filósofos naturais mecanicistas, posteriormente) não estavam totalmente de acordo. Sobre as inúmeras teorias da geração e da reprodução dos animais da Antiguidade à primeira metade do século XVIII, ver Ramos (2009, p. 125-218).

secretada por órgãos específicos do corpo humano. O metabolismo, a sensibilidade e a própria cognição eram fruto do deslocamento desses espíritos pelo corpo. Os nervos, concebidos como canais ociosos, constituíam os caminhos dos “espíritos animais”. Essa doutrina complementava o sistema das três almas de Aristóteles (vegetativa, animal e racional), segundo o qual o princípio ativo por trás das atividades fisiológicas era, ele próprio, parte do corpo. No período medieval, os filósofos escolásticos reconheceram a materialidade das almas vegetativa e animal – responsáveis, respectivamente, pelo metabolismo e pela sensibilidade/locomoção – reservando um lugar à parte para a alma racional, tida como imaterial e imortal (PORTER, 2003, p. 45-50).

A medicina hipocrático-galênica, esposada pelos escolásticos, também pressupunha a existência de quatro fluidos corporais chamados de “humores” (sangue, bile amarela, bile negra e fleuma), cujo equilíbrio era necessário para a manutenção da saúde. A teoria humoral, além disso, ainda se dispunha a explicar as diferenças de temperamento dos indivíduos e dos povos. O comportamento e as inclinações gerais de uma pessoa dependeriam, sob esta perspectiva, da predominância de um dos humores na constituição corporal. Os melancólicos, por exemplo, seriam as pessoas dotadas de uma quantidade proporcionalmente maior de bile negra. De acordo com a teoria humoral, as doenças resultavam de um desequilíbrio dos humores, relacionado à constituição física particular do indivíduo e às suas relações com o ambiente (sobretudo a dieta e os ares) (PORTER, 2003, p. 45-50; REZENDE, 2009, p. 49-53). No tratado hipocrático *Dos ares, das águas e dos lugares* (circa 400 a. C.), afirmava-se a influência do ar sobre as maneiras de sentir e de pensar dos indivíduos. São Tomás de Aquino, no século XIII, deu continuidade a essa tradição. Segundo ele:

(...) os homens do Norte, cujos corpos são ricos em sangue porque eles devem reagir ao clima frio, têm muita *animositas*; é por isso que eles sempre estão preparados para a guerra, mas a sua inteligência é lenta e, no conjunto, modesta. Os homens do Sul, ao contrário, têm uma inteligência viva e um espírito dotado de *subtilitas*; ao mesmo tempo, o corpo deles é pobre em sangue, o que tem por consequência o seu medo de combater. (PINNA, 1989, p. 322-325).²¹²

²¹² A paráfrase de São Tomás de Aquino realizada por Pinna está na página 323: “Saint Thomas, en particulier, avait dit que les hommes du Nord, dont le corps est riche en sang car ils doivent reagir au climat froid, ont beaucoup d’*animositas*: c’est pourquoi ils sont toujours prêts à la guerre, mais leur intelligence est lente et dans l’ensemble modeste. Les hommes du Sud, au contraire, ont un vive

Pode-se concluir, tendo em vista tudo quanto foi dito acima, que a linguagem da filosofia natural empregada pelos escolásticos atribuía *finalidades* à natureza. Os processos naturais agiam com uma espécie de propósito. No caso do experimento do barômetro de Torricelli, já mencionado, os filósofos peripatéticos explicavam a subida da água pelo cilindro a partir de uma *causa final*, a saber, a ideia de que a natureza tinha horror ao vácuo, procurando preenchê-lo sempre que ele surgisse. A escolástica também operava, como foi indicado, com a concepção de “qualidades ocultas” (as *forças* ou *virtudes* existentes em potência nas formas substanciais das coisas e que seriam responsáveis por todo movimento no universo).

A astronomia ptolomaica cedeu aos assaltos do experimentalismo e da matemática operados por Copérnico, Galileu e muitos outros nos séculos XVI e XVII. Apesar disso, o vocabulário conceitual dos escolásticos continuou a ser relevante e influente nos domínios da física, da história natural e da medicina até o fim do século XVIII. Quando menos, ele foi o pano de fundo contra o qual se projetaram as concepções mecanicistas da “filosofia nova”.

Na primeira metade do século XVIII, o aristotelismo em declínio e os mecanicismos ainda conviviam, como mostra Jean Ehrard (1994, p. 25-100), com certas concepções da tradição mágico-hermética herdada do Renascimento. A crença em espíritos, feiticeiros, bruxas e possessões demoníacas, apesar das críticas crescentes, constituía um traço significativo da mentalidade das populações europeias do período, contando com a adesão, inclusive, de muitos filósofos naturais. Em Bordeaux, no ano de 1718, por exemplo, os magistrados do Parlamento – muitos dos quais mantinham laços íntimos com a Academia de ciências local – condenaram à fogueira um *noueur d’aiguillette* (feiticeiro que fazia uso da magia para inutilizar o órgão sexual masculino de um recém-casado na noite de núpcias, impedindo a consumação do matrimônio) (SALGUES, 1847 p. 91-98; EHRARD, 1994, p. 28). É interessante recordar, a esse respeito, o filósofo natural inglês Joseph Glanvill, membro da *Royal Society* e correspondente de Robert Boyle, cujo livro “*Saducismo triunfante: ou completa e clara evidência sobre as bruxas e as aparições*” (1681) utilizava o

intelligence et un esprit dote de *subtilitas*; cependant leur corps est pauvre en sang, ce qui a pour conséquence leur peur de combattre.” (PINNA, 1989, p. 323).

vocabulário conceitual do experimentalismo para demonstrar a possibilidade da existência da bruxaria e das aparições sobrenaturais.²¹³

A alquimia e a astrologia também não eram de todo alheias às preocupações intelectuais dos contemporâneos de Montesquieu. O simbolismo da terminologia alquímica, reservado aos iniciados, não se compatibilizava com o caráter colaborativo e público da nova ciência experimental. Os adeptos desta última adotavam uma postura cada vez mais cética diante da transmutação dos metais. Apesar disso, textos ligados à tradição alquímica continuavam a ser escritos e comentados. O próprio esforço despendido pelos seus críticos para ridicularizá-la atesta a sua persistência. As ideias de Paracelso e de Van Helmont sobre a fermentação dos elementos, enraizadas nas especulações alquímicas, influenciaram decisivamente a fisiologia e a medicina, dando origem ao pensamento iatroquímico (EHRARD, 1994, p. 39-46; PORTER, 2003, p. 53-54). As “influências astrais”, a despeito das reticências críticas, não deixaram de ser levadas a sério pelos físicos e astrônomos. O conde de Boulainvilliers, muito lido por Montesquieu, acreditava ser possível traçar uma correlação entre os fenômenos astrológicos e as vicissitudes da história humana. A influência das estrelas seria distinta nas várias regiões do planeta, moldando os costumes dos povos que as habitavam. Como mostra Jean Ehrard, a teoria dos climas matinha laços de afinidade com esse “determinismo astrológico” (EHRARD, 1994, p. 45-46, 1468).²¹⁴

As chamadas “ciências ocultas” (alquimia e astrologia) ainda eram, portanto, muito cultivadas na França da primeira metade do século XVIII. Elas atribuíam à Natureza uma “potência criadora” misteriosa, uma fonte de atividade e de dinamismo que lhe era própria. Para os herdeiros do hermetismo – e ao contrário do que afirmava o abade Nollet – a fecundidade da Natureza superava a imaginação humana. Um “espírito universal” ou uma

²¹³ Segundo Glanvill, a existência das bruxas era uma “*matter of fact*” atestada por inúmeros testemunhos. Embora ele admitisse ser incapaz de fornecer provas diretas (*proof*), os seus argumentos mostrariam claramente que esse fenômeno era possível. A negação dos espíritos e das bruxas era, aos seus olhos, o primeiro passo para o ateísmo. Ver o prefácio do livro: “*Saducismus triumphatus: or full and plain evidence concerning witches and apparitions*”: páginas não numeradas de uma edição de 1700 (versão digitalizada-ver bibliografia). Sobre esse livro e a obra científica de Glanvill, ver Prior (1932, p. 167-193).

²¹⁴ “Influência do clima, influências astrais: para Bordeu, como para Hipócrates ou Bodin, as duas noções são inseparáveis. A bem dizer, a análise da teoria das exalações mostra bem que se trata, em ambos os casos, da mesma ideia, se se dá ao termo “influência” o seu verdadeiro sentido, a saber, o de partículas materiais emanadas dos astros.” (EHRARD, 1994, p. 1468). No original, “Influence du climat, influences astrales: pour Bordeu comme pour Hippocrate ou Bodin les deux notions sont inséparables. À vrai dire l’analyse de la théorie des exhalaisons montre bien qu’il s’agit dans les deux cas de la même idée, si l’on donne au mot “influence” son véritable sens, c’est-à-dire celui de particules matérielles émanées des astres.”.

“alma do mundo”, presente em todo o Universo, seria o princípio ativo por trás dos movimentos e das metamorfoses da matéria. Esse vocabulário conceitual do naturalismo renascentista abria espaço para a plausibilidade da ação a distância de um corpo sobre outro (magia, influência astral) e para a teoria da geração espontânea dos seres vivos (exemplo paradigmático da potência criadora da Natureza). Em outras palavras, os textos influenciados pelo hermetismo pressupunham, na matéria, a existência de propriedades ativas e desconhecidas. Embora fossem hostis a essa concepção dinâmica da matéria e da natureza, os próprios filósofos mecanicistas não negavam categoricamente a magia. Alguns deles, como foi visto, procuravam compatibilizar os fenômenos supostamente sobrenaturais com os princípios da filosofia mecânica²¹⁵.

A filosofia natural mecanicista, nascida no século XVII, considerava *ininteligíveis* as explicações físicas baseadas na existência de *forças* ou *tendências* inerentes à matéria (as qualidades ocultas). Os corpos inanimados não se deslocavam segundo causas finais. Eles não iam de um lugar para o outro por que uma força motriz interna os impelia a fazê-lo. No quadro teórico do mecanicismo, a matéria era fundamentalmente inerte e passiva. Identificada com a extensão por Descartes, as suas propriedades seriam a impenetrabilidade, a existência em três dimensões (largura, comprimento e altura) e a capacidade de ser movida ou de receber distintas figuras externas. A transmissão do movimento de um corpo para outro, segundo Descartes e os seus seguidores, acontecia, apenas, por meio de impulsão (contato mecânico). Assim sendo, um objeto material só se movia (ou mudava de forma) quando era constringido a fazê-lo pelo contato de outro objeto material (EHRARD, 1994, p. 104). No seu *Tratado da Luz e dos outros principais objetos dos sentidos* (1644), Descartes expressou com clareza esse posicionamento:

²¹⁵ Em 1733, o médico jansenista Philip Hecquet, por exemplo, considerou as convulsões do cemitério de Saint-Médard (mencionadas no primeiro capítulo) como uma doença de natureza sexual. A “indecência” a que chegavam alguns convulsionários o levou a essa conclusão naturalista. Em 1717, na Normandia, o caso de uma jovem que vomitava larvas e lagartos, possuindo espinhas no estômago, foi enquadrado na categoria de malefício, atraindo a atenção dos médicos e do periódico jesuíta *Mémoires de Trevoux*. O médico Lange, mecanicista, explicava essa ação a distância desencadeada por bruxos, espíritos e demônios como uma “impulsão que eles [esses agentes mágicos] dão a certos ‘corpúsculos invisíveis’”. Esses não seriam outra coisa senão insetos desconhecidos, análogos àqueles que podem ser descobertos, por vezes, no microscópio; é por meio deles que deve ter se operado o caminho das espinhas para o corpo da jovem embruxada.” Ver, sobre esses dois casos, Ehrard (1994, p. 32, 130).

(...) eu colocarei aqui duas ou três das principais regras segundo as quais é necessário pensar que Deus faz agir a natureza desse novo Mundo, & que serão suficientes, como eu creio, para vos fazer conhecer as suas outras. A primeira é que cada parte da matéria em particular sempre continua em um mesmo estado, enquanto o choque com uma outra não a constringe a mudá-lo. Isso quer dizer que, se ela possui certa espessura, jamais se tornará menor, a não ser que as outras a dividam: se ela é redonda ou quadrada, não mudará jamais de figura, a não ser que as outras a constringam a fazê-lo: se ela está em repouso em certo lugar, dele jamais partirá, a não ser que as outras a enxotem: e se ela começou a se mover, continuará sempre com a mesma força, até que as outras a parem ou retardem. (DESCARTES, 1644, p. 81-82).²¹⁶

Essa definição do movimento contrastava, como o próprio Descartes faz questão de sublinhar, com as ideias tradicionalmente sustentadas pelos filósofos (filósofos escolásticos, entenda-se):

(...) o movimento do qual eles [os escolásticos] falam é de tal modo diferente daquele que eu concebo, que se pode facilmente afirmar que o que é verdadeiro a respeito de um não o é a respeito do outro. Eles próprios admitem que a natureza do seu [movimento] é muito pouco conhecida, & para torná-la de alguma forma inteligível, eles ainda não souberam explicá-la mais claramente do que com esses termos, *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia* (o movimento é o ato de um ser em potência, enquanto ele está em potência), os quais são para mim tão obscuros, que eu me vejo constringido a deixá-los aqui na sua linguagem, porque eu não saberia interpretá-la. (DESCARTES, 1644, p. 83-84).²¹⁷

Esta concepção do movimento era o pressuposto central do mecanicismo e a origem da importância que se conferia à metáfora da máquina e do mecanismo. Os fenômenos do mundo natural eram comparados, com frequência, aos efeitos de uma máquina cuidadosamente planejada e montada. As engrenagens, as correias e as alavancas de um relógio, ocultas no interior de uma caixa preta, agiam por contado umas sobre as outras, fazendo os ponteiros marcarem as horas. Do mesmo modo, os movimentos dos corpos

²¹⁶ “(...) ie mettray icy deux ou trois des principales règles, suivant léquelles il faut penser que Dieu fait agir la nature de ce nouveau Monde, & qui suffiront comme ie croy, pour vous faire connoître touces ses autres. La première est, Que châque partiè de la matière en particulier continue toujours d'être en un même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer. C'est à dire, que si elle a quelque grosseur, elle ne deviendra jamais plus petite, sinon que les autres la divisent: Si elle est ronde ou quarrée, elle ne changera jamais cette figure, sans que les autres l'y contraignent: Si elle est arrêtée en quelque lieu, elle n'en partira jamais, que les autres ne l'en chassent: Et si elle a une fois commencé à se mouvoir elle continuera toujours avec égale force, jusquesà ce que les autres l'arrètent ou la retardent.”

²¹⁷ “(...) le mouvement dont ils parlent est si fort différent de celuy que j'y conçoÿ, qu'il se peut aisément faire que ce qui est vray de l'un, ne le soit pas de l'autre. Ils advouënt eux-mesmes que la nature du leur est fort peu connue, & pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l'ont encore seu expliquer plus clairement qu'en ces termes, *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia*, léquels sont pour moy si obscurs, que je suis cōtraint de les laisser icy en leur langue, parce que ie ne les saurois interpreter.”

(tanto dos orbes celestes quanto dos objetos terrestres) resultavam da ação de mecanismos ou “micromáquinas”. No mundo físico, tudo era composto de matéria em movimento. O trabalho do filósofo natural, de acordo com essa concepção da ciência, passava a ser o de descobrir quais mecanismos estavam por trás das “aparências da Natureza”. Fontenelle, no já mencionado *Conversas sobre a pluralidade dos mundos*, explicava à Marquesa imaginária dos seus diálogos científicos que aquele “(...) que visse a Natureza tal como ela é não veria outra coisa senão os bastidores do teatro da Ópera.” (FONTENELLE apud EHRARD, 1994, p. 116).²¹⁸ Ao proceder dessa maneira, os adeptos da “filosofia nova” borravam a distinção aristotélica entre as produções da natureza e as produções da arte (técnica). A construção de máquinas se transformava, assim, em um modelo válido para explicar o funcionamento dos processos naturais.²¹⁹

Restava, no entanto, uma diferença importante entre a máquina do mundo e os artefatos humanos. A primeira, afirmava a maior parte dos mecanicistas, era obra de um artífice infinitamente superior a qualquer mestre artesão. O Deus relojoeiro manejava peças diminutas demais para serem apreendidas pelos sentidos. As “engrenagens” que faziam os planetas descreverem órbitas elípticas ou que colocavam os músculos do corpo humano em movimento furtavam-se aos mais potentes microscópios. Desse modo, o mecanismo subjacente aos fenômenos sensíveis nem sempre podia ser observado. Apesar disso, a sua existência era dada como certa. Renunciar a essa suposição equivalia, para a “filosofia nova”, a abrir mão da inteligibilidade das explicações físicas (SHAPIN, 1966, p. 55-57). Os planetas se moviam. Por quê? Ao excluir, de partida, as causas finais do movimento, os mecanicistas não tinham diante de si outro caminho senão o de procurar pelos objetos materiais que entravam em contato direto com os orbes celestes, “empurrando-os”. Como esses objetos não eram visíveis, eles deveriam ser partículas ou corpúsculos extremamente pequenos, mas cujos movimentos e choques – regulados pelas leis da mecânica – causavam o deslocamento dos planetas. Como se pode ver, o mecanicismo cartesiano não deixava de recorrer a uma série de hipóteses a respeito de entidades “não-observáveis”.²²⁰

²¹⁸ “(...) qui verrait la Nature telle qu’elle est ne verrait que le derrière du théâtre de l’Ópera.”

²¹⁹ As informações do parágrafo baseiam-se em Shapin (1996, p. 30-64) e Rossi (2017, p. 145-152). O termo “micromáquinas”, utilizado para designar os mecanismos diminutos demais para serem vistos, foi cunhado por Shapin.

²²⁰ Sobre o problema dos “não-observáveis” na epistemologia cartesiana, ver: Silvio Seno Chibeni, *Descartes e o realismo científico* in *Reflexão*, nº 57, 1993, p. 35 – 53.

No já mencionado *Tratado da Luz*, Descartes convida os seus leitores, justamente, a imaginarem um “novo mundo”, semelhante, no entanto, àquele em que vivem. Esse expediente expositivo, empregado pelo filósofo para simplificar a explicação, assume as feições de uma verdadeira cosmologia, deliberadamente contraposta à concepção do universo da escolástica. O mundo cartesiano era composto de três elementos. O primeiro deles, o elemento do fogo, era um fluido de partículas extremamente pequenas, movimentando-se a uma enorme velocidade e possuindo a capacidade de penetrar qualquer espaço, por menor que fosse. Essas partículas não tinham forma definida, assumindo os contornos dos lugares nos quais se imiscuíam. O ar constituía o segundo elemento, preenchendo plenamente, com as suas partículas um pouco mais espessas do que as da matéria do fogo, todo o espaço. O terceiro e último elemento era o da terra, cujas partículas seriam mais grosseiras e lentas do que as da matéria sutil.²²¹

Para Descartes, portanto, o vácuo não existia. As vastidões siderais do novo universo copernicano-galileano estavam, segundo ele, inteiramente preenchidas pela matéria sutil (elementos do fogo e do ar), compondo um “pleno espacial”. Esse “oceano” de partículas sutis estaria sempre em movimento. Desde a criação, afirmava o autor do *Discurso do Método*, os corpúsculos da matéria haviam sido dotados de movimento por Deus. No momento em que duas partículas se chocavam, uma certa quantidade de movimento poderia ser transmitida de uma para outra. Assim sendo, o movimento que Deus imprimiu à matéria “circulava” constantemente por todas as partes do Mundo, sem jamais se perder ou desaparecer. Disso resultava que a quantidade de movimento no universo era sempre a mesma (lei da conservação do movimento, ancorada na imutabilidade e na perfeição de Deus).

As partículas da matéria sutil, no seu movimento circular, dariam origem a grandes “turbilhões”. As leis da mecânica e da hidrostática, asseveravam Descartes e os seus continuadores, empurravam os corpúsculos mais refinados e velozes para a periferia dos vórtices, impelindo (por contato direto) as porções “grosseiras” e “densas” da matéria para o centro dos mesmos. Os turbilhões explicavam, portanto, a formação e os movimentos dos

²²¹ DESCARTES, 1644, p. 48-66 (Capítulo 5 do livro: “*A redução dos quatro elementos a três, com a explicação do seu estabelecimento*”). Ver também, sobre os três elementos cartesianos, o resumo (evidentemente crítico) oferecido pelo newtoniano Voltaire no seu livro *Elementos da filosofia de Newton*, p. 14-15).

planetas. Estes descreviam as suas órbitas no espaço porque eram “empurrados” pela matéria sutil dos turbilhões. Do mesmo modo, os corpos da superfície terrestre possuíam “peso” por causa do movimento centrípeto resultante dos redemoinhos de matéria sutil²²².

Como se poderá ver nas próximas seções deste capítulo, o mesmo vocabulário conceitual, baseado na ideia do mecanismo, era aplicado ao estudo dos seres vivos e do funcionamento do corpo humano. As plantas e os animais também eram máquinas feitas de matéria em movimento, devendo a sua existência (no que diz respeito, exclusivamente, ao mundo físico-natural) às leis da mecânica.

Os filósofos naturais franceses do final do século XVII e dos princípios do XVIII nuançaram consideravelmente o caráter abstrato e racionalista do mecanicismo cartesiano, associando-o ao método experimental. O pressuposto da inércia da matéria – pedra angular do sistema – foi mantido pelos físicos da Academia de Ciências de Paris, mas estes passaram a se ocupar, cada vez mais, dos novos problemas trazidos à tona pela observação empírica de fenômenos naturais arredios ao quadro teórico do cartesianismo. A questão do peso dos corpos – tema a respeito do qual o próprio Montesquieu teceu alguns comentários durante os seus primeiros anos na Academia de Ciências de Bordeaux²²³ – transformou-se, nesse período, em um problema particularmente difícil de ser solucionado. Os críticos da física cartesiana afirmavam que os objetos jogados para cima deveriam cair, graças ao movimento do turbilhão de matéria sutil, um pouco ao lado do ponto em que foram arremessados. A ausência desse deslocamento na queda dos corpos parecia invalidar (empiricamente) a suposição das partículas sutis (EHRARD, 1994, p. 104-108).

Essa nova sensibilidade da filosofia natural mecanicista diante da natureza fazia parte de um amplo movimento intelectual de meados do século XVIII. A matemática e a geometria, disciplinas predominantes nas preocupações científicas do século XVII, foram cedendo a primazia, aos poucos, para as “ciências concretas”, isto é, para os campos de estudo que se ocupavam preferencialmente dos aspectos qualitativos dos fenômenos naturais. A história natural, em particular, parecia exigir uma mente aberta ao mundo exterior, um intelecto sensível aos dados irredutivelmente concretos da empiria. O filósofo encerrado no silêncio do seu gabinete, imerso nas abstrações matemáticas da sua própria

²²² Para os dois últimos parágrafos, ver: Ehrard (1994, p. 103-117).

²²³ MONTESQUIEU, 1964, p. 50-51 (*Discours sur la cause de la pesanteur des corps* - pronunciado na Academia de Bordeaux no dia primeiro de maio de 1720).

mente, perdia-se na construção de admiráveis (mas estéreis) “*romances filosóficos*”.²²⁴ Para os naturalistas do século XVIII, não se tratava mais de imaginar, tal como fizera Descartes, um “novo mundo”, mas de se deixar “impressionar” pela riqueza sensível do mundo real. A crítica ao “espírito de sistema”, tão característica do Iluminismo francês, lança as suas raízes nessa passagem do abstrato ao concreto, encontrando a sua expressão mais clara no *Tratado dos sistemas* (1749) do abade Étienne Bonnot de Condillac. Montesquieu, como mostra Jéssica Riskin, filiava-se a essa corrente sentimental do empirismo.²²⁵ O assunto será retomado na terceira seção deste capítulo.

Por enquanto, cumpre assinalar os laços que ligavam essa versão um pouco mais empirista do cartesianismo (e dos mecanicismos de modo geral) às grandes questões teológicas do período. A passividade da matéria, como foi indicado anteriormente, tornava necessária uma fonte não material do movimento. Segundo os cartesianos, essa característica fundamental do seu sistema tornava-o mais apto a desempenhar o papel de “aia da teologia”, tradicionalmente atribuído à filosofia natural. A matéria inerte cartesiana, ao contrário da matéria ativa aristotélica (dotada de qualidades ocultas), exigia um Deus criador e conservador do Mundo, compatibilizando-se melhor com a doutrina cristã (HENRY, 2010, p. 39-44, 47-50). O conceito de “lei natural”, empregado pelos cartesianos para designar as regularidades observadas na Natureza, também era utilizado para evidenciar a vontade e a sabedoria de Deus, expressas claramente na ordem do universo. Essa ênfase na legalidade dos fenômenos naturais – que os transformava na decorrência *necessária* de um conjunto delimitado de regras – alimentou uma prolífica corrente apologética. A contemplação da Natureza revelava um “encaixe” perfeito entre as partes que a constituíam. A mão de um criador inteligente podia ser intuída na fisiologia extraordinariamente complexa do inseto mais ordinário. Cada pequena estrutura do seu corpo, por mais ínfima que fosse, concorria para o adequado funcionamento do todo

²²⁴ A expressão “*romances filosóficos*” é utilizada por La Mettrie no seu “*Os animais mais que máquinas*” [*Les animaux plus que machines*], *Oeuvres complètes*, p. 222, qualificando pejorativamente as especulações dos médicos sobre o mecanismo invisível que movimentava os músculos. Montesquieu deu mostras de uma atitude semelhante na seguinte passagem dos *Meus pensamentos*: “As observações são a história da física e os sistemas são a sua fábula.” “Les observations sont l’histoire de la physique, et les systèmes en sont la fable.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 957).

²²⁵ Sobre essa passagem do abstrato ao concreto e, especificamente, sobre o “empirismo sentimental”, ver: Ehrard (1994, p. 350-356), Riskin (2002, p. 1-31, 139-148) e Reill (2005, p. 31-55). Este último pesquisador cunhou o conceito de “vitalismo iluminista” (*Enlightenment Vitalism*), exemplificando-o, especialmente, com os procedimentos intelectuais de Buffon e de Montesquieu.

(EHRARD, 1994, p. 121-141, 241-246). Do mesmo modo, a distância da Terra em relação ao Sol, os acidentes do relevo da superfície terrestre, o regime de chuvas nas diversas regiões, a disposição da cobertura vegetal e muitos outros fenômenos semelhantes pareciam tender para o equilíbrio do sistema do mundo e para a manutenção da vida humana.²²⁶ Essa organização racional do mundo físico, argumentavam os mecanicistas, não poderia ser fruto do acaso. A criação era uma máquina planejada para funcionar regularmente. Todas as suas engrenagens haviam sido colocadas no lugar necessário (EHRARD, 1994, p. 121-141). Jean Ehrard sintetizou bem essa função apologética da ideia de “lei natural”:

Apenas Deus age no universo físico, mas ele age, tão somente, por meio de leis gerais. Mesmo para o abade Pluche, a ideia da onipotência divina anda de mãos dadas com a de uma ordem constante. É sobre essa dupla certeza que os discípulos de Malebranche, mesmo aqueles que não se reconhecem como tais, pretendem fundar, no século XVIII, o acordo entre a razão e a fé. Para se elevar da observação dos ‘efeitos da Natureza’ à ideia da Causa Primeira, escreve em 1751 o abade Yvon, o físico deve, primeiramente, descobrir as *leis* que regem as causas segundas. Situada na intersecção entre o plano da ciência e o plano da teologia, a noção de *lei natural* permite conciliar o culto tradicional de um Deus cuja onipresença preenche o universo e a ideia moderna de um universo-máquina cujas engrenagens rodam por si mesmas. Conciliação durável ou compromisso provisório? (EHRARD, 1994, p. 123, itálico no original).²²⁷

Tal como indica o questionamento no final da citação, o compromisso entre a teologia e a filosofia natural laboriosamente construído pelos herdeiros do mecanicismo

²²⁶ O médico escocês George Cheyne, cujas ideias serão discutidas com mais detalhes na próxima seção, tomou a resolução, no seu “*Princípios filosóficos da religião natural*” [*Philosophical principles of natural religion*, 1705], de provar a existência de Deus a partir das “maravilhas da natureza”. Adotando um posicionamento científico e teológico bastante próximo ao de Newton, Cheyne (1705) apresenta aos seus leitores uma descrição do universo que se estende das estrelas e dos planetas até às características geográficas da superfície terrestre. Em tudo isso, o médico destaca o “caráter planejado” de todas as coisas: “What a beautiful Scene of things have we here? How simple and yet how wonderful are the Works of Nature? Such like are all the Effects of infinite Wisdom, her Foundations are plain and simple, but her superstructure, various and wonderful.” “Que bela visão das coisas nós temos aqui? Quão simples e ainda assim quão maravilhosos são os trabalhos da Natureza? De tal modo são todos os efeitos da Sabedoria infinita, os seus Fundamentos são claros e simples, mas a sua superestrutura é variada e maravilhosa.” (CHEYNE, 1705, p. 102).

²²⁷ “Dieu seul agit dans l’univers physique, mais il n’agit pas que par des lois générales. Même chez l’abbé Pluche l’idée de la toute-puissance divine va de pair avec celle d’une ordre constant. C’est sur cette double certitude que les disciples de Malebranche, même lorsqu’ils ne se reconnaissent pas comme tels, prétendent fonder au XVIII^e siècle l’accord de la raison et de la foi. Pour s’élever de l’observation des ‘effets de la Nature’ jusqu’à l’idée de la Première Cause, écrit en 1751 l’abbé Yvon, le physicien doit d’abord découvrir les *lois* qui régissent les causes secondes. Située à la charnière entre le plan de la science et celui de la théologie, la notion de *loi naturelle* permet de concilier le culte traditionnel d’un Dieu dont l’omniprésence emplit l’univers et l’idée moderne d’un univers-machine dont les rouages tournent par eux-mêmes. Conciliation durable ou compromis provisoire?”

cartesiano (notadamente Malebranche e Fontenelle) não escapou às críticas dos contemporâneos. O determinismo das leis naturais corria o risco de autonomizar excessivamente o mundo físico, tornando-o – ao menos para todos os efeitos práticos – independente de Deus. Samuel Clarke, porta voz de Newton, chamou atenção para essa possibilidade na sua controvérsia epistolar com Leibniz (referida na epígrafe do capítulo), mostrando como os pressupostos da física cartesiana poderiam conduzir ao materialismo e ao ateísmo (ALEXANDER, 1956; EHRARD, 1994, p. 238-255). O funcionamento regular do universo e a lei da conservação da quantidade do movimento pareciam excluir a possibilidade da intervenção divina. Segundo os cartesianos, Deus era um exímio relojoeiro; a máquina por ele criada não apresentava defeitos, não necessitava de ajustes pontuais (milagres). Aos olhos dos newtonianos, essa afirmação implicava considerar que o próprio Deus, no ato da criação, havia se submetido a uma “necessidade natural” que lhe seria anterior, o que comprometia a sua onipotência.

Para Newton, a matemática e a observação empírica haviam revelado a existência, na matéria, de uma força atrativa universal (gravidade), que explicaria os movimentos dos orbes celestes – bem como o fenômeno do peso dos corpos – de maneira mais satisfatória do que a proposta pela teoria cartesiana dos turbilhões. Essa força gravitacional constatada por Newton parecia agir a distância²²⁸, sendo diretamente proporcional à quantidade de massa dos corpos e inversamente proporcional ao quadrado das distâncias que os separavam. Voltaire, no seu livro *Elementos da filosofia de Newton* (1738), resumiu os

²²⁸ Trata-se, aqui, de uma afirmação bastante controversa. Desde a publicação dos *Princípios matemáticos de filosofia natural*, em 1687, os intérpretes e os historiadores especializados têm debatido sobre qual seria a causa física que Newton atribuía à força gravitacional. Silvio Seno Chibeni, no artigo *As posições de Newton, Locke e Berkeley sobre a natureza da gravitação* in *Sciantiae studia*, v. 11, nº 4, 2013, p. 811 – 839, mostra que “Por um lado, [Newton] rejeitou, em termos tão cabais quanto o de seus principais críticos, Huygens e Leibniz, a possibilidade de uma ‘ação a distância’, pela qual um corpo pudesse operar sobre outro corpo distante sem a intermediação de outros corpos. Mas, por outro lado, Newton não se mostrou capaz de oferecer uma explicação para a gravitação que pudesse evitar a acusação de que também seria um tipo de ação a distância. Na verdade, embora Newton tenha privadamente tentado conceber uma explicação, e apresentado um esboço de explicação como uma das questões da *Óptica*, explicitamente declinou essa tarefa no famoso escólio geral dos *Princípios matemáticos*. Isso levou os críticos a acusarem-no de, ao deixar a questão em aberto, efetivamente retroceder à perspectiva escolástica das ‘qualidades ocultas’” (p. 834). Seja como for, no caso específico desta dissertação, o que importa assinalar é o fato de que filósofos naturais como o abade Nollet e o médico George Cheyne acreditavam que a gravitação newtoniana não poderia ser explicada mecanicamente. Para Nollet, essa era a base da sua adesão ao cartesianismo. No caso de Cheyne, como será mostrado adiante, a causa não mecânica da gravitação constitui um dos pontos centrais da sua argumentação contra o materialismo e o ateísmo.

experimentos e os argumentos que invalidavam a hipótese da matéria sutil cartesiana, apresentando aos leitores franceses uma versão didática da teoria da gravitação:

O peso sobre o nosso Globo está em razão recíproca aos quadrados das distâncias dos corpos pesados em relação ao centro da Terra; assim, quanto mais essas distâncias aumentam, mais o peso diminui. A força que faz o peso não depende dos turbilhões de Matéria sutil, cuja existência foi demonstrada falsa. Essa força, como quer que ela seja, age sobre todos os corpos, não segundo as suas superfícies, mas segundo as suas massas. Se ela age a uma distância, ela deve agir a todas as distâncias; se ela age em razão inversa ao quadrado das distâncias, ela deve agir, sempre, segundo essa proporção sobre os corpos conhecidos (...)" (VOLTAIRE, 1738, p. 184).²²⁹

A gravidade, como afirmava Voltaire, deixava-se perceber, apenas, pelos seus efeitos. A sua ação podia ser constatada empiricamente, mas as causas que a explicavam ainda se escondiam no seio da natureza:

Nós acabamos de perceber, a partir da experiência da máquina pneumática [bomba de vácuo], que deve existir uma força que faz os corpos caírem na direção do centro da Terra, isto é, que lhes confere o peso, e que essa força deve agir em razão da massa dos corpos; é necessário, agora, ver quais são os efeitos dessa força, pois se nós descobirmos os seus efeitos, é evidente que ela existe. Não vamos, portanto, no início, imaginar Causas e fazer Hipóteses: esse é o meio certo de se desviar do caminho: sigamos, passo a passo, aquilo que realmente acontece na Natureza; nós somos viajantes chegados à embocadura de um rio, é necessário subi-lo antes de imaginar onde se localiza a sua fonte. (VOLTAIRE, 1738, p. 171).²³⁰

A causa da gravitação universal, no entender de boa parte dos críticos e seguidores coevos de Newton, não era mecânica. A atração, segundo essa interpretação (controversa) do mecanicismo newtoniano, "(...) se explica seja por uma intervenção direta de Deus, seja pela mediação do éter [entendido este como uma "substância espiritual"]" (EHRARD,

²²⁹ "La pesanteur sur notre Globe est en raison reciproque des quarrés des distances des corps pesants du centre de la Terre; ainsi plus ces distances augmentent, plus la pesanteur diminue. La force qui fait la pesanteur ne dépend point des tourbillons de Matiere subtile, dont l'existence est démontrée fausse. Cette force, telle qu'elle soit, agit sur tous les corps, non selon leurs surfaces, mais selon leurs masses. Si elle agit à une distance, elle doit agir à toutes les distances; si elle agit en raison inverse du quarré de ces distances, elle doit toujours agir suivant cette proportion sur les corps connus (...)"

²³⁰ "Nous venons de nous appercevoir par l'expérience dans la Machine pneumatique, qu'il faut qu'il y ait une force qui fasse descendre les corps vers le centre de la Terre, c'est-à-dire, qui leur donne la pesanteur, & que cette force doit agir en raison de l'amas des corps; il faut maintenant voir quels sont les effets de cette force, car si nous en découvrons les effets, il est evidente qu'elle existe. N'allons donc point d'abord imaginer des Causes & faire des Hypothèses: c'est le sur moyen de s'égarer: suivons pas à pas, ce qui se passe réellement dans la Nature; nous sommes des Voyageurs arrivés à l'Embouchure d'un Fleuve, il faut le remonter avant d'imaginer où est sa source."

1994, p. 240).²³¹ O universo newtoniano, caracterizado pelo deslocamento dos átomos de matéria no espaço vazio, não parecia funcionar tão bem e tão regularmente quanto o cartesiano. Muitos seguidores franceses de Newton, nem sempre suficientemente familiarizados com o trabalho do seu mestre, afirmavam que a quantidade total de movimento no universo parecia estar diminuindo. Eles argumentavam, baseando-se nessa suposta constatação, que a natureza não poderia continuar a existir indefinidamente na ausência da intervenção reparadora de Deus. Em outras palavras, e para utilizar mais uma metáfora coeva, Deus precisava dar corda no relógio de tempos em tempos, assegurando a continuidade do mundo criado. Tratava-se, aos olhos desses seguidores da física newtoniana, de um poderoso argumento (teológico e científico) na luta contra o materialismo²³². Outra característica teologicamente relevante da física newtoniana, nessa interpretação, é o fato de a gravitação universal não ser entendida como uma *decorrência necessária* das propriedades da matéria.

As “simples leis da natureza” não poderiam “tirar o mundo do caos”; por que, especialmente, elas teriam produzido este mundo e não um outro? Longe de ser necessária, a ordem efetiva do universo não é mais do que um arranjo particular da matéria, escolhido entre muitos outros possíveis: por que esta fórmula da gravitação e não uma outra? Por que os planetas descrevem elipses e não círculos? (...) A livre vontade do Criador o quis assim, responde Newton; além disso, a sua onipotência é a única coisa capaz de assegurar a manutenção da bela ordem que nós admiramos: da ação mútua dos cometas e dos planetas nascem irregularidades “que estão sujeitas a aumentar até que este Sistema precise ser reformado”. Em última análise, é Deus que reestabelece periodicamente a ordem assim perturbada (...). (EHRARD, 1994, p. 240-241).²³³

²³¹ “(...) s’explique soit par une intervention directe de Dieu, soit par la médiation de l’éther.”

²³² Jean Ehrard (1994), cuja síntese do problema se baseia, fundamentalmente, na análise dos trabalhos desses seguidores e críticos coevos do mecanicismo newtoniano, parece endossar essa mesma posição, atribuindo-a (sem apresentar provas documentais) ao próprio Newton. Nas suas palavras: “(...) a quantidade global de movimento não cessa de diminuir no universo. Abandonada a si mesma, a natureza tenderia irresistivelmente, portanto, ao repouso e à morte.” “(...) la quantité globale de mouvement ne cesse de diminuer dans l’univers. Abandonnée à elle-même, la nature tendrait donc irrésistiblement au repos et à la mort”. (EHRARD, 1994, p. 240). É importante ressaltar que Jean Ehrard, em toda essa discussão, cita Newton muito brevemente e em poucas ocasiões. A análise dos próprios textos de Newton, dada a sua grande complexidade, não pode ser empreendida nesta dissertação. Tal como já foi indicado anteriormente, o que importa deixar claro, neste ponto, é que muitos seguidores franceses de Newton acreditavam (equivocadamente) que o mecanicismo newtoniano demonstrava a diminuição da quantidade global de movimento no universo, tornando necessária a ação reparadora de Deus.

²³³ “Les ‘simples lois de la nature’ n’auraient pu ‘tirer le monde du chaos’, pourquoi surtout auraient-elles produit ce monde-ci plutôt que tout autre? Loin d’être nécessaire, l’ordre actuel de l’univers n’est qu’un arrangement particulier de la matière, choisi parmi bien de possibles: pourquoi cette formule mathématique de la gravitation plutôt qu’une autre? Pourquoi les planètes décrivent-elles des ellipses et non des cercles? (...) La libre volonté du Créateur l’a voulu ainsi, répond Newton; bien plus, as toute-

O mecanicismo cartesiano, fazendo do universo uma máquina que funcionava por si mesma, segundo regras constantes e imutáveis, era acusado pelos newtonianos (ou, melhor dizendo, por aqueles que se autoproclamavam newtonianos) de enredar a própria divindade na rede de determinismos da legalidade natural. Segundo essa acusação – bastante grave para a época – a vontade do Criador não seria de todo arbitrária e livre, sujeitando-se aos ditames de uma *racionalidade profunda*.²³⁴ Como afirmava o próprio Montesquieu no primeiro livro do *Espírito das leis*, as regras segundo as quais Deus criou o Mundo (e que continuam em vigor, assegurando a estabilidade da criação) são tão “invariáveis quanto a fatalidade dos ateus”.²³⁵ Ao ler as primeiras páginas da obra prima do barão de La Brède, o resenhista jansenista das *Nouvelles ecclésiastiques* não pôde deixar de identificar, na definição de lei empregada pelo filósofo, a marca da religião natural e do spinozismo. A linguagem utilizada na sua acusação guarda certa semelhança com os ataques (teológicos) que os newtonianos dirigiam aos cartesianos:

Segundo esse novo sistema [de Montesquieu], há entre todos os seres que formam aquilo que Pope chamava de *o grande todo* um encadeamento de tal modo necessário que o menor desarranjo levaria a confusão até o Trono do primeiro Ser. É isso o que fez Pope afirmar que as coisas não poderiam ser de um modo diferente daquele que são, & *que tudo está bem como está*. Isso posto, entende-se a significação dessa linguagem nova, que as Leis são as relações *necessárias* que derivam da natureza das coisas. Ao que se deve ajuntar “que nesse sentido todos os seres têm as suas leis: a Divindade tem as suas Leis: o mundo material tem as suas Leis; as inteligências superiores ao homem têm as suas Leis; os animais têm as suas Leis: o homem tem as suas Leis” (p. 1). Sobre o que o Autor [Montesquieu] cita Plutarco, que diz que a Lei é a rainha de todos os mortais e imortais. Mas é de um pagão que nós devemos aprender aquilo que convém a Deus? Plutarco reconhece uma Lei que impõe aos Deuses a necessidade de segui-la. É o Destino. No que nos diz respeito, nós sabemos que Deus não pode ter outra Lei senão aquela que ele impõe a si mesmo (...) (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1749, p. 162, itálico no original).²³⁶

puissance est seule en mesure d’assurer le maintien du bel ordre que nous admirons: de l’action mutuelle des comètes et des planètes naissent des irrégularités ‘qui sont sujettes à augmenter jusqu’à ce que ce Système ait besoin d’être reformé.’ En dernière analyse, c’est Dieu qui rétablit périodiquement l’ordre ainsi troublé (...)”.

²³⁴ Os cartesianos, por sua vez, acusavam os newtonianos de reintroduzirem na física, com a ideia de atração gravitacional, as antigas qualidades ocultas do aristotelismo. Além disso – e esse era um dos principais argumentos de Leibniz na sua controvérsia com Samuel Clarke – o universo imperfeito de Newton, necessitando de constantes ajustes, parecia indigno da sabedoria e da onipotência de Deus. Ver, a esse respeito, Ehrard (1994, p. 257-258, 263-279).

²³⁵ Ver a primeira seção do capítulo 2 desta dissertação.

²³⁶ “Selon le nouveau système, il y a entre tous les Êtres qui forment ce que Pope appelle le grand tout, un enchaînement si nécessaire, que le moindre dérangement porteroit la confusion jusqu’au Trône du premier

A passagem citada revela de maneira particularmente clara quais eram as (possíveis) implicações teológicas do mecanicismo cartesiano. Esta linguagem particular da filosofia natural, temperada, como foi visto nos capítulos anteriores, pela prudência epistemológica do experimentalismo, marcou profundamente a formação intelectual de Montesquieu, colocando à sua disposição um vocabulário conceitual carregado de ressonâncias teológicas. O determinismo das leis naturais – as relações constantes entre causa e efeito – conferia inteligibilidade às explicações físicas, excluindo da esfera natural (ou racionalizando) os fenômenos supostamente mágicos. Ao mesmo tempo, essa terminologia da legalidade tendia a autonomizar a natureza, transformando-a no resultado necessário da ação divina. As regras estabelecidas pelo Criador, sob esta perspectiva, não haviam sido escolhidas entre muitas outras igualmente possíveis, sendo, ao contrário, a consequência inevitável da potência criadora de Deus (a *natura naturans* de Spinoza)²³⁷. Montesquieu, evidentemente, defendeu-se da acusação de spinozismo, invocando os trechos do *Espírito das leis* que faziam referência à transcendência de Deus (MONTESQUIEU, 1964, p. 809). Do ponto de vista desta dissertação, no entanto, o fato fundamental é o de que a linguagem conceitual empregada pelo filósofo abria margem para essa possibilidade de leitura.

O determinismo pressuposto pelas versões mais rígidas do mecanicismo se tornava ainda mais comprometedor (aos olhos da ortodoxia) quando era aplicado ao funcionamento do corpo humano. A medicina de inspiração mecanicista, em especial, propunha uma explicação fisiológica da sensibilidade e da cognição humanas *que poderia ser utilizada* para negar o livre-arbítrio, colocando em xeque a visão de mundo teológico-política

Être. C'est ce qui fait dire à Pope que les chofes n'ont pu être autrement qu'elles ne font, & que tout est bien comme il est. Cela posé, on entend la signification de ce langage nouveau, que les Loix font les rapports nécessaires qui derivent de la nature des chofes. A quoi l'on ajoute « que dans ce sens tous les Êtres ont leurs loix: la Divinité a ses Loix: le monde matériel a ses Loix; les Intelligences supérieures à l'homme ont leurs Loix; les bêtes ont leurs Loix; l'homme a ses Loix. » (p. 1.) Sur quoi l'Autéur cite Plutarque, qui dit que la Loi est la reine de tous mortels & immortels. Mais est-ce d'un Pâyen que nous devons apprendre ce qui convient à Dieu? Plutarque reconnoît une Loi qui impose aux Dieux la nécessité de la fuivre. C'est le Destin. Pour nous, nous savons que Dieu ne peut avoir d'autre Loi que celle qu'il s'impose à lui-même (...).”

²³⁷ John Henry (2010, p. 47-50), na sua discussão sobre as relações entre ciência e religião no século XVII, sublinha a importância da contraposição entre as correntes teológicas intelectualistas (para as quais Deus agia segundo algum tipo de regra ou padrão-justiça, bondade etc) e as correntes teológicas voluntaristas (para as quais as regras do mundo criado eram escolhas arbitrárias de Deus). Os mecanicistas cartesianos e o próprio Montesquieu tendem mais para a primeira posição (intelectualista). Recorde-se que, na opinião do barão de La Brède, a Justiça era um valor absoluto e transcendente, constituindo uma “regra” ou “padrão” que pautava a própria divindade.

baseada na responsabilidade moral do indivíduo pelos seus próprios atos. A teoria dos climas de Montesquieu também era, nesse sentido, uma investigação das causas (físicas) que determinavam a Vontade. Alguns leitores jesuítas e jansenistas do *Espírito das Leis* não deixaram de apontar, com visível preocupação, para as consequências potencialmente materialistas desse empreendimento intelectual. No último terço do século, o barão de D'Holbach, filósofo ateu e materialista, dedicaria uma parte considerável do seu *Sistema da Natureza* (1770) ao estudo dos “móveis da Vontade”, atualizando essa possibilidade (D'HOLBACH, 1770, p. 187-256).²³⁸

As duas próximas seções deste capítulo analisam os fundamentos médico-fisiológicos da teoria dos climas de Montesquieu, destacando a emergência, na medicina e na história natural de meados do século XVIII, de uma concepção vitalista da matéria.

3.2. Os ares, as fibras, os espíritos e os temperamentos: John Arbuthnot e George Cheyne

O interesse de Montesquieu pela influência do clima sobre os seres humanos parece datar, ao que tudo indica, da sua viagem à Itália em 1729. Ao visitar Roma, o futuro autor do *Espírito das leis* ficou intrigado com o ar malsão da cidade, frequentemente denunciado pelos viajantes. A causa desse fenômeno natural, como o barão de La Brède pôde ler nas *Reflexões críticas sobre a poesia e sobre a pintura* (1719), do abade Dubos²³⁹, era atribuída à estagnação das águas nas cavidades subterrâneas da cidade. O calor do verão, atuando sobre os depósitos de enxofre, alumínio e arsênico dissolvidos pela água, dava origem a exalações insalubres, envolvendo os moradores do lugar em uma atmosfera que não poderia deixar de afetar os seus corpos. Os ares da Roma moderna, tão distintos, segundo Dubos, daqueles que circundavam a cidade eterna na Antiguidade, seriam uma das principais causas do “declínio do caráter dos romanos”. Um ano depois, Montesquieu seguiu viagem até a Inglaterra, aproveitando a oportunidade para se encontrar com vários filósofos naturais da *Royal Society* de Londres. Nessa época, o médico escocês John Arbuthnot,

²³⁸ Ver, particularmente, o capítulo XI (*Du système de la liberté de l'homme-Do sistema da liberdade do homem*) e o capítulo XII (*Examen de l'opinion où l'on est que le système du fatalisme est dangereux-Exame da opinião segundo a qual o sistema do fatalismo é perigoso*).

²³⁹ Sobre a versão da teoria dos climas apresentada nas *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, do abade Jean-Baptiste Dubos, ver Ehrard (1994 p. 1473-1485).

também na capital inglesa, já havia começado a redação do seu *Ensaio sobre os efeitos do ar nos corpos humanos* (cuja primeira edição apareceria em 1733) (ARBUTHNOT, 1751; SHACKLETON, 1955, p. 317-329).

Não se sabe ao certo se Montesquieu e Arbuthnot efetivamente se encontraram (embora, como mostra Shackleton, isso seja muito provável). De qualquer modo, a influência do médico escocês sobre o filósofo francês é um fato que não deixa margem para dúvidas. O *Ensaio* de Arbuthnot e o livro XIV do *Espírito das leis* apresentam uma linguagem muito similar, sobretudo quando se tem em vista a tradução francesa do primeiro, publicada em 1742. A análise dos manuscritos da obra prima de Montesquieu, empreendida por Shackleton, também revelou que os livros dedicados ao clima foram escritos, aproximadamente, entre 1740 e 1743, o que corrobora a tese de que o barão de La Brède teria, quando menos, revisado a sua teoria dos climas à luz do livro de Arbuthnot (SHACKLETON, 1955, p. 322-323).²⁴⁰

As formulações de Arbuthnot a respeito da ação do ar sobre os corpos humanos haviam sido redigidas, fundamentalmente, na linguagem do mecanicismo newtoniano, corrente que fornecera, nas últimas décadas, um novo vocabulário teórico para a medicina e para a “economia animal” (fisiologia). Os “médicos newtonianos”, muito ligados aos trabalhos de Herman Boerhaave, célebre professor de medicina da Universidade de Leyden²⁴¹, baseavam o seu entendimento dos seres vivos na noção de *fibra*. As partes

²⁴⁰ A tradução francesa mencionada fazia parte do acervo da biblioteca da Academia de Ciências de Bordeaux, assiduamente frequentada por Montesquieu.

²⁴¹ Boerhaave é considerado o principal defensor e divulgador do iatromecanicismo na primeira metade do século XVIII. Apesar da sua adesão aos princípios do mecanismo, ele não deixava de apresentar uma postura teórica consideravelmente eclética, incorporando toda explicação que parecesse se compatibilizar com a observação empírica. As propriedades dos elementos químicos, os humores galênicos e o hipotético elemento do fogo (associado ao éter newtoniano) eram parte constitutiva do seu vocabulário conceitual. Além disso, Boerhaave também advogava um retorno ao método hipocrático de observação clínica dos doentes, subordinando a teorização médica aos fatos revelados pelos estudos anatômicos. John Arbuthnot e Montesquieu (que possuía, na biblioteca de La Brède, edições originais e traduzidas dos livros do professor de Leyden) fizeram referência, nos seus trabalhos científicos, às ideias de Boerhaave. O médico holandês também é o autor das *Institutiones medicae in usus annuae domesticos* (1708-primeira edição), um dos mais influentes manuais de medicina do século XVIII, cuja tradução para a língua francesa começaria a ser realizada, em 1740, pelo seu aluno Julien Offray de La Mettrie, o qual saberia extrair dos ensinamentos do mestre o embrião de uma doutrina materialista da mente humana. O conceito de “irritabilidade” das fibras musculares, de fundamental importância para o desenvolvimento ulterior da medicina e da biologia, também é obra de um outro aluno de Boerhaave, o médico suíço Albrecht von Haller. A respeito de Boerhaave, do iatromecanicismo e da sua influência sobre La Mettrie, ver: Wellman (1992, p. 60-84, 107-134) e Thomson (2008, p. 177-181). Sobre a presença dos livros de Boerhaave na biblioteca de La Brède, ver: Battin (2007, p. 238).

sólidas de todo organismo seriam compostas, nessa perspectiva, de uma miríade de pequenos dutos ou cilindros dotados de certa elasticidade e pelo interior dos quais circulavam os diferentes *licores* ou *humores* do corpo. O contato mecânico entre os sólidos e os líquidos explicaria, assim, o funcionamento do organismo e as doenças que o acometiam, servindo de base, também, para a proposição de uma terapêutica. A medicina newtoniana, bastante sensível à observação empírica e ao tratamento clínico, não se obstinava, no entanto, em reduzir todos os fenômenos da vida ao mecanicismo. As propriedades químicas das partículas que compunham os organismos – ou que entravam em contato com eles – pareciam desempenhar um papel igualmente importante na economia animal. A força atrativa dos ácidos e dos sais, bem como as qualidades ativas dos corpúsculos da luz ou do éter, precisavam ser levadas em consideração no estudo dos processos vitais²⁴².

George Cheyne (1672-1743), conterrâneo e colega de profissão de Arbuthnot, escreveu, entre outros, dois livros particularmente relevantes para o tema deste capítulo. Até onde foi possível apurar, a bibliografia pertinente não estabelece nenhuma relação entre Cheyne e Montesquieu. Ao que parece, esses dois contemporâneos ignoraram a existência um do outro²⁴³. Apesar disso, os trabalhos médicos de Cheyne proporcionam uma chave de leitura bastante útil na interpretação (propriamente histórica) da teoria dos climas do barão de La Brède. Os *Princípios filosóficos da religião natural* (GHEYNE, 1705)²⁴⁴ apresentam uma explicação newtoniana do funcionamento do universo, explicação que concede um espaço considerável ao surgimento e à manutenção da vida. As discussões científico-teológicas presentes neste livro podem ser proveitosamente aproximadas da problemática –

²⁴² Sobre a medicina newtoniana, ver: Guerrini (1999, p. 22-45), particularmente o capítulo 2, “The education of a Newtonian”. Sobre o papel da química e da atração newtoniana nas explicações da vida, ver Guerrini (1999, p. 39-57).

²⁴³ Robert Shackleton (1961) não traça nenhum paralelo dessa natureza na sua erudita biografia de Montesquieu. Não há nenhum indício documental de que os dois autores possam ter lido as obras um do outro. Apesar disso, como mostra Guerrini (1999, p. 22-45, 135-138), Cheyne era amigo pessoal de Arbuthnot, frequentando os mesmos espaços profissionais e de sociabilidade deste último. Segundo refere a pesquisadora, o próprio Arbuthnot teria apresentado Isaac Newton a Cheyne. Embora não exista nenhuma base para essa conjectura, não é de todo absurdo supor que Montesquieu possa ter tido contato, dado o seu interesse pelo tema e as suas ligações com o Reino Unido, com as considerações de Cheyne a respeito da “doença inglesa” (melancolia mórbida associada ao que é chamado atualmente de depressão). Seja como for, o importante é o fato de que ambos os autores compartilhavam, em grande medida, um mesmo vocabulário fisiológico. Alexander Cook, em um texto dedicado ao senso moral no Iluminismo, aproximou as ideias de Cheyne e de Montesquieu a respeito da influência dos climas sobre as sensibilidades. Ver: Cook (2013, p. 93-94).

²⁴⁴ Em 1715, Cheyne publicou uma nova edição do livro de 1705, consideravelmente modificada.

tão aguda no início do *Espírito das leis* – da legalidade natural. Nos *Princípios*, Cheyne explicita as principais controvérsias (teológicas) tecidas ao redor do vocabulário do mecanicismo (nas suas várias versões), fornecendo ao intérprete moderno de Montesquieu um *contexto* capaz de tornar compreensíveis as críticas eclesiásticas à teoria dos climas.

A *Doença inglesa*, obra publicada por Cheyne em 1733, lida com o temperamento melancólico predominante entre as classes abastadas da Inglaterra, investigando as causas (físicas e morais) do problema e propondo uma terapêutica baseada, sobretudo, em recomendações dietéticas. Ao analisar as causas dessa nova doença, o médico escocês precisou discorrer sobre a fisiologia da sensibilidade, abordando o tema (potencialmente polêmico) da dependência da mente em relação aos estados do corpo. Os traços distintivos do *caráter* dos indivíduos e as suas disposições mentais eram afetados, através do corpo, pela qualidade do ar ambiente e pela natureza dos alimentos ingeridos. A verdadeira solução do problema, afirmava Cheyne, consistia em uma reforma propriamente moral e religiosa do estilo de vida.

Como já foi visto, Montesquieu também se debruçou sobre o tema da “doença inglesa”, associando a frequência dos suicídios entre os ingleses à influência climática, o que lhe rendeu duras críticas por parte dos jesuítas e dos jansenistas. O vocabulário teórico empregado por Cheyne para descrever as operações fisiológicas envolvidas na faculdade da imaginação – notavelmente semelhante ao utilizado por Montesquieu no seu *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres* – ilumina os laços que ligavam a teoria dos climas deste último ao debate teológico do livre-arbítrio e da onipotência de Deus. Debate que a filosofia mecânica da natureza, enredada no dilema da liberdade e do determinismo naturalista, contribuía para secularizar.

A linguagem compartilhada por Montesquieu e pelos médicos newtonianos citados deriva do iatromecanicismo. É necessário começar a sua análise por este conceito.

A medicina iatromecânica divulgada por Herman Boerhaave na primeira metade do século XVIII resulta da aplicação dos princípios da física mecanicista ao estudo dos seres vivos. A comparação dos corpos destes com máquinas era a marca distintiva dessa corrente teórica, datando dos trabalhos de Descartes no século XVII. No seu livro *O homem*, o filósofo seiscentista afirmava que os seres humanos eram como:

(...) os relógios, as fontes artificiais, os moinhos, e outras máquinas semelhantes, feitas pelos próprios homens, [que] não deixam de ter a força de se moverem por si mesmas de muitas e diversas maneiras. (DESCARTES, 1677, p. 2).²⁴⁵

A descrição do funcionamento dessa máquina viva começava pelo processo de digestão, no qual *certos licores* do estômago, agindo de modo análogo ao da água-forte sobre os metais, dissolviam os alimentos consumidos, cujas partes mais grosseiras eram encaminhadas para os canais excretores e as mais ágeis e sutis, filtradas por *uma infinidade de pequenos buracos*, seguiam caminho por uma grande veia até o fígado. Em tudo isso, “(...) não há nada além da pequenez desses buracos que as separa [as partículas sutis] das mais grosseiras” (DESCARTES, 1677, p. 3).²⁴⁶ Descartes ressalta o caráter estritamente mecânico do fenômeno ao compará-lo com o uso de uma peneira: “(...) do mesmo modo, quando se agita a farinha em uma peneira, a mais pura se escoar, & não há aí nada além da pequenez dos buracos pelos quais ela passa que impedem o farelo de segui-la.” (DESCARTES, 1677, p. 3).²⁴⁷

A comida assim sutilizada e digerida passava a fazer parte do sangue, circulando pelo coração e pelos pulmões. “A carne do coração [prossegue o filósofo] contém nos seus poros um desses fogos sem luz (...) que a torna tão quente e ardente (...)”. Essas partículas ígneas situadas nos interstícios do músculo cardíaco, imprescindíveis para a “(...) conservação da nossa vida (...)”, estavam associadas ao “elemento do fogo” pressuposto pela física cartesiana. A função delas na máquina do corpo era

(...) dilatar, esquentar e sutilizar assim o sangue que cai continuamente, gota a gota, por um canal da veia cava, na concavidade do seu lado direito [do coração], de onde ele se exala para o pulmão; & da veia do pulmão, que os Anatomistas chamaram de Artéria venosa, na sua outra concavidade, de onde ele se distribui para todo o corpo. (DESCARTES, 1677, p. 4).²⁴⁸

²⁴⁵ “(...) des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, & autres semblables machines, qui n'estant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diversifs façons (...)”.

²⁴⁶ “(...) il y ait rien que la petitesse de ces trous qui les separe des plus grossieres.”

²⁴⁷ “(...) ainfi que quand on agite de la farine dans vn sas, toute la plus pure s'écoule, & il n'y a rien que la petitesse des trous par où elle passe qui empesche que le son ne la suive.”

²⁴⁸ “(...) dilater, échauffer & subtiliser ainsi le sang, qui tombe continuellement goutte à goutte, par vn tuyau de la vene cave, dans la concavité de fon costé droit, d'où il s'exhale dans le poulmon; & de la venedu poulmon, queles Anatomistes ont nommé *Artere veneuse*, dans fon autre concavité, d'où il se diftnbuë par tout le corps.”

O ar respirado participava ativamente dos processos de sutilização e de espessamento do sangue operados no coração, desempenhando um papel central na manutenção do “fogo cardíaco” (DESCARTES, 1677, p. 5). Após sair do coração, o sangue se dirigia, segundo Descartes, a todos os órgãos do corpo, nutrindo-os e servindo de base para a filtração dos diversos *licores* que atuavam na economia animal:

Além disso, existem algumas partes do sangue que se dirigem ao baço, & outras que vão para a vesícula do fel, & tanto do baço quanto da vesícula biliar, e como imediatamente das artérias, também há o sangue que retorna para o estômago e para os intestinos, nos quais ele funciona como uma água-forte para ajudar na digestão das carnes; & como ele [este sangue] é levado do coração até esses locais pelas artérias de maneira quase imediata, ele não deixa jamais de estar muito quente; é isso o que faz com que os seus vapores possam subir facilmente pelo esôfago, na direção da boca, onde eles podem compor a saliva. Também há o sangue que se converte em urina ao passar pela carne dos rins, ou em suor & outros excretas ao passar por toda a pele. Em todos esses lugares, é apenas ou a situação, ou a figura, ou a pequenez dos poros pelos quais ele [o sangue] passa, que faz com que uma parte aí passe e outras não; & que o resto do sangue não possa segui-las [as partículas que foram filtradas]. (DESCARTES, 1677, p. 8).²⁴⁹

Dentre esses *licores* filtrados a partir do sangue, o mais importante para explicar a fisiologia dos seres vivos era, sem dúvida nenhuma, o dos espíritos animais. Segundo Descartes, “(...) as partes mais vivas, mais fortes e mais sutis (...)” do sangue conseguiam penetrar nas cavidades do cérebro. Ao fazê-lo, “(...) elas não servem apenas para nutrir & manter a sua substância, mas também, e principalmente, para aí produzir um certo vento muito sutil, ou, melhor dizendo, uma flama muito viva e muito pura, que é chamada os Espíritos Animais.” (DESCARTES, 1677, p. 9-10).²⁵⁰ É importante ressaltar que esse fluido nervoso, a despeito das metáforas etéreas do filósofo, era entendido, apenas, como um aglomerado de partículas materiais, desprovidas de qualquer propriedade ativa. Elas se moviam a uma velocidade muito alta porque eram pequenas e leves, recebendo o impulso

²⁴⁹ “De plus il y a quelques-vnes des parties du sang qui se vont rendre dans la rate, & d’autres dans la vesicule du fiel; & tant de la rate & du fiel, comme immediatement des arteres, il y em a qui retournent dans l’estomac & dans les boyaux, où eles servente comme d’eau forte pour ayder à la digestion des viandes; & pource qu’elles y font apportées du coeur quafi en vn moment par les artères, elles ne manquent jamais d’estre fort chaudes; ce qui fait que leurs vapeurs peuvent monter facilement par le gosier vers la bouche, & y composèr la salive. Il y en a auifi qui s’écoulent en urine au travers de la chair des rognons, ou en sueur & autres excremens au travers de toute la peau. Et en tous ces lieux, c’est feulement ou la situarion, ou la figure, ou la petitesse des pores par où elles passent, qui fait que les vnes y passent plurost que les autres, & que le reste du sang ne les peut suivre (...)”.

²⁵⁰ “(...) eles n’y servente pas seulement à nourrir & entretenir as substance, mais principalement aussi à y produire um certain vent tres subtil, ou plutost une flame tres vive & tres purê, qu’on nome *les Esprits Animaux*.”

que as colocava em ação, de resto, do contato mecânico com os músculos e as válvulas do coração.

Depois de serem filtrados no cérebro, esses espíritos animais fluíam pelos nervos do corpo (canais dotados de um espaço oco no seu interior), atuando mecanicamente sobre os músculos e os órgãos dos sentidos. Eles constituíam, assim, o “veículo da vontade”, provocando os movimentos musculares e o funcionamento regular do metabolismo (neste último caso, os *espíritos* também eram a causa dos movimentos corporais involuntários). Para tornar essa explicação mais verossímil e convincente, Descartes voltou a empregar a metáfora da máquina:

(...) à medida que esses Espíritos entram assim nas concavidades do cérebro, eles passam de lá aos poros da sua substância, & desses poros aos nervos; onde, segundo entrem, ou apenas tendam a entrar, mais em uns do que em outros, eles possuem a força de mudar a figura dos músculos nos quais esses nervos estão inseridos, & por esse meio, de mover todos os membros. Do mesmo modo, vocês podem ter visto nas grutas e nos chafarizes que se encontram nos jardins dos nossos Reis que a simples força com a qual a água se move ao sair da sua fonte é suficiente para colocar em movimento diversas máquinas, & mesmo para fazê-las tocar alguns instrumentos, ou pronunciar algumas palavras, segundo a diversa disposição dos canais que a conduzem. (DESCARTES, 1677, p. 11).²⁵¹

As atrações mecânicas que mimetizavam certos aspectos do comportamento dos seres vivos forneceram ao autor do *Discurso do Método* um vocabulário apropriado – isto é, compatível com os padrões de inteligibilidade da “filosofia nova” – para descrever os processos naturais por trás da locomoção e da sensibilidade dos animais:

E, verdadeiramente, pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que eu vos descrevo [o ser humano] aos canais das máquinas desses chafarizes; os seus músculos & os seus tendões aos outros diversos dispositivos e recursos que servem para movê-los; os seus Espíritos Animais à água que os mexe, cuja fonte é o coração (...). (DESCARTES, 1677, p. 11-12).²⁵²

²⁵¹ “(...) à mesure que ces Esprits entrent ainsi dans les concavitez du cerveau, ils passent de là dans les pres de sa substance, & de ces pores dans les nerfs; où sellon qu’ils entrent, ou mesme seulement qu’ils tendente a`entrer plus ou moins dans les uns que dans les autres, ils ont la force de changer la figure des muscles em qui ces nerfs sont inserez, & par ce moyen de faire mouvoir tous les membres. Ainsi que vous pouvez avoir vue dans les grottes & les fontaines qui sont aux jardins de nos Roys, que la seule force dont l’eau se meut em sortant de as source, est suffisante pour y mouvoir diverses machines, & mesme pour les y faire joüier de quelques instrumens, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent.”

²⁵² “Et veritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs delà machine que je vous décrus, aux tuyaux des machines de ces fontaines; ses muscles & ses tendons aux autres divers engins & ressorts qui servent à les mouvoir; ses Esprits Animaux a l’eau qui les remuë, dont le coeur est la source (...).”

As “ações naturais e ordinárias” do organismo (o metabolismo), realizadas pelos espíritos animais, “(...) são como os movimentos de um relógio ou de um moinho, que o curso ordinário da água pode tornar contínuos.” (DESCARTES, 1677, p. 12).²⁵³ Assim sendo, as “engrenagens” que compõem o corpo humano, cuidadosamente encaixadas e vascularizadas, recebem os seus movimentos da pressão exercida pelos espíritos animais sobre as paredes internas dos nervos. Esse mecanismo também explicava como os objetos exteriores afetavam os órgãos sensoriais, desencadeando, por parte do corpo afetado, diversas respostas (mecanicamente) possíveis:

Os objetos exteriores, que pela sua simples presença agem sobre os órgãos dos seus sentidos [da máquina corporal], & que por esse meio a determinam a se mover de muitas e diversas maneiras, segundo a disposição das partes do seu cérebro, são como os Estrangeiros que, entrando em algumas dessas grutas dos chafarizes, causam eles mesmos, sem o saber, os movimentos que aí se fazem na sua presença: pois eles só podem entrar na gruta passando por sobre certos quadrados de tal modo dispostos que, por exemplo, se eles se aproximam de uma Diana se banhando, eles a farão se esconder (...); & se eles seguirem adiante para persegui-la, farão vir na sua direção um Netuno, que os ameaçará com o seu tridente; ou se eles passam por qualquer outro lado, farão sair um Monstro Marinho que lhes vomitará água nas faces, ou coisas semelhantes, segundo o capricho dos Engenheiros que as fizeram [as máquinas dos chafarizes]. E, enfim, quando a *Alma racional* estiver nessa máquina, ela terá a sua sede principal no cérebro, e será como o controlador do chafariz (*fontenier*), que deve ficar onde todos os canais dessas máquinas se encontram, [para] quando ela quiser excitar, ou impedir, ou modificar de algum modo os seus movimentos. (DESCARTES, 1677, p. 12).²⁵⁴

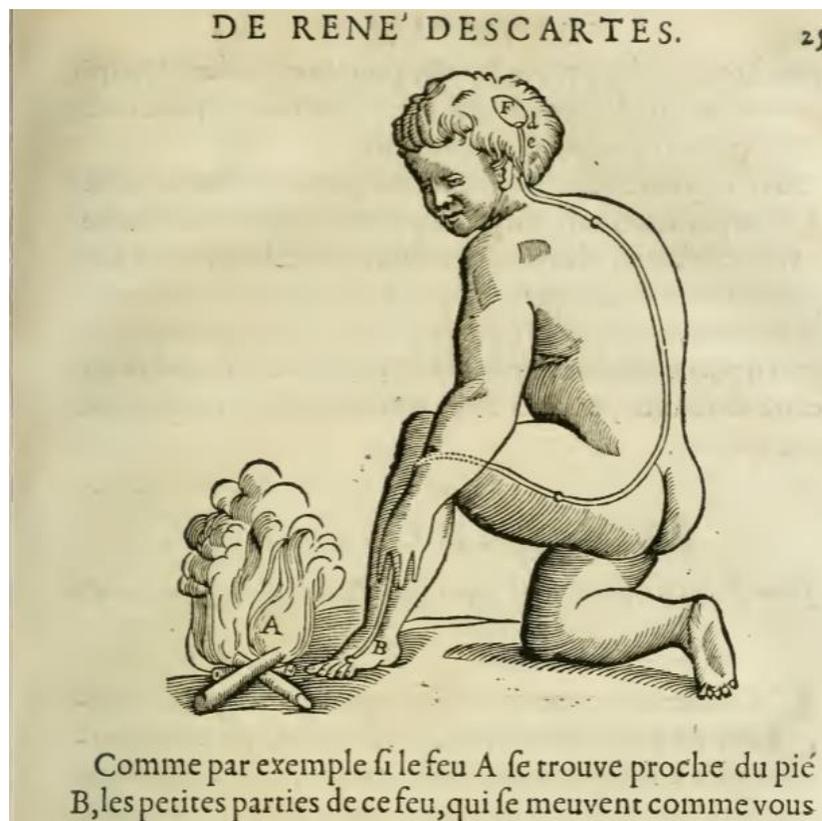
Desse modo, a sensibilidade aos estímulos exteriores passava a depender, em grande medida, da constituição física dos nervos, dos músculos e do cérebro. Os objetos externos com os quais o corpo entrava em contato acionavam, por assim dizer, um intrincado

²⁵³ “(...) sont comme les mouvemens d'une horloge, ou d'un moulin, que le cours ordinaire de Teau peut rendre continus.”

²⁵⁴ “Les objets extérieurs, qui par leur seule présence agissent contre les organes de ses sens, & qui par ce moyen la déterminent à (émouvoir en plusieurs diversès façons, félon que les parties de son cerveau sont disposées, sont comme des Etrangers, qui entrant dans quelques-unes des grottes de ces fontaines, causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence: Car ils n'y peuvent entrer qu'en marchant sur certains quarrés tellement disposés, que par exemple, s'ils approchent d'une Diane qui se baigne, ils la feront cacher dans des rochers -, & s'ils passent plus outre pour la poursuivre, ils feront venir vers eux un Neptune, qui les menacera de son Trident? ou s'ils vont de quelque autre côté, ils en feront sortir un Monstre Marin qui leur vomira de l'eau contre la face, ou choses semblables, selon le caprice des Ingénieurs qui les ont faites. Et enfin quand l'Âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, & fera là comme le fontenier, qui doit être dans les regards où (il) vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements.”

mecanismo. Eles “balançavam” os *pequenos filetes* que constituíam a *moela* dos nervos, fazendo-os vibrar. Essa vibração era levada pelos filetes até o interior do cérebro, no qual ela fazia certos poros se abrirem, dando passagem aos espíritos animais que fluíam em abundância para os músculos que realizariam a ação reflexa ao estímulo externo (DESCARTES, 1677, p. 24-25). Não é por acaso, portanto, que um dos principais exemplos utilizados por Descartes para ilustrar (inclusive iconograficamente) essa explicação seja o do homem que afasta o pé das chamas perigosamente próximas de uma fogueira:

Figura 1 – L’homme de Descartes



Fonte: DESCARTES (1677, p. 25).

As partículas do fogo, ao moverem a pele, dariam um repuxão no filete nervoso responsável por abrir um poro específico no cérebro. Como afirmava o filósofo, servindo-se de uma imagem que também seria cara a Montesquieu e a George Cheyne: “(...) assim, ao se puxar a extremidade de uma corda, faz-se soar, ao mesmo tempo, o sino que pende do

outro lado.” (DESCARTES, 1677, p. 25).²⁵⁵ Essa descrição mecanicista da sensibilidade, na medida em que tendia a transformar todo movimento corporal no *resultado necessário* do contato e do choque de certas partículas, corria o risco – maliciosamente apontado por La Mettrie em uma de suas obras – de borrar a distinção entre os atos voluntários e os involuntários. Assumindo-se uma visão *estritamente* mecanicista da mente humana, todas as ações, mesmo aquelas que dependem da vontade do indivíduo, precisariam ser consideradas involuntárias (isto é, determinadas, em última instância, por causas físicas).²⁵⁶

Descartes, no entanto, não transpunha esse limite. Como se pode ver na citação acima, o mecanismo material da sensibilidade era concebido por ele, fundamentalmente, como o “painel de controle” da Alma racional. Esta última, substância imaterial, podia iniciar cadeias causais, colocando os espíritos animais em movimento. Do mesmo modo, os nervos e os espíritos, não passando de meros pedaços de matéria inerte, funcionavam, tão somente, como a *ocasião* das sensações. A verdadeira substância das sensações, o ser que efetivamente as sentia, era a Alma racional, unida por Deus “(...) à esta máquina (...)” de tal modo que “(...) segundo as diversas maneiras pelas quais as entradas dos poros localizados no cérebro são abertas por meio dos nervos, ela [a Alma] terá diversos sentimentos.” (DESCARTES, 1677, p. 27).

A linguagem do iatromecanicismo, profundamente marcada pela tradição cartesiana, não foi simplesmente substituída pelas tendências experimentalistas e newtonianas que se afirmaram, também no campo da medicina, a partir do final do século XVII. Os médicos newtonianos, conservando parte considerável do arcabouço conceitual iatromecânico, adotaram o princípio suplementar de que nem tudo, na economia animal, poderia ser explicado mecanicamente. As leis do movimento, atuando sobre a matéria inerte, jamais

²⁵⁵ “(...) ainsi que tirant l'un des bouts d'une corde, on fait sonner en mesme temps la cloche qui pend à l'autre bout.”

²⁵⁶ “Por mim, eu me contentarei em observar que a causa física da contração dos músculos não é, em si mesma, outra coisa senão o efeito de uma causa metafísica, que é a vontade (...). O cérebro deve tudo, inclusive a secreção dos espíritos, à ação do coração. Você afirma que é essa víscera que os envia aos músculos ao sabor de uma vontade que ela não possui [?], pois foi demonstrado por silogismos formais, a despeito de Locke e dos seus partidários, que a matéria não pode querer. Todos os movimentos responderiam, de uma só vez, à sístole do coração; não haveria mais distinção entre os voluntários e os involuntários, eles se fariam do mesmo modo, com a mesma perfeita igualdade ou, melhor dizendo, não existiriam movimentos do primeiro tipo: eles seriam todos *espontâneos*, como aqueles de uma verdadeira máquina com dispositivos. O que poderia ser mais humilhante? Nós não seríamos outra coisa senão máquinas com figura humana. Muito bem, Tralles! *Optimè arguisti*.” (LA METTRIE, 2004, p. 223, itálico do autor).

conseguiriam produzir, largadas a si mesmas, nada tão complexo quanto o organismo de um inseto. Tal afirmação, repetida inúmeras vezes por Cheyne nos seus *Princípios*, procurava salientar a constante participação de Deus no funcionamento do universo material. Os espíritos animais, especulava o médico escocês, poderiam compartilhar, de alguma maneira, da natureza espiritual do éter newtoniano, possuindo propriedades ativas (GUERRINI, 1999, p. 134). Tratava-se, como já foi dito, de um posicionamento teológico voluntarista, destinado a combater as consequências possivelmente materialistas de uma explicação mecanicista da natureza.

Apesar de restringirem o poder explicativo da linguagem mecanicista, os médicos newtonianos não deixaram, por isso, de investigar como os fatores físicos do ambiente eram capazes de *moldar* os corpos e os *caráteres* dos seres humanos. O apego à tradição hipocrática – que se compatibilizava muito bem com a atitude crescentemente empirista da filosofia natural – levou-os a constatar, como um fato natural (*matter of fact*), a influência dos “*Ingesta*” (substâncias absorvidas pelo corpo) (ARBUTHNOT, 1751, p. vi) sobre as fibras, os nervos e os espíritos animais, o que produzia efeitos sensíveis na maneira de pensar e no comportamento dos indivíduos.

John Arbuthnot, como foi referido, dedicou um livro inteiro ao estudo da interação do ar com o corpo humano. No seu entender, o assunto – até aquele momento muito negligenciado – era de particular interesse para a medicina. Todos os processos naturais da superfície do planeta, com exceção do magnetismo e da gravidade, dependiam da ação do ar (ARBUTHNOT, 1751, p. 2). A saúde dos seres humanos, em especial, estava sujeita à ação de massas de ar carregadas de partículas nocivas e pestilenciais. Interessante notar, a esse respeito, que Arbuthnot parecia sentir a necessidade, no prefácio da obra, de convencer os leitores da relevância do tema:

E como a escolha do Ar é um assunto sobre o qual os conselhos do Médico são frequentemente solicitados, a sua Natureza e as suas diferentes Qualidades são um tema apropriado dos seus estudos; e parece ridículo que existam tantas investigações minuciosas sobre as Qualidades de cada uma das Drogas que nós não consumimos senão raramente, e nenhuma sobre os Efeitos de uma Substância que nós consumimos o tempo todo. Os mais famosos médicos observaram, com grande assiduidade, os Efeitos do ar sobre a economia das Doenças, e nenhum,

talvez, com mais acurácia do que o primeiro Fundador da nossa arte, o grande Hipócrates. (ARBUTHNOT, 1751, p. vii).²⁵⁷

Essa passagem também chama atenção para um ponto fundamental do livro do médico escocês. A sua intenção, ao escrever, era a de mostrar que as condições climáticas (notadamente os *conteúdos* e as *qualidades* do ar) constituíam as principais causas de inúmeras doenças. A “mudança de ares”, aconselhada por um especialista no assunto, seria, assim, um dos métodos terapêuticos mais eficazes. Era esse o objetivo central de Arbuthnot. Para persuadir o seu leitor – no qual, ao que parece, ele esperava encontrar uma atitude cética e reticente – da enorme influência exercida pelo ar sobre os seres humanos, o médico recorreu à teoria dos climas, retirada dos textos de Hipócrates. A ação dos ares sobre as fibras do corpo era de tal modo poderosa que chegava a afetar, até mesmo, as disposições mentais das pessoas, moldando as instituições dos povos. Justamente por isso, o médico consciencioso não poderia deixar de lado um assunto tão importante parte a saúde dos seus pacientes. No texto do *Ensaio*, portanto, a teoria dos climas ocupa uma posição secundária, subordinando-se aos interesses mais pragmáticos de Arbuthnot. Como é afirmado no prefácio, o autor havia recomendado, alguns anos antes, a realização de um registro acurado das condições climáticas e das doenças que lhes estavam associadas (*a Journal of the Weather and reigning Diseases*), “(...) uma coisa que seria particularmente útil, especialmente para a Posteridade.” (ARBUTHNOT, 1751, p. ix).²⁵⁸

Embora a teoria dos climas desempenhasse, no percurso argumentativo do *Ensaio* de Arbuthnot, um papel instrumental, o modo como o médico escocês abordou o tema atraiu a curiosidade de Montesquieu, fornecendo-lhe um vocabulário técnico para lidar com a causação física dos costumes.

Arbuthnot começa o seu livro pela definição do que é o ar, ocupando-se, nos três primeiros capítulos, dos *conteúdos*, das *propriedades* e das *qualidades* deste elemento. Definido como um “*fluido fino que envolve a Terra*”, composto de partículas pequenas demais para serem vistas ao microscópio, o ar teria a capacidade de carregar consigo os

²⁵⁷ “And as the Choice of Air is a Subject: about which a Physician's Advice is often demanded, its Nature and diferente Qualities is a proper one of his Studies; and it feems preposterous that there should be so many minute Inquiries about the Qualities of every Drug which we take but seldom, and none into the Effects of a Subtance that we take inwardly every Moment. The moft famous Phyficians have observ'd, with great Assiduity, the Effects of Air in the Oeconomy of Diseases, and none perhaps with fo much Accuracy as the first Founder of our Art, the great Hippocrates.”

²⁵⁸ “(...) as a Thing which might be of singular Use, especially to Posterity (...)”

eflúvios e os *vapores* oriundos dos corpos situados na superfície do planeta. Deste modo, o ar de cada localidade estaria carregado de uma mistura específica de partículas dos mais diferentes tipos (suor animal, perspiração vegetal, vapor de água, corpúsculos de enxofre, elemento do fogo, sais etc). Nas palavras do autor:

O ar próximo à superfície da Terra, no qual todos os animais vivem e respiram, contém os Vapores, os Eflúvios, e todas as Abrasões dos corpos da superfície da Terra, quando eles são de tal modo pequenos e leves para flutuarem nele; donde é evidente que os seus Conteúdos devem ser diferentes em lugares distintos da superfície terrestre. (ARBUTHNOT, 1751, p. 3).²⁵⁹

Esses conteúdos do ar, especialmente as partículas salinas derivadas dos minerais, atuam mecanicamente sobre os corpos ao seu alcance, chegando, em alguns países, a corroer muros e a enferrujar metais. Em ambientes fechados – como as galerias das minas – esses sais dissolvidos no ar poderiam criar miasmas venenosos. Além dos elementos inanimados, Arbuthnot também menciona a possível presença, nos ventos, de pequenos insetos e ovos, aos quais poderia estar ligada a proliferação de certas doenças. “O sábio Autor da Natureza” [afirma o médico] “temperou essa Mistura heterogênea, de modo a fazê-la salubre para os animais que vivem nela, exceto em uns poucos casos acidentais.” (ARBUTHNOT, 1751, p. 13).²⁶⁰ O calor, os ventos e as tempestades agitavam, como havia sido determinado pelo “Autor da Natureza”, esses múltiplos ingredientes, mesclando os ares de regiões distintas e contribuindo, desse modo, para a manutenção de uma massa de ar saudável na maior parte do globo (ARBUTHNOT, 1751, p. 9-22).

Arbuthnot chamava de *propriedades* do ar as características que lhe seriam inerentes (elasticidade, gravidade, fluidez), reservando o termo *qualidades* para as características que variavam no tempo e no espaço (calor, frio, secura e umidade). No que diz respeito às propriedades, o médico escocês destacou os efeitos da pressão do ar sobre as fibras animais, mostrando de que modo a atmosfera, dado o seu peso, funcionava como um “molde suave” da *figura* (forma exterior) dos seres vivos. As variações de pressão, tal como atestavam os experimentos da bomba de vácuo com animais, comprometiam o funcionamento ordinário

²⁵⁹ “The Air near the Surface of the Earth, in which all Animals live and breathe, contains the Steams, Effluvia, and all the Abrasions of Bodies on the Surface of the Earth, when they are so small and light as to float in it ; from whence it is evident, that the Contents of it must be different in different Places of the Surface of the Earth.”

²⁶⁰ “(...) wise Author of Nature has temper'd this heterogeneous Mixture, so as to make it salubrious to the Animals that live in it, except in a few accidental Cases (...)”.

do corpo, podendo dar origem, em casos extremos, a convulsões (ARBUTHNOT, 1751, p. 22-43).

As qualidades do ar, variando segundo as estações e as localidades, exerciam uma ação mais intensa sobre o corpo humano:

O ar, por meio dessas qualidades variáveis do calor, do frio, da secura e da umidade, deve necessariamente produzir grande variedade de mudanças nos corpos humanos. Concebamos um Fluido permanentemente morno, tal como o sangue humano, fechado em um Sistema de Tubos, finos, flexíveis, ao qual o Ar exterior tem acesso por inúmeras passagens: (...) exposto ao Ar frio, quente, seco ou úmido, e à toda variedade de mudanças que acontecem nesse Elemento; as mudanças que esse Sistema ou Máquina deve sofrer nessas circunstâncias não são nem a vigésima parte daquilo que [realmente] acontece com os corpos humanos; os quais, além da influência efetiva do Ar ambiente, ainda são afetados por essas mudanças com sensações dolorosas ou agradáveis, que nem sempre está em poder dos corpos evitar ou aproveitar. (ARBUTHNOT, 1751, p. 43-44).²⁶¹

Eis o corpo, nessa passagem, descrito como uma máquina, como um sistema de tubos finos e flexíveis pelos quais circula um fluido tépido. Além disso, as circunstâncias físicas às quais essa máquina está sujeita *provocam sensações*, isto é, modificam os estados da consciência. A transição da matéria ao pensamento, apesar de discreta, nem por isso deixa de estar presente. Segundo Arbuthnot, o calor, quando não é intenso ao ponto de destruir os sólidos do corpo, “(...) alonga e relaxa as fibras; donde deriva a fraqueza e a debilidade de um dia quente (...)”. A temperatura elevada do ar, acrescenta o médico, também podia corromper os órgãos do corpo, dando origem a uma série de doenças (sendo, inclusive, uma das possíveis causas da peste). O ar frio, por outro lado, “(...) contrai as fibras e os fluidos animais (...)”, funcionando como um estímulo. “Ao estreitar mais fortemente as fibras, condensando os fluidos, e estimulando, ele [o ar frio] produz Força e Atividade (...)” (ARBUTHNOT, 1751, p. 56).²⁶²

²⁶¹ “The Air, by these variable Qualities of Heat, Cold, Driness, and Moisture, muft necessarily produce great Variety of Changes in Human Bodies. Let us conceive a Fluid permanently warm, as Human Blood, inclos'd in a System of Tubes, thin, flexible, to which the outward Air has admittance by innumerable Passages: (...) expos'd to the cold, hot, dry, wet Air, and all the Variety of Changes which happen in that Element; the Changes which muft happen to this System or Machine in thefe Circumstances, are not the twentieth Part of what happens to Human Bodies; which, besides the real Influence of the circumambient Air, is affected by the Changes with a dolorous or pleasant Sensation, which it has not Always in its Power to avoid or enjoy.”

²⁶² “By bracing of the Fibres more strongly, condensing the Fluids, and stimulating, it produceth Strength and Activity (...)”.

É no capítulo VI do livro, intitulado “*Sobre a Influência do Ar nas Constituições e nas Doenças humanas*”, que Arbuthnot aborda diretamente a relação dos climas com os temperamentos. Como já foi referido, o foco da atenção do autor, nessa etapa da sua obra, recai sobre as enfermidades específicas de cada clima. O médico escocês se entusiasmava, em particular, com as tentativas, levadas a cabo por alguns médicos modernos, de coletar informações detalhadas sobre as variações climáticas e os surtos epidêmicos que pareciam acompanhá-las. Bernardini Ramazini e Hans Sloan, observadores diligentes dos climas, respectivamente, de Módena e da Jamaica, haviam produzido trabalhos desse tipo, desbravando um campo de pesquisa que Arbuthnot julgava bastante promissor. Apesar disso, esses esforços pioneiros ainda lhe pareciam muito raros:

Mas como ainda há uma grande penúria de observações desse tipo, tudo o que nós podemos fazer é raciocinar, *a partir das Leis da Mecânica e das Propriedades e das Qualidades conhecidas do Ar*, quais devem ser os seus Efeitos naturais. E parece agradável à Razão e à Experiência que o Ar opere sensivelmente na formação das Constituições (*Constitutions*) da Humanidade, nas Particularidades dos traços [faciais], na Complexão (*Complexion*), no Temperamento (*Temper*) e, conseqüentemente, nas Maneiras (*Manners*) da Humanidade, as quais variam muito em diferentes Países e Climas. (ARBUTHNOT, 1751, p. 146, itálico nosso).²⁶³

Verifica-se, no trecho apresentado, uma gradação na influência dos ares, gradação que se estende da forma exterior do corpo (dimensão mais física) ao temperamento e às maneiras (dimensão mais espiritual). Em primeiro lugar, o ar de uma região parece ter a capacidade de conferir aos seres humanos sujeitos à sua ação uma certa uniformidade física, a qual não poderia ser explicada, segundo Arbuthnot, apenas pela proveniência biológica comum (*Propagation from the same original Stock*). Como afirma o médico: “Existem faces que não são apenas individuais, mas gentílicas e nacionais; faces Europeias, Asiáticas, Chinesas, Africanas e Gregas são caracterizadas.” (ARBUTHNOT, 1751, p. 146).²⁶⁴ Essa explicação mecanicista dos diferentes “tipos nacionais ou raciais”, presente

²⁶³ “But as there is still a great Penury of such Observations, all we can do is to reason from the Laws of Mechanicks, and the known Properties and Qualities of Air, what must be their natural Effects. It seems agreeable to Reason and Experience, that the Air operates sensibly in forming the Constitutions of Mankind, the Specialities of Features, Complexion, Temper, and consequently the Manners of Mankind, which are found to vary much in diferente Countries and Climates.”

²⁶⁴ “There are Faces not only individual, but gentilitious and national; European, Asiatick, Chinese, African, Grecian Faces, are characterised.”

também nos trabalhos de La Mettrie²⁶⁵, parece lançar as primeiras sugestões da doutrina médico-fisiológica que se transformaria, na segunda metade do século XIX, no “racismo científico” dos darwinistas sociais. Em segundo lugar, o ar também afetaria os temperamentos e as paixões de uma população, conferindo características específicas (isto é, *nacionais*) às faculdades cognitivas e imaginativas. O trecho seguinte, muito similar aos escritos de Montesquieu que abordavam o mesmo tema, exemplifica com clareza este ponto:

Que o Temperamento e as Paixões são influenciados pelo Ar, não é menos certo: pessoas de nervos delicados e espíritos ágeis costumam ser alegres, promíscuas, cheias de energia, abatidas, esperançosas, desesperadas, de acordo com o Clima: essas mudanças acontecem, mas passam despercebidas, em Constituições mais fortes. Existem dias nos quais as Faculdades da Memória, da Imaginação e do Juízo são mais vigorosas; *consequentemente, parece provável que o Gênio das Nações dependa do seu Ar*. As Artes e as Ciências quase nunca apareceram nas Latitudes muito grandes ou muito pequenas: os habitantes de alguns Países se dão melhor naquelas Artes que requerem Indústria e grande Aplicação da Mente: outros naquelas que exigem Imaginação; donde decorre que alguns Países produzem melhores matemáticos, filósofos e Mecânicos; [e] outros, melhores Pintores, Escultores, Arquitetos e Poetas, as quais [artes] demandam, além das Regras da Arte, Imaginação. Parece-me que o trabalho é mais tolerável para os habitantes dos Climas mais frios e a Vivacidade da Imaginação para os de Climas mais quentes. (ARBUTHNOT, 1751, p. 148-149, itálico nosso).²⁶⁶

²⁶⁵ “Tal Povo tem o espírito pesado e estúpido; outro o tem vivo, ligeiro e penetrante. De onde vem isso senão em parte da alimentação que se tem, da semente dos Pais e desse Caos de diversos elementos que nadam na imensidão do ar? O espírito, tal como o corpo, tem as suas doenças epidêmicas e o seu escorbuto. Tal é o império do Clima, que um homem que dele muda, ressenete-se, a despeito de si mesmo, dessa mudança. Trata-se de uma Planta ambulante, que transplanta a si própria; se o Clima não é mais o mesmo, é certo que ela [a planta] degenera, ou se aprimora.” (LA METTRIE, 2004, p. 20). No original, “Tel Peuple a l'esprit lourd & stupide; tel autre l'a vif, léger, pénétrant. D'oú cela vient il, si ce n'est en partie, & de la nourriture qu'il prend, & de la semente de ses Pères, & de ce Cahos de divers élemens qui nagent dans l'immensité de l'air? L'esprit a comme le Corps, ses maladies épidémiques & son scorbut. Tel est l'empire du Climat, qu'un Homme qui en change, se ressent malgré lui de ce changement. C'est une Plante ambulante, qui s'est elle même transplantée; si le Climat n'est plus le même, il est juste qu'elle dégénère, ou s'améliore.”

²⁶⁶ “That the Temper and Passions are influenced by the Air, is no less certain: People of delicate Nerves and moveable Spirits are often joyful, fallen, sprightly, dejected, hopeful, despairing, according to the Weather; and these Changes happen, but pais unobferv'd in ftronger Conftitutions. There are Days in which the intellectual Faculties of Memory, Imagination, Judgment, are more vigorous, therefore it feems probable that the Genius of Nations depends upon that of their Air. Arts and Sciences have hardly ever appeared in very great or very fmall Latitudes: The Inhabitants of fome Countries succeed best in those Arts which require Industry and great Application of Mind: Others in fuch as require Imagination; from hence fome Countries produce better Mathematicians, Philofophers, and Mechanicks; others better Painters, Statuaries, Architects, and Poets, which, befidés the Rules of Art, demand Imagination. It seems to me, that Labour is more tolerable to the Inhabitants of colder Climates, and Livelinefs of Imagination to thofe of hot.”

As variações de temperatura, modificando fisicamente a *tensão das fibras e os espíritos animais*, dariam origem a diferentes tipos físicos e morais. A maior prova dessa afirmação, segundo Arbuthnot, seria o fato de “raças” diferentes, submetidas à ação do mesmo ar, adquirirem com o tempo as mesmas características. Os gauleses descritos por César e os franceses modernos, a despeito de serem povos distintos, apresentavam (ao menos é o que assevera o médico escocês) um *gênio* muito semelhante (ARBUTHNOT, 1751, p. 149). Além dessa naturalização das diferenças culturais, intimamente associada à expansão colonial europeia, a teoria dos climas delineada por Arbuthnot também operava com a *determinação mecânica* de certos aspectos da mente humana. Essa dimensão do problema, evidentemente, não foi enfatizada pelo autor do *Ensaio*, para o qual o tema da influência climática não ocupava o primeiro plano da argumentação.

A causação física dos costumes e das instituições²⁶⁷, fato que teria sido comprovado empiricamente pelo testemunho de inúmeros observadores, não trazia consigo – pelo menos não aos olhos de Arbuthnot – implicações necessariamente materialistas. A teologia fundamentalmente voluntarista do médico escocês – segundo a qual Deus *poderia, assim desejando, ter feito o Mundo de outra maneira* – era a “garantia” contra essa possibilidade

²⁶⁷ Baseando-se em Hipócrates, Arbuthnot (1751) mostrou, de passagem, como a temperatura do ar influenciava as leis e as formas de governo dos povos. Essa parte do capítulo VI do *Ensaio*, de importância secundária para o seu próprio autor, foi, muito provavelmente, aquela que mais despertou a curiosidade científica de Montesquieu, servindo-lhe de fonte direta para a composição dos livros XIV-XVIII do *Espírito das leis*. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho: “Hipócrates nos diz que os Europeus devem a sua coragem à variedade e ao frio do Clima, e as Leis que asseguram a sua Propriedade à sua Coragem. Até aqui, eu tentei explicar a filosofia deste sagaz ancião a partir de causas mecânicas oriundas das Propriedades e das Qualidades do Ar; ao que eu devo acrescentar uma outra [observação], um tanto quanto alheia ao meu Assunto: Que nos Países nos quais não se produz sem muito trabalho, o proprietário de terras deve ter asseguradas as coisas necessárias para o cultivo, tais como as suas sementes, o seu celeiro, as ferramentas de trabalho do domicílio etc. Isso deve criar algum tipo de Propriedade e, onde há Propriedade, devem existir Leis para assegurá-la: Disso eu peço para tirar um corolário: Que os Governos despóticos, embora destrutivos da Humanidade em geral, são os mais impróprios para os Climas frios; pois, onde grande trabalho é necessário, o trabalhador deve possuir um certo direito aos frutos do mesmo. Existem graus de Escravidão e, de modo geral, ela é extrema em alguns países quentes e férteis.” (ARBUTHNOT, 1751, p. 152-153). No original, “Hippocrates tells us, that the Europeans owe their Courage to the Variety and Coldness of their Climate, and their Laws which secure their Property to their Courage. Thus far I have ventur'd to explain the Philosophy of this sagacious old Man, by mechanical Causes arising from the Properties and Qualities of the Air; to which I shall add another, somewhat foreign to my Subject: That in Countries which do not produce without much Labour, the Landholder must have Assurance of the Necessaries for his Culture, as his Seed, Granary, domicile Workingtools, &c. This must create some Property, and where there is Property, there must be Laws to secure it : From which I beg leave to draw one Corollary; That despotick Governments, tho' destructive of Mankind in general, are most improper in cold Climates; for where great Labour is necessary, the Workman ought to have a certain Title to the Fruits of it. There are Degrees of Slavery, and, generally speaking, it is most extreme in some hot and fruitful Countries”.

interpretativa. A medicina demonstrava a estreita correlação entre os estados do corpo e os da consciência, deixando claro que certos fatores físicos (ares, alimentação, bebidas alcóolicas etc) comprometiam o funcionamento regular da mente. Mas isso acontecia, apenas, porque Deus decidira estabelecer um paralelismo entre o que se passava no corpo e o que se passava na alma. Segundo o posicionamento teológico de Arbuthnot, as relações entre a matéria e o pensamento eram regras – ou *leis*, para utilizar a linguagem de Montesquieu – arbitrariamente escolhidas por Deus, não pressupondo, necessariamente, a materialidade da alma. Alguns filósofos naturais voluntaristas, levando mais longe essa linha de raciocínio, chegaram a afirmar, na esteira de John Locke, que nada poderia ter impedido Deus de conceder à matéria a capacidade de pensar. A afirmação contrária – de que nem mesmo Deus era capaz de fazer a matéria inerte sentir e pensar – era vista por esses filósofos como a negação pura e simples da onipotência divina²⁶⁸.

Além disso, o autor do *Ensaio* – tal como Montesquieu no *Espírito das leis* – não deixou de chamar atenção para as causas morais do comportamento coletivo, mostrando como elas podiam atenuar as influências nocivas do ar e da temperatura. O trecho seguinte, a esse respeito, é significativo:

Os Governos estampam as Maneiras, mas não podem mudar o Gênio e o Temperamento dos habitantes; e, *enquanto não são refreadas pelas Leis*, as suas Paixões e, conseqüentemente, as suas Virtudes e Vícios nacionais, manterão certa conformidade com a temperatura do Ar. Os habitantes de Cio são descritos pelos antigos gregos como preguiçosos, dissolutos e voluptuosos, o que eles continuam

²⁶⁸ Ann Thomson (2008, p. 55-57, 97-134) mostrou que esse posicionamento voluntarista da filosofia natural caminhou lado a lado, na Inglaterra do final do século XVII e do início do XVIII, com a interpretação mortalista da doutrina cristã, segundo a qual a alma “dormia” ou cessava de existir após a morte do corpo. No dia do Juízo Final, Deus voltaria a insuflar a vida nos restos mortais dos falecidos, ressuscitando-os carnalmente. Essa leitura heterodoxa do texto bíblico também favorecia a concepção ativa e dinâmica da matéria, entendendo-a como uma substância capaz de engendrar, por si só, a sensibilidade e o pensamento. Veja-se o seguinte trecho: “A sugestão de que Deus tinha o poder de fazer a matéria pensar já havia sido avançada no decorrer das discussões sobre o espírito e sobre a teologia ‘intelectualista’ daqueles [autores] como os platonistas de Cambridge, os quais limitavam a liberdade de Deus. A sua afirmação de que Deus poderia criar, apenas, o mais perfeito dos mundos, passível de ser apreendido racionalmente, chocava os crentes na onipotência divina. O religioso calvinista Richard Baxter afirmou no seu debate com Henry More a respeito da noção de espírito que Deus tinha o poder de dotar a matéria de atividade e que a imortalidade da alma dependia de intervenção divina (...)” (THOMSON, 2008, p. 55). No original, “The suggestion that God had the power to make matter think had already been voiced in the course of discussions of spirit and of the ‘intellectualist’ theology of those like the Cambridge Platonists who limited God’s freedom. Their claim that God could create only the most perfect world, which could be apprehended rationally, shocked believers in God’s omnipotence. The Calvinist divine Richard Baxter affirmed in his debate with Henry More on the notion of spirit that God had the power to endow matter with activity and that the soul’s immortality depended on divine intervention (...)”.

a ser no presente; alguns viajantes modernos afirmam que é a Suavidade (*Softness*) do seu Ar que os predispõe a esse tipo de indolência e alegria. As Nações, tal como os indivíduos, têm os seus Vícios Constitucionais; e eu acho *que não existe prova mais robusta da força da Moralidade Cristã* do que a reforma que ela produziu nos Vícios Nacionais durante os tempos primitivos, quando ela era seguida e praticada na sua Perfeição. (ARBUTHNOT, 1751, p. 150, itálico nosso)²⁶⁹.

George Cheyne, especialmente na *Doença Inglesa*, foi mais fundo na investigação da fisiologia da sensibilidade, mostrando, por um lado, o quanto a mente dependia das condições físicas do corpo e, por outro, como as explicações *estritamente mecanicistas* do pensamento (e do mundo físico) abriam margem, a despeito dos protestos de piedade cristã dos seus adeptos, para o materialismo e o ateísmo.

As “pessoas de condição” da sociedade inglesa, afirmava Cheyne, passaram a ser, nas últimas décadas, o principal alvo de uma nova classe de enfermidades. As doenças nervosas – especialmente a melancolia profunda e sem razão aparente – submetiam um número crescente de ingleses a dores e torturas cruéis, retirando-lhes a vontade de viver. O ambiente insalubre das novas aglomerações urbanas, cada vez mais populosas, contribuía consideravelmente para a emergência desse mal. Os habitantes dessas grandes cidades, enriquecidos pelo comércio, entregavam-se a um estilo de vida sedentário e luxuoso, deixando-se enlanguescer na ociosidade e abusando, nas refeições, de uma alimentação rica em álcool, carnes vermelhas e molhos gordurosos. Além disso, a inconstância do clima da Inglaterra, caracterizado, entre outras coisas, pela presença de um ar particularmente úmido, agravava as consequências nocivas desse estilo de vida moralmente reprovável (CHEYNE, 1733, p. i-ii).

Ao escrever, Cheyne também havia sido movido pelos seus próprios problemas de saúde. Sofrendo, desde jovem, com a obesidade e a melancolia, o médico newtoniano tomou a resolução, na *Doença inglesa*, de proporcionar aos seus “*companheiros de sofrimento*” (*Fellow-Sufferers*) uma explicação propriamente científica da doença que os

²⁶⁹ “Governments stamp the Manners, but cannot change the Genius and Temper of the Inhabitants; and as far as they are unrestrain'd by Laws, their Passions, and consequently their National Virtues and Vices will bear some Conformity with the Temperature of the Air. The Inhabitants of Cio are describ'd by the ancient Greeks as loose and dissolute, ana voluptuous, and so they are at presente; some modern Travellers affirm that there is a Softness in their Air that disposeth to a sort of Indolence and Mirth. Nations, as well Individuals, have their Constitutional Vices; and I think there is no stronger Proof of the Force of Christian Morality, than the Reformation it produc'd in National Vices in primitive Times, when it was believ'd and practis'd in its Perfection”.

acometia, apresentando-lhes, a partir das suas experiências pessoais, um tratamento capaz de tornar esses padecimentos mais suportáveis. Tratava-se, portanto, de um duplo objetivo. A primeira parte do livro, eminentemente teórica, destinava-se a “gratificar a curiosidade” do leitor. A segunda, de caráter mais pragmático, pretendia servir-lhe de guia prático no combate à doença. Segundo Cheyne, o estudo da “máquina do corpo” – e das suas relações com o ambiente – deixava claro que Deus havia prescrito um *regime de vida natural* para o ser humano. Os excessos na alimentação e nos demais prazeres dos sentidos danificavam os sólidos e os líquidos do corpo, comprometendo o exercício regular das faculdades mentais. Nesse sentido, o apelo à temperança, fundamentalmente religioso, combinava-se, nos trabalhos do médico escocês, com as observações fisiológicas a respeito do que as fibras animais podiam tolerar.

A primeira parte do livro – chamada de *filosófica* pelo autor – é a mais relevante para a presente dissertação. Apesar de aconselhar os leitores mais interessados na terapêutica a pularem essa etapa inicial da obra, Cheyne não deixou de afirmar que um conhecimento mínimo de filosofia natural era condição *sine qua non* para o entendimento do todo:

Aqueles que desejam ler o seguinte Tratado apenas para o seu Alívio e Cura podem passar por aquelas partes (referidas no Índice) que são meramente filosóficas e pensadas tão somente para gratificar a curiosidade, uma vez que elas não têm uma conexão necessária com a parte Diretiva ou Prática. Eles precisam pressupor, apenas, que o Corpo Humano é uma Máquina [constituída] de um número e de uma variedade infinitas de diferentes canais e tubulações, preenchidos com vários e diferentes Licores e Fluidos, correndo, deslizando, ou arrastando-se perpetuamente para frente, ou retornando para trás, em um Ciclo constante, e espalhando pequenos ramos, para umedecer, nutrir e reparar os desgastes da vida. Que o Princípio Inteligente, ou Alma, reside em algum lugar no cérebro, no qual todos os nervos, ou instrumentos da sensação, terminam, como um Músico na caixa de um Órgão finamente montado e afinado; que esses nervos são pequenas teclas, as quais, ao serem golpeadas ou tocadas, transmitem o Som e a Harmonia para esse Princípio senciente, ou Músico. Ou, em uma metáfora mais grosseira, o Princípio Inteligente é como um sino no seu campanário, cercado de um número infinito de martelos, dotados de cordas de todas as extensões, terminando ou tocando cada ponto da superfície de uma caixa; [quando] a extremidade de uma dessas cordas é puxada ou tocada por um corpo qualquer, transmite um impulso ou repuxão graduado e proporcionado ao sino, o qual produz o som apropriado. (CHEYNE, 1733, p. 3-4).²⁷⁰

²⁷⁰ “Those who are desirous to read the ensuing Treatise only for their Relief and Cure, may pass over those Parts (which may be learned by the Index) that are merely Philosophical, and design’d only to gratify their Curiosity, they having no necessary Connection with what is Directory or Practical. These need only suppose, that the Human Body is a Machin of an infinite Number and Variety of different Channels and

O mecanismo da sensibilidade descrito por Descartes no século XVII reaparece neste trecho. A própria metáfora do instrumento musical, com as suas cordas vibrantes, também é utilizada para exemplificar a transmissão das sensações ao *Princípio Inteligente*. É importante notar, no entanto, que Cheyne modifica um pouco a herança iatromecânica, colocando em dúvida (tal como o faz Montesquieu) a existência dos espíritos animais²⁷¹ e acrescentando uma consideração mais detalhada do modo como as fibras interagem com os *Ingesta* (ar, alimentação etc). Em primeiro lugar, o médico newtoniano concebe as fibras como “(...) cordas ou filamentos pequenos, transparentes, sólidos, elásticos ou flexíveis.” (CHEYNE, 1733, p. 42).²⁷² Elas constituiriam os elementos básicos da composição de todos os sólidos do corpo, dividindo-se em três tipos: 1) fibras musculares; 2) membranas, tendões e nervos e 3) fibras ósseas. A observação dos tecidos corporais com o microscópio parece ter revelado, segundo Cheyne, que as mais ínfimas fibras não possuem cavidades ocas no seu interior, sendo, ao contrário, totalmente sólidas. As fibras nervosas, mais compactas do que as demais, seriam particularmente sensíveis ao movimento, propagando-o rapidamente até o *Sensorium* (Alma), no cérebro. Para funcionarem adequadamente, todas essas fibras devem possuir um grau apropriado de umidade e de resistência elástica. A impenetrabilidade da matéria, da qual decorrem os choques e as fricções, explica por que, ao longo do tempo, os sólidos do corpo se desgastam, desafinando o instrumento musical do qual a Alma se servia para tocar a sua efêmera melodia (CHEYNE, 1733, p. 42-53).

A respeito da sensibilidade propriamente dita, Cheyne se expressa da seguinte maneira:

Pipes, filled with various and different Liquors and Fluids, perpetually running, gliding, or creeping forward, or returning backward, in a constant Circle, and sending out little Branches and Outlets, to moisten, nourish, and repair the Expences of Living. That the Intelligent Principle, or Soul, resides somewhere in the Brain, where all the Nerves, or Instruments of Sensation terminate, like a Mufician in a finely fram'd and well-tun'd Organ-Case; that these Nerves are like Keys, which, being struck on or touched, convey the Sound and Harmony to this sentient Principle, or Mufician. Or, in a more gross Similitude, the Intelligent Principle is like a Bell in a Steeple, to which there are an infinite Number of Hammers all around it, with Ropes of all lengths, terminating or touching at every Point of the Surface of the Trunk or Case, one of whose Extremities being puird or touch'd by any Body whatsoever, conveys a measur'd, and proportioned Impulse or Stroke to the Bell, which gives the proper Sound.”

²⁷¹ Cheyne (1733, p. 53-62) aborda o problema da existência dos espíritos animais no capítulo IX da parte I do livro. Segundo ele, os espíritos animais, caso existam, deveriam ter qualidades muito diferentes das dos fluidos conhecidos. Na sua opinião, os próprios nervos, dado o seu movimento vibratório, foram projetados por Deus para ser o “(...) Templo ou Sensorium do Princípio sentiente e inteligente.” (CHEYNE, 1733, p. 60). “(...) Temple or Sensorium of the sentient and inteligente Principle”.

²⁷² “The Fibres are small, transparente, solid, and elastick, or springy Threads or Filaments.”

Os objetos materiais podem agir sobre os instrumentos materiais, apenas, comunicando a sua Ação e o seu Movimento aos mesmos, ou, ao menos, [comunicando-os] a um Meio (*Medium*), Fluido ou Matéria sutil que os envolva; isto é, os objetos materiais não podem agir sobre os órgãos animais senão *imediatamente*, comunicando a sua Ação e o seu Movimento a esses órgãos, e colocando as suas partes constituintes em vibrações particulares, ação intestinal ou reação recíproca; ou *mediatamente*, pela intervenção de algum Fluido ou Matéria sutil sobre o qual eles imprimem as suas Ações e Movimentos, os quais, transmitidos por esse Meio, [vão] do mesmo modo ao órgão. Os corpos pequenos agem uns sobre os outros do mesmo modo, e pelas mesmas Leis do Mecanismo, que os Sistemas dos corpos grandes (...) (CHEYNE, 1733, p. 48-49, itálico nosso).²⁷³

A intemperança, sobretudo no que diz respeito à dieta, traz para o interior do organismo uma série de partículas prejudiciais. Os corpúsculos salinos, em particular, cristalizam-se nas fibras nervosas, acelerando exponencialmente o desgaste natural das mesmas e comprometendo a transmissão vibratória das sensações à Alma. As concreções cristalinas de sal também podem, como argumenta o médico escocês, “arranhar” os nervos, processo mecânico que daria origem a espasmos, convulsões e falsas sensações (CHEYNE, 1733, p. 5-7).

As páginas anteriores procuraram apresentar, nas suas linhas gerais, a linguagem da medicina newtoniana da primeira metade do século XVIII. Ao empregar esse vocabulário para descrever e interpretar o experimento da língua de ovelha, Montesquieu precisou lidar com as delicadas questões teológicas que ele colocava em jogo. Dentre essas, a *possível* negação do livre-arbítrio (intimamente associada à negação da imaterialidade da Alma) era uma das mais candentes. Arbuthnot e Cheyne, apesar de constatarem a influência dos estados do corpo sobre a consciência, esforçaram-se para colocar a Alma, substância espiritual, em um recinto hermeticamente protegido do determinismo das leis naturais mecanicistas. Montesquieu, ao que tudo indica, perguntou-se, ao menos, se o instrumento musical e o músico que o tocava não seriam, no final das contas, a mesma coisa. A extensão

²⁷³ “Material Objects can act no otherwise upon material Instruments, than by communicating their Action and Motion to them, or, at lead, to the Medium, Fluid, or subtil Matter that surrounds them; that is, material Objectts can actt no otherwise upon animal Organs, but either immediately by communicating their Actiion and Motion to these Organs, and putting their constituent Parts into particular Vibrations, intestine Actiion and Reaction upon one another: or mediately by the Intervention of somt subtil Fluid or Matter on which they impress their Actions and Motions, which are transmitted by the Medium, in the same Manner to the Organ. Small Bodies act upon one another in the same Manner, and by the fame Laws and Mechanifm, that the Systems of greater ones do (...)”.

irrestrita do mecanicismo à investigação das faculdades mentais poderia conduzir a essa conclusão.

É importante deixar claro que essa possível interpretação da teoria dos climas de Montesquieu, exemplificada pelo experimento da língua de ovelha, não é apenas uma leitura dos comentadores modernos do filósofo. Os próprios *leitores coevos* de Montesquieu enxergaram no *Espírito das leis* uma incompatibilidade de fundo com a visão de mundo cristã. Como já foi visto, a resenha jansenista da obra chamou atenção, justamente, para o determinismo das leis naturais, às quais nem mesmo as almas e Deus podiam se furtar. Nos *Princípios filosóficos da Religião natural*, George Cheyne equacionou com clareza os termos do problema. Tomando a teologia voluntarista de Newton como ponto de partida, o médico escocês demonstrou que a gravidade não era uma propriedade “(...) essencial à matéria (...)”, não podendo “(...) derivar nem da figura, nem da Textura, nem dos Movimentos das suas partes (...)”, sendo “(...) implantada nela por um Poder superior ao da matéria; de onde é evidente que um dos atributos primários da matéria independe das Leis do Mecanismo.” (CHEYNE, 1705, p. 15).²⁷⁴ Assim sendo, Cheyne estabelecia o princípio – diametralmente oposto a uma frase empregada por Montesquieu no primeiro livro do *Espírito das leis* – de que as leis segundo as quais Deus criou o Mundo não são as mesmas segundo as quais ele o conserva: “Mas, aqui, nós temos que distinguir as Leis da Criação daquelas da Natureza, pois não apenas os grandes corpos deste Universo, mas as suas máquinas inferiores, foram criadas por uma Lei diferente daquela que os governa atualmente (...)” (CHEYNE, 1705, p. 2).²⁷⁵

²⁷⁴ A citação refere-se à parte dois - a paginação do livro recomeça na parte dois. No original, “The first I shall instance in, is that great Law to which all the Bodies of this Universe are subject, viz. That of Gravitation. In the former Chapter I have endeavour’d to shew that this Property is not essential to Matter, nor can arise from the Figure, Texture or Motions of its Parts, but is implanted therein by some Power superiour to that of Matter; whence it is evident that one of the primary Attributes of Matter is independent of the Laws of Mecbanism.”

²⁷⁵ “But here we are to distinguish between the Laws of Creation and those of Nature, for not only the great Bodies of this Universe, but the inferior Machins thereof, were created by a diferent Law from what they are now governed (...)”. Essa distinção acentua a transcendência de Deus e o caráter voluntário/arbitrário das leis por Ele estabelecidas para o mundo material. Caso as leis da criação (do surgimento do Mundo) fossem as mesmas que regem o seu funcionamento ordinário, a Natureza encerraria em si mesma as causas da sua existência. As leis naturais, nessa última perspectiva, seriam uma decorrência necessária da potência criadora (divina). A formulação da frase de Cheyne procura combater, assim, a ideia da imanência de Deus, contrapondo-se ao spinozismo. A frase elaborada por Montesquieu (1964, p. 530) pode ser facilmente interpretada (e ela o foi) no sentido contrário: “Deus se relaciona com o universo como criador e como conservador: as leis segundo as quais ele criou são aquelas segundo as quais ele conserva”.

Em outras palavras, o mecanismo não explica tudo (para ser mais exato, ele não explica a *origem* das “aparências da natureza”). O argumento é ainda mais convincente, aos olhos do médico escocês, quando é aplicado ao problema do surgimento e do funcionamento dos seres vivos. Nas suas palavras, “a produção dos animais é completamente inconsistente com as Leis do Mecanismo.” (CHEYNE, 1705, p. 17).²⁷⁶ Caso um *filósofo epicurista* conseguisse projetar uma máquina hidráulica capaz de engendrar o movimento perpétuo, a hipótese poderia ser levada um pouco mais a sério. Tal feito, no entanto, era reputado impossível pelo autor dos *Princípios* (CHEYNE, 1705, p. 18).²⁷⁷ Os movimentos involuntários do corpo humano, concedia Cheyne, eram realmente causados por um mecanismo material. O deslocamento do *suco nervoso* (em cuja existência o médico ainda acreditava em 1705) colocava o coração, os pulmões e os intestinos em movimento. As ações voluntárias, por outro lado, não admitiam “*necessidade mecânica*”, sendo “*contrárias à Lei do Mecanismo*.” A alma racional, esse “*músico habilidoso*”, dirigia livremente os espíritos animais para os músculos que deveriam ser contraídos:

Mas essa ação da Mente ou da Vontade sobre os Espíritos Animais, sendo completamente inexplicável a partir das leis do Movimento, deixa claro que o movimento voluntário é completamente *imecânico*. E, se ele fosse mecânico, não poderia ser voluntário; pois o que sempre age *mecanicamente*, age constantemente e necessariamente, não podendo, nunca, agir voluntariamente. (CHEYNE, 1705, p. 35, itálico no original).²⁷⁸

O ser humano, ao contrário dos demais objetos do mundo material, podia decidir se praticaria ou não uma ação. Nenhuma causa material necessária, argumentava Cheyne, empurrava os espíritos animais para esse ou aquele músculo. A conduta dos agentes morais dependia, tão somente, da Vontade (causa metafísica). A atribuição dos atos voluntários a mecanismos materiais transformava-os, inevitavelmente, em *resultados necessários e determinados*. Tratava-se de uma verdadeira secularização (iluminista) da antiga

No original, “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.”

²⁷⁶ A citação refere-se à segunda parte. “The Production of Animals is altogether inconsistent with the Laws of Mechanism.”

²⁷⁷ A citação refere-se à segunda parte.

²⁷⁸ “But this Action of the Mind or Will upon these Animal Spirits being altogether unaccountable from the Laws of Motion, it is plain that voluntary Motion is altogether *imechanical*. And indeed were it *Mechanical*, it cou’d not be Voluntary; for what ever acts *Mechanically*, acts constantly and necessarily and so can never act voluntarily”.

controvérsia teológica da graça e do livre-arbítrio, a qual tinha o seu pomo da discórdia, especialmente a partir da Reforma protestante, no tema da predestinação.²⁷⁹

Após enumerar uma série de argumentos em defesa do livre-arbítrio do ser humano, chamando atenção, particularmente, para o fato de que o agente moral tem o poder de escolher não satisfazer imediatamente as paixões mais violentas, Cheyne encerra a discussão do tema com as seguintes afirmações:

E sem o Livre-Arbítrio, Virtude e Vício, Justiça e Injustiça são apenas palavras vazias. Agora, se as Criaturas Racionais forem livres, como elas certamente devem ser, essa Liberdade está, claramente, em franca contradição com o Mecanismo, pois o Mecanismo produz todos os seus efeitos necessariamente. (CHEYNE, 1705, p. 40).²⁸⁰

Esse trecho ilumina os laços que ligavam a filosofia natural mecanicista (nas suas diversas versões) aos debates teológicos e políticos do período. Certas tendências do mecanicismo, francamente materialistas, solapavam as bases ideológicas da religião revelada e da doutrina do direito divino dos reis. Em última instância, o “homem máquina” não poderia ser considerado responsável pelas suas ações diante de Deus e do Magistrado. Ele era um complexo mecanismo que não fazia outra coisa senão responder aos objetos (internos e externos) que determinavam o seu comportamento. A política capaz de impor a ordem e de proporcionar a felicidade a esses seres humanos “naturalizados” pelo mecanicismo deveria se basear em “princípios racionais” e não na tradição.²⁸¹ Ao colocar a língua de ovelha congelada sob as lentes do seu microscópio, “constatando empiricamente” a influência do clima sobre o corpo e a mente humanas, Montesquieu também colocava em questão, ainda que indiretamente, os dogmas do livre-arbítrio e da imaterialidade da alma.

²⁷⁹ No século XVI, Erasmo acusava Lutero de transformar o ser humano em um *autômato*. O monge alemão, no entanto, “(...) concedia liberdade ao homem natural em todos os assuntos normais da vida, e mesmo o judeu e o turco podem ser bons pais e bons magistrados, e podem, talvez, ser ainda melhores do que os cristãos. O ponto em que o homem não é livre é na sua incapacidade de cumprir perfeitamente as exigências de Deus, o que refere mais do que um comportamento exterior correcto. Deus exige pureza de coração, apagamento de si próprio, obediência total à vontade divina. O homem é incapaz de fazer isso. A sua vontade não é constrangida. Peca voluntariamente, mas a sua natureza é corrupta.” (BAITON, 1969, p. 232-244).

²⁸⁰ “And that is that without Free-will, Virtue and Vice, Justice and Injustice are only bare Words. Now if Rational Creatures be free, as most certainly they are, this Freedom is a plain downright Contradiction to Mechanism, for Mechanism produces all its Effects necessarily.”

²⁸¹ Pense-se, mais uma vez, no modo como o barão de D’Holbach (1770), no já mencionado *Sistema da Natureza*, combinava a sua concepção da natureza física com um ataque ideológico às bases do poder eclesiástico e do poder político da monarquia francesa religiosamente sancionada.

Os resenhistas jesuítas e jansenistas do *Espírito das leis* não deixaram de entrever, na teoria dos climas, essa perigosa possibilidade de leitura. Isso explica, em boa medida, o tom agressivo e indignado da resenha jansenista.

3.3. A sensibilidade como atitude científica e como propriedade da matéria: Buffon e La Mettrie

Na epistemologia fundamentalmente sensualista de Montesquieu, pensar é, antes de tudo, *sentir*. Nas palavras do filósofo: “A alma fica, no nosso corpo, como uma aranha na sua teia. Esta não pode se mexer sem balançar alguns dos fios que se estendem ao longe e, do mesmo modo, não se pode mexer em um desses fios sem movê-la.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 489).²⁸² A multiplicação das ideias, proporcionada pela educação, não se faz sem a multiplicação prévia das “*maneiras de sentir*” (MONTESQUIEU, 1964, p. 491).²⁸³ Assim sendo, o conhecimento, mesmo o científico, é função da sensibilidade. E a sensibilidade, por sua vez, é função da constituição física do corpo (*máquina*) e das relações deste com o ambiente. O indivíduo de fibras flexíveis e bem constituídas é sensível às impressões dos objetos externos na medida certa. Essa permeabilidade à riqueza sensível dos fenômenos preenche a alma de ideias, fornecendo-lhe o material indispensável para que ela exerça a sua “*principal faculdade*”: a comparação. Para Montesquieu, conhecer é comparar as ideias entre si e com os objetos externos que as causam. O “homem de espírito” – a respeito do qual já se discorreu um pouco na última seção do capítulo 1 – é aquele que *percebe*, ao se debruçar sobre os fatos, as múltiplas relações de causalidade que os unem. “Um homem de espírito [como afirma o filósofo] sente aquilo que os outros apenas sabem. Tudo aquilo que é mudo para a maior parte das pessoas lhe fala e o instrui.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 492).²⁸⁴

²⁸² O trecho é retirado do *Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*. Pouco adiante, Montesquieu completa essa imagem com a metáfora do instrumento musical de cordas. “L’âme est, dans notre corps, comme une araignée dans sa toile. Celle-ci ne peut se remuer sans ébranler quelqu’un de fils qui sont étendus au loin, et, de même, on ne peut remuer un de ces fils sans la mouvoir.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 489)

²⁸³ “L’éducation ne multiplie pas nos idées sans multiplier aussi nos manières de sentir.” (*Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*).

²⁸⁴ “Un homme d’esprit sent ce que les autres ne font que savoir. Tout ce qui est muet pour la plupart des gens lui parle et l’instruit.” (*Ensaio sobre as causas que podem afetar os espíritos e os caracteres*).

La Mettrie, no seu *Homem-máquina*, adotou uma posição muito semelhante à de Montesquieu, dando-lhe, embora, uma interpretação menos compatível com o dualismo cartesiano. O conhecimento humano, esse “vento que infla o balão do cérebro dos nossos orgulhosos pedantes”, resume-se a “uma vasta mistura de palavras e figuras, que formam na cabeça todos os traços pelos quais nós distinguimos e recordamos os objetos.” (LA METTRIE, 2004, p. 57).²⁸⁵ O médico materialista, tal como Montesquieu, também concebe todas as faculdades da alma como diferentes aplicações da capacidade de imaginar:

Eu me sirvo sempre da palavra *imaginar* porque acredito que tudo se imagina, e que todas as partes da alma podem ser corretamente reduzidas à simples imaginação, que forma todas elas; e que, desse modo, o julgamento, o raciocínio, a memória não são, de maneira nenhuma, partes absolutas da alma, mas verdadeiras modificações dessa *tela medular* sobre a qual os objetos pintados no olho são reenviados, como em uma lanterna mágica. (LA METTRIE, 2004, p. 57, itálico no original).²⁸⁶

Ao pôr em prática, no *Espírito das leis*, uma “história natural dos costumes”, Montesquieu adotou, em relação às normas da vida coletiva, a mesma atitude intelectual demonstrada por um naturalista diante da fauna e da flora. Era necessário observar as leis dos diversos povos com paciência e cuidado, comparando-as entre si e relacionando cada uma delas com as circunstâncias que lhe deram origem. Tanto no estudo do mundo físico quanto no do mundo moral, o filósofo deveria fiar-se, exclusivamente, na irreduzível particularidade do fato observado. Os grandes sistemas abstratos, frutos da imaginação solipsista, explicavam a máquina do mundo nas suas linhas gerais, passando por alto os detalhes singulares dos fenômenos – os “*fatos teimosamente autônomos*” (RISKIN, 2002, p. 142).²⁸⁷ Nesse sentido, como bem colocou Jessica Riskin, os sistemas filosóficos especulativos eram tão indiferentes às nuances e às distinções quanto os governos despóticos. Em ambos os casos, o encerramento em si mesmo (do filósofo natural ou do

²⁸⁵ “Tout ce savoir dont le vent enfle le ballon du cerveau de nos pédants orgueilleux n’est donc qu’un vaste amas de mots et de figures, qui forment dans la tête toutes les traces par lesquelles nous distinguons et nous nous rappelons les objets.”

²⁸⁶ “Je me sers toujours du mot *imaginer*, parce que je crois que tout s’imagine, et que toutes les parties de l’âme peuvent être justement réduites à la seule imagination, qui les forme toutes; et qu’ainsi le jugement, le raisonnement, la mémoire ne sont que des parties de l’âme nullement absolues, mais de véritables modifications de cette espèce de toile médullaire sur laquelle les objets peints dans l’oeil sont renvoyés, comme d’une lanterne magique.”

²⁸⁷ “The stubbornly autonomous fact (...)”.

déspota) reduzia a complexa riqueza factual a uma uniformidade simplista (RISKIN, 2002, p. 142-144).

Essa postura intelectual sensualista de Montesquieu – batizada por Riskin de “empirismo sentimental”, era compartilhada por uma série de filósofos naturais de meados do século XVIII. Dentre estes, o naturalista Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, foi aquele que expressou com maior clareza as tendências profundas do movimento. O *Discurso Primeiro* do volume um da sua *História natural* (1749)²⁸⁸, verdadeiro “discurso do método” das ciências da vida, repudiava as explicações estritamente matemáticas e geométricas dos fatos físicos, instando os filósofos naturais a

(...) fazer experiências sobre todas as coisas que nós não podemos mensurar pelo cálculo, sobre todos os efeitos cujas causas nós não conhecemos ainda, & sobre todas as propriedades cujas circunstâncias nós ignoramos; apenas isso pode nos conduzir a novas descobertas; a demonstração dos efeitos matemáticos, por sua vez, não nos ensina jamais senão aquilo que nós já sabíamos. (BUFFON, 1749, p. 60).²⁸⁹

Isso acontece porque as “*verdades matemáticas*” eram consideradas por Buffon como “*verdades de definição*”, repousando sobre as suposições (e a nomenclatura) feitas pelos próprios seres humanos. O matemático e o geômetra, na medida em que abstraem as qualidades concretas dos objetos, ficam livres para considerá-los, apenas, com “*os olhos do espírito*”. As “*verdades físicas*”, por outro lado, exigem a consideração minuciosa dos fatos concretos (e das relações que estes mantêm entre si). Nas palavras do próprio naturalista:

As verdades físicas, ao contrário, não são, de modo nenhum, arbitrarias, & não dependem de nós; em lugar de serem fundadas sobre suposições que nós mesmos fizemos, elas se apoiam, apenas, sobre os fatos; uma sequência de fatos semelhantes ou, se se quiser, uma repetição frequente e uma sucessão ininterrupta dos mesmos acontecimentos, constitui a essência da verdade física: aquilo que é chamado de verdade física, portanto, não é outra coisa senão uma probabilidade, mas uma probabilidade tão grande que equivale a uma certeza. Na Matemática, nós supomos; na Física, nós afirmamos e estabelecemos; naquela se encontram as definições, nesta se encontram os fatos; vai-se de definições em definições nas Ciências abstratas; caminha-se de observações em observações nas Ciências

²⁸⁸ BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*. Tome premier, Paris, L'imprimerie royale. MDCCXLIX, 1749.

²⁸⁹ “(...) de faire des expériences sur toutes les choses que nous ne pouvons pas mesurer par le calcul, sur tous les effets dont nous ne connoissons pas encore les causes, & sur toutes les propriétés dont nous ignorons les circonstances, cela seul peut nous conduire à de nouvelles découvertes ; au lieu que la démonstration des effets mathématiques ne nous apprendra jamais que ce que nous sçavions déjà.”

reais; nas primeiras, chega-se à evidência; nas segundas, à certeza. (BUFFON, 1749, p. 54-55).²⁹⁰

E como funcionam, exatamente, as explicações causais nessas “ciências reais”? Segundo Buffon, as causas de todos os efeitos naturais investigados pelos físicos são, elas mesmas, efeitos de um caráter mais geral. As causas últimas das coisas, furtando-se aos sentidos, furtam-se também ao conhecimento humano (BUFFON, 1749). Trata-se do mesmo posicionamento defendido, na época, por autores como Nollet, Condillac, La Mettrie e Montesquieu. Em relação a este último, pode-se afirmar que o *Discurso Primeiro* de Buffon sintetiza alguns dos principais aspectos da sua concepção de filosofia natural, inclusive a centralidade da observação e do experimentalismo.

Em Buffon, a sensibilidade não constituía, apenas, a base de uma atitude científica. Ela também era concebida como uma propriedade (latente) da matéria. Aos olhos do naturalista, as características meramente geométricas e mecânicas dos corpúsculos materiais não davam conta de explicar a existência dos seres vivos. Uma substância inerte e passiva, por mais bem organizada que fosse, jamais daria origem, segundo Buffon, ao fenômeno da vida. Neste domínio, o mecanicismo (sobretudo na sua versão cartesiana) parecia-lhe falho. Para o autor da *História Natural*, a matéria era penetrada e atravessada, no seu interior, por *forças ativas* (a gravidade e o magnetismo seriam dois exemplos paradigmáticos desse tipo de força). A vida, segundo ele, não era um princípio metafísico pairando, paralelamente, sobre o mundo material; tratava-se, no seu entender, de uma característica fundamental da própria matéria. O conceito de “*molécula orgânica*”, cunhado por Buffon, estava no centro dessa nova concepção da filosofia natural. Tratava-se de uma entidade composta, a um só tempo, de matéria e energia, funcionando como um intermediário entre a passividade mecânica e a atividade vital. No caso das plantas e dos animais, a organização dos seus corpos seria presidida por um “molde interior” (*moule*

²⁹⁰ “Les vérités physiques, au contraire, ne sont nullement arbitraires & ne dépendent point de nous, au lieu d’être fondées sur des suppositions que nous ayions faites, elles ne sont appuyées que sur des faits ; une suite de faits semblables ou, si l’on veut, une répétition fréquente & une succession non interrompue des mêmes évènements, fait l’essence de la vérité physique : ce qu’on appelle vérité physique n’est donc qu’une probabilité, mais une probabilité si grande qu’elle équivaut à une certitude. En Mathématique on suppose, en Physique on pose & on établit; là ce sont des définitions, ici ce sont des faits; on va de définitions en définitions dans les Sciences abstraites, on marche d’observations en observations dans les Sciences réelles; dans les premières on arrive à l’évidence, dans les dernières à la certitude.”

intérieure), diferente para cada espécie. Ao forjar, na esteira da medicina coeva²⁹¹, essa nova linguagem científica, Buffon *vitalizava* a Natureza, concedendo-lhe o dinamismo interno do qual o mecanicismo – por razões teológicas – insistia em privá-la (REILL, 2005, p. 43-55). A vitalização da natureza também era considerada, como se afirmava no verbete “naturalista” da *Enciclopédia* (citado na epígrafe do presente capítulo), um caminho para o materialismo e o ateísmo.

O médico e filósofo materialista Julien Offray de La Mettrie, mencionado inúmeras vezes nas páginas anteriores, foi um dos primeiros a trilhar esse caminho. É bastante proveitoso, a esse respeito, comparar a sua linguagem da filosofia natural (na qual se misturam elementos mecanicistas e vitalistas) com o vocabulário conceitual empregado por Montesquieu nos seus textos científicos. O quadro comparativo assim estabelecido revela o quanto o autor do *Espírito das leis* se sentiu impelido a lidar, ao longo da sua carreira intelectual, com o problema da dependência da alma em relação aos estados do corpo, chegando a considerar seriamente a possibilidade de que a matéria poderia conter, em si mesma, as capacidades de vegetar, sentir e pensar (MONTESQUIEU, 1964, p. 953-954).²⁹² Ao abordar esses temas (teologicamente) polêmicos da filosofia natural, Montesquieu utilizou uma terminologia sensivelmente semelhante à de La Mettrie. Ambos os filósofos compartilhavam, a despeito das suas diferentes posições teológicas, um mesmo *estilo de pensamento*.

No *Homem-máquina*, La Mettrie empenhou-se em mostrar como a alma dos seres humanos florescia ou se eclipsava de acordo com os estados do corpo. A doce letargia causada pelo sono (e, em grau mais agudo, pelo ópio) enlanguescia tanto o corpo quanto a mente. Os prazeres da boa mesa, proporcionando à máquina humana os recursos de que necessitava para montar-se a si mesma, renovavam a alegria e a vivacidade de uma alma abatida. Os “*licores fortes*” e o café (recomendado como um antídoto para a embriaguez) modificavam sensivelmente os temperamentos. Sem os alimentos, a alma mergulhava em um triste torpor, a luz da inteligência e do espírito quase se apagava:

²⁹¹ Sobre a importância da medicina, especialmente da anatomia do cérebro e dos tecidos musculares, na formação de uma concepção ativa da matéria, ver o trabalho, já mencionado, de Ann Thomson (2008, p. 35-95).

²⁹² As observações de Montesquieu a respeito da natureza da matéria, realizadas com vistas ao problema do ateísmo, encontram-se nos *Meus pensamentos* (MONTESQUIEU, 1964, p. 953-954). As passagens pertinentes serão analisadas mais adiante.

Mas nutra o corpo, derrame pelos seus canais sucros vigorosos, licores fortes; então a alma, generosa como eles, se arma de uma orgulhosa coragem, e o soldado que a água havia feito fugir, tornado feroz, corre alegremente para a morte ao som dos tambores. É assim que a água quente agita um sangue que a água fria havia acalmado (LA METTRIE, 2004, p. 48).²⁹³

As doenças do corpo, por sua vez, turvam as faculdades da alma. As mudanças no temperamento e na inteligência dos doentes são tão grandes que as suas almas parecem ser duplas. O sábio mais erudito e ponderado, cujos conhecimentos levaram longos anos de estudo para serem adquiridos, transforma-se, ao ser acometido pela febre, em um imbecil furioso (LA METTRIE, 2004, p. 46).

E por que tudo isso acontece? Por que a alma acompanha tão de perto as mais ligeiras modificações sofridas pelo corpo? A resposta de La Mettrie é inequívoca: “(...) posto que todas as faculdades da alma dependem de tal modo da própria organização do cérebro e de todo o corpo (...) elas não são, visivelmente, outra coisa senão essa própria organização; eis uma máquina bem esclarecida!” (LA METTRIE, 2004, p. 70).²⁹⁴

Assim sendo:

A alma não é, portanto, nada além de um vão termo, do qual não se tem ideia e do qual um bom espírito não deve se servir senão para nomear a parte que pensa em nós. *Posto o menor princípio de movimento, os corpos animados terão tudo aquilo de que necessitam para se mover, sentir, pensar, se arrepender e se conduzir, em uma palavra, tanto no físico quanto no moral que dele depende.* (LA METTRIE, 2004, p. 70, itálico nosso).²⁹⁵

De acordo com La Mettrie, todas as fibras do corpo animal (inclusive as dos seres humanos) apresentam, independentemente dos nervos e dos espíritos animais, um movimento oscilatório ou vermicular, que continua a se manifestar por algum tempo depois da morte. Esse princípio de movimento, inerente à própria matéria, está na origem da

²⁹³ “Mais nourrissez le corps, versez dans ses tuyaux des sucres vigoureux, des liqueurs fortes; alors l’âme, généreuse comme elles, s’arme d’un fier courage, et le soldat que l’eau eut fait fuir, devenu féroce, court gaiement à la mort au bruit des tambours. C’est ainsi que l’eau chaude agite un sang que l’eau froide eut calmé.”

²⁹⁴ “(...) puisque toutes les facultés de l’âme dépendent tellement de la propre organisation du cerveau et de tout le corps, qu’elles ne sont visiblement que cette organisation même, voilà une machine bien éclairée.”

²⁹⁵ “L’âme n’est donc qu’un vain terme dont on n’a point d’idée, et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu’il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire, en un mot, dans le physique et dans le moral qui en dépend.”

sensibilidade e do pensamento. O médico filósofo busca as provas dessa afirmação em uma série de experimentos com seres vivos.

“Todas as carnes dos animais [afirma La Mettrie] palpitam depois da morte (...)”, principalmente “(...) quando o animal é mais frio e transpira menos. As tartarugas, os lagartos e as serpentes demonstram isso.”. Outra evidência do mesmo fenômeno pode ser observada nos “(...) músculos separados do corpo [que] se contraem quando são estimulados” e nas “(...) entranhas [que] conservam por muito tempo [após a morte] o seu movimento peristáltico ou vermicular.”. Os experimentos do médico inglês William Cowper, segundo La Mettrie, mostram que “uma simples injeção de água quente reanima o coração e os músculos.” O coração de um criminoso condenado à morte, arrancado do seu peito enquanto ele ainda estava vivo, saltou a altura de um pé e meio. Os mesmos movimentos *post mortem* também puderam ser verificados nos corações de rãs e galinhas (LA METTRIE, 2004, p. 70-71).

O autor do *Homem-máquina* também menciona, entre essas observações, o famoso caso do pólipo de Abraham Trembley, cujas partes cortadas, além de continuarem a mover-se, davam origem a novos animais da mesma espécie. A descoberta causou sensação entre os naturalistas da época, sendo interpretada por muitos como um sério desafio ao pressuposto cartesiano da passividade da matéria.²⁹⁶

Tais fatos provariam “(...) de uma maneira incontestável que cada pequena fibra ou parte dos corpos organizados se move por um princípio que lhe é próprio e cuja ação não depende dos nervos como no caso dos movimentos voluntários (...)” (LA METTRIE, 2004, p. 71-72).²⁹⁷ Mais do que isso. Os fatos fisiológicos observados pelos médicos também demonstravam, “(...) contra os cartesianos, os stahlianos, os malebranchistas e os teólogos, (...) que a matéria se move por si mesma não apenas quando ela está organizada, como em um coração inteiro, por exemplo, mas mesmo quando essa organização foi destruída.” (LA METTRIE, 2004, p. 77).²⁹⁸

²⁹⁶ Sobre o pólipo de Trembley e as ciências da vida no século XVIII, ver: Bernardi (1988, p. 121-144).

²⁹⁷ “(...) d’une manière incontestable que chaque petite fibre ou partie des corps organisés se meut par un principe qui lui est propre et dont l’action ne dépend point des nerfs comme les mouvements volontaires (...)”

²⁹⁸ “(...) contre les cartésiens, les stahliens, les malebranchistes et les théologiens (...), que la matière se meut par elle-même non seulement lorsqu’elle est organisée, comme dans un coeur entier par exemple, mais lors même que cette organisation est détruite.

A natureza dotada de forças internas ativas, não redutíveis às leis do mecanismo, transformava-se, na pena de La Mettrie, em um todo autônomo. Entre o *acaso* dos atomistas antigos e o *deus providencial* dos teólogos, o materialista colocava a própria Natureza (LA METTRIE, 2004, p. 68).²⁹⁹

Montesquieu não chegou jamais a defender teses explicitamente materialistas. Apesar disso, as relações da alma com o corpo – e o problema das propriedades da matéria – ocuparam, desde cedo, a sua atenção. Nas *Cartas persas*, por exemplo, pode-se ler o seguinte trecho:

A alma, unida com o corpo, é por ele tiranizada sem cessar. Se o movimento do sangue é muito lento; se os espíritos não foram purificados o bastante; se eles não se encontram em quantidade suficiente: nós tombamos no desânimo e na tristeza. Mas se nós tomamos bebidas que podem mudar essa disposição do nosso corpo [o filósofo refere-se, particularmente, ao vinho], a nossa alma volta a ser capaz de receber impressões que a alegram, e ela sente um prazer secreto ao ver sua máquina retomar, por assim dizer, o seu movimento e a sua vida. (MONTESQUIEU, 1964, p. 79).³⁰⁰

As teses poligenistas da origem dos seres humanos, muito discutidas entre os filósofos naturais do período, constituem um tema particularmente relevante para a comparação entre La Mettrie e Montesquieu. A ideia de que o homem possa ter surgido a partir do concurso fortuito de causas naturais, tendo múltiplas origens em diversos lugares e momentos, contrapunha-se de maneira marcante ao relato bíblico da criação de Adão. A geração espontânea dos “animais inferiores” a partir da matéria em putrefação aquecida pelo Sol, admitida por Aristóteles desde a Antiguidade, foi estendida, nos círculos naturalistas da Renascença, ao próprio homem. Figuras centrais do naturalismo renascentista, como Paracelso e Giordano Bruno, serviram-se da hipótese poligenista para contestar a ideologia missionária que justificava a dominação espanhola do Novo Mundo e a exploração de suas populações. O monogenismo bíblico, fazendo todos os povos do

²⁹⁹ Neste passo, o autor cita uma passagem dos *Pensamentos filosóficos* de Diderot.

³⁰⁰ O trecho refere-se ao final da carta 33. No original, “L’âme, unie avec le corps, en est sans ces tyrannisée. Si le mouvement du sang est trop lent si les esprits sont pas assez épurés, s’ils ne sont pas en quantité suffisante, nous tombons dans l’accablement et dans la tristesse; mais si nous prenons des breuvages qui puissent changer cette disposition de notre corps, notre âme redevient capable de recevoir des impressions qui l’égaient, et elle sent un plaisir secret de voir sa machine reprendre, pour ainsi dire, son mouvement et sa vie.”

planeta descenderem de Adão, preservava “(...) o postulado cristão da redenção universal, pressuposto indispensável a toda intervenção missionária” (GLIOZZI, 2000, p. 278).

O poligenismo do período também foi associado, principalmente pelos defensores da ortodoxia que o condenavam, às especulações filosóficas de Epicuro e dos materialistas da Antiguidade (GLIOZZI, 2000, p. 275-284). Na França da primeira metade do século XVIII, La Mettrie abordou o tema da geração espontânea do ser humano no seu *Sistema de Epicuro (Système de Épicure, 1750)*. Segundo o autor, os germes dos vegetais e dos animais, constituídos pelo encontro casual dos átomos, navegariam sem rumo pelos ares. Em tempos remotos, alguns desses germes teriam caído sobre a terra, afundando-se nas suas entranhas e expondo-se à ação do calor. A terra, “*mãe e nutriz comum de todos os corpos*”, teria sido, portanto, o berço original dos vegetais e animais, incluindo-se nestes o homem.³⁰¹ Nas palavras de La Mettrie:

Se os homens não existiram desde sempre, tal como nós os vemos hoje em dia, (e como crer que eles tenham vindo ao mundo grandes, como pai e mãe, e em estado de procriar os seus semelhantes!), é necessário que a terra tenha servido de útero ao homem; que ela tenha aberto o seu seio aos germes humanos, já preparados, para que esse soberbo animal, postas certas leis, dela pudesse eclodir. (LA METTRIE, 2004, p. 235).³⁰²

O processo de geração da vida a partir da matéria bruta obedecia, como se pode ver, às leis da mecânica. Postas certas leis, o movimento natural das partículas materiais, por si só, resultaria na conformação de seres vivos. O médico francês também menciona, referindo-se especificamente ao esperma, a necessidade de uma prolongada “*digestão das sementes viris*” no corpo do homem. A “*estagnação*”, os “*calores*” e os “*atritos*” levariam anos para tornar essas sementes próprias para a geração (LA METTRIE, 2004, p. 235). Esta passagem parece remeter à medicina iatroquímica dos fins do século XVII e da primeira metade do XVIII. Além de se ampararem em processos estritamente mecânicos, o

²⁹⁵ Os críticos da hipótese da geração espontânea dos “animais superiores” e do ser humano perguntavam por que, a ser ela verdadeira, não se viam mais bois, cavalos e homens brotarem da terra. À essa objeção poderosa, La Mettrie responde, na esteira de Lucrécio, que a fecundidade da terra, como a de uma mulher encaminhando-se para a velhice, já não era mais a mesma de tempos passados (LA METTRIE, 2004, p. 236).

³⁰² “Si les hommes n’ont pas toujours existé, tels que nous les voyons aujourd’hui, (eh ! le moyen de croire qu’ils soient venus au monde, grands, comme pere & mere, & fort em état de procréer leurs semblables !) il faut que la terre ait servi d’uterus à l’homme ; qu’elle ait ouvert son sein aux germes humains, déjà préparés, pour que ce superbe animal, certaines loix posées, en pût éclore.”

surgimento e a manutenção da vida também dependiam das transformações químicas às quais estava sujeita a matéria. Essa doutrina, como foi visto, derivava dos textos de Paracelso e de Van Helmont, mergulhando suas raízes na tradição alquímica e hermética do Renascimento (PORTER, 2003, p. 53-54). O conceito de “fermentação”, frequentemente associado à decomposição, desempenhava um papel central nessa corrente de pensamento, e foi bastante utilizado no Setecentos pelos defensores da geração espontânea a partir da matéria corrompida (CHARBONNAT, 2009).

Os primeiros animais assim gerados, argumenta La Mettrie, devem ter sido criaturas imperfeitas. A matéria organizada ao acaso, agindo sem nenhuma finalidade, teria produzido verdadeiros monstros (animais incompletos, sem estômago, sem esôfago etc), aos quais, muitas vezes, faltava o necessário para a sobrevivência e para a reprodução. Ao longo do tempo, uma quantidade incalculável de combinações diferentes da matéria resultou nos seres vivos atuais.³⁰³ A formação de um órgão tão complexo e intrincado quanto o globo ocular, que parece ter sido projetado por um cuidadoso arquiteto para a finalidade da visão, nada mais é do que o resultado da ação cega das leis do movimento. Dadas certas leis físicas, o seu funcionamento regular e determinado produziria, inevitavelmente, os fluxos e refluxos do mar. Do mesmo modo, as leis da natureza, tais como são, não poderiam se furtar à produção de olhos que veem e de ouvidos que escutam. O fato da estrutura ocular assim produzida servir para a visão é um mero acidente (LA METTRIE, 2004, p. 237). Os raciocínios dos médicos sobre as causas finais na natureza física não passam, desse modo, de frivolidades (LA METTRIE, 2004, p. 238). La Mettrie sintetiza a sua argumentação numa bela passagem:

A natureza fez, na máquina do homem, uma outra máquina, própria para reter as ideias e para produzir novas, como [fez] na mulher essa matriz, que de uma gota de licor faz uma criança. Tendo feito, sem ver, olhos que veem, ela fez, sem pensar, uma máquina que pensa. Quando se vê um pouco de muco produzir uma criatura viva, plena de espírito e de beleza, capaz de se elevar ao sublime do estilo, dos costumes e da volúpia, pode alguém surpreender-se de que um pouco

³⁰³ “Par quelle infinité de combinaisons il a fallu que la matiere ait passé, avant que d’arriver à celle-là seule, de laquelle pouvoit résulter un animal parfait! Par combien d’autres, avant que les générations soient parvenues au point de perfection qu’elles ont aujourd’hui!”. “Por qual infinidade de combinações foi necessário que a matéria passasse, antes de chegar naquela única, da qual pudesse resultar um animal perfeito! Por quantas outras, antes que as gerações tenham chegado ao ponto de perfeição no qual elas se encontram atualmente!” (LA METTRIE, 2004, p. 237).

de cérebro de mais ou de menos constitui o gênio ou a imbecilidade? (LA METTRIE, 2004, p. 239).³⁰⁴

A sensibilidade e o pensamento são tratados aqui como possibilidades latentes da matéria bruta. A vida não implica, desse modo, uma descontinuidade em relação à natureza física e não exige a existência de um agente espiritual transcendente para explicá-la. Em outras palavras, a conciliação da filosofia natural com a teologia, empreendida pelo mecanicismo cartesiano, ficava inviabilizada.

Montesquieu não abordou diretamente a controvérsia do poligenismo, mas os seus escritos sobre o musgo tocaram de perto a questão da geração espontânea da vida. Nas *Observações sobre a história natural*, lidas pelo filósofo na Academia de Ciências de Bordeaux nos dias 16 de novembro de 1719 e 20 de novembro de 1721 (MONTESQUIEU, 1964, p. 52-56), o problema do crescimento vegetativo das plantas é abordado a partir de um referencial teórico semelhante ao de La Mettrie.

Observando, com a ajuda de um microscópio, o visco e o musgo que cresciam nas cascas das árvores, Montesquieu perguntou-se: eles deviam a sua origem a sementes dispersas no ar ou, mais simplesmente, às leis físicas que regiam o movimento das fibras e dos licores? Esse questionamento ia de encontro à principal controvérsia “biológica” do século XVIII. De um lado, estavam os defensores do preformismo, para os quais todos os seres vivos originavam-se de germes ou grãos que continham, no seu interior, uma miniatura completa do indivíduo adulto da espécie, à qual faltavam, apenas, as condições ambientais necessárias para o seu desenvolvimento (proporcionadas pela terra, no caso das plantas, e pelo útero ou ovo, no caso dos animais). Do outro lado, posicionavam-se os adeptos da teoria epigenética, “(...) que negavam pura e simplesmente a existência de germes pré-formados, fazendo provir o novo ser de um concurso mecânico e fortuito de elementos materiais” (ROSTAND, 1955, p. 131).³⁰⁵

³⁰⁴ “La nature a fait, dans la machine de l’homme, une autre machine qui s’est trouvée propre à retenir les idées & à en faire de nouvelles, comme dans la femme, cette matrice, qui d’une goutte de liqueur fait un enfant. Ayant fait, sans voir, des yeux qui voient, elle a fait sans penser, une machine qui pense. Quand on voit un peu de morve produire une créature vivante, pleine d’esprit & de beauté, capable de s’élever au sublime du style, des moeurs, de la volupté, peut-on être surpris qu’un peu de cervelle de plus ou de moins, constitue le génie, ou l’imbécillité?”

³⁰⁵ “(...) qui, niant purement et simplement l’existence de germes préformés, faisait provenir le nouvel être d’un concours mécanique et fortuit d’éléments matériels.”

Montesquieu, a princípio preformista, convenceu-se da posição contrária depois de observar atentamente o visco que brotava do caule de certas árvores. Ele notou a existência de vasos ou canais que se estendiam do miolo da madeira até os pontos da casca nos quais se encontravam os brotos de visco. Esses canais transportavam um suco verde e viscoso que se depositava na superfície do caule. Desse modo, os ramos de visco não seriam outra coisa senão a excrescência dos licores viciados da árvore. As observações microscópicas do musgo reforçaram essa maneira de pensar. Não parecia existir nenhuma diferença notável entre as fibras do musgo e as da madeira que lhe servia de suporte. Ambas tinham a mesma “contextura”. Segundo Montesquieu, qualquer matéria fibrosa enterrada no solo – ele utiliza o exemplo de um ramo de salgueiro – constitui um cilindro capaz de canalizar os “sucos da terra, que a ação do Sol faz fermentar”. A coagulação parcial desses sucos na extremidade das fibras, cedendo espaço aos licores que a fermentação empurra para cima, explicariam o lento crescimento da planta. O potencial germinativo das sementes poderia ser lido na mesma chave explicativa. Elas eram conjuntos de fibras aptos a dar passagem aos licores, e não germes contendo indivíduos em miniatura.

Essas observações minuciosas levam o filósofo a afirmar que:

(...) nós acreditamos que não há nada tão fortuito quanto a produção das plantas; que a vegetação delas difere muito pouco da das pedras e dos metais; em uma palavra, que a planta, por melhor organizada que seja, não é outra coisa senão o efeito simples e fácil do movimento geral da matéria. (MONTESQUIEU, 1964, p. 54).³⁰⁶

Trata-se, claro está, de uma defesa da geração espontânea das plantas. É fácil e tentador salientar, à luz dos conhecimentos atuais, o caráter ingênuo ou simplista dessas proposições. Difícil e mais proveitoso é tentar compreender por que Montesquieu optou por essas soluções. A doutrina epigenética lhe parecia muito mais plausível e racional do que as suposições do preformismo. As miniaturas no interior dos germes possuíam, elas próprias, germes miniaturizados, contendo exemplares ainda menores da planta. E assim *ad infinitum*. Isso implicava crer que Deus havia criado simultaneamente, no primeiro germe de cada espécie, todos os indivíduos que viriam a nascer até o final dos tempos. Essa ideia é

³⁰⁶ “(...) nous croyons qu'il n'y a rien de si fortuit que la production des plantes; que leur végétation ne diffère que de très peu de celle des pierres et des métaux; en un mot, que la planta la mieux organisée n'est qu'un effet simple et facile du mouvement général de la matière.” (*Observações sobre a história natural*).

uma explicação cômoda da vegetação das plantas, mas os seus defensores não foram capazes de vislumbrar o menor indício dessas supostas miniaturas nos grãos submetidos às lentes do microscópio. Além disso, a epigênese era uma hipótese mais simples, isto é, exigia menos elementos para dar conta do surgimento do reino vegetal. Deus não era chamado para intervir tão frequentemente quanto no caso do preformismo. Como afirma Montesquieu, na natureza “a variedade está no fim e a simplicidade nos meios”.

O pressuposto da simplicidade dos meios de ação da natureza, capazes de gerar uma variedade espantosa de efeitos diferentes, é um dos elementos centrais da filosofia mecânica da natureza, sendo particularmente relevante para as suas implicações teológicas. Montesquieu termina a sua observação sobre o musgo com uma reflexão que vai nesse sentido:

(...) aqueles que seguem a opinião que nós abraçamos podem se vangloriar de serem cartesianos rígidos, enquanto aqueles que admitem uma providência particular de Deus na criação das plantas, diferente do movimento geral da matéria, são cartesianos mitigados que abandonaram a regra do seu mestre. (MONTESQUIEU, 1964, p. 55).³⁰⁷

O sistema de Descartes, continua Montesquieu, aliviava a Providência das múltiplas tarefas que lhe eram atribuídas por outras filosofias, fazendo-a “*agir com tanta simplicidade e grandeza*”. Como já foi dito anteriormente, a regularidade mecânica das leis da natureza era o principal argumento a favor da existência de um Deus transcendente (responsável por criar o Universo, mas que se abstinha de nele interferir). Deve-se acrescentar, também, que essa mesma concepção da simplicidade dos meios estava na base do método de análise das sociedades que o filósofo empregaria no *Espírito das leis*. Assim sendo, as considerações sobre a origem do musgo colocavam em jogo as próprias definições de “providência” e de “religião”. O estudo da filosofia natural, tal como era realizado por Montesquieu, conduzia ao deísmo e, conseqüentemente, à diminuição da importância da Revelação que lhe era inerente.

Note-se, de passagem, que o filósofo deísta compartilhava grande parte do seu vocabulário conceitual com o materialista La Mettrie. Ambos atacaram o problema da

³⁰⁷ “(...) que ceux qui suivent l’opinion que nous embrassons peuvent se vanter d’être cartésiens rigidez, au lieu que ceux qui admettent une providence particulière de Dieu dans la production des plantes, différente du mouvement général de la matière, sont des cartésiens mitigés qui ont abandonné la règle de leur maître.” (*Observações sobre a história natural*).

geração dos seres vivos com o arsenal da filosofia mecânica da natureza, apoiando-se sobre a “regularidade das leis do movimento” e sobre o conceito de “fermentação”. As conclusões são divergentes, mas a linguagem que as expressa é bastante similar. Não deve causar admiração, portanto, o fato dos críticos jansenistas e jesuítas de Montesquieu terem desconfiado dos seus protestos de fidelidade ao cristianismo. Eles receavam, mais do que as conclusões do filósofo, o potencial materialista do seu arcabouço conceitual.

Montesquieu, apesar disso tudo, limita a geração espontânea às plantas. Os seus ensaios naturalistas incluem observações, no microscópio, do corpo de alguns insetos e a dissecação de uma rã, mas não chegam a tematizar o problema da origem dos animais. Uma pequena passagem do seu relato sobre o musgo, no entanto, oferece algumas pistas interessantes. Consciente de que a sua explicação mecânica da formação fortuita das plantas poderia provocar certo ceticismo, o filósofo convida os leitores reticentes a considerarem a “célebre experiência de M. Perrault”, na qual a cauda amputada de um lagarto voltava a crescer. No mesmo parágrafo, Montesquieu também evoca o “calus” que aparece nos ossos quebrados, considerando-o como um “suco” secretado pelas duas extremidades da fratura, juntando-as e convertendo-se, ele próprio, em matéria óssea (MONTESQUIEU, 1964, p. 55).³⁰⁸ Trata-se, talvez, de uma possível aplicação das suas concepções mecanicistas a certos aspectos da fisiologia animal. Mas não se pode afirmar, com base nesses indícios, que o filósofo considerava a possibilidade de explicar a geração dos animais por meio de um processo fortuito.

A filosofia mecânica da natureza, tal como foi concebida e praticada por Montesquieu, fazia do universo um mecanismo autônomo, cuja admirável organização era indício indubitável de um propósito inteligente na sua construção. A regularidade das leis naturais, visível nos movimentos regradados dos corpos celestes e no equilíbrio dos fluidos e dos sólidos que compunham os seres vivos, atestava a existência de um Deus transcendente. Ao mesmo tempo, as lentes do microscópio revelaram ao filósofo a

³⁰⁸ O segundo tomo do “*Abrégé de l’histoire de l’Académie de sciences de Paris*, anno MDCLXXXVI” (1686), na página 7 (126 do volume consultado), apresenta um breve resumo do mencionado experimento de M. Perrault. A versão digitalizada desse documento poder ser acessada na íntegra no Google Books. Disponível em: <<https://bit.ly/2LG9z3D>>. Acesso em: 1 jul. 2018.

facilidade com a qual a matéria tende a se organizar.³⁰⁹ As partículas inanimadas pareciam encerrar em si mesmas um princípio de movimento. Sob certas circunstâncias, elas eram capazes de vegetar. Bastava, como se viu mais acima, que um material fibroso filtrasse adequadamente os sucos da terra, transformando substâncias previamente inertes numa planta apta a crescer e a se reproduzir. Devidamente organizada, a matéria poderia chegar a sentir e a pensar?

Uma passagem dos *Meus Pensamentos*, (MONTESQUIEU, 1964, p. 953-957) recolha de anotações que Montesquieu nunca destinou à publicação, mostra que ele levou em consideração essa possibilidade. Trata-se das objeções que um ateu poderia fazer. Entre elas, aparece a crítica da metáfora do mecanismo. Segundo o ateu, como nós estamos acostumados a ver que um relógio ou qualquer outra máquina são a produção de um artesão, do mesmo modo nós supomos que o mundo, composto de matéria inerte, é obra de um ser inteligente que lhe é exterior. Seguindo uma linha de raciocínio semelhante, o ateu também argumenta que a ideia de legislador, retirada das nossas sociedades, está na base da analogia equivocada que faz das leis naturais o decreto de um Ser supremo. Todas essas objeções à existência de Deus baseiam-se nas propriedades da matéria. Os filósofos naturais erram ao considerá-la uma substância passiva. “Como a nossa vista é muito limitada, e nós não vemos outra coisa senão as partes, nós julgamos as propriedades da matéria e, conseqüentemente, as leis da natureza, pelos efeitos que elas produzem” (MONTESQUIEU, 1964, p. 953).³¹⁰ Em outras palavras, é a limitação do conhecimento humano (atual) que leva os naturalistas a negarem o movimento inerente da matéria. Os avanços no campo da filosofia natural não deixariam, muito provavelmente, de desvelar novas propriedades da matéria:

Descobriu-se, por meio de observações, uma tal disposição da matéria para se atrair e se repelir que não se saberia dizer que existe um único corpo que, a qualquer respeito, não seja elétrico. Ou, dirá um ateu, [já] é muito ver na matéria, com olhos tais como os nossos e com tais órgãos, e ter descoberto tantas coisas.

³⁰⁹ “Os microscópios nos fizeram ver uma tal facilidade na matéria para se organizar que não se saberia dizer qual parte da matéria não é organizada.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 954). No original, “Les microscopes nous ont fait voir une telle facilite dans la matière à s’organiser, que l’on ne saurait pas dire quelle partie de la matière n’est point organisée”. (*Meus pensamentos*).

³¹⁰ “Comme notre vue est très bornée, et que nous ne voyons que des parties, nous n’avons de façon de juger des propriétés de la matière, et conséquemment des lois de la nature, que par les effets qu’elles produisent.” (*Meus pensamentos*).

Mas quantas luzes novas não nos faltam para que nós possamos conceber como a matéria é capaz de sentir e de pensar? (MONTESQUIEU, 1964, p. 954).³¹¹

Como mostra Denis de Casabianca (2004, p. 135-156), as respostas de Montesquieu a essas objeções foram feitas no plano da metafísica e da moral. O filósofo não negou a possibilidade de a matéria ser capaz de sentir. Eventualmente, a filosofia natural pode vir a demonstrar esse ponto. Mas isso não invalidaria, no seu entender, a crença na existência de um deus oculto e transcendente, que se revela aos homens pelo sentimento. Essa forma de deísmo, avessa ao tradicionalismo da religião revelada e às cerimônias externas do culto, não seria o bastante para os críticos jesuítas e jansenistas do *Espírito das leis*.

4. Epílogo: as críticas eclesiásticas e a *Defesa do Espírito das leis*

Os capítulos anteriores procuraram explicitar os laços que ligavam a teoria dos climas de Montesquieu às diversas linguagens da filosofia natural coeva e, também, colocar em relevo as implicações teológico-políticas da atribuição de certos costumes à temperatura do ar. O quadro contextual que resultou desse percurso deixa o historiador em condições de compreender, de maneira um pouco menos anacrônica, as razões que levaram jesuítas e jansenistas – representantes de posições teológicas e políticas irreconciliáveis – a verem nos métodos de análise social do filósofo francês, sobretudo na teoria dos climas, um ataque particularmente perigoso para a religião revelada. Este último capítulo apresenta e discute alguns aspectos das críticas desses religiosos e as respostas que lhes deu Montesquieu na sua *Defesa do Espírito das leis*. Serão levadas em consideração, especialmente, as críticas tecidas pelos jansenistas, pois estas, além de coincidirem, em muitos pontos, com os reparos feitos pelos jesuítas, vão mais longe, transformando-se em uma acusação de ateísmo.

A autonomização da natureza implícita na teoria dos climas de Montesquieu possuía uma dimensão secularizadora. Como já foi visto, a “*maneira de pensar humana*”, própria do “*escritor político*”, isolava metodologicamente os aspectos mundanos e

³¹¹ “On a trouvé, par les observations, une telle disposition de la matière à s’attirer ou se repousser, que l’on ne saurait pas dire qu’il y ait un seul corps qui, à quelque égard, ne soit point électrique. Or, dirá un athée, c’est beaucoup voir dans la matière, avec des yeux tels que les nôtres et avec de tels organes, que d’avoir tant découvert de choses. Mais, combien ne nous faudrait-il pas de lumières nouvelles, pour que nous puissions concevoir comment la matière est capable de sentir et de penser?” (*Meus pensamentos*).

comportamentais da religião, tratando-a como um fenômeno natural (passível de ser explicado, portanto, a partir de causas físicas e morais). Do mesmo modo, a mecanização da sensibilidade e do pensamento poderia transformar a Vontade (princípio metafísico) em um fato natural determinado por outros fatos igualmente naturais. A liberdade humana, decorrência da espiritualidade da alma, corria o risco, assim, de ser convertida em uma “ilusão subjetiva”. A própria Vontade era determinada por certos *motivos*, a respeito dos quais o indivíduo que exerce a ação “voluntária” não tem controle³¹². Entre esses motivos que determinam a Vontade, moldando, a longo prazo, comportamentos e costumes, Montesquieu situava a temperatura do ar. Em certos países de clima excessivamente quente, nos quais nasciam mais mulheres do que homens – e nos quais, também, a luxúria se fazia uma paixão quase incontrolável – era mais *natural* que se visse surgir espontaneamente, tal como o musgo que brota dos troncos das árvores, a instituição da poligamia. Nesses casos, os seres humanos tendiam *naturalmente* para a poligamia. Era por causa desse tipo de raciocínio que a autonomização da natureza chocava tanto certos setores da Igreja católica.

O caráter secularizador do procedimento metodológico de Montesquieu pode ser mais bem compreendido à luz de alguns aspectos da teoria sociológica da religião de Peter L. Berger (1990). O parêntese aberto neste ponto, apesar de um pouco longo, contextualiza a polêmica sobre a teoria dos climas, acentuando a incompatibilidade das visões de mundo que nela se confrontavam. Segundo Berger, os seres humanos, mediante os processos de

³¹² Mais uma vez, é D’Holbach (1770, p. 169) quem leva esse posicionamento às suas últimas consequências: “A ação sendo sempre um efeito da vontade uma vez determinada, e a vontade não podendo ser determinada senão por um motivo que não está em nosso poder, segue-se que nós não somos jamais os mestres das determinações da nossa própria vontade e que, por consequência, nós nunca agimos livremente”. No original, “L’action étant toujours un effet de la volonté une fois déterminée, & la volonté ne pouvant être déterminée que par le motif qui n’est point en notre pouvoir, il s’ensuit que nous nesommes jamais les maitres des détermimations de notre volonté propre, & que par conséquent jamais nous n’agissons librement.” Montesquieu, no *Espírito das leis*, não discutiu o problema da vontade e da liberdade em chave metafísica, embora o tenha feito, de maneira consideravelmente heterodoxa, na carta 69 das *Cartas persas* (MONTESQUIEU, 1964, p. 100-101). Neste passo, a personagem Usbek contrapõe a onisciência de Deus ao livre-arbítrio, afirmando que, em última instância, todas as ações voluntárias já eram conhecidas, de antemão, pela divindade, o que transformava os seres humanos em “marionetes” *predestinadas* a realizar certos atos. Para as pessoas serem verdadeiramente livres, Deus teria que abdicar, de alguma maneira, da sua onisciência. Nessa situação, “(...) a alma seria livre por suposição e, de fato, ela não o seria mais do que uma bola de bilhar não é livre de se mexer quando é empurrada por uma outra.”. No original, “(...) l’âme serait libre par suposition, et, dans le fait, elle ne le serait plus qu’une boule de billard n’est libre de se remuer, lorsqu’elle est poussé par une autre.”. Assim sendo, não é de todo absurdo conjecturar, como já se sugeriu, que certas tendências do mecanicismo (visíveis na teoria dos climas) *secularizavam* o debate teológico da graça e do livre-arbítrio, transformando-o em um determinismo naturalista.

externalização, objetivação e internalização, criam coletivamente objetos e símbolos que constituem um mundo socialmente definido (*nomos*), no interior do qual as instituições e as atividades cotidianas recebem os seus significados e as suas justificações (BERGER, 1990, p. 3-28).

Essa “construção social do mundo”, realizada na medida em que os indivíduos interagem uns com os outros, reconhecendo mutuamente as identidades e os papéis sociais, também tem a função de dar sentido e de explicar as “situações marginais” (morte, sofrimento imerecido etc) que ameaçam a permanência do *nomos*, colocando os membros da sociedade diante da possibilidade (psicologicamente insuportável) da anomia e da falta de sentido (BERGER, 1990, p. 42, 53-80). A manutenção desses mundos socialmente construídos, instáveis e precários como as sociedades humanas que os produzem, exige um processo de legitimação, concebido pelo autor como “(...) 'conhecimento' socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” ou, de maneira mais explícita, “(...) respostas para quaisquer perguntas do porquê dos arranjos institucionais” (BERGER, 1990, p. 29).³¹³ A religião é entendida por Berger (1990, p. 32) como um dos principais instrumentos de legitimação.

O contingente demográfico que compartilha um mundo socialmente construído e as legitimações que o justificam é chamado por Berger de “*estrutura de plausibilidade*”. Em certos casos (cristandade medieval, por exemplo), a sociedade inteira compartilha um único mundo religioso, de modo que as crenças dos indivíduos, longe de serem uma escolha privada, assumem o caráter de verdades evidentes por si mesmas, de pressupostos implícitos e não questionáveis do pensamento e da conduta, convertendo-se na única possibilidade de se conceber o mundo. Noutras situações, particularmente no contexto histórico da Europa ocidental após a Reforma, as guerras de religião e a Paz de Vestfália, vários “mundos religiosamente definidos” competem entre si, esforçando-se para construir e manter “(...) subsociedades que possam servir como estruturas de plausibilidade para os sistemas religiosos de-monopolizados” (BERGER, 1990, p. 45-51).³¹⁴

É no interior desse quadro teórico que o autor analisa o processo de secularização. A

³¹³ “(...) socially objectivated 'knowledge' that serves to explain and justify the social order (...) answers to any questions about the 'why' of institutional arrangements”.

³¹⁴ “(...) subsocieties that may serve as plausibility structures for the demonopolized religious systems.” (BERGER, 1990, p. 49).

definição formal empregada por Berger é a seguinte:

Por secularização nós entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos ao domínio das instituições e dos símbolos religiosos. Quando nós falamos de sociedade e de instituições na história moderna ocidental, a secularização se manifesta, evidentemente, no abandono por parte das igrejas cristãs de áreas previamente sob o seu controle e influência – como no caso da separação da Igreja e do Estado (...). Quando nós falamos de cultura e de símbolos, no entanto, nós queremos dizer que a secularização é algo mais do que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural (...) (BERGER, 1990, p. 107).³¹⁵

A secularização é concebida, portanto, como um processo histórico concreto, no qual as igrejas cristãs tendencialmente monopolistas foram cedendo espaço, por conta da modernização e do pluralismo de visões de mundo, ao desenvolvimento de esferas sociais autônomas (estado, ciência, educação etc). A fragmentação da estrutura de plausibilidade unitária do cristianismo medieval, desencadeada pelas guerras de religião, é uma das etapas decisivas desse processo histórico secularizador. Foi a partir do princípio *cuius regio eius religio*, com a confessionalização dos estados da Europa ocidental no final da Guerra dos Trinta Anos, que a dinâmica da tolerância estatal a grupos religiosos minoritários começou a abrir caminho, lentamente, para o pluralismo religioso (BERGER, 1990, p. 137).

No que diz respeito aos objetivos específicos deste trabalho, o elemento essencial da secularização, tal como a concebe Berger, é a transformação da religião monopolista, com o seu caráter de verdade evidente por si mesma e dada como certa, excluindo quaisquer definições alternativas da realidade, em uma situação de pluralismo de visões de mundo na qual:

A incerteza faz o seu aparecimento. O que era anteriormente dado como certo e como uma realidade evidente em si mesma pode ser alcançado agora apenas por um esforço deliberado, por um ato de “fé”, o qual, por definição, precisará superar as dúvidas que continuam à espreita. Num estágio mais avançado de desintegração da estrutura de plausibilidade, os antigos conteúdos religiosos podem ser mantidos na consciência apenas como “opiniões” ou “sentimentos” (...) (BERGER, 1990, p. 150).³¹⁶

³¹⁵ “By secularization we mean the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols. When we speak of society and institutions in modern Western history, of course, secularization manifests itself in the evacuation by the Christian churches of areas previously under their control or influence-as in the separation of church and state (...). When we speak of culture and symbols, however, we imply that secularization is more than a social-structural process. It affects the totality of cultural life (...)”.

³¹⁶ “Uncertainty makes its appearance. What was previously taken for granted as self-evident reality may now only be reached by a deliberate effort, an act of “faith”, which by definition will have to overcome doubts

Acredita-se que a situação dos críticos religiosos de Montesquieu na França de meados do século XVIII pode ser proveitosamente analisada, com certas ressalvas, à luz das considerações acima. A emergência de visões de mundo alternativas (principalmente a religião natural deísta, os mecanicismos e o vitalismo) levou os periodistas religiosos a um “esforço deliberado” para combater, com as armas da legitimação religiosa, a ameaça representada por definições sociais da realidade que atribuíam ao clima e à fisiologia do corpo humano o poder de explicar, de uma maneira *naturalista*, a diversidade dos costumes e das leis. Tradicionalmente, a variabilidade cultural havia sido interpretada a partir do referencial teórico proporcionado pela exegese bíblica. Desde o início da expansão marítima europeia, na primeira modernidade, cronistas e missionários se defrontaram com esse problema. A missão evangelizadora que os orientava (e justificava) pautou a sua leitura da alteridade, levando-os a considerar os costumes não europeus, sobretudo os mais exóticos, ou como a degeneração das normas sociais divinamente inspiradas – que os ameríndios, por exemplo, teriam deixado cair no esquecimento após migrarem do Velho para o Novo Mundo – ou, em uma outra hipótese, como o resultado de intervenção diabólica, responsável por afastar as verdades do Evangelho das populações remotas e por nublar o exercício da “luz natural da razão” (GLIOZZI, 2000, p. 50-89).

Essas hipóteses interpretativas da variedade dos costumes foram referidas por Gliozzi (GLIOZZI, 2000, p. 11-17, 88-89), no caso da América, à ideologia colonial e às disputas, ao mesmo tempo eruditas e políticas, que opunham as diversas potências colonizadoras no seu esforço de legitimar o domínio sobre o Novo Mundo. As semelhanças culturais que os observadores europeus julgaram encontrar entre o cristianismo e as cerimônias de muitas populações americanas constituíam, no interior dessas polêmicas, um desafio particularmente desestabilizador para a tradição teológica de leitura da alteridade. O mito da pregação apostólica pré-colombiana, segundo o qual os índios teriam podido conhecer, em tempos remotos, as verdades do Evangelho, foi utilizado muitas vezes para justificar a conquista espanhola, entendida como uma missão providencial: o castigo divino dos pecados indígenas ou a tarefa de resgatar os selvagens, evangelizando-os (AGNOLIN, 2015, p. 152-154). Outros autores dos séculos XVI e XVII se debruçaram sobre fontes

that keep on lurking in the background. In a further desintegration of the plausibility structure, the old religious contents can only be maintained in consciousness as “opinions” or “feelings” (...)."

bíblicas e clássicas para fazer dos indígenas os descendentes ou antigos súditos de algum membro remoto e esquecido das casas reinantes cujos interesses representavam.³¹⁷ Em uma outra variedade dessa hipótese difusionista, eruditos como Francisco Roldán e José de Acosta filiaram os ameríndios às dez tribos perdidas de Israel, integrando-os, desse modo, em um quadro de referência bíblico e teológico (GLIOZZI, 2000, p. 51-58).

A tese humanista de um monoteísmo original, baseada na possibilidade de a mente humana alcançar, pela luz natural da razão, o conhecimento de Deus, também foi empregada, desde o início do processo de colonização, para explicar as semelhanças de certos costumes indígenas com o cristianismo. Essa hipótese, no entanto, diminuía consideravelmente a importância da revelação bíblica. No contexto de emergência do deísmo, os argumentos a favor dessa religião natural foram utilizados, de modo crítico em relação ao catolicismo, para tratar as afinidades culturais como superstições que a mente humana produzia naturalmente (AGNOLIN, 2015, p. 152-162).

A explicação exclusivamente natural das instituições humanas, levada a cabo por Montesquieu no *Espírito das leis*, é tributária desse longo processo histórico de embates entre a rede interpretativa teológica e as tendências naturalistas. Grande parte das fontes exploradas pelo filósofo francês na composição dos livros relativos ao clima são relatos de viajantes e publicações dos missionários jesuítas. As notas de rodapé dos livros XIV e XV, por exemplo, mencionam as *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, coletânea de cartas e documentos organizada pelo padre jesuíta Jean Baptiste Du Halde a partir de 1735; as *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* (1711), de Jean Chardin; a *Historia de la conquista de Mexico* (1684), de Antonio de Solis; os “*Comentarios reales*” (1609 – 1617) de Garcilaso de la Vega e muitos outros (MONTESQUIEU, 1964, p. 613-625). Essa vasta documentação, gerada ao longo da expansão colonial, colocou Montesquieu em contato com as explicações teológicas e naturalistas da variabilidade cultural mencionadas anteriormente. A análise do modo como o filósofo se apropriou

³¹⁷ O cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, escrevendo sob os auspícios de Carlos V, por exemplo, propôs uma genealogia na qual o rei espanhol Hespéros, descendente de Tubal, filho de Jafé, já teria governado, num passado remoto, as Índias ocidentais, chamadas pelos antigos de Hespérides. Esse tipo de argumentação erudita, salienta Gliozzi, poderia ser utilizada pela Coroa espanhola para limitar juridicamente os amplos poderes concedidos anteriormente a Colombo e aos seus descendentes (GLIOZZI, 2000, p. 23-24).

dessas obras não cabe nos limites propostos para esta dissertação. Elas são citadas aqui, apenas, para evidenciar os laços que ligam o *Espírito das leis* ao seu ambiente cultural e para contextualizar a controvérsia sobre a teoria dos climas protagonizada pelos jesuítas e jansenistas.

Nesse sentido, é pertinente notar que o clima e a natureza do terreno, as duas principais influências do meio geográfico levadas em consideração por Montesquieu, também comparecem no aparato explicativo dos cronistas e dos eruditos que buscavam compreender a alteridade cultural à luz da teologia. Em 1607, durante uma polêmica com José de Acosta a respeito da origem judaica dos ameríndios, o dominicano Gregorio Garcia argumentou que as qualidades e virtudes das tribos de Israel teriam desaparecido nos indígenas por causa da “influência negativa do clima” americano. O franciscano Pedro Simón, discutindo as características dos índios no primeiro terço do século XVII, acreditava que a preguiça deles provinha da fertilidade do solo, que exigia poucos esforços para ser trabalhado (GLIOZZI, 2000, p. 68-76).

Pode-se afirmar, portanto, na esteira de Nicola Gasbarro, que as missões (sobretudo as jesuítas) constituíram um “*laboratório da modernidade*”, laboratório no qual o universalismo teológico cristão procurou incorporar, em um processo particularmente complicado de mediação cultural e de hermenêutica do outro, os diversos “mundos culturais” com os quais se defrontava na América, na África e na Ásia. Desse modo, a “conversão do gentio” passava a ser uma “generalização de códigos culturais” (ocidentais), na qual a “*particularidade irreduzível*” das culturas outras precisava ser, de alguma maneira, *traduzida*. (GASBARRO, 2009, p. 7-9).³¹⁸

No contexto especificamente asiático (missões do Japão, da Índia e da China), a ordem dos jesuítas se empenhou em traduzir a mensagem evangélica para as línguas (e, conseqüentemente, para as culturas) orientais. Operando em uma conjuntura na qual, diferentemente do caso americano, as sociedades indígenas não haviam sido submetidas ao poder político das potências europeias, os missionários do Oriente precisaram adotar estratégias de conversão capazes de compatibilizar, na medida do possível, as crenças e as práticas do cristianismo com os costumes das populações locais. Essa “acomodação” da religião cristã a realidades culturais não ocidentais, posta em prática por um setor da ordem

³¹⁸ Da introdução escrita pelo próprio Gasbarro - *Per una storia della "cosmologia culturale" delle missioni*.

dos jesuítas, deu origem a uma longa e intrincada “querela dos ritos”. Os defensores da acomodação, entendendo-a como a única maneira de fazer vingar o cristianismo em um ambiente potencialmente hostil, permitiram que os catecúmenos orientais praticassem certos ritos tradicionais da sua cultura, deixando-os ostentar símbolos indígenas de prestígio e distinção. Esses ritos e símbolos não ocidentais haviam sido considerados por esses jesuítas como *costumes estritamente civis*, isto é, totalmente independentes da idolatria. Ao contraporem o religioso ao civil, reservando um espaço autônomo para este último, os missionários adeptos da acomodação secularizavam a esfera dos costumes, tornando possível (e tolerável) a sua explicação a partir de um regime de causalidade natural. Como mostra Adone Agnolin (2017), os filósofos do Iluminismo, notadamente Voltaire, não deixaram de se apropriar dessa herança jesuítica, ressignificando-a em uma polêmica (agora interna à própria cultura ocidental) contra o universalismo teológico cristão.³¹⁹

A nova “ciência dos costumes” de Montesquieu também deve bastante à interpretação civil (natural) dos comportamentos inaugurada pelos jesuítas. No *Espírito das leis*, o barão de La Brède generalizou o argumento dos inacianos, aplicando-o às realidades culturais do Ocidente. Esse procedimento é particularmente visível na teoria dos climas, na qual a naturalização dos costumes chega a ser utilizada para explicar a dimensão mundana das crenças e práticas do próprio cristianismo. Apesar de reconhecer o talento literário e a erudição de Montesquieu, o resenhista jesuíta não deixou de repreender firmemente o filósofo, procurando mostrar-lhe o quão terríveis eram as consequências das suas ideias a respeito da religião. O tom geral da crítica, apesar de tudo, é um tanto condescendente e até simpático. O periodista inaciano parece considerar o autor do *Espírito das leis* um bom cristão, cujo erro teria sido raciocinar mal sobre certos temas morais.³²⁰ É significativo, portanto, o fato de que Montesquieu se considerou diretamente atacado, apenas, pelos dois artigos críticos publicados nas *Nouvelles ecclésiastiques*.

O resenhista jansenista, não se contentando com as críticas moderadas dos jesuítas, acusou o filósofo de ser sectário da religião natural, querendo dizer com isso que ele

³¹⁹ O tema da querela dos ritos e da “acomodatio” jesuítica é amplo demais para ser abordado, ainda que superficialmente, nesta dissertação. Ver, a esse respeito: Agnolin (2017), especialmente o capítulo 8, “Ecos históricos e culturais da Disputa dos Ritos do Malabar: a herança da Companhia de Jesus para a Ilustração”, p. 453-496.

³²⁰ *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts «Commencés d'imprimer l'an 1701 à Trévoux, et dédiés à son Altesse Sérénissime, le Prince Souverain de Dombes»*. Avril, 1749, Article XL, volume 2, p. 718-741. (AUTORIA, 1749, p. 718-741).

acreditava ser possível alcançar as verdades fundamentais da religião exclusivamente por meio da razão, o que transformaria a revelação bíblica, na melhor das hipóteses, em uma redundância.³²¹ A argumentação do resenhista das *Nouvelles ecclésiastiques* parece ter sido construída para mostrar que Montesquieu, ao não reconhecer a autoridade da Revelação no domínio da diversidade dos costumes, precisava recorrer à influência do clima, de todo insuficiente, segundo ele, para explicar adequadamente esse fenômeno.

O crítico utilizou os exemplos do monaquismo, da “doença inglesa” (frequência do suicídio na Inglaterra), da poligamia e dos costumes indianos, explicados por Montesquieu a partir de causas físicas (sobretudo o clima), para afirmar que o pensador francês colocava o cristianismo no mesmo plano das demais religiões, atribuindo a formação das crenças e das práticas humanas, de maneira simplista, à influência exclusiva do clima. “Observe [afirma o resenhista comentando a crítica de Montesquieu à ociosidade dos monges] que o autor coloca no mesmo plano todos os monges, de qualquer religião que eles sejam, cristãos, muçulmanos, idólatras. Reconhece-se nesse traço a mão que escreveu as Cartas persas.” (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1749, p. 163).³²² Mais adiante, o resenhista se refere às leis indianas que obrigavam as esposas a serem queimadas vivas nas piras funerárias dos seus maridos para pôr em evidência o caráter contraditório e limitado do aparato explicativo do filósofo:

Após ter dito do povo das Índias que ele é doce, terno e compassivo, ele exclama: “Feliz clima que faz nascer a candura dos costumes e produz a doçura das leis!” (p. 382) É o clima que produz os bons costumes. O autor não vai além disso. Enquanto isso, os indianos são idólatras, dissolutos ao excesso e as suas leis obrigam as mulheres a serem queimadas com os corpos dos seus maridos. Feliz clima que faz nascer a candura dos costumes e produz a doçura das leis! (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1749 p. 166).³²³

O grande erro de Montesquieu, segundo o jansenista, é ter negligenciado as Escrituras (particularmente o relato da Criação, da queda de Adão e dos males dela decorrentes), que teriam revelado a verdadeira explicação do surgimento dos povos e das

³²¹ Sobre a religião natural e sobre a influência do deísmo inglês no Iluminismo, ver Cassirer (1932, p. 235-237).

³²² *Nouvelles ecclésiastiques*, p. 163: “Remarquez que l'Auteur met sur la même ligue tous le Moines, de quelque Religion qu'ils soient, Chrétiens, Musulmans, Idolatres. On reconnoît à ce trait la main qui a écrit les Lettres Persannes”.

³²³ *Nouvelles ecclésiastiques*, p. 166)

fraquezas humanas. Desse modo, os filósofos perdem-se em ideias baixas e grosseiras ao imaginarem como a humanidade, na condição selvagem dos seus princípios, teria formado as primeiras sociedades. A Revelação bíblica, corretamente interpretada, “(...) nos fornece [nobres ideias] da nossa origem, do nosso destino, e dos deveres que a ele estão ligados (...)” (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1749, p. 166).³²⁴ Para o resenhista, portanto, os costumes e as leis desejados por Deus para a organização da sociedade cristã podem ser deduzidos, exclusivamente, da Revelação. A diversidade das instituições humanas, principalmente a existência de costumes repulsivos e de religiões falsas, deve ser atribuída às fraquezas a que os homens estão sujeitos desde a queda de Adão. Nessa perspectiva, a poligamia é um pecado explicado pela luxúria de seres decaídos que não tiveram acesso (ou rejeitaram) a mensagem do texto bíblico. Atribuir tal prática ao clima seria, assim, o mesmo que justificá-la ou desculpá-la.

O periodista jansenista também fica indignado com a maneira política de tratar a religião presente no *Espírito das Leis*. Ele cita o seguinte trecho do filósofo: “As leis humanas feitas para falar ao espírito devem dar preceitos e não conselhos. A Religião, feita para falar ao coração, deve dar muitos conselhos e poucos preceitos.” (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1749 p. 165).³²⁵ O celibato, por exemplo, deveria ser um conselho seguido por aqueles que aspiram à perfeição e não uma lei positiva capaz de constranger um grupo da sociedade à obediência. Esse raciocínio mostra, segundo o resenhista, que Montesquieu era um ímpio disfarçado de cristão. A sua verdadeira intenção seria se livrar do jugo que a Religião impõe àqueles que não querem segui-la. O autor do *Espírito das leis*, relata o crítico, pretendia combater o famoso paradoxo de Bayle, segundo o qual bons cristãos não poderiam formar um Estado capaz de subsistir, mas a sua argumentação teve como resultado (intencional) enfraquecer o controle das instituições eclesiásticas sobre o comportamento das pessoas.

Para o autor da resenha, portanto, as leis políticas e civis da sociedade não podiam

³²⁴ *Nouvelles ecclésiastiques*, p. 162: “(...) nous donne [nobres ideias] de notre origine, de notre destination, & des devoirs qui y sont attachés (...)”.

³²⁵ “Les Loix humaines faites pour parler à l'esprit, doivent donner des préceptes, & point de conseils. La Religion, faite pour parler au coeur, doit donner beaucoup de conseils, & peu de préceptes.... Le Célibat fut un conseil du Christianisme. Lorsqu'on en fit une loi pour un certain ordre de gens, il en fallut chaque jour de nouvelles, pour réduire les hommes à l'observation de celle-ci. Le Légillateur se fatigua, fatigua la société, pour faire exécuter aux hommes par précepte, ce que ceux qui aiment la perfection auroient exécuté comme conseil”.

ser concebidas sem referência à moral cristã. A autoridade civil dos magistrados deveria ser utilizada para punir todos aqueles que transgredissem os mandamentos religiosos. Ele não estava disposto a aceitar uma esfera política completamente secularizada.

O elogio do estoicismo realizado por Montesquieu também é uma "prova" exibida pelo crítico para revelar o caráter ímpio do autor do *Espírito das leis*. A seita filosófica dos estoicos seria aquela com os princípios mais dignos do homem e mais próprios para formar pessoas de bem. Nessa passagem, como já foi visto, o filósofo pede aos leitores para fazerem abstração, por um momento, das verdades reveladas e afirma: "(...) se eu pudesse cessar de pensar que sou cristão, teria colocado entre os maiores males da humanidade a destruição da seita dos estoicos". Diante disso, o resenhista questiona: um tal elogio da seita estoica poderia partir da pena de um cristão? Se o estoicismo era a "religião" mais própria para formar bons cidadãos e grandes homens, como fica a religião cristã?

Era natural que um sectário da religião natural, continua o periodista, demonstrasse simpatia pelo estoicismo.

Os estoicos [segundo ele] admitiam apenas um Deus, mas esse Deus não era outra coisa senão a alma do mundo. Eles queriam que todos os seres, desde o primeiro, fossem necessariamente dependentes uns dos outros. Uma necessidade fatal controlava tudo. Eles negavam a imortalidade da alma e faziam consistir a suprema felicidade na vida conforme à natureza. Esse é, no fundo, o sistema da Religião natural. (*Nouvelles ecclésiastiques*, p. 165).³²⁶

A tese relativista de que as crenças religiosas precisavam se acomodar às condições pré-existentes da sociedade, tese que os jesuítas colocavam em prática na sua obra missionária, também foi alvo de duras recriminações. O periodista jansenista viu nessa forma de tolerância uma postura laxista indefensável do ponto de vista católico. As verdades do cristianismo não podiam ser negociadas ou flexibilizadas de acordo com as circunstâncias. Justamente por isso, o princípio fundamental de Montesquieu no que diz respeito à política religiosa era absolutamente inaceitável para o crítico. Trata-se da seguinte regra política: “Quando se é mestre de receber num Estado uma nova Religião, ou de não recebê-la, é necessário não estabelecê-la. Quando ela já está estabelecida, faz-se necessário tolerá-la.” (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1749, p. 166).³²⁷ Trata-se, segundo o

³²⁶ *Nouvelles ecclésiastiques*, 1749, p.165.

³²⁷ *Nouvelles ecclésiastiques*: “Quand on est le maître de recevoir dans un Etat une nouvelle Religion , ou de

jansenista, de dar ganho de causa para os perseguidores antigos e modernos do cristianismo, dizendo aos príncipes maometanos para resistirem à introdução da religião cristã nos seus territórios.

Montesquieu defende-se das graves acusações que lhe foram feitas colocando em questão a dicotomia “religião natural – revelação” postulada pelo crítico. Segundo ele:

É realmente necessário assustar-se todas as vezes que o autor considera o homem no estado da religião natural e que ele explica alguma coisa a partir dos princípios da religião natural? É necessário confundir a religião natural com o ateísmo? Eu não tenho ouvido dizer que nós todos temos uma religião natural? Eu não tenho ouvido dizer que o cristianismo é a perfeição da religião natural? Eu não tenho ouvido dizer que se emprega a religião natural para provar a revelação contra os deístas; (...) para provar a existência de Deus contra os ateus? (MONTESQUIEU, 1964, p. 812).³²⁸

Assim sendo, a religião natural (corretamente concebida) não se contrapõe à revelação bíblica, servindo, bem ao contrário, como principal argumento à disposição da ortodoxia para combater os erros dos deístas, dos espinozistas e dos ateus. Esse procedimento do filósofo não deixa de constituir, no entanto, uma reivindicação de certa autonomia da razão secular (em face da teologia e da exegese bíblica) para fundamentar a moralidade (MONTESQUIEU, 1964, p. 813). Como o exemplo da China pagã (relatado pelos jesuítas no contexto polêmico da querela dos ritos) deixa claro, a luz da razão poderia conduzir as pessoas ao estabelecimento de cerimônias e leis de natureza estritamente civil, suficientes para fundamentar a conduta moral neste mundo, mas incapazes, ainda assim, de garantir a salvação da alma, facultada apenas pelo conhecimento da Revelação. Esse uso da luz natural da razão, concedida por Deus a todos os seres humanos, teria a função de preparar o caminho para a Revelação e também serviria para justificar a estratégia missionária dos jesuítas no Oriente, baseada, como foi visto, na acomodação do cristianismo aos usos e costumes locais.

No que diz respeito à teoria dos climas, Montesquieu alega a constatação, confirmada por inúmeros autores, de que a temperatura do ar afeta o corpo e a mente dos seres humanos, moldando as disposições e os costumes com os quais o legislador precisa lidar ao criar as leis.

ne la pas recevoir, IL NE FAUT PAS L'Y ÉTABLIR : Quand elle est établie il faut la tolérer.»”.

³²⁸ “Defesa do Espírito das leis”.

Como essas coisas [diz o filósofo] são humanas, o autor falou delas de uma maneira humana. Ele bem poderia ter adicionado as questões que são agitadas nas escolas sobre as virtudes humanas e as virtudes cristãs: *mas não são com essas questões que se fazem os livros de física, de política e de jurisprudência* (MONTESQUIEU, 1964, p. 815, itálico nosso).

A ação do clima sobre as fibras e os espíritos animais, como já foi dito, é descrita em uma linguagem humana (secular), implicando a autonomização relativa da ciência em relação ao discurso teológico. Relativa porque Montesquieu concebe as leis imanentes da física, atuantes na fisiologia humana, como a criação de um Deus relojoeiro situado na esfera da transcendência. Em outras palavras, o funcionamento autônomo da natureza, longe de negar a divindade, a pressupõe como a garantia metafísica da regularidade das leis naturais. Nessa perspectiva, a demarcação de um espaço discursivo autônomo na física (e na política) é parte de uma visão de mundo que descreve a si própria como religiosa (jusnaturalismo), não sendo incompatível, na argumentação do filósofo, com o cristianismo.

A questão propriamente religiosa da tolerância, enraizada na obrigação estatal de assegurar a vida e a propriedade dos cidadãos em um território pluriconfessional, também foi objeto das críticas do resenhista jansenista. A defesa montada pelo filósofo a esta última acusação segue os mesmos princípios gerais dos argumentos usados no caso da teoria dos climas. Montesquieu declara, em primeiro lugar, ter abordado o problema como político e não como teólogo, reservando, de resto, um lugar privilegiado para o cristianismo. Segundo ele, múltiplos fatores (de ordem física e moral) podem favorecer ou dificultar a adoção de uma religião por determinado povo. Afirmar isso, no entanto, não significa supor que o cristianismo é ruim para certas regiões, devendo ser combatido pelas autoridades políticas locais. Como assevera o filósofo, a religião verdadeira pode superar, se Deus assim o desejar, todos os obstáculos que comprometem a sua propagação (MONTESQUIEU, 1964, p. 816).

Além disso, Montesquieu acredita que o Deus transcendente fala aos seres humanos por meio da razão e do coração, delegando-lhes, por assim dizer, a tarefa de organizar autonomamente as suas sociedades. A natureza humana (razão e paixões), desenhada por Deus para propiciar o surgimento de sociedades harmoniosas, é a garantia metafísica da autonomia relativa da política e do direito. Nas palavras do próprio Montesquieu, já

mencionadas no capítulo 2: “A lei em geral é a razão humana na medida em que ela governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação não devem ser outra coisa senão os casos particulares aos quais essa razão humana é aplicada.” (MONTESQUIEU, 1964, p. 532).

Tanto no caso do funcionamento da natureza, quanto na consideração das leis e dos costumes que devem pautar a organização das sociedades, Montesquieu utiliza a analogia do mecanismo, cujas partes constitutivas, projetadas para se encaixarem umas nas outras segundo princípios simples e invariáveis, concorrem para a manutenção do equilíbrio. Essa descrição vale para os movimentos dos orbes celestes, regidos pela gravidade, e para as sociedades, regidas pela razão e pelas paixões humanas.

Esse procedimento intelectual, explicitado na controvérsia com os jansenistas, procura fazer valer uma definição de “religião natural” compatível com o cristianismo e com os princípios da filosofia mecanicista da natureza. Trata-se, caso se considere a reivindicação de uma autonomia relativa da ciência, da política e do direito em relação à teologia, de um procedimento secularizador (contra o qual os jansenistas franceses reagiram de maneira singularmente agressiva). Aos olhos do próprio Montesquieu, no entanto, o percurso seguido no *Espírito das leis*, (re)definindo a religião como um conjunto de crenças e opiniões interiorizadas (conselhos dirigidos ao coração), procurou evitar o conflito explícito com a ortodoxia católica. Foi a reação da Igreja galicana, condenando e contestando as posições moderadas do filósofo francês a respeito da teoria dos climas, que abriu margem para a radicalização dos seus argumentos, empreendida por outros pensadores menos inclinados à conciliação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso seguido nesta dissertação teve por fim mostrar que a teoria dos climas de Montesquieu estava intimamente relacionada a uma concepção mecanicista da natureza, concepção que abarcava os costumes e as leis, tratando-os como fatos gerados naturalmente pela convivência dos seres humanos. Essa naturalização dos costumes, baseada, em boa medida, nas ideias da época a respeito do funcionamento do corpo humano, poderia abrir

margem para uma interpretação materialista (e determinista) da mente humana. O resenhista jesuíta do *Espírito das leis* resume bem este ponto:

No *Espírito das leis*, encontram-se diversas passagens que provam que o Autor é versado no estudo da Física e da Anatomia: conhecimentos muito úteis, quando são empregados a propósito. Mas eu não acho que é necessário colocá-los em ação para escusar o Suicídio, tão comum, diz-se, entre os ingleses. Pois considerá-lo como uma doença causada pela natureza do clima é o mesmo que escusá-lo. *Essa ação*, diz o Autor (Tom. I. pag. 377.), *está ligada ao estado físico da máquina... & não se pode punir o homicídio de si mesmo na Inglaterra mais do que se punem os efeitos da demência*. Como será possível nos persuadir de que os ingleses, que se matam de sangue-frio, não possuem liberdade o bastante para continuar a viver? O clima e a constituição dos corpos foram os mesmos na Inglaterra há trezentos ou quatrocentos anos; a prática do suicídio, então, se observa mais do que alhures? Não se trata de uma espécie de moda que se estabeleceu, ou por vaidade, como se diz que ela reina entre os japoneses, ou, mais provavelmente, por um princípio de irreligião, como se tem toda a razão para crer depois que a Inglaterra se transformou no centro de todas as más doutrinas? (*Mémoires de Trevoux*, 1749, p. 723-724).³²⁹

A física e a anatomia, conhecimentos úteis em si mesmos, podem ser mal empregados, servindo de desculpa para práticas moralmente reprováveis. Assim sendo, o leitor jesuíta de Montesquieu, admirando embora a prosa agradável do filósofo, não deixa de mostrar que a atribuição de um costume à influência do clima priva o agente moral, necessariamente, de parte considerável do seu livre-arbítrio. Neste assunto, o religioso não parece estar disposto a admitir um meio termo. Ou o ser humano é completamente livre, sendo responsável pelas suas ações diante de Deus e do Magistrado, ou ele é, apenas, uma bola de bilhar determinada a se mover pelo choque com outras. Ou a alma é uma substância imaterial, ao abrigo de toda influência causal física, ou ela é uma engrenagem tão perecível – e tão fisicamente determinada – quanto o resto da máquina corporal. Montesquieu não chegou jamais, ao que tudo indica, a admitir essa segunda possibilidade. Apesar disso, a

³²⁹ “Dans l’Esprit des lois, on rencontre divers morceaux qui prouvent que l’Auteur est versé dans l’étude de la Physique & de l’Anatomie: connoissances très-utiles, quand on les employe à propos. Mais je ne vois pas qu’il fallût les mettre en oeuvre pour excuser le Suicide, si commun, dit-on, parmi les Anglois. Car c’est l’excuser, que de le regarder comme une maladie causée par la nature du climat. Cette action, dit l’Auteur (Tom. I. pag. 377.), tient à l’état physique de la machine... & l’on ne peut pas plus punir l’homicide de soi-même en Angleterre, qu’on punit les effets de la démence. Comment nous persuadera-t’on que les Anglois, qui se tuent de sang-froid, n’ont point assez de liberté pour continuer de vivre? Le climat & la constitution des corps furent les mêmes en Angleterre, il y a trois ou quatre cens ans; alors la pratique du Suicide s’y remarquoit-elle plus qu’ailleurs? N’est-ce pas une sorte de mode qui s’y est établie, ou par vanité, comme on dit qu’elle régné chez les Japonois; ou plutôt par principe d’irreligion, comme on a tout lieu de le croire, depuis que l’Angleterre est devenue le centre de toutes les mauvaises Doctrines?”

consideração dos seus trabalhos propriamente científicos deixa claro que ele alimentou certas dúvidas a respeito da imaterialidade da alma e do livre-arbítrio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, A. *O amplexo político dos costumes de um jesuíta Brâmane na Índia: a Acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII): ortopráticas rituais às margens dos impérios políticos, entre religião ou política, cultos idólatricos ou ritos civis*, 2017 [tese de livre docência – ainda não publicada].

AGNOLIN, Adone. Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar in *História Unisinos*, vol. 13(3): 211-232, Setembro/Dezembro 2009. doi: 10.4013/htu.2009.133.01.

AGNOLIN, Adone. Os apóstolos da civilização – Religião natural e revelação entre os missionários da América: as bases da História das religiões no surgimento da comparação histórica e etnográfica in *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 6, nº 2, 2015, p. 140 – 171.

ALEXANDER, R. G. (org.). *The Leibniz-Clarke Correspondence: Together With Extracts from Newton's Principia and Opticks*, 1956.

ALGAROTTI, F. “*Newtonianismo per le dame ovvero dialoghi sopra la luce e i colori.*”, 1737.

ALTHUSSER, Louis. *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008 [1959].

DJIN, Annelien de. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?* Cambridge, New York, 2008.

ARBUTHNOT, J. *An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*, Londres, Printed for J. and R. Tonson, 1751 [1733] (versão digitalizada).

ARNAULD, *De la fréquente communion, ou les sentimens des peres, des papes, et des Conciles ; touchant l'usage des Sacremens de Penitence & d'Eucharistie, sont fidellement exposez : Pour servir d'adresse aux personnes qui pensent serieusement à se convertir à Dieu ; & aux Pasteurs & Confesseurs zelez pour le bien des ames.*, 1643.

ARON, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Éditions Gallimard, 1967.

BADINTER, Elisabeth. *As paixões intelectuais 1 – desejo de glória*, Editora Civilização brasileira, 1999.

BAITON, Roland. H., *Erasmus da Cristandade*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

BATTIN, J. *Montesquieu, les sciences et la médecine en Europe* in *Histoire des sciences médicales* - tome XLI - N° 3 – 2007, p. 243 – 254.

BENREKASSA, Georges. *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Le livre de Poche, Paris, 1987.

BERGER, Peter L. *The sacred canopy*. Elements of a sociological theory of religion. New York: Anchor Books, 1990 [1967], 2^a ed.

BERNARDI, W. *Scienze della vita e materialismo nel Settecento* in ROSSI, P. (org.) *Storia della Scienza-2. L'età dei Lumi: da Eulero a Lamarck*, 1988, p. 121-144.

Bezons, Louis Bazin de

BLOCH, M. *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, 1924.

BLOOR, David. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1976.

BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*. Tome premier, Paris, L'imprimerie royale. MDCCXLIX, 1749.

BURNS, W. E. *Science in the Enlightenment: an Encyclopedia*, verbete “Academies and scientific societies”, (2003),

CARCASSONNE, Elie. *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*. Slatkine Reprints, Genebra, 1978 [1927].

CASABIANCA, Denis. *Des objections sans réponses? À propos de la 'tentation' matérialiste de Montesquieu dans les Pensées*, *Revue Montesquieu*, n° 7, 2004, pp. 135 – 156.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Editora Unicamp. Trad. Alvaro Cabral, 1992 [1932].

CHARBONNAT, Pascal. *La notion de fermentation en chimie et en histoire naturelle au 18^e siècle : le statut métaphysique de la matière et l'origine des êtres vivants*”. Colloque Vivre RePhil II, Université Paris X Nanterre, 13-14 novembre 2008. 2009.

CHARTIER, Roger. *L'homme de lettres* in VOVELLE, Michel (org.). *L'homme des Lumières*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

CHEYNE, George. *English malady or, a treatise of nervous diseases of all kinds, as spleen, vapours, lowness of spirits, hypochondriacal, and hysterical distempers*. London: George Strahan, 1733. Disponível em <<https://archive.org/details/englishmaladyort00cheyuoft>>. Acesso em: dez/2017.

CHEYNE, George. *Philosophical principles of natural religion: containing the elements of natural philosophy and the proofs for natural religion arising from them.* London: George Strahan, 1705. Disponível em: <<https://archive.org/details/philosophicalpr00cheygoog>>. Acesso em: dez/2017.

CHIBENI, Silvio Seno. *As posições de Newton, Locke e Berkeley sobre a natureza da gravitação*, in *Sciantiae studia*, v. 11, n° 4, 2013, p. 811 – 839.

CHIBENI, Silvio Seno. *Descartes e o realismo científico*, in *Reflexão*, n°57, 1993, p. 35 – 53.

CHIQUET L. *Médecine et sciences au service des lois* . Glyphe et Biotem, Paris, 2003.

COOK, A. *Feeling Better: Moral Sense and Sensibility in Enlightenment Thought* in H.M. Lloyd (org.), *The Discourse of Sensibility: The Knowing Body in the Enlightenment*, 2013, p. 93-94.

COURTNEY, C. P. *Montesquieu and the problem of 'la diversité'* [1988] in Carrithers, D. (org.). *Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu*, 2009, pp. 109 – 129.

CROMBIE, A. C. *Augustine to Galileo: The History of Science A.D. 400 – 1650*, Harvard University Press, 1953.

D'ALEMBERT, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les mérites, et sur les récompenses littéraires*, [Mélanges, 1753, tome II, p. 81-163], in *Œuvres de d'Alembert*, tome IV, deuxième partie, Paris, A. Belin, Bossange père et fils, Bossange frères, 1822, p. 335-373. Source : Gallica. Graphies modernisées

D'HOLBACH, baron Paul-Henri Thiry. *Système de la Nature ou Des lois du Monde Physique & du Monde Moral*, Londres, 1781 [1770].

DAUSSY, H e E PITOU, F. (orgs.), *Hommes de loi et politique (XVIe – XVIIe siècles)*; Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

DELORME, A. *Dr. Jean Torlais, L'abbé Nollet. Un physicien au siècle des Lumières (1700-1770)* [compte-rendu] in *Revue d'histoire des sciences* Année 1955 8-2 pp. 183-184.

DESCARTES, *Le monde de Mr. Descartes ou Le Traité de la Lumière et des autres principaux objets des sens*, 1644.

DESCARTES, *L'Homme de René Descartes et la Formation du Foetus*, Avec les Remarques de LOVIS DE LA FORGE. À quoy l'on a ajouté *Le Monde ou Traité de La Lumière* du mesme Auteur. Seconde Edition, revue & corrigée, 1677. (original digitalizado), p. 25.

DUCLOS, Charles Pinot. *Considérations sur les moeurs de ce siècle*, 1751.

EHRARD, Jean. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Éditions Albin Michel, Paris, 1994 [1963 – 1ª]. Edição.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de corte*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2011 [1939] – em dois volumes. Tradução de Ruy Jungmann.

FLECK, Ludwik. *Genèse et développement d'un fait scientifique*. Paris: Editions Flammarion, collection Champs sciences, 1935 [2008].

FONTENELLE, Bernard le Bovier. *Entretiens sur la pluralité des mondes ; par M. de Fontenelle, des Académies Française, des Sciences, des Belles-Lettres, de Londres, de Nancy, de Berlin & de Rome. Nouvelle Édition, augmentée des Dialogues des Morts*. Paris, 1766 [1685].

GASBARRO, N. (org.) *Le culture dei missionari*, Bulzoni Editore, Roma, 2009.

GAY, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation: the rise of modern paganism*, Knopf book, 1966.

GÈRES, Jules de, *Actes de l'Académie nationale des sciences, belles-lettres et arts de Bordeaux*, 1913.

GLIOZZI, Giuliano. *Adam et le nouveau monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500 – 1700)*. Théétète éditions, 2000. Tradução francesa de Arlete Estève e de Pascal Gabellone.

GOLDMANN, L. *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique*, Gallimard, Paris 1955.

GUERRINI, Anita. *Obesity and Depression in the Enlightenment: The Life and Times of George Cheyne*, University of Oklahoma Press, 1999.

HENRY, J. *Religion and the scientific revolution* in HERRISON, P. (org.) *The Cambridge Companion to Science and Religion*, 2010, pp. 39 – 55.

JAUCOURT, Louis. Démocratie. In: (AUTORIA DA ENCICLOPÉDIA). **ARTFL Encyclopédie**. p. 818, Disponível em: <<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedia1117/navigate/4/4099/?byte=9143151&byte=9143169&byte=9143172>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, 1998 [1957].

KAUFMANN, Matthias; AICHELE, Alexander (org.). *A Companion to Luis de Molina*. 1st. ed. Leiden & Boston: Brill, 2014.

KEOHANE, Nanerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton University Press, New Jersey, 2017 [1980].

KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. 2 ed. Chicago and London: University of Chicago Press, 1962.

KINGSTON, Rebecca, *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*, Genève, Droz, 1996.

KLOSKO, George. *Montesquieu's Science of politics: absolute values and ethical relativism in L'Esprit des lois* [1980] in Carrithers, D. (org.). *Charles Louis de Secondat, Baron de Montesquieu*, 2009, pp. 153 – 177.

KOSTROUN, Daniella. *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge University Press, New York, 2011.

LA METTRIE, Julien Offray de. *Oeuvres philosophiques*. Éditions Coda, 2004 [1751].

LATOUR, Bruno. *Ciência em Ação*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

LATOUR e WOOLGAR, Bruno e Steve. *Laboratory Life: The construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986 [1979].

LE MAO, Caroline. *Louis XIV et le parlement de Bordeaux : un absolutisme bien tempéré?* In: DAUSSY, H e E PITOU, F. (org.), *Hommes de loi et politique (XVIe-XVIIe siècles)*; Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

LILTI, Antoine. *Sociabilité et mondanité : les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIIIe siècle* in *French Historical Studies*, vol. 28, n° 3, juillet-septembre 2005, p. 415-445.

LOCKE, John. *Essay concerning human understanding*, 1690. (versão digital para Kindle).

LYNCH, Andrew J. *Montesquieu and the Ecclesiastical Critics of L'Esprit Des Lois*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3 (Jul. - Sep., 1977), pp. 487-500.

MAIRE, C., «Jansénisme», dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013

MCCLELLAN, James E. *L'Europe des academies in Dix-Huitième Siècle* Année 1993 25 pp. 153-165.

Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts «Commencés d'imprimer l'an 1701 à Trévoux, et dédiés à son Altesse Sérénissime, le Prince Souverain de Dombes».

Avril, 1749, Article XL, volume 2, p. 718 – 741. Disponível em: <<http://bit.ly/2fyusAq>>. Acesso em: dez/2017.

MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1964.

NOLLET, Jean-Antoine. *Leçons de physique expérimentale*. Tome premier, 1743 (exemplar digitalizado da 1ª edição)

Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir a l'histoire de la Constitution Unigenitus, pour l'année de M. DCC. XLIX., p. 161 – 167.

PEREIRA, Jacques. *Montesquieu et la Chine*. Paris: L'Harmattan, 2008.

PINNA, M. *Un aperçu historique de la “theorie des climats”* in *Annales de géographie*, Année 1989, 547, pp. 322-325.

PORTER, Roy. *Flesh in the age of reason*. Penguin Books, 2003.

PRIOR, M. E., *Joseph Glanvill, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science in Modern Philology*, Vol. 30, No. 2 (Nov., 1932), pp. 167-193.

QUESNEL, P. *Le Nouveau Testament en François, avec des reflexions morales sur chaque verset, pour em rendre la Lecture plus utile, & la Meditation plus aisée*, 1694, p. xi (prefácio)

QUINTILI, P. *Les Éléments de physiologie et l'histoire du cerveau: Diderot face à la physiologie de son temps* in CHERICI, C. et DUPONT, J. C.(orgs.) *Les querelles du cerveau: comment furent inventées les neurosciences.*, Vuibert, 2008, pp. 91 – 110.

RAMOS, Maurício de Carvalho. *A geração dos corpos organizados em Maupertuis*, Associação Filosófica Scientiae Studia, 2009.

REILL, Peter Hanns. *Revitalizing nature in the Enlightenment*, University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 2005.

REZENDE, J.M. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina* [online]. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. Dos quatro humores às quatro bases. pp. 49-53. ISBN 978-85-61673-63-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

RISKIN, Jessica. *Science in the age of sensibility: the sentimental empiricists of the French Enlightenment*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

ROCHE, Daniel. *Académies et académisme : le modèle français au XVIIIe siècle* in *Mélanges de l'école française de Rome* Année 1996 108-2 pp. 643-658.

ROCHE, Daniel. *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, editora Mouton, Paris, 1978.

ROCHE, Daniel. *Trois académies parisiennes et leur rôle dans les relations culturelles et sociales au XVIIIe siècle* in *Mélanges de l'école française de Rome* Année 1999 111-1 pp. 395-414.

ROSSI, Paolo. *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Feltrinelli editore, Milão, 2017 [1962]

ROSTAND, Jean. *Montesquieu (1689 – 1755) et la Biologie* in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. Année 1955, Volume 8, Numéro 2, pp. 129 – 136.

RUBIÈS, J. P. *Oriental despotism and European orientalism: Botero to Montesquieu* in *Journal of Early Modern History*, vol. 9, 2005, pp. 109 – 180.

SALGUES, J. B. *Des erreurs et des préjugés répandus dans les diverses classes de la société*, tomo primeiro, 1847 [quinta edição], p. 91-98.

SHACKLETON, Robert. *Montesquieu: a critical biography*, Oxford University Press, New York, 1961.

SHACKLETON, Robert. *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate* in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 9, No. 33/34 (3/4) (1955), p. 317-329.

SHAPIN, Steven. *Bomba e circunstância: a tecnologia literária de Robert Boyle* in *Nunca pura: estudos históricos de ciência como se fora produzida por pessoas com corpos, situadas no tempo, no espaço, na cultura e na sociedade e que se empenham por credibilidade e autoridade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013 [2010], p. 90 – 117.

SHAPIN, Steven. *The scientific revolution*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1996.

SHAPIN e SCHAFFER, Steven e Simon. *Leviathan and the air-pump*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SHKLAR, J. *Montesquieu*, Oxford University Press, New York, 1987.

SINGER, Brian. *Montesquieu and the discovery of the social*, Palgrave Macmillan, 2013.

STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. Éditions du Seuil, Paris, 1989 [1953].

SWANN, J., *Politics and the Parlement of Paris under Louis XV, 1754–1774*, Cambridge, 1995.

THOMSON, Ann. *Bodies of thought: Science, religion, and the soul in the early enlightenment*. Oxford University press, 2008.

VAN KLEY, Dale K. *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Paris, Seuil, 2002.

VENTURI, F. *Oriental despotism* in *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, n° 1, jan. – mar. 1963, pp. 133 – 142.

VOLTAIRE. *Elemens de la philosophie de Neuton, donnés par M. de Voltaire, Nouvelle Edition*, Londres, 1738

WELLMAN, Kathleen. *La Mettrie, Medicine, Philosophy and the Enlightenment*, Duke University press, Durham e London, 1992.