

# LIBERALISMO E DEMOCRACIA<sup>1</sup>

Claude LEFORT<sup>2</sup>

Tradução: Eliana Maria de Melo SOUZA<sup>3</sup>

**RESUMO:** São aqui examinadas as relações históricas entre liberalismo e democracia, com base principalmente em três importantes autores do pensamento liberal francês da primeira metade do século XIX: Benjamin Constant (1767-1830), François Guizot (1787-1874) e Alexis de Tocqueville (1805-1859). Contudo, o Autor não deixa de lançar luz sobre as questões contemporâneas que exigem enfrentar e elucidar as chances da democracia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liberalismo francês. Democracia. Filosofia política. Tolerância.

Os organizadores deste Colóquio convidam-nos a uma reflexão sobre o liberalismo. Esta reflexão é indubitavelmente necessária. O termo *liberal* encontra-se empregado em múltiplas acepções: filosófica, ética, política, econômica. Em cada uma dessas acepções, o termo se presta a diversas interpretações. Os debates aos quais ele está associado não tomaram o mesmo rumo na Holanda, na Inglaterra, na França – para dar alguns exemplos. Uma tentativa de esclarecimento se impõe. Indubitável também que essa reflexão seja oportuna. Como menciona a apresentação do Colóquio, a derrocada do comunismo parece marcar a “vitória histórica do liberalismo”. Ora, como afirmar isso, sem deixar claro o que entendemos por liberalismo? A vitória de que se fala é vitória do modelo da economia de mercado? É do tipo de sociedade na qual são reconhecidas e asseguradas as liberdades individuais, civis e políticas? O liberalismo beneficiou-se de um crescente interesse nos últimos vinte anos. Já antes da decomposição do império soviético, os sinais da opressão que recobria o sistema

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada, em 1994, em Colóquio organizado pela Universidade de Amsterdã, Holanda. Artigo originalmente publicado na coletânea reunida pelo autor. LEFORT, Claude. *Le Temps Présent*. Paris: Belin, 2007.

<sup>2</sup> Filósofo político francês, professor aposentado da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris, França.

<sup>3</sup> UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. Departamento de Sociologia. Araraquara – SP – Brasil. 148000-901 – gal@fclar.unesp.br Nota da tradução: todas as referências feitas neste texto, ou falta delas, respeitam a versão publicada no original. Agradeço à Editora Belin por autorizar a tradução e publicação deste artigo.

comunista tornaram-se amplamente reconhecidos, depois de terem sido longamente ignorados; a crítica das liberdades ditas “formais” mostrou-se inconsistente face às reivindicações dos dissidentes russos ou dos movimentos da Europa do Leste que coincidiram com as reivindicações das vítimas das ditaduras latino-americanas. O estudo do liberalismo deixava de ser propriedade de um pequeno grupo de historiadores: a etiqueta liberal não mais se vinculava exclusivamente a determinadas correntes políticas. Este novo fenômeno mostra o quanto nossa discussão corresponde às preocupações de nosso tempo.

Julguei oportuno interrogar a relação mantida entre liberalismo e democracia. Não procuro confundir-los. Porém, o liberalismo pode ser elucidado, ao que me parece, pela observação de como seus princípios distinguiram-se dos princípios da democracia, até mesmo se opuseram, e como, em qual medida, eles se encontram aliados.

Para mim é importante lembrar o seguinte: o que entendemos pelo termo *liberal*, e pelo termo *democrático*, é muito diferente do que os clássicos entendiam. Para estes, uma conduta liberal era uma conduta magnânima; um homem liberal era aquele que sabia usar de sua autoridade e de sua riqueza para dar. Uma educação liberal era aquela que permitia alcançar os “bens do espírito”, não tinha objetivo utilitário. As artes liberais se distinguiam das artes mecânicas. Por isso, a qualidade do liberal estava ancorada num pequeno grupo que, pelo modo de viver, elevava-se acima da multidão. Nesta acepção, o termo se mantém durante muito tempo na sociedade européia. Quando Maquiavel discute as qualidades do Príncipe, deixa claro que ele deve parecer “liberal”, no sentido de magnânimo.

Somente no século XVII é que a crítica da autoridade religiosa e a crítica da autoridade política sem controle, e, mais ainda, a crítica da imbricação dessas duas autoridades – crítica de um regime teológico-político – anuncia a idéia de uma sociedade liberal. Para o novo espírito, acha-se recusada a idéia segundo a qual os preceitos ensinados pela tradição não passam por uma discussão, ou então, que a longa duração das instituições ensina que são naturais ou significam a vontade de Deus. Seguramente, o impulso do racionalismo científico por um lado e as teorias do direito natural e do contrato, por outro, favoreceram o nascimento do pensamento liberal. Porém, é preciso sublinhar o laço que elas mantêm com o desejo de se emancipar do poderio da Igreja romana, depois na Inglaterra e na Holanda, do poderio das Igrejas reformadas e das seitas; com o desejo de limitar o poder do monarca, ou ainda de destruir a própria instituição monárquica; com o desejo de uma nova ética da tolerância.

Se tomarmos como ponto de referência a Revolução Inglesa, em meados do século XVII, não é em Hobbes, a despeito da importância que terá sua obra para

uma nova representação do indivíduo e de um Estado liberado da tutela religiosa, mas sim em Milton<sup>4</sup> ou em Harrington<sup>5</sup> que se descortinam as características do espírito liberal. Na seqüência, Espinosa (1988), no *Tratado Teológico-Político*, fornecerá um fundamento filosófico ao liberalismo. Ora, não é indiferente que esses pensadores foram republicanos e que Espinosa considerava a democracia como o melhor regime.

Quanto à democracia moderna, ela se apoiou em princípios que também são completamente diferentes dos princípios clássicos. Os debates que acompanham a Revolução Americana durante dez anos (1777-1787) mostram a descoberta progressiva segundo a qual as referências clássicas – referências das instituições e das obras da antiguidade, tão estimulantes, num primeiro período, porque arruinam o prestígio da monarquia – não permitem responder às exigências de um regime livre. Inútil insistir sobre a originalidade da democracia que os americanos constroem, sobre a qual muitos deles observam que ela é *sem precedentes*. Os americanos não se detêm apenas nos princípios da soberania do povo e dos direitos dos indivíduos, tampouco no princípio da separação dos poderes. Eles forjam a *imagem de uma sociedade plural*, que é legitimamente o teatro de interesses, de crenças e de opiniões divergentes; eles elaboram instituições que tendem a multiplicar os órgãos de poder, a fazer de cada um deles um órgão representativo, controlado pelos governados, e a impedir que possam se concentrar e se apartar do conjunto social. Na democracia americana – seja qual for sua especificidade – reconhece-se o sentido da mutação que será a característica em todos os lugares – na França, muito mais tarde – da democracia moderna. A democracia moderna realiza o luto da crença numa comunidade à imagem do corpo. A sociedade não aparece como homogênea, nem como orgânica, mostra-se diferenciada; verifica-se que ela só atinge a unidade por meio de suas divisões; só atinge a paz por meio da efervescência. Seu equilíbrio vence constantemente o desequilíbrio; sua estabilidade vence a mobilidade.

Tocqueville – de quem falarei – descreve uma revolução democrática que realizou uma longa caminhada na Europa do Antigo Regime, antes de desembocar numa nova forma de sociedade política. Ele a vê operar-se no estado social; confunde-se com o progresso da igualdade de condições. A preocupação do autor está em destacar esse grande movimento que se faz *nas coisas*, isto é, independentemente da vontade dos atores e das vicissitudes que conhece o desejo de liberdade. Chega até mesmo a sugerir que a liberdade, por sua vez, manifesta-se igualmente, embora sob aspectos diferentes, em todos os regimes. Em resumo: há uma história da

<sup>4</sup> Milton, John. *Écrits Politiques*, livro traduzido e apresentado por Marie-Madeleine Martinet, publicado na Coleção *Littérature et Politique* da editora parisiense Belin, em 1993.

<sup>5</sup> Harrington, James. Oceana, texto precedido por “*L’oeuvre politique de Harrington*” escrito por J.G.A. Pocock, e publicado na Coleção *Littérature et Politique* da editora parisiense Belin, em 2000.

igualdade, mas não há uma história da liberdade. No entanto, tudo o que ele diz a respeito da Revolução Americana e das condições nas quais ela foi produzida mostra o quanto ela deve ao caráter dos descendentes dos imigrantes ingleses, fugitivos da intolerância religiosa, moldados pelo espírito da Reforma, fazendo valer uma idéia nova de *self-government* das comunas e das liberdades do indivíduo. Por fim, Tocqueville evoca – no livro *O Estado Social e Político da França* – a noção moderna de liberdade que se ligou à Revolução Francesa, que ele não trata como uma simples variante, porém não hesita em qualificá-la de “natural” e “justa”. Em vão, ele quer inteiramente desagregar igualdade e liberdade; houve por bem admitir que a igualdade de condições signifique, em parte, o resultado de uma luta para destruir o princípio de uma hierarquia baseada no nascimento, que era contrário à natureza.

O que, portanto, significa a democracia moderna no presente – a democracia das sociedades em que vivemos? Ela leva um nome: democracia liberal. Eis o que a distingue de todas as formas de democracia enumeradas e comparadas por Aristóteles. Mas então, devemos acrescentar, desde logo, o que a distingue das “democracias populares”, que vieram à luz logo após a última guerra mundial, na Europa do leste, que mascaravam um sistema totalitário – a cuja impostura, como deve ser lembrada, ficaram cegos muitos ocidentais, entre os quais intelectuais de renome. Teriam se deixado enganar pela imagem de um povo-Uno, de uma abolição da divisão social, de uma coincidência entre interesse público e interesse privado, de uma transformação radical da sociedade em prol da estatização da economia? Pouco importa; eles punham, com igual desprezo, democracia e liberalismo no mesmo saco. Se nos interrogamos sobre essa relação, devemos convir, em primeiro lugar, que não podemos conceber no presente uma democracia que não seja liberal, tampouco a formação de um regime liberal que seja antidemocrático.

A falta de rigor explica porque se pôde falar de uma forma liberal de comunismo, como, aliás, de uma forma liberal de ditadura. Queria-se apenas dizer que neste ou naquele caso, o poder dava provas de certo grau de moderação no uso da coerção. Por isso julgou-se que a censura se mostrava numa época liberal na Polônia e na Hungria. A razão para tanto estava em que os jornalistas e os escritores compreenderam que deveriam se censurar por conta própria. Igualmente, pudemos observar que no Brasil, na Argentina e no Chile, nos tempos da ditadura, certa liberdade de fala era tolerada nas universidades, ou que obras aparentemente subversivas eram encontradas nas livrarias. A razão para tanto era então que os dirigentes consideravam, com ou sem razão, esses fenômenos inofensivos. Em contrapartida, se estivermos atentos a não confundir liberalismo e democracia, não devemos admitir que no presente o liberalismo se ancore na democracia?

Notável é o fato de os partidos e as correntes denominadas liberais, aqueles que se reclamam com arrogância da tradição liberal – sem se preocuparem em esmiuçá-

la – não porem em causa a legitimidade do regime democrático. O *thatcherismo*, que significou, em nossa época, a mais ofensiva manifestação do liberalismo, nunca vislumbrou, naturalmente, reduzir o direito de voto, introduzindo o critério de propriedade ou de capacidade. Jamais foi contestado, sob seu reinado, que o povo constitui a fonte da autoridade; o próprio princípio de direitos sociais e de uma legislação do trabalho não foi posto em cheque, mesmo quando, nos fatos, buscava-se reduzir consideravelmente seu alcance. Essa constatação pode parecer banal, no entanto, ela é instrutiva.

Por que o vínculo dos liberais à democracia – inclusive entre os mais aguerridos – não pode ser desfeito e por que eles não têm nada, ou muito pouco, a dizer sobre ela? Certamente, a versão adocicada de liberalismo parece não levantar problemas de fundo. Digamos então que ele se apresenta como um programa de ação, ditado pela preocupação em limitar a intervenção do Estado nos diversos domínios da vida social, e, em primeiro lugar, no domínio da economia. Mesmo quando esse programa é aplicado com severidade e ainda podendo criticar suas conseqüências – crescimento das desigualdades, impotência em satisfazer às necessidades sociais essenciais –, as escolhas operadas dizem respeito a um debate que, sem ser puramente técnico, não surge necessariamente da doutrina liberal. Os argumentos levantados contra o Estado-Providência podem muito bem ser considerados, em parte, demagógicos, porque, falando rigorosamente, este nunca existiu, mas levantam uma contradição da democracia. Esta requer que o Estado tome para si a responsabilidade pelos interesses públicos, porém, é verdade, ela tende a encorajar reivindicações que ocultam interesses corporativos, ou então não podem ser satisfeitas sem esgotar os recursos do Estado ou ainda dizem respeito a uma ideologia de assistência. No entanto, agarra-se a essa versão adocicada do liberalismo uma doutrina do mercado livre, que não é nem praticável nem, de fato, praticada, quando os liberais detêm o governo. A distância é tão grande entre, por um lado, a representação que eles creditam à liberdade de empreendimento, a iniciativa individual, a racionalidade da troca, e, de outro lado, a realidade, que somos tentados a denunciar uma *ideologia* – no sentido em que Marx empregava o termo para indicar a dissimulação dos interesses particulares em verdades universais. Contudo, não sigamos esta pista: foi feito com frequência um uso por demais cômodo e ruim desse conceito. Mais vale indagar por que subsiste a crença na virtude de um mercado que se regularia por si mesmo. Os liberais, como se sabe, nutrem-se de uma antiga tradição; eles procuram seus títulos de nobreza na economia política anglo-saxônica do começo do século XIX. Porém, a teoria de uma harmonia de interesses que se realiza espontaneamente, à revelia dos atores, sob o efeito da busca de cada um por vantagens, perdeu foco.

Na falta de uma imagem harmônica, o que lhes resta a não ser a idéia de que as relações sociais definem-se, profundamente, sob o efeito dos imperativos

econômicos? Por isso, a instituição do mercado parece constituir, para o liberalismo, uma infra-estrutura na qual se fundamentam as instituições sociais e políticas. Desse ponto de vista, o liberalismo partilha uma ilusão que, aparentemente oposta à do marxismo, não é menos gemina. Uma ilustração desse raciocínio está sendo, no presente, fornecida: a derrocada do comunismo estaria demonstrando a verdade da economia de mercado. No entanto, as seqüências desse acontecimento contêm outro ensinamento. Quando o mercado se estabelece na ausência de instituições democráticas e na ausência de um Estado capaz de fazer respeitar o direito, as devastações que decorrem são manifestas. O capitalismo – chamemos as coisas por seu nome – apenas adquiriu na Europa, cabe lembrá-lo, um “rosto humano”, deixou de ser um capitalismo selvagem, dentro do quadro da democracia. Também é verdade que, antes do desenvolvimento da democracia, a noção de direitos individuais e civis já havia sido difundida nas sociedades ocidentais.

Não se sabe avaliar o sentido da crise dos países pós-comunistas assim como não se compreendia, no passado, o sentido da oposição entre regime totalitário e regime democrático. É significativo que um grande teórico do liberalismo contemporâneo, Raymond Aron – contudo, crítico lúcido do sistema comunista e ardente defensor das liberdades – tenha se embaraçado na comparação entre *democracia* e *totalitarismo*. No trabalho em que essas palavras estão no título, Aron recusa-se a reconhecer duas formas de sociedade essencialmente diferentes. Ele estabelece a superioridade da democracia no quadro de uma análise da sociedade industrial. Esta lhe aparece como um regime constitucional, fundamentada num pluripartidarismo, que se mostra o mais adaptado às exigências da concorrência derivada do modo de produção moderno.

Devo precisar que não procuro de modo algum desacreditar a noção de economia de mercado. Porém, uma coisa é admitir que as liberdades públicas estejam associadas à liberdade de iniciativa e ao comércio; outra coisa é encontrar nestas a fonte daquelas. Do mesmo modo, uma coisa é admitir que a sociedade mercantil, industrial, capitalista (qualificativos que devem ser combinados) implica uma independência do indivíduo (ainda que simultaneamente, ela imponha novas formas de dependência); outra coisa é conceber a sociedade como resultante de múltiplas redes de relações entre termos primordiais que seriam os indivíduos. Por fim, uma coisa é dar lugar ao motivo do interesse – cuja definição permanece, aliás, sempre duvidosa; outra coisa é supor que a conduta do indivíduo é determinada, “em última instância” (para falar como um filósofo marxista de triste memória) por esse motivo. A persistência de tal ilusão, assim como aquela de uma lei da economia, desconcerta, em nossa época, uma vez que o século foi o teatro de guerras, revoluções e aventuras totalitárias, reveladoras do quanto as paixões tornam os homens cegos a seus interesses.

O liberalismo, como doutrina economicista, é particularmente impotente em dar conta do fascismo e do comunismo, em descobrir o parentesco entre eles: estão possuídos pela crença numa sociedade sem divisões e num poder onipotente e onisciente. Ele não se permite observar o novo processo de *incorporação* do político no social, que se opera no comunismo, em ruptura com o teológico; o processo de *condensação*, num mesmo lugar, do poder, da lei e do saber; o mecanismo de *identificação* entre povo, proletariado, partido, órgão dirigente e guia supremo. Esse liberalismo somente leva a deplorar a irreflexão, a violência e a violação do direito natural. O pensamento liberal, em contrapartida, segundo sua inspiração filosófica e política, mostra-se atento ao jogo das paixões, recusa os dogmas, inaugura a concepção de uma sociedade em que os homens aceitam viver a experiência da dúvida – esse pensamento nos dá os recursos para compreender o medo e o ódio que inspira um mundo sem referências últimas da certeza, um mundo em que a divisão é tida como legítima; ele dá os recursos para compreender a junção estranha entre o retorno a um comunitarismo arcaico e a edificação de um “novo homem”.

Uma breve evocação da formação do liberalismo na França, no começo do século XIX, pode esclarecer nossa discussão. A maior parte dos liberais não fundamenta, então, sua argumentação sobre a idéia do câmbio livre. Abrem a via para uma teoria da democracia, porém, sem admiti-lo. Não vislumbram o advento de um regime democrático, chegam até mesmo a se opor decididamente. Nesse sentido, a distância entre o movimento liberal e o movimento democrático é surpreendente. Contudo, Tocqueville, embora formule muitas idéias já desenvolvidas por Benjamin Constant, Chateaubriand e Guizot, dá provas de uma inteligência excepcional da mudança social e sua obra leva à compreensão de como os dois movimentos estão ligados. Por um lado, ele tem a convicção de que o rumo da revolução democrática é irreversível e que a sociedade por ela engendrada é a única suscetível a garantir a liberdade; por outro lado, seu espírito liberal permite-lhe discernir os perigos que contém a democracia, as novas formas de servidão que nela se desenham.

Na França, o liberalismo – insisto nesse fato – é, em sua origem, de natureza política. Ele tem um duplo objetivo: preservar as conquistas da Revolução, portanto combater as tentativas de restauração dos partidários do Antigo Regime; tirar as lições do acontecimento extraordinário, que foi a instauração de um governo despótico, o governo do Terror, na trilha de 1789. A reflexão sobre esse acontecimento parece-me dar uma acuidade singular aos liberais franceses. Três referências me serão suficientes: Constant, Guizot e Tocqueville.

O que diz, por exemplo, Benjamin Constant? Que o povo, tão logo lhe é atribuído uma soberania ilimitada, vem a ocupar o lugar do monarca. O argumento

desenvolvido no primeiro capítulo de seu livro *Princípios de Política* ficará impregnado no espírito de todos os pensadores, por muito diferentes sejam suas interpretações, que defenderão as idéias de 1789:

O erro daqueles que, de boa-fé em seu amor à liberdade, acordaram à soberania do povo um poder sem limites, origina-se na maneira pela qual foram formadas suas idéias em política. Eles viram na história um pequeno grupo de homens, ou mesmo um só homem, com a posse de um poder imenso, que cometia muita maldade; porém, sua irritação dirigia-se contra os detentores do poder e não contra o próprio poder. Em lugar de destruí-lo, eles só pensaram em deslocá-lo. Era um flagelo, eles o consideraram como uma conquista. Eles adotaram-no para toda a sociedade.

Tocqueville, quase não seria necessário assinalar, explorará amplamente esta idéia de uma transferência do poder onipotente à própria sociedade e transportará, para o registro da democracia, a distinção entre a imagem que os cidadãos formam de seus dirigentes e a imagem do poder como tal, quando escreverá: “os povos odeiam com freqüência os depositários do poder central; mas, sempre amam o próprio poder”, ou ainda: “eles amam o poder; mas estão inclinados a odiar e desprezar quem o exerce.”

Além disso, Constant não se contenta em recusar a validade da classificação tradicional dos regimes políticos. Ao julgar cada um deles legítimo, uma vez que dá figuração à vontade geral, e ao julgar ilegítimo, quando o regime repousa na força, ele condena a tese do *Contrato Social* por meio de um argumento sutil que completa o precedente: é uma ficção acreditar “que cada um cedendo a todos não cede a ninguém”; na realidade, para que a soberania se exerça, o povo deve delegá-la; ora, a ação que se faz em nome de todos, estando necessariamente de bom grado ou de força à disposição de um só ou de alguns poucos, não torna verdade que cedendo a todos não cede a ninguém; cede-se ao contrário àqueles que agem em nome de todos.

Entendamos então que a dominação que ressurge no real não é *vista*; somente aparece a figura daquele ou daqueles que exercem, de fato, a autoridade. Uma vez mais, evoquemos Tocqueville: ele descreve o imenso poder que se eleva acima dos homens e observa, por sua vez: “Cada indivíduo sofre quando agrilhado, porque vê que não é um homem, nem uma classe, mas o próprio povo, que segura a outra ponta do grilhão.” É verdade que Constant superestima o alcance, nos fatos, da teoria de Rousseau e a de Hobbes. Por isso, ele declara que “os mais monstruosos atentados do despotismo de um só foram, com freqüência, devidos à doutrina [grifo meu] do poder sem limites de todos.” Acerca das fontes da crença, ele passa em silêncio. Ele

nada diz do por que a doutrina adquiriu tão grande eficácia sob a Revolução. Que se reporte ao ensaio *La liberté des Anciens et des Modernes*, quando observamos o mesmo andamento:

[...] os reformadores modernos seguiram Rousseau e Mably; cometeram o erro de confundir as épocas; não compreenderam que os Antigos encontravam grande gozo na partilha dos cargos públicos, enquanto que no presente cada qual toma a sua independência, toma a defesa de suas opiniões e de seus próprios interesses, como a maior parte de seu gozo; eles negligenciaram o fato de que a liberdade individual tornou-se uma necessidade.

No entanto, no próprio quadro de sua teoria da soberania, Constant atinge um ponto decisivo. Seu alvo é a noção da soberania ilimitada do povo, de um poder sem limites. “Pouco importa quem detenha o poder; uma vez estabelecido, cria-se e joga-se ao acaso na sociedade humana um grau de poder demasiado grande por si mesmo, o que é um mal, quais forem as mãos que o segurem.” O argumento produz conseqüências que, considerando mais de perto, não se prestam à mesma interpretação. A primeira é que a democracia significa certamente “a autoridade depositada nas mãos de todos; contudo, apenas a porção de autoridade necessária à garantia da associação.” Detendo-se aqui, pode-se reexaminar que Constant reduza a sociedade ao conjunto de relações que indivíduos, independentes por natureza, vieram a concluir entre si, visando os fins de sua conservação. A segunda é que nenhuma autoridade sobre a terra é ilimitada, nem a do povo, nem a de seus representantes, nem a dos reis, nem mesmo a da lei. Constant não hesita em declarar: “Nenhuma organização política consegue afastar esse perigo” e ele acrescenta, atestando uma notável lucidez: “Vós fizestes bonito dividindo os poderes... aos poderes divididos só resta formar uma coalizão e para o despotismo não há remédio.”

Reconhecendo que o limite não poderia estar inscrito em nenhum lugar da realidade, Constant deixa pensar que é preciso que os homens interiorizem a idéia do limite, que eles tenham *o senso do limite*, ao qual se une *o senso do direito*. Do mesmo modo, ele deixa pensar que alguém da idéia da soberania ilimitada do povo (uma idéia que Rousseau só formulou, convém Constant, para contradizê-la, já que a soberania não pode ser alienada, nem delegada, nem representada e, portanto exercida), existe, em toda organização política, a possibilidade de ceder à vertigem do que é sem limites. Eis bem aqui um fenômeno extraordinário: o abandono do *senso do limite* vem acompanhado, pela precipitação na imagem *de um único*, investido do poder onipotente, ou então pela busca febril dos sinais da vontade coletiva e da unidade do social.

Considerados de perto, os argumentos de Constant são assimiláveis pela democracia liberal. Revelam princípios que, aliás, foram plenamente reconhecidos na América. O liberalismo adquire, em contrapartida, um caráter francamente antidemocrático quando Guizot denuncia o poder da *maioria* e subordina a outorga das liberdades à existência da ordem. Entendendo-o, nada mais arbitrário do que a decisão de uma maioria, uma vez que aqueles que a compõem são incompetentes, uma vez que não gozam de bens que lhes assegurem independência e lhes dêem o sentimento de reciprocidade de seus interesses; por último, uma vez que a falta de instrução lhes impede de apreciar os desafios do debate público.

Abandonar ao capricho da maioria o destino da sociedade significa expô-la à ameaça do “caos”. Tal é a imagem que abala Guizot, logo após a Revolução de 1848, momento em que ele perdeu o poder que detinha sob a Monarquia de Julho (primeiro de fato, depois como chefe do governo). “O caos oculta-se sob um mal: Democracia. É a palavra soberana...”

Aquele que encabeçou a oposição liberal na época da Restauração torna-se então o teórico do conservantismo. Em seu panfleto *De la démocratie en France*, ele não denuncia apenas a ilusão da soberania do povo e de uma sociedade igualitária. Falando dos fundamentos “naturais” da sociedade, ele chega até mesmo a dizer que seus “verdadeiros guardiões” são os detentores da terra, que reconheceram, no contato com esta, o que há de imutável na ordem do mundo. A família parece-lhe então a instituição chave da sociedade civil; a religião, o grande meio de convencer cada um a aceitar o lote que lhe foi reservado pelo destino. Sem sombra de dúvida, a evolução de Guizot é reveladora de um aspecto do liberalismo. Vale a pena lembrar que esse pensador foi um dos mais sutis analistas da dominação política e dos fundamentos que ela deposita na crença coletiva. Como Constant, ele se interroga sobre a formação de um novo despotismo que tomou conta do espírito da Revolução e a perverteu. Além disso, ele mostra como surgiu nesse acontecimento um novo episódio da *idolatria*. “Renegando um senhor decaído”, escreve ele,

[...] os homens de modo algum perderam a esperança de obter um senhor que não pudesse decair, e que não sentissem nem necessidade, nem o direito de renegar. Mais ainda: a cada vicissitude, eles se vangloriaram pelo sucesso definitivo; acreditaram que estavam com a posse do verdadeiro soberano, da verdadeira lei. Nenhuma reforma das idéias, que já não tenha em algum lugar o depósito de legitimidade.

Portanto, Guizot não se contenta em criticar a soberania do povo ao examinar as teorias de Rousseau ou de Mably; ele vê a noção nascer da imaginação dos homens. E com muita fineza, quando discute as opiniões de seu tempo, ele ressalta o justo

sentimento que se oculta sob a ilusão de uma soberania do direito: é o de que o poder não deve pertencer a ninguém. A esse sentimento ele se liga para edificar a teoria do *governo representativo*. Esse governo, que busca dar expressão às aspirações e aos interesses múltiplos da sociedade, é o único que não tem a pretensão de estar com a posse da legitimidade; está sempre em busca de sua legitimação e submetido à sanção daqueles que o julgam por seus atos. Liberal, Guizot postula princípios que serão, em larga medida, os princípios da democracia moderna, porque, segundo a mesma inspiração, ele não duvida que a sociedade esteja sempre em movimento e que o governo tenha tarefas consideráveis a assumir – começando por aquela precisamente que o leva a descobrir um movimento e o leva a vir em auxílio de sua realização. Rejeitando a idéia de um poder que reina pela coerção, ele hostiliza, em contrapartida, a noção de um poder fraco ou “rebaixado”, como ele escreve. Entretanto, o que não permite a Guizot conceber a democracia, é sua convicção de que existe uma verdadeira sociedade, composta de cidadãos capazes de debater sobre o legítimo e o ilegítimo, de tomar parte dos assuntos públicos, e, em sua periferia, uma multidão composta de homens pobres, incompetentes, incultos que só se apossam das liberdades públicas para levar a sociedade à desordem.

Quanto a Tocqueville, ele mesmo se denomina um “liberal de espécie singular”. Não apenas ele se distingue dos liberais de seu tempo, como também muitos sinais sugerem que ele os toma por alvo – e, entre eles, Guizot – quando ele denuncia os homens que, defendendo as conquistas da Revolução, estão obcecados pela ameaça da anarquia e combatem a extensão das liberdades para preservarem a ordem.

“Estou convencido”, observa Tocqueville, “que a anarquia não é o mal principal que as sociedades democráticas devem temer, mas sim o menor.” Verdade é que Guizot, quando fala do caos, imagina que este levará ao despotismo. Porém, Tocqueville ajuíza que é da recusa de tirar as conseqüências políticas da evolução democrática que pode nascer com mais segurança o governo despótico. “O gosto pela tranqüilidade pública”, nota ele, “torna-se [ao se sair de uma revolução] uma paixão cega e os cidadãos estão sujeitos a abraçar um amor muito desordenado pela ordem.”

Sob certos aspectos – como se esquece com assiduidade – sua descrição da democracia americana visa atingir a raiz dos preconceitos do meio liberal. É na efervescência que ele encontra a virtude da democracia; não nos meios que permitiriam assegurar a melhor seleção das “superioridades” e um governo eficaz. Convindo que os dirigentes oriundos dos sufrágios do povo não se mostram, com frequência, os mais avisados, ele não vê nisso matéria para condenação do regime americano; a agitação que reina na esfera política parece-lhe se comunicar com felicidade a toda sociedade e propícia à iniciativa dos indivíduos em todos os domínios, propícia à

ampliação do campo de sua curiosidade, ao confronto fecundo de suas opiniões, a seu desejo de se associar para tomar em mãos os próprios assuntos.

Lembremos seu juízo:

[...] a democracia não dota o povo do governo mais hábil, mas ela realiza o que o mais hábil governo é incapaz de criar; a democracia difunde por todo corpo social uma inquieta atividade, uma força superabundante, uma energia que não existiriam sem ela, e por menos favoráveis sejam as circunstâncias, produzem maravilhas.

Por isso, Tocqueville louva o governo democrático “mais por causa do que leva a realizar do que pelo que realiza”, sem que esse elogio se confunda com aquele do *laissez faire, laissez passer*. O político e o social não se deixam separar. Comparado ao governo democrático, o governo que reina na França, obcecado pela manutenção da ordem, corresponde a uma sociedade entorpecida.

Nada revela tão bem o pensamento de Toqueville que sua análise das associações – conceito de uma larga extensão, já que este compreende ao lado de todas as formas de associação civil, a imprensa e os partidos políticos. Seria vão limitar o direito de associação, observa ele:

[...] quando os cidadãos tiverem a faculdade e o hábito de se associar para todas as coisas, eles se associarão de boa vontade tanto para as pequenas quanto para as grandes. Porém, se eles puderem se associar apenas para as pequenas, eles não encontrarão nem vontade nem capacidade de fazê-lo.

Ele escreve essas linhas na passagem que tende a mostrar que os americanos combatem o individualismo pelas instituições livres. Certamente, ele tem consciência dos riscos envolvidos, mas sua convicção é a de que a liberdade se afirma na experiência do risco. Seu pensamento mais inovador se expressa na seguinte fórmula arguta: “gozando de uma liberdade perigosa é que os americanos apreendem a arte de minorar as ameaças à liberdade.”

Tocqueville acha-se, na verdade, celebrado pelos liberais contemporâneos por sua crítica das tendências despóticas que acompanham o crescimento contínuo do Estado. De fato, ele insiste longamente sobre os malefícios de um poder administrativo que viria a regulamentar, nos mínimos detalhes, a vida social. Seus argumentos são demasiado conhecidos para que valha a pena lembrá-los. Entretanto, desconheceríamos o alcance de sua crítica se ignorássemos o nexos que ele deslinda entre a nova idéia da independência do indivíduo e a nova idéia do poder social. A independência do indivíduo procede a seus olhos, já assinalai, da igualdade de

condições. Essa independência, ele a defende com tanta intransigência quanto Benjamin Constant. Contudo, ele percebe, no seu reverso, o isolamento do indivíduo, que o incita a recuar para a esfera privada. Este se acha privado das referências que lhe permitiriam anteriormente situar-se com relação aos outros, quando ele se encontrava preso à trama, aparentemente fixa, das relações sociais e à trama, aparentemente fixa, do tempo, sempre submetido à autoridade de um superior e sempre passando a imagem de sua autoridade para quem dependesse dele (até mesmo, encontrando-se embaixo da escala, no quadro da família). Suas crenças, ele as auferia numa tradição que uniria as gerações. No presente, seu *isolamento* e sua *pequenez* não lhe deixam ver mais nada fora dele, acima dele, a não ser o poder social.

Se prestarmos atenção, esse poder, para Tocqueville, entrega-se, ao mesmo tempo, por meio da sociedade, ao povo, ao Estado, mas também à opinião.

Qual é, pois, a chance que a democracia oferece? A chance é de “fazer descer a idéia de direitos políticos até o último dos cidadãos”, de associar a idéia de direito à busca do interesse privado. De nada serve desprezar esse interesse: “num tempo em que as antigas crenças se enfraquecem, é o único ponto imóvel no coração humano.” Porém, é possível que a preocupação de cada um, do que Constant chamava de “gozos privados” se combine com a preocupação da coisa pública. Sem sombra de dúvida que aos olhos de Tocqueville o desejo de independência encontra satisfação na vontade de não deixar a um senhor, ou a um pequeno grupo, a faculdade de decidir as normas da sociedade. Sem reconhecer o nexos entre direito e interesse, abre-se a via ao despotismo. “Do contrário”, indaga-se Tocqueville, “o que restará para governar o mundo, senão o medo?”. Ele conclui suas observações sobre as “vantagens da democracia” com frases que não perderam nenhuma atualidade:

Não seria demasiado dizer; nada fecunda tanta maravilha que a arte de ser livre. O despotismo apresenta-se com freqüência como o reparador de todos os males sobre a terra: apoio do direito bom, arrimo dos oprimidos e fundamento da ordem. Os povos adormecem no seio da prosperidade momentânea que ele faz nascer; e quando acordam, estão na miséria.

Por certo, esse juízo não atinge diretamente os liberais, mas está claro que o elogio do direito político visa atingi-los. Tocqueville se afasta de Constant porque ele não concebe o indivíduo como pequenos soberanos, cujo poder teria como principal função garantir a independência. Ele se afasta de Guizot, igualmente, porque ele percebe o perigo da exclusão política de uma parte da população.

Que não se pense que busco em Tocqueville um modelo. Não esqueço que ele ignorou largamente a questão social que nascia dos novos conflitos de classe

em sua época. Não duvido, além do mais, que a sociedade democrática convoca em nossos dias novas reflexões. Entretanto, não significa romper com o pensamento liberal, tal como este o animava, a constatação do desenvolvimento de uma sociedade democrática desde então em comunicação consigo mesma em todas as suas partes, e desvendar todas as tensões que a habitam. Essa sociedade mostra-se destinada a um interminável trabalho sobre si mesma sob o efeito de sua diferenciação interna. Ela é o teatro de debates, cujas sedes e desafios nunca deixam de se diversificar. Não é mais apenas a estrutura global da sociedade, nem as relações entre governantes e governados que estão em discussão. A educação, a justiça, a informação, a saúde pública, por exemplo, levantam problemas políticos. E em cada domínio as chances da liberdade, ou os perigos de um desfalecimento do senso cívico exigem decifração. A ambigüidade, tão sensível em Tocqueville, continua se acentuando.

### ***LIBERALISM AND DEMOCRACY***

***ABSTRACT:*** In this essay, the historical connections between liberalism and democracy are analyzed, based mostly on three important authors of the French liberal thought of the first half of the 19th century: Benjamin Constant (1767-1830), François Guizot (1787-1874) e Alexis de Tocqueville (1805-1859). Although, the Author doesn't forget to highlight the contemporary issues which demand confronting and elucidating the chances of democracy.

***KEYWORDS:*** *French Liberalism. Democracy. Political Philosophy. Tolerance.*