

RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ

**O LIBERALISMO FRANCÊS –
A TRADIÇÃO DOUTRINÁRIA
E A SUA INFLUÊNCIA NO BRASIL**



JUIZ DE FORA - 2002

Para Maria Lúcia, esposa e companheira, com amor.
Para as minhas herdeiras,
Maria Vitória, a filha-amiga de todas as horas
e Luíza, a neta amada que iluminou o zênite da minha caminhada

SUMÁRIO

Apresentação (Antônio Paim). pg. 4
Introdução: a Tradição Doutrinária. pg. 7
Bibliografia da Introdução. pg. 12
Capítulo 1 – Madame de Staël, precursora do Liberalismo Doutrinário. pg. 13
I – Perfil bio-bibliográfico de Madame de Staël. pg. 14
II – Concepção Liberal da Política, do Estado e da Economia, segundo Necker. pg. 26
III – A crítica de Madame de Staël ao absolutismo napoleônico. pg. 38
IV – A perfectibilidade humana segundo Madame de Staël. pg. 44
Bibliografia do Capítulo 1. pg. 50
Capítulo 2 – Benjamin Constant de Rebecque e a sua influência no Brasil. pg. 53
I – Perfil bio-bibliográfico de Constant de Rebecque. pg. 56
II – Benjamin Constant, defensor liberal da França pós-revolucionária. pg. 60
III – O conceito de soberania popular limitada e a crítica de Constant ao democratismo rousseauiano. pg. 63
IV – O poder monárquico segundo Constant. pg. 66
V – A herança de Benjamin Constant na teoria da representação de Silvestre Pinheiro Ferreira. pg. 68
Bibliografia do Capítulo 2. pg. 84
Capítulo 3 – François Guizot e a sua influência no Brasil. pg. 88
I – Perfil bio-bibliográfico de François Guizot. pg. 90
II – O pensamento de Guizot. pg. 107
III – A influência de Guizot no Liberalismo Conservador brasileiro do século XIX. pg. 111
IV – A ética pública de Guizot e de Paulino Soares de Souza. pg. 117
Bibliografia do Capítulo 3. pg. 118
Capítulo 4 – A problemática da democracia em Tocqueville e Aron. pg. 121
I – Tocqueville, Aron e os Liberais Doutrinários. pg. 121
II – A “conversão” de Tocqueville ao ideal democrático e a opção liberal de Aron. pg. 124
III – A nova ciência política de Tocqueville e a filosofia crítica da história de Aron. pg. 127
IV – A ética tocquevilliana e os seus reflexos no pensamento de Aron. pg. 132
V – Estrutura e conteúdo de <i>A Democracia na América</i> . pg. 137
VI – Despotismo e democracia na França, segundo Tocqueville e Aron. pg. 142
VII – Repercussão passada e presente da meditação de Tocqueville. pg. 149
VIII – Os problemas da democracia moderna segundo Tocqueville e Aron. pg. 151
Bibliografia do Capítulo 4. pg. 159
Capítulo 5 – Presença de Tocqueville no Brasil. pg. 164
I – Século XIX. pg. 164
II – Século XX. pg. 175
Bibliografia do Capítulo 5. pg. 183

Capítulo 6 – Alexis de Tocqueville diplomata, estrategista e estudioso das relações internacionais. pg. 187

I - Relações internacionais e colonialismo. **pg. 194**

II – A França no contexto internacional. **pg. 215**

Bibliografia do Capítulo 6. **pg. 223**

Bibliografia Geral. pg. 227

Anexo I – Sociedade Tocqueville: Carta de Princípios e Programa de Atuação. pg. 244

Anexo II – *Sites* em francês acerca dos Doutrinários, seus Precursores e seus Seguidores. pg. 250

Anexo III – *Sites* acerca do Liberalismo Francês. pg. 251

APRESENTAÇÃO

Devido a uma série de coincidências históricas perversas, praticamente perdemos os vínculos com os grandes centros do pensamento liberal no exterior, que era justamente uma das características marcantes da tradição liberal brasileira, desde os seus primórdios. Enumero-as esquematicamente: a liderança da oposição ao Estado Novo passou às mãos de uma facção católica, que não tinha uma noção clara da política social dos liberais, muito distanciada da que professavam, haurida em Encíclicas Papais, liderança que ocupou os postos-chave da União Democrática Nacional (UDN), passando a representar a corrente liberal no interregno democrático pós Estado Novo (1945-1964); morte de Armando de Salles Oliveira (1887/1945) ao tempo em que Júlio de Mesquita Filho (1892/1969) devia dar prioridade à recuperação de **O Estado de S.Paulo**, ocupado durante o Estado Novo, enfraquecendo a liderança liberal paulista; e, mais grave que tudo, o grupo de oficiais que apostava na profissionalização do Exército acabou contribuindo, em 64, para levar ao poder aquele segmento da elite militar que, sendo basicamente de formação positivista, não tinha o menor apreço pelo sistema representativo. De tudo isto resulta que, no início da década de setenta, não se falava mais em liberalismo. A crença generalizada era a de que a democracia representativa e o capitalismo haviam fracassado. Ninguém prestava atenção à pujança americana nem ao fato de que, afinal, na Europa Ocidental, depois de marchas e contra-marchas ao longo do século, empreendeu-se decididamente a rota da consolidação do sistema democrático, com exceção de Portugal e Espanha, que ainda na década iriam trilhar aquele caminho.

A responsabilidade de recompor nossos laços com a doutrina liberal seria assumida por um pequeno grupo de professores universitários do Rio de Janeiro. Ainda que a *Introdução à Filosofia Liberal*, de Roque Spencer Maciel de Barros (1927/1999), aparecida em 1971, nos tivesse proporcionado um roteiro bastante amplo, optamos por reconstituir a experiência inglesa, já que seria na Inglaterra onde não só se constituíra, isoladamente, o governo representativo, como seria onde se iniciou, coroado de êxito, o processo de democratização da idéia liberal. Depois de procurarmos nos familiarizar com as circunstâncias nas quais John Locke (1632/1704) escreveu o *Segundo Tratado sobre o governo civil* – e nos darmos conta de que se tratava da generalização de dramática experiência precedente, destinada a unificar o ponto de vista da elite e permitir a retomada do projeto original, de obrigar a monarquia a coexistir com o Parlamento, afinal consumada com a Revolução Gloriosa de 1688--; coletar material sobre o século XVIII; chegarmos à Reforma de 1832 e à descoberta de William Gladstone (1809/1898), verdadeiro artífice da democratização do sistema representativo, buscando entender as razões de sua oposição ao movimento cartista. Acabamos nos dando conta que este último nutria-se de uma outra tradição, o **democratismo** (Rousseau; jacobinismo francês), que terminamos por concordar em que nada tinha a ver com a doutrina liberal. Gastamos energias sem fim nas discussões acerca de Stuart Mill (1806/1873), devido às suas simpatias pelo socialismo. Tudo isto serviu, contudo, para permitir que tivéssemos a oportunidade de reconstituir o processo de formação do chamado liberalismo social, desde as últimas décadas do século XIX, com o que podemos compreender que Keynes correspondeu ao seu coroamento.

Somente com o regresso de Ubiratan Macedo dos Estados Unidos, na primeira metade da década de oitenta, com a formalização do Círculo de Estudos do Liberalismo,

sob a sua coordenação, nos voltamos para o liberalismo continental. Ubiratan Macedo proporcionou-nos uma primeira visão do liberalismo doutrinário. O texto em que resume o seu entendimento apareceu na coletânea *Evolução histórica do liberalismo* (1987), obra que contou com a colaboração de parte dos integrantes daquele círculo de estudos (Antonio Paim, Francisco Martins de Souza, Ricardo Vélez Rodriguez, além do próprio Ubiratan Macedo). Por essa altura o embaixador Meira Penna, tendo se aposentado e fixado residência no Brasil, organiza a Sociedade Tocqueville.

A presente obra de Ricardo Vélez Rodriguez corresponde a momento destacado do processo que tentei resumir precedentemente. Trata-se do aprofundamento da visão que tínhamos adquirido do liberalismo doutrinário, com o mérito de reconstituir os principais antecedentes e projetá-lo no século XX.

Em caráter pioneiro, Ricardo Vélez Rodriguez apresenta-nos o pensamento de Jacques Necker (1732/1804). De fato coube a Necker estabelecer os princípios gerais a partir dos quais deveriam os liberais posicionar-se diante da Revolução Francesa, como comprova a partir da análise do que poderia ser considerado como o seu testamento político (*Dernières vues de politique et de finance*, 1802). Os princípios em causa viriam a ser desenvolvidos por sua filha Madame de Stael (Germaine Necker, 1766/1817) e sobretudo por Benjamin Constant (1767/1830). A grande lição de Necker é a de que, no que se refere às instituições políticas, há que fugir das abstrações e ater-se às circunstâncias concretas do país.

Este livro proporciona-nos uma visão completa da obra de Madame de Stael. E, mais que tudo, faz sobressair o significado da doutrina da representação política como sendo de interesses, da lavra de Benjamin Constant.

O liberalismo doutrinário coroa-se com a obra e a ação política de François Guizot (1787/1874), que tanta influência exerceu sobre as grandes personalidades imperiais, em especial Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai (1807/1866). As etapas principais da vida de Guizot acham-se amplamente caracterizadas. Verdadeiramente magistral é a síntese que nos proporciona dos ensinamentos básicos dos dois pensadores, no tópico que intitulou de "A ética pública de Guizot e Paulino Soares de Souza".

Vélez Rodriguez tornou-se o principal intérprete de Alexis de Tocqueville (1805/1859) no Brasil, em especial na obra *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville* (1998). Na presente obra mostra-nos como Tocqueville é um autêntico herdeiro do espírito doutrinário, tendo sabido colocá-lo em consonância com a nova época que a sociedade industrial faria surgir. Essa longa tradição coroa-se com Raymond Aron (1905/1983).

O seu livro é uma prova eloqüente da maturidade alcançada pelo liberalismo brasileiro. Com o propósito de documentar essa hipótese, permito-me concluir com a transcrição desta magistral caracterização da importante vertente que ora estuda: "Tanto no que se refere à forma de pensar, fugindo aos dogmatismos que pretendem dizer a última palavra, quando na maneira como se relaciona com o mundo dos fatos históricos, Tocqueville e Aron reproduzem as características marcantes dos doutrinários franceses. Poderíamos dizer que o ponto marcante desse estilo de pensamento consiste no

engajamento. Não se trata de pensar a política como categoria abstrata. Também não é aceito o mergulho total na corrente da história, como se ela já estivesse pré-definida pela roda cega do destino. Tocqueville e Aron encarnam a história como soma de acontecimentos que, em parte, escapa à nossa ação, como tendência que não podemos ignorar e que herdamos dos séculos passados, mas que, de outro lado, pode ser abordada à luz da razão para identificar os traços marcantes e influir no rumo dos mesmos, com o intuito de preservar a liberdade. Devemos tentar compreender a história. Mas é nosso dever, também, influir nela através da nossa participação consciente e sistemática dos fatos mutáveis, para tornar as instituições mais acordes com o ideal da dignidade humana."

O liberalismo doutrinário constitui o mais importante acréscimo à doutrina liberal pensada e vivida na Inglaterra.

Rio de Janeiro, novembro de 2002.

Antônio Paim

INTRODUÇÃO: A TRADIÇÃO DOUTRINÁRIA

O título desta obra: *O liberalismo francês - A tradição doutrinária e a sua influência no Brasil*, exprime bem o que pretendo desenvolver nas páginas que seguem. Nós, ibero-americanos, entramos ao mundo das idéias liberais pela mão dos pensadores franceses, ainda nos tempos das revoltas que varreram o continente na última parcela do século XVIII. E, uma vez consolidadas as instituições independentes das metrópoles espanhola e portuguesa, amadurecemos no reformismo de inspiração liberal pela mão dos *doutrinários* franceses e dos precursores deles, como Benjamin Constant de Rebecque. Mas, por outro lado, inspiramo-nos também no republicanismo revolucionário de feição rousseauniana e, nos momentos de antítese autoritária, no bonapartismo ou no tradicionalismo *à la* Joseph de Maistre ou Luís de Bonald. Síntese paradoxal da dupla inspiração em Rousseau e Bonaparte foi por exemplo Simón Bolívar, embora ele pretendesse ser mais discípulo do filósofo de Genebra do que encarnação do Imperador dos Franceses. As mudanças sociais foram pensadas, outrossim, à luz dos *socialistas utópicos* seguidores de Augusto Comte e de Henri-Claude de Saint-Simon, bem como nos escritores que, no final do século XIX, vulgarizaram os ideais socialistas, como Zola.

Esta tese da inspiração estrangeira (ibérica e ibero-americana, especialmente) nos autores franceses, aliás, não é nova. É do próprio François Guizot, que na sua *Histoire de la civilisation en Europe* (capítulo 14), ao fazer o balanço do que a França significou no contexto da civilização ocidental, afirma que a marca registrada dessa influência consistiu em ter realizado, de maneira superlativa, todas as grandes mudanças que foram concretizadas de forma moderada pela Inglaterra. A França, efetivamente, viu derrubar-se o mundo feudal muito cedo sob o tacão de Ferro de Filipe o Belo, deu ensejo ao mais radical dos absolutismos monárquicos que possibilitou a Luís XIV afirmar "L'État c'est moi", efetivou de maneira cruenta a revolução burguesa descabeçando literalmente o *Ancien Régime*, consolidou um modelo jacobino de República alicerçado no democratismo rousseauniano, que passou a ser o arquétipo pelo qual se pautaram as novas Repúblicas surgidas na América Espanhola e Portuguesa, ao longo do século XIX, etc.

A respeito desse caráter superlativo das realidades e das idéias políticas na França - e no continente europeu, em contraposição à Inglaterra -, escreveu Guizot: "Ao contrário, nos Estados do continente, cada sistema, cada princípio, tendo desfrutado do seu momento e dominado da maneira mais completa, mais exclusiva, o seu desenvolvimento produziu-se em muita maior escala, com mais grandeza e brilho. A realeza e a aristocracia feudal, por exemplo, comportaram-se na cena continental com mais audácia, amplitude e liberdade. Todos os experimentos políticos, chamemo-los assim, foram mais exteriores e mais acabados. Daí resultou que as idéias políticas - falo das idéias gerais e não do bom senso aplicado à direção dos negócios - elevaram-se a maior altura e desenvolveram-se com mais vigor racional. Cada sistema, pelo fato de ter-se apresentado, de certa forma, sozinho e de ter permanecido durante muito tempo em cena, pôde ser considerado no seu conjunto, pôde-se remontar aos princípios, descer até as suas últimas conseqüências e estabelecer plenamente a sua teoria" [Guizot, 1864: 383-384].

No que tange ao liberalismo, a experiência dos *doutrinários* está bem mais próxima de nós, ibero-americanos, do que as lições que nos poderiam dar os ingleses ou os norte-

americanos. Isso porque a França do século XIX reproduzia com grande fidelidade as contradições que vivemos nos nossos países nessa centúria e ao longo do século XX, como também neste paradoxal início de milênio. A evolução política contemporânea, na Espanha, em Portugal, na América espanhola ou no Brasil, processou-se de forma muito mais parecida à França do século XIX, do que aos Estados Unidos ou à Inglaterra. As idas e vindas da nossa política oscilaram entre os extremos do mais feroz caudilhismo e do anárquico democratismo. As lutas dos liberais ibero-americanos em defesa da liberdade e do governo representativo, aproximaram-se muito mais dos ingentes esforços feitos por Guizot e pelos demais *doutrinários* para dotar a França de instituições que garantissem a frágil planta da democracia, do que das reformas racionais efetivadas por Pitt na Inglaterra, a fim de ver triunfante o Império britânico, alicerçado na livre iniciativa e na tranqüila e rotineira representação de interesses. A idéia é de José Ortega y Gasset, que concluía em 1937: "este grupo de *doutrinários*, de quem todo mundo riu e fez troça, é, no meu entender, o mais valioso que houve na política do Continente ao longo do século XIX" [apud Díez, 1984: 19].

A repercussão das idéias dos *doutrinários* no mundo ibérico e ibero-americano começou, aliás, já no século XIX. Os liberais espanhóis, liderados por Cánovas del Castillo, e que integraram a denominada *Geração dos Doutrinários de 1845*, inspiraram-se diretamente nos seus homólogos franceses, notadamente em Guizot [cf. Díez, 1984: 25]. A influência de Guizot fez-se sentir, em Portugal, já no pensamento de Alexandre Herculano. Algo semelhante ocorreu no Brasil entre os denominados por Oliveira Vianna de *Homens de Mil*, que constituíram a geração de estadistas formados por dom Pedro II e que foram os responsáveis pela estabilidade política do Segundo Reinado. Um desses *Homens de Mil* foi o visconde de Uruguai, Paulino Soares de Souza, que fundamentou boa parte do seu *Tratado de Direito Administrativo* nas idéias e nas propostas reformistas de Guizot [cf. Souza, 1960]. Outros estadistas como o Conselheiro José Tomás Nabuco de Araújo e o seu filho, Joaquim Nabuco, confessavam-se seguidores de outro *doutrinário*, o mestre de Guizot e seu padrinho político, Pierre-Paul Royer-Collard [cf. Chacon, 2002: 229].

Entre os argentinos, para citar apenas um nome, encontramos um importante tributário da dinâmica histórica idealizada por Guizot em Domingo Faustino Sarmiento, que foi presidente do seu país e que escreveu essa magnífica obra que faz a história das origens do patrimonialismo platino intitulada *Facundo, civilización o barbarie*, publicada em 1846. Efetivamente, Sarmiento, como já o fizera Guizot em relação à Europa, considerava a formação argentina como fruto dialético da contraposição de dois princípios: a liberdade bárbara do *gaúcho* (encarnado em Facundo Quiroga e em Rosas) e o princípio centralizador da ordem, que faz uso do direito, construindo o Estado sobre as leis (papel civilizador que pretendia desempenhar o próprio Sarmiento e a elite de educadores-políticos por ele inspirada) [cf. Sarmiento, 1996].

Pretendo nesta obra caracterizar em primeiro lugar os traços marcantes dos *doutrinários*. Fa-lo-ei ao expor a obra e a ação política do maior deles, François Guizot. Mas desde já adianto algumas dessas características: 1) Os *doutrinários* foram eminentemente homens de ação moderados, que pretenderam defender as conquistas da Revolução de 1789, notadamente os ideais de liberdade e de democracia, bem como o ideal de progresso da sociedade humana. Prevalecerá neles, no entanto, mais o primeiro aspecto

do que o segundo. Mas, ao analisarmos a sua obra, veremos que ela se encaminhava no sentido de alargar o voto paulatinamente, embora se contrapusessem à retórica democrática, polarizada muitas vezes ao redor dos republicanos. Achamos muito conservador ou não o primeiro ministro de Luís Filipe, Guizot foi afinal de contas quem destacou, alto e bom som, que no mundo moderno iniciou-se uma caminhada irreversível rumo à democracia. 2) Os *doutrinários* eram, ao mesmo tempo, homens de estudo, que tinham uma dupla finalidade: de um lado, identificar as raízes históricas da civilização ocidental e, no contexto dela, da cultura francesa, a fim de pensar as novas instituições em consonância com as próprias tradições; de outro lado, substituir a filosofia sensualista dos ideólogos por um ecletismo espiritualista compatível com a prática religiosa. Alguns *doutrinários*, como Royer Collard, eram católicos de origem jansenista, outros protestantes, como François Guizot. Mas todos eles se caracterizavam pela moderação em matéria religiosa, e por defenderem a separação das igrejas em face do Estado. 3) Do ângulo filosófico, os *doutrinários* professavam um espiritualismo contrário ao sensualismo de Condillac e ao excessivo materialismo dos ideólogos. Dois autores deitaram as bases, na França, para os fundamentos filosóficos dos *doutrinários*, no seio da corrente denominada de *ecletismo espiritualista*: Royer-Collard (que se inspirou fundamentalmente na *filosofia escocesa do senso comum* de Reid) e Victor Cousin (que alargou os fundamentos doutrinários do ecletismo incorporando a filosofia alemã, notadamente o hegelianismo e que, junto com Maine de Biran, tributário de Kant, deu carta de cidadania filosófica ao *espiritualismo*) [cf. Paim, 1997: 371-386; Díez, 1984: 34-42]. Na reação espiritualista apontada deitam raízes, aliás, os pressupostos humanísticos de Tocqueville e Aron. 4) Ao juntarem a dimensão prática à teórica, os *doutrinários* encarnaram um tipo especial de ética pública, a do *intelectual-homem de ação*, que se contrapõe paradoxalmente à proposta dicotômica de Max Weber, que distinguia de forma radical entre *ética dos intelectuais* e *ética dos políticos*. Os *doutrinários* não tinham dificuldade em admitir que o intelectual deve iluminar o político e que o político deveria fazer pousar na terra o intelectual. 5) Quanto ao modelo político defendido, os *doutrinários* eram partidários da monarquia constitucional com parlamento bi-cameral, sendo tributários, neste aspecto, dos autores ingleses.

Pretendo nesta obra também demonstrar que existe uma *tradição doutrinária*, que foi preparada pela ação e o pensamento de três importantes precursores: Jacques Necker, a sua filha Germaine Necker de Staël-Holstein (a conhecida Madame de Staël) e Benjamin Constant de Rebecque. A hipótese dos *precursores do liberalismo doutrinário* não é nova: foi levantada no século XIX por Sainte-Beuve e adotada presentemente por Lucien Jaume, sendo que este último autor considera que há em Madame de Staël e em Constant mais um perfil libertário, enquanto que em Necker e Guizot prevalece um ponto de vista centrado nas instituições governamentais, que confere ao seu liberalismo um caráter mais conservador. Tocqueville, no sentir de Jaume, teria resgatado a ênfase libertária de Madame de Staël e Benjamin Constant [cf. Jaume, 1997: 14-21]. Destacarei na ação precursora de Madame de Staël, a sua inspiração na filosofia kantiana, no esforço empreendido por ela para dotar ao liberalismo de uma base filosófica sólida (de inspiração transcendental), contraposta ao utilitarismo.

Mostrarei que a *tradição doutrinária*, encarnada pela geração de Guizot (que caracterizarei detalhadamente do ângulo histórico e teórico ao me referir à obra dele), prolonga-se na obra e no pensamento de dois importantes autores: Alexis de Tocqueville e

Raymond Aron. O primeiro, apesar de crítico das reformas conservadoras de Guizot, manteve-se fiel aos seus ensinamentos no que tange aos pressupostos espiritualistas na concepção do homem, bem como no que diz respeito aos rumos da historiografia e à defesa das instituições liberais do governo representativo e da monarquia (embora, como aliás também fez o próprio Guizot, tivesse admitido para a França - de forma passageira, é verdade - uma República liberal). Aron, filho do século XX, ampliou o estudo sobre os fundamentos filosóficos da historiografia no contexto do neokantismo e se engajou corajosamente, ao mesmo tempo, na defesa da liberdade e da democracia representativa num contexto republicano. Ambos, Tocqueville e Aron, conservaram o traço marcante dos *doutrinários*, ao terem sido pensadores e homens de ação. Tocqueville, como parlamentar, ensaísta, ministro de Estado, jornalista e estudioso dos assuntos da administração pública e do governo; Aron, fundamentalmente como jornalista combativo e estudioso sistemático das grandes questões suscitadas pela democracia contemporânea. Ambos, Tocqueville e Aron, contrapõem-se aos *doutrinários* na questão da democracia. Não que estes a negassem frontalmente: as reformas por eles realizadas a prepararam. Mas Tocqueville e Aron defendem de maneira explícita o ideal democrático, coisa que os tradicionais *doutrinários* não chegaram a fazer. Ambos, Tocqueville e Aron, finalmente, pensaram de maneira sistemática a problemática internacional do seu tempo. Ora, neste ponto eles superam os seus mestres *doutrinários*, que não chegaram a formular uma teoria das relações internacionais.

Os estudos sobre os *doutrinários* percorreram uma tripla etapa: em primeiro lugar, entre 1857 e 1900 prevaleceram, na França, as aproximações de tipo biográfico (como por exemplo os estudos realizados por Faguet sobre Royer-Collard e Guizot, ou os de Thureau-Dangin sobre o regime orleanista). Em segundo lugar, na primeira metade do século XX, nas décadas de 20 e 30, o interesse pelas idéias dos *doutrinários* foi aumentando progressivamente, destacando-se os estudos realizados por Charles Pouthas e Pierre de la Gorge. Em terceiro lugar, a fase contemporânea de interesse pelos doutrinários parece que tem uma dupla fonte: a divulgação, na França, das obras de Tocqueville por Raymond Aron, a partir dos seminários oferecidos na Sorbonne nos anos 50 (trata-se, aqui, de uma fonte indireta, pois o interesse por Tocqueville vai conduzir aos *doutrinários*); de outro lado, a valorização que Ortega y Gasset fez do pensamento doutrinário nos seus ensaios e nas conferências universitárias, ao longo dos anos 40 e 50.

Nas últimas décadas, dois esforços vieram acelerar o interesse pelos *doutrinários*: de um lado, os estudos sistemáticos dedicados por Pierre Rosanvallon à obra de Guizot e, de outro, os ciclos de debates e os seminários promovidos pelo Centre de Recherches Politiques Raymond Aron, sob a iniciativa de François Furet, Françoise Mélonio, Pierre Manent e do próprio Rosanvallon. A estes esforços soma-se o trabalho incentivado por entidades de cultura como a Associação Benjamin Constant (de Lausanne, Suíça), a Sociedade de Estudos Staëlianos (presidida por Simone Balayé), a Sociedade Tocqueville (presidida por Daniel Bell e que publica *La Revue Tocqueville* junto com a Universidade de Toronto) o Castelo de Coppet (à cuja frente está o conde d'Haussonville) e a Fundação Guizot-Val Richer [cf. Jaume, 1997: 21; Díez, 1984: 20-25].

Esta obra consta de seis capítulos. Os dois primeiros são dedicados ao estudo da vida e pensamento dos *precursores dos doutrinários*: Madame de Staël, Jacques Necker e

Benjamin Constant de Rebecque. No segundo capítulo é estudada, também, a influência deste último no Brasil. O terceiro capítulo registra a evolução do pensamento político dos *doutrinários*, destacando-se a figura central do grupo: François Guizot, bem como a repercussão da sua obra no pensamento brasileiro do século XIX. O quarto capítulo analisa a forma em que Tocqueville e Aron defrontaram-se com a problemática da democracia, prolongando a feição doutrinária do *intelectual-homem de ação*. O quinto capítulo estuda as repercussões que suscitou no Brasil o pensamento de Tocqueville, ao longo dos séculos XIX e XX. E o sexto capítulo trata acerca da concepção de Tocqueville em face das relações internacionais.

Esta obra não teria sido possível sem a valiosa colaboração de algumas pessoas, às quais expresse o meu sincero agradecimento. Antônio Paim e José Osvaldo de Meira Penna (fundadores da Sociedade Tocqueville em 1986) leram pacientemente a versão original do meu trabalho, anotando as gralhas na digitação e fazendo sugestões que levei em consideração. Eles deram-me, outrossim, muitos subsídios teóricos a partir de 1993, quando lhes apresentei o meu projeto inicial para estudar a obra do patrono e inspirador dessa Sociedade. Os colegas do *Círculo de Estudos do Liberalismo*, no Rio de Janeiro, também contribuíram para o meu trabalho, com oportunas observações acerca dos fundamentos teóricos do pensamento dos *doutrinários*; menciono com especial destaque os nomes de dois deles: Ubiratan Macedo, coordenador do Círculo e o saudoso amigo Ítalo da Costa Jóia. A consulta às fontes francesas acerca dos *doutrinários* e os seus precursores, bem como sobre a obra de Tocqueville e Aron, contou com a generosa e eficaz orientação de Madame Françoise Mélonio do *Centre de Recherches Politiques Raymond Aron* em Paris. Graças à sua indicação pude entrar em contato com pesquisadores do pensamento tocquevilliano e aroniano como Seymour Drescher, Pierre Manent, Reiji Matsumoto e Elisabeth Dutartre. Monsieur Jean-Pierre Perchellet, da *Société des études staëliennes*, teve a gentileza de me enviar os *Cahiers staëliennes*, fonte valiosíssima para o estudo dos ideais doutrinários. André Bueno (doutorando em Filosofia da Universidade Gama Filho) forneceu-me os belos exemplares da obra de Necker intitulada *Dernières vues de politique et de finance - 1802*. Anna Maria Moog Rodrigues, da Academia Brasileira de Filosofia, presenteou-me com os dois volumes do *Cours de Politique Constitutionnelle - 1872* de Benjamin Constant. Recebi valiosas indicações bibliográficas acerca da influência dos doutrinários na América Espanhola, de Otto Morales Benítez, da Academia Colombiana de História. Foi de grande valor para o meu trabalho o diálogo com pesquisadores americanos (especialmente Daniel Mahoney e Robert Royal), sobre a atualidade de Tocqueville e Aron em face da problemática latino-americana contemporânea, no IX Encontro de Estudos Políticos promovido por João Carlos Espada, na Universidade Católica Portuguesa em novembro de 2001. Ao ensejo deste evento pude discutir, outrossim, as teses centrais da sociologia de Aron com os alunos da pós-graduação em ciências políticas dessa Universidade. Foram muito valiosas as indicações bibliográficas fornecidas pelo ministro Carlos Henrique Cardim, diretor do Instituto de Relações Internacionais em Brasília. Os seminários sobre o liberalismo promovidos ao longo da década de 90 por Og Leme (do Instituto Liberal do Rio de Janeiro) e Emílio Pacheco (do *Liberty Fund*), foram de grande utilidade para analisar o pensamento dos *doutrinários* em confronto com outras manifestações do pensamento liberal. Recebi orientações precisas acerca da influência dos liberais franceses do século XIX sobre o pensamento político em Portugal, de José Esteves Pereira (da Universidade Nova de Lisboa), Eduardo Soveral (da Universidade do Porto),

Antônio Braz Teixeira (da Universidade Autônoma de Lisboa) e José Pereira Bairrada (da Universidade Católica Portuguesa). Nos Congressos Brasileiros de Filosofia promovidos por Miguel Reale em 1999 e 2002, pude discutir com pesquisadores brasileiros e estrangeiros alguns pontos do Liberalismo Doutrinário. Oportunidade semelhante foi-me oferecida por Leonardo Prota, nos Colóquios bianuais de Filosofia Brasileira realizados em Londrina a partir de 1989. Os vários Ciclos de Debates acerca do Liberalismo Clássico, coordenados ao longo dos últimos cinco anos por Alex Catharino de Souza no Rio de Janeiro, têm sido foro privilegiado para discutir as idéias básicas dos doutrinários e dos seus precursores. Este trabalho não teria se concretizado sem a insubstituível e carinhosa colaboração de Maria Lúcia, minha esposa, companheira inseparável das minhas viagens de pesquisa à França realizadas entre 1994 e 2000. Ela tem sido leitora infatigável e atenta dos manuscritos e tradutora cuidadosa dos textos das citações. O saudoso José Carlos de Lery Guimarães e a sua esposa Tereza, foram também valiosos companheiros de viagem e colaboradores na pesquisa iconográfica que realizei no inverno de 1996 na Normandia. Minha filha Maria Vitória, da Agence France Presse, prestou-me dedicada ajuda no levantamento dos Centros de Estudos Políticos existentes na França. A todos eles o testemunho da minha gratidão.

Ricardo Vélez Rodríguez. Juiz de Fora, Outubro de 2002

BIBLIOGRAFIA DA INTRODUÇÃO

CHACON, Vamireh [2002]. "Royer-Collard e Destutt de Tracy: liberais quase esquecidos". In: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 52, no. 206 (abril - junho de 2002): pgs. 229-236.

CONSTANT de Rebecque, Henri-Benjamin [1872]. *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas a cargo de Édouard Laboulaye). 2ª Edição. Paris: Guillaumin, 2 vol.

DÍEZ del Corral, Luis [1984]. *El Liberalismo Doctrinario*. 4ª Edição. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

GUIZOT, François [1864]. *Histoire de la Civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution française* 8ª Edição. Paris: Didier.

JAUME, Lucien [1997]. *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris: Fayard.

NECKER, Jacques [1802]. *Dernières vues de politique et de finance, offertes à la Nation Française*. Paris: Bibliothèque Nationale, 2 vol.

ORTEGA y Gasset, José [2002]. *A rebelião das massas*. (Tradução de Marylene Pinto Michael). 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes.

PAIM, Antônio [1997]. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. 5ª Edição revisada. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.

SARMIENTO, Domingo Faustino [1996]. *Facundo: civilização e barbárie no pampa argentino*. (Tradução de Aldyr García Schlee). Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Editora da Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. (Apresentação de Themístocles Brandão Cavalcanti). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

CAPÍTULO 1 - MADAME DE STAËL, PRECURSORA DO LIBERALISMO DOUTRINÁRIO

O autor mais estudado na França ao longo do ano 2000 foi Madame de Staël. A análise da obra da grande escritora foi objeto das monografias de Bacharelado em Literatura e Humanidades, por determinação do Ministério da Educação. Por que essa escolha? Responderia brevemente: em primeiro lugar, porque o seu livro mais importante, *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales (Acerca da Literatura considerada nas suas relações com as instituições sociais)* completou duzentos anos. Em segundo lugar, porque Madame de Staël é tremendamente atual. Ela representa, efetivamente, um espírito aberto à modernidade, mas, ao mesmo tempo, crítico dela, a partir de uma perspectiva que supera o individualismo exagerado dos que unicamente buscam o proveito imediato, olhando só para os próprios interesses. E, paralelamente, com uma consciência clara da defesa incondicional da liberdade e do reconhecimento de que é possível conciliar os interesses individuais com os da comunidade.

Madame de Staël foi uma pessoa excepcional. Podia-se odiá-la ou amá-la, mas ninguém ousaria desconhecer o seu valor. Stendhal considerava que ela era "a mulher mais extraordinária que jamais viveu". Para Benjamin Constant tratava-se de "um ser à parte, um ser superior, desses que possivelmente aparecem um a cada século". O próprio Napoleão, embora a olhasse com extremada desconfiança e a tivesse perseguido pela vida afora, chegou a confessar em certa ocasião: "É necessário reconhecer, depois de tudo, que se trata de uma mulher de grande talento; ela permanecerá". Essa atitude de amor ou ódio foi herdada pela crítica literária em relação à nossa autora. Somente nas últimas décadas foi possível reconstruir um ambiente de imparcialidade intelectual em face da obra de Madame de Staël, isso em grande medida devido ao trabalho de estudiosos dedicados como Simone Balayé. A propósito das dificuldades encontradas para se chegar a esse equilíbrio, escreve a mencionada pesquisadora: "Se cada um de seus livros encontrou um vasto público, apaixonadamente hostil ou favorável, aos poucos foi sendo construída ao seu respeito uma lenda que mascarou a obra, assim como a pessoa. As paixões políticas e religiosas ocuparam aí lugar de destaque. Madame de Staël incomoda pelo seu espírito de livre exame e pela educação que ela herdou das Luzes. Ela tem sido atacada por gentes de todos os partidos: os jacobinos, os ultras, mais tarde a velha guarda clássica, as vezes os românticos, apesar de que se alimentaram com o seu pensamento (...). É somente nos últimos trinta anos que estudos imparciais a colocaram no justo lugar" [Balayé, 1985: 7].

A verdade é que a brava escritora não deu trégua ao absolutismo napoleônico, tendo sido a mais importante crítica e eficaz opositora do Imperador. Pagaria caro pela sua ousadia liberal: foi cruelmente desterrada. A reflexão de Madame de Staël deitou, assim, as bases para o trabalho ulterior de fundamentação do liberalismo doutrinário francês, efetivado por Benjamin Constant de Rebecque (com quem, aliás, teve laços amorosos), François Guizot e o próprio Tocqueville. A noção tocquevilliana de *interesse bem compreendido* não se poderia entender sem referência à obra de Madame de Staël.

Precursora dos doutrinários. Destaquemos duas idéias que justificam plenamente esse honroso título. Em primeiro lugar, a profissão de fé incondicional na liberdade. A

propósito, escreve Madame de Staël em *Dix années d'exil*: "Não é para me escusar pelo meu entusiasmo em relação à liberdade, que explico as circunstâncias pessoais que contribuíram para tornar mais caro para mim esse ideal. Creio que devo me orgulhar desse entusiasmo em lugar de me escusar, pois quis dizer desde o início que o grande reproche do imperador Napoleão contra mim, é o amor e o respeito que sempre tive pela verdadeira liberdade. Esses sentimentos foram-me transmitidos como uma herança, a partir do momento em que pude refletir acerca dos altos ideais dos quais derivam e das belas ações que eles inspiram. As cenas cruéis que desonraram a Revolução Francesa, não sendo mais do que tirania sob modalidade popular, não fizeram esmaecer em mim, creio, o culto à liberdade. Poderíamos nos desencorajar em relação à França. Mas, se este país tivesse a desgraça de não possuir o mais nobre dos bens, não era necessário por isso proscree-lo da terra. Quando o sol desaparece do horizonte dos países do Norte, os habitantes dessas regiões não amaldiçoam os seus raios, que luzem ainda em outros lugares mais felizardos do céu" [Staël, 1996a: 46].

Uma segunda idéia que torna Madame de Staël precursora dos doutrinários: somente um regime alicerçado numa Constituição de inspiração liberal, garantirá o exercício da liberdade. Achava que uma Carta inspirada na que tinha vigência na Inglaterra, poderia evitar na França os males do despotismo. "A Inglaterra, para ela - frisa Jacques Godechot - é a terra da liberdade. É graças a essa liberdade que a Inglaterra conseguiu vencer Napoleão". De que liberdade se trata? Fundamentalmente da liberdade individual, "a liberdade de ir e vir, a liberdade de cada um, tanto homem quanto mulher, viver como lhe aprouver" [Godechot, 2000: 28].

Vale a pena, portanto, traçar uma rápido esboço da vida e da obra da grande ensaísta, que renunciou o movimento da emancipação feminina, num momento em que às mulheres só se reconhecia o direito de ficar em casa ou ir para o convento. Desenvolverei neste capítulo os seguintes itens: I - Perfil bio-bibliográfico de Madame de Staël; II - Concepção liberal da Política, do Estado e da Economia, segundo Necker; III - A crítica de Madame de Staël ao absolutismo napoleônico; IV - A perfectibilidade humana segundo Madame de Staël.

I - Perfil bio-bibliográfico de Madame de Staël

Anne-Louise-Germaine Necker de Staël-Holstein, popularmente conhecida como Madame de Staël, nasceu em Paris em 1766 e morreu na mesma cidade em 14 de julho de 1817. Era filha de Jacques Necker (1732-1804), o banqueiro genebrino que foi Ministro de Finanças de Luís XVI e de Suzanne Curchod, de origem suíça e filha de um pastor protestante. A propósito das raízes familiares de Jacques, vale a pena lembrar que o seu pai, Charles-Frédéric Necker, era prussiano, tendo sido advogado e preceptor do filho de Bernstorff, o primeiro ministro alemão de George I, rei da Inglaterra e eleitor de Hanôver. George I tinha enviado Charles-Frédéric a Genebra em 1725, a fim de que dirigisse uma pensão para jovens estudantes ingleses. Ali casou com Jeanne-Marie Gautier, pertencente à oligarquia genebrina e naturalizou-se suíço. Os avós de Germaine eram, portanto, cosmopolitas. Jacques Necker, lembra Godechot, "pretendia descender, por parte da mãe, de Jacques Coeur, o ministro de Carlos VII, e por parte do pai de um Necker que vivia na

Irlanda no tempo de Guilherme o Conquistador, tendo adotado o escudo de armas dele" [Godechot, 2000: 9].

Jacques Necker foi nomeado ministro representante da Suíça em Paris em 1768, em decorrência do fato do grande sucesso econômico obtido pelo seu Banco, o *Necker et Tellusson*, ao ensejo da Guerra dos Sete Anos (1756-1763). Jacques ficou muito rico, sendo a sua fortuna calculada entre 7 e 8 milhões de libras-ouro. Em decorrência da política de reformas deslanchada por Luís XVI com a finalidade de frear a crescente impopularidade da monarquia francesa, Necker foi convidado em 1777 para substituir Turgot (contra cuja política fisiocrata ele tinha se pronunciado), no ministério das Finanças,. Não foi fácil vencer as resistências para que um banqueiro estrangeiro e, ainda por cima, protestante, assumisse o importante cargo, embora houvesse a tradição, na França, de ministros estrangeiros como Concini e Mazarin. A situação foi contornada sendo-lhe atribuída a função de "diretor adjunto das Finanças". Mas, de fato, Necker foi um autêntico primeiro-ministro, que pôs em execução uma moderada política de contenção de gastos e de extinção dos privilégios que em muito oneravam os cofres públicos. (Além da pesada burocracia, integrada pela nobreza, o orçamento definhava em decorrência dos gastos exigidos pela participação da França na guerra das colônias britânicas da América contra a Inglaterra).

O caminho reformista empreendido por Necker granjeou-lhe o ódio de Maria Antonieta e de amplos setores da nobreza aliada a ela, fato que conduziu à sua demissão em 1781. O estopim foi o opúsculo intitulado *Compte rendu au Roi* publicado nesse mesmo ano, em que o *Directeur des Finances* e primeiro-ministro apresentava o quadro das receitas e das despesas do Estado, ressaltando o peso que tinham os gastos com a nobreza improdutiva denominada de *frelons* (zangões). Os preconceitos deste estamento aumentaram em decorrência da sugestão de Necker para uma reforma política que estabelecesse uma espécie de representação provincial, com a finalidade de diminuir a importância dos intendentés do Rei.

No capítulo IV da obra *Considérations sur la Révolution Française*, Madame de Staël fez uma detalhada descrição das reformas pretendidas pelo seu pai. Em relação à proposta da representação provincial, a filha de Necker escrevia: "(Ele) sentia mais vivamente que ninguém de que forma o bom desempenho de um ministro é pouca coisa no meio de um reino tão vasto e tão arbitrariamente administrado como a França, e esse foi o motivo para estabelecer assembleias provinciais, ou seja, conselhos integrados pelos principais proprietários de cada província, nos quais se discutiria a fixação dos impostos e os interesses locais da administração. Turgot tinha concebido a idéia. Mas nenhum ministro do rei, antes de Necker, tinha tido a coragem de se expor à oposição que deveria encontrar uma instituição deste gênero. Ele previa que os parlamentos e os cortesãos, raramente solidários entre si, a combateriam com a mesma força" [Staël, 2000: 95].

Já fora do governo, Necker publicou, em 1784 o seu *Traité de l'administration des finances de France*, que em muito desagradou a nobreza, fato que o levou a sofrer o desterro a vinte léguas de Paris. No entanto, após a desastrosa gestão das finanças públicas efetivada por Brienne e Lamoignon, Luís XVI chamou de novo Necker para assumir a direção nacional das finanças, integrando-o ao ministério. O pai de Germaine deu continuidade à política reformista de sua gestão anterior, restabelecendo as assembleias

representativas provinciais, intervindo na livre circulação de cereais a fim de fazer frente à fome e anunciando a convocação dos Estados gerais. Tratava-se de uma política econômica liberal que terminou saindo cara ao próprio Necker, pois teve de emprestar ao tesouro real a vultuosa soma de 2 milhões de libras, que somente seriam pagas quarenta anos depois, na Restauração.

Diante de reiteradas pressões da nobreza, o Rei demitiu novamente Necker em 11 de julho de 1789, poucos dias antes de eclodir a Revolução, que foi acelerada pela notícia da demissão do popular primeiro-ministro, fato que motivou o pânico financeiro. Poucos dias depois da toma da Bastilha, no entanto, o soberano chamou novamente Necker. Ao se opor à radicalização protagonizada no seio da Assembléia Nacional pelos *Jacobinos* e sofrer a pesada oposição de Mirabeau e de outros líderes, Necker abandonou definitivamente o governo, em setembro de 1789.

De qualquer forma, Jacques Necker foi muito valorizado pela sociedade francesa e pelas cortes européias. Após a sua demissão do ministério das Finanças, recebeu convites de José II da Áustria, de Catarina II da Rússia, dos reis da Polônia e de Nápoles, para ocupar o mesmo cargo. O pai de Germaine preferiu, no entanto, se retirar ao castelo de Coppet, na Suíça, onde terminaria os seus dias em 1804 [cf. Godechot, 2000: 10-11]. Antes da sua morte, porém, Necker escreveu várias obras, entre as quais podemos mencionar as seguintes: *De l'Administration de Monsieur Necker par lui-même* (1791), *Du pouvoir exécutif dans les grands États* (1792), *Réflexions offertes à la nation française* (esta obra, que pretendia defender o soberano, motivou a reação dos *jacobinos* e de outros elementos exaltados, fazendo com que os bens de Necker na França fossem confiscados e que ele próprio fosse inscrito na lista dos emigrados). O pai de Germaine escreveu também o *Cours de morale religieuse* (1800) e *Dernières vues de politique et de finances* (1802), obra que o indispôs com Bonaparte, em decorrência das críticas efetuadas por Necker contra o modelo de República autoritária proposto pelo Primeiro Cônsul na Constituição de 1800 e à qual farei referência no próximo item.

Mas voltemos à formação recebida por Madame de Staël. No salão dos Necker, em Paris, reuniam-se todas as celebridades da época. Germaine recebeu de seus pais uma sofisticada educação, em que prevaleceram a influência da cultura britânica e o protestantismo. A respeito, Axel de Blaeschke escreve: "A anglofilia de Madame de Staël era antiga e não de natureza puramente livresca. Ela se alicerça na sua experiência pessoal, iniciada no seio de uma família totalmente direcionada para o país de além-Mancha. De seu pai, ela herdou a predileção pela bicameralismo inglês como forma de organização política; de sua mãe, a admiração pela poesia inglesa; e dos dois, a atração por Shakespeare. Depois da sua segunda viagem à Inglaterra, ela teve oportunidade para aprofundar e alargar essa aquisição cultural. Não é de admirar que o quadro da literatura inglesa seja, em *De la Littérature*, de longe o mais completo e o mais seguro. Como síntese, supera os estudos feitos por Voltaire e outros predecessores. A literatura inglesa é aquela que mais respira o espírito de um *país livre* (...)" [Blaeschke, 1998: LXVIII-LXIX].

Segundo testemunho de Madame Necker de Saussure, no livro intitulado *Notice sur le caractère et les écrits de Madame de Staël* (Paris, 1820), Germaine tinha uma brilhante inteligência, que se manifestou precocemente. Ainda menina divertia-se com as eruditas

conversas dos amigos do seu pai, entre os que se contavam Raynal, Buffon, Marmontel, Grimm, Gibbon. A jovem Germaine escreveu, entre 1781 e 1785, três romances intitulados *Mirza*, *Adelaïde et Théodore* e *Pauline*, que foram publicados dez anos mais tarde [cf. Staël, 1997]. De 1786 data um drama em verso intitulado *Sophie*. Nesse mesmo ano, Germaine casou com o barão Éric-Magnus de Staël-Holstein, adido da embaixada da Suécia em Paris, tendo recusado casar-se com William Pitt, que seria depois Primeiro Ministro inglês [cf. Larousse, 1865: 1046; Blaeschke, 1998: IX; Godechot, 2000: 11].

A primeira obra de fôlego de Madame de Staël, publicada em 1788, intitulava-se *Lettres sur le caractère et les écrits de Jean-Jacques Rousseau* e testemunha a grande influência que o filósofo genebrino exerceu na sua formação. Saint-Beuve, talvez o mais importante estudioso da obra de Madame de Staël no século XIX, escreveu em relação ao ensaio mencionado: "As *Lettres sur Jean-Jacques* são uma homenagem de reconhecimento ao autor admirado e preferido, a quem Madame de Staël se liga mais estreitamente. Todas as obras seguintes (...) em diversos gêneros, romance, moral, política encontram-se pressagiadas com antecipação neste rápido e harmonioso canto de louvor aos escritos de Rousseau, como uma grande sinfonia se antecipa, já inteira depois de ser concebida, na sua abertura. O sucesso destas *Lettres*, que respondia ao espírito do tempo, foi universal" [apud Larousse, 1865: 1046]. Outras influências recebidas por Madame de Staël na sua formação, foram as de Montesquieu, Turgot e Condorcet. Ela conseguiu, a partir de todas essas fontes, elaborar uma síntese pessoal aberta à liberdade e contrária ao determinismo, em boa medida pela sábia incorporação de princípios filosóficos novos, provenientes da Inglaterra e da Alemanha.

Eclodida a Revolução Francesa, Madame de Staël aspirou a desempenhar, nela, um papel ativo. Rejeitada pelos republicanos, renegada pelos partidários do Rei, ela era identificada como partidária da monarquia constitucional. Fazia votos pelo triunfo do sistema bicameral inglês. A sua posição política granjeou-lhe inúmeras perseguições. Surgiram contra ela panfletos desrespeitosos e violentos. Mas conseguiu se manter por cima dessas baixas intrigas. Deixou a sua apreciação acerca dos acontecimentos revolucionários na obra intitulada *Considérations sur la Révolution Française*, que seria publicada postumamente. Após uma estadia na Suécia, Madame de Staël veio se estabelecer na região de Vaud, no castelo de Coppet, na Suíça, onde Necker tinha se recolhido desde 1790.

A escritora ficou muito impressionada com a violência do processo revolucionário e a duras penas conseguiu escrever um único livro neste período: a sua *Mémoire pour la défense de Marie-Antoinette*, que foi publicado em agosto de 1793, na Inglaterra e na Suíça, com o título de *Réflexions sur le procès de la reine par une femme* [Staël, 1996b]. A obra em apreço foi escrita logo depois do panfleto de Necker intitulado *Réflexions présentées à la nation française sur le procès intenté à Louis XVI*, publicado no outono de 1792 [cf. Thomas, 1996: 7].

A defesa esboçada por Madame de Staël na sua *Mémoire* de 1793 não pretendia ser uma peça jurídica, como ela própria reconhecia no prólogo. A novel escritora apelava para a sua condição de mulher, simplesmente. Eis as palavras da nossa autora a respeito: "O meu nome, não sendo útil, deve permanecer desconhecido; mas, para destacar a imparcialidade

deste escrito, devo dizer que, entre as mulheres chamadas para ver a rainha, sou uma daquelas que menos tiveram com essa princesa relações pessoais. Estas reflexões merecem, por isso, o crédito de todos os corações sensíveis, pois não foram inspiradas pelos motivos (utilitaristas) que animam a todos" [Staël, 1996: 17]. Julia Kristeva enxerga neste escrito traços de modernidade, ao se posicionar Madame de Staël de forma crítica, ao mesmo tempo contra a selvajaria revolucionária, o terror imposto em nome da maioria e o massacre dos débeis, especialmente as mulheres. A respeito, Kristeva frisa: "Quando Madame de Staël implora clemência para Maria Antonieta, tenho certeza de que em seu pleito se misturam o orgulho ferido da humanista que abomina o massacre, a cólera da aristocrata diante da selvajaria da opinião comum e a revolta de uma *feminista* bem antecipada, insurgida contra a opressão às mulheres. Tudo isso é largamente suficiente para sustentar, se não para provocar, uma certa inclinação para a infelicidade. Germaine de Staël advoga a inocência da Rainha, sua feminilidade, sua estranheza, sua maternidade. Sustenta que, a partir de um grau elevado, a queda é mais dolorosa. Definitivamente, considera injuriadas por esse sacrifício todas as mulheres, em sua fraqueza social e em sua fragilidade de mães. (...) Mesmo diante do suplício, o pensamento da glória não abandona Madame de Staël. Mas são a fraqueza e a dor femininas, ferozmente varridas pela tirania revolucionária, que lhe parecem superiores" [Kristeva, 2002: 178-179].

Em 1795, Madame de Staël escreveu as suas *Réflexions sur la paix adressées à Pitt e aux Français*, em que advogava por uma aproximação entre a França e a Inglaterra e que obteve, em pleno Parlamento, os elogios de Fox. A propósito desse escrito, frisou Sainte Beuve: "Uma mescla de comiseração profunda e de justiça calma, o chamamento a todas as opiniões não fanáticas ao esquecimento, à conciliação, o temor pelas reações iminentes e extremistas que renascem umas das outras, esses sentimentos, tão generosos quanto oportunos, marcam, ao mesmo tempo, a elevação da alma e das perspectivas. Há algo de inspiração antiga nessa jovem mulher que se arrisca a falar ao povo, de pé sobre os escombros fumegantes" [apud Larousse, 1865: 1046]. No final desse mesmo ano Madame de Staël publicou o seu *Essai sur les factions* e, no início de 1796, a obra intitulada *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*.

A instalação no castelo de Coppet marca uma nova etapa na vida intelectual de Madame de Staël. Insatisfeita com o seu casamento, ela decide superar com a vida intelectual as frustrações afetivas. Em 1800 escreve a sua mais importante obra, que já foi mencionada: *De la Littérature*. A idéia central da obra consiste na sua fé inabalável no progresso do espírito humano. A propósito desse *leitmotiv*, escreve a autora: "Ao percorrer as revoluções do mundo e a sucessão dos séculos, salta à vista uma primeira idéia que sempre chamou a minha atenção; é a *perfectibilidade* da espécie humana. Não penso que essa grande obra da natureza moral tenha sido jamais abandonada; nos períodos luminosos como nos séculos de trevas, a marcha gradual do espírito humano não tem sido interrompida" [Staël, 1998: 40-41].

A *perfectibilidade* humana era entendida pela nossa autora num ousado sentido liberal: como aperfeiçoamento dos seres humanos, não exclusivo de uma classe, mas alargado a todas as camadas sociais; esse aperfeiçoamento deveria, para ser autêntico, implicar o exercício da liberdade individual e a sua consolidação num regime que a respeitasse e que ela denominava de *república*. A concepção de Madame de Staël lembra a

esboçada por Immanuel Kant na sua *Paz perpétua* (publicada em 1795). A escritora francesa considerava que somente se conseguiria implantar uma república que respeitasse a liberdade, se as luzes fossem espalhadas pela sociedade e não ficassem restritas a um pequeno número de *philosophes*. Esse processo de democratização corresponderia aos escritores, que deveriam estar comprometidos com o conhecimento das raízes culturais do próprio país, a fim de que as propostas liberalizantes ancorassem num chão cultural firme. Todo esse processo seria denominado por Madame de Staël de *civilização*. A Revolução Francesa foi uma tentativa de encontrar o caminho para a *perfectibilidade*. Mas viu-se frustrada a partir do momento em que os revolucionários inseriram-se num contexto cientificista, determinista e sensualista, que os exonerava de preocupações morais. Corresponderia aos escritores, transformados em agentes de renovação social, retomar o rumo das reformas frustradas. Ora, encontramos aqui os germes doutrinários fundamentais, que inspirarão o liberalismo de Constant de Rebecke, de Guizot e de Tocqueville. Sintetizando, o que a autora pretendia era, em primeiro lugar, defender a liberdade ameaçada pelo bonapartismo e, em segundo plano, renovar o espírito da crítica a partir do seguinte princípio: "A Literatura é a expressão da sociedade" [cf. Lotterie, 2000: 9-22; Mélonio - Noiray, 2000: 3-7].

A mencionada obra de Madame de Staël foi injustamente criticada por algumas revistas como *Décade Philosophique*, *Mercur*e e *Débats*. Somente Chateaubriand fez do livro uma avaliação relativamente equilibrada, nos seguintes termos que destacavam o seu valor filosófico, bem como a inspiração tradicionalista do autor de *Le Génie du Christianisme*: "Madame de Staël confere à filosofia o papel que eu atribuo à religião. (...) A minha loucura consiste em tentar enxergar Jesus Cristo em todas partes, enquanto Madame de Staël quer ver em tudo a perfectibilidade. (...) Desagrada-me que Madame de Staël não tenha desenvolvido o sistema das paixões do ângulo religioso. A perfectibilidade não é, a meu ver, o instrumento adequado para medir as fraquezas humanas (...). Algumas vezes Madame de Staël parece ser cristã; logo depois, a filosofia prevalece. Em alguns momentos, inspirada pela sensibilidade natural, ela põe a nu a sua alma. Mas, logo a seguir, a argumentação se levanta e vem contrariar os impulsos do coração (...). Este livro é, pois, uma mistura singular de verdades e erros. (...) Eis o que ousaria lhe dizer, se tivesse a honra de conhecê-la: *Vós sois, sem dúvida, uma mulher superior*. (...) *A vossa expressão possui, em geral, força, elevação (...). Mas, em que pese todas essas qualidades, a vossa obra está bem longe de ser o que poderia ter sido. O estilo é monótono, sem movimento e muito misturado com expressões metafísicas. O sofisma das idéias perdura, a erudição não satisfaz e o coração é muito sacrificado ao pensamento. O vosso talento somente se desenvolveu pela metade, pois a filosofia o sufoca (...)*" [cit. por Larousse, 1865: 1046]. A partir da crítica da Chateaubriand à obra de Madame de Staël, nasceu uma duradoura amizade entre os dois grandes escritores que passaram a representar a renovação da literatura francesa no início do século XIX.

O romance *Delphine* foi publicado por Madame de Staël em 1802. A obra teve um grande sucesso devido, em parte, às discussões religiosas que acabavam de ser levantadas por Chateaubriand em *Le Génie du Christianisme*. Mas a repercussão favorável deveu-se também ao fato de que no romance eram claramente identificáveis importantes figuras do momento como Benjamin Constant de Rebecke, Talleyrand e a própria Madame de Staël. Nem por isso deixou de suscitar críticas injustas. Um artigo de autor anônimo, publicado no

Mercur de France, afirmava o seguinte: "*Delphine* fala do amor como uma bacante, de Deus como um *quaker*, da morte como um granadeiro e da moral como um sofista".

A partir de 1797 Madame de Staël regressou a Paris para morar no seu *Hôtel* na rue de Grenelle, perto da rue du Bac. O seu marido a acompanhou, tendo retomado as funções de embaixador da Suécia perante a República Francesa. O barão de Staël-Holstein morreu cinco anos depois, em 1802. A nossa autora passou então a residir em Saint-Brice, nos arredores de Paris, onde organizou, em companhia de Madame Récamier, o seu salão e passou a exercer sensível influência nos círculos políticos, tendo conseguido, por exemplo, que fosse entregue a Talleyrand a pasta dos negócios estrangeiros. O seu salão converteu-se, então, no ponto de encontro de todos os descontentes com o autoritarismo do primeiro Cônsul. Esse fato, aliado às freqüentes viagens que ela fazia ao castelo de Coppet para encontrar o seu pai, bem como a publicação, por ele, da obra *Dernières vues de politique et de finances de Monsieur Necker* [Necker, 1802: 2 vol.] (em que a nossa autora indubitavelmente tinha colaborado), terminaram desagradando profundamente Bonaparte. Além do mais, como frisa Larousse, "na cena política do novo regime não havia lugar para as mulheres". O conflito com Bonaparte sobreveio rapidamente e afastou Madame de Staël do palco político nos quinze anos seguintes. O exílio a que foi condenada a escritora foi a conclusão lógica desses eventos [cf. Jaume, 2000].

Desterrada, a nossa autora deixou a sua residência de Saint-Brice no início de 1803 e partiu para a Alemanha, permanecendo dois anos em Weimar. Entrou em contato com Goethe e Schiller. Reveladoras da forma em que Madame de Staël personificava com brilhantismo o *Zeitgeist* francês são as seguintes palavras de Schiller, em carta dirigida a Goethe: "Ela representa o espírito francês sob uma luz verdadeira e muito interessante. Em tudo que chamamos de filosofia e, conseqüentemente, em todas as questões elevadas e decisivas, encontramos-nos em desacordo com ela e todas as conversas não podem mudar nada. Mas a sua natureza e o seu sentimento valem mais do que a sua metafísica. A sua bela inteligência toca o poder do gênio. Ela não nos aceita nada de obscuro, de inatingível e tudo quanto não consegue esclarecer à sua luz, simplesmente não existe para ela. Destarte, ela tem grande medo da filosofia idealista que, a seu ver, conduz ao misticismo e à superstição, e esta é a atmosfera que a aniquila. Não há para ela o sentido do que chamamos de *poesia*. De uma obra deste gênero só assimila a paixão, a eloquência e o sentido geral. Mas se o bom às vezes lhe escapa, jamais admitirá o mal" [apud Larousse, 1865: 1047].

De Weimar Madame de Staël dirigiu-se a Berlim, onde teve uma calorosa acolhida na corte da Prússia. Em 1805 fez uma curta viagem à Itália, de onde teve de regressar rapidamente a Coppet, com motivo da morte do seu pai. Fixou então residência no castelo e organizou ali essa espécie de corte da cultura que a celebrizou durante o Império. A nossa autora tinha aproveitado as suas viagens à Alemanha e à Itália para esboçar duas grandes obras: *De l'Allemagne* e *Corinne*. Este último romance foi publicado em 1807 e o seu sucesso perante a crítica foi ainda maior que o obtido com a publicação de *Delphine*. *Corinne* representava a glorificação da Itália e, ao mesmo tempo, a personificação ideal da mulher moderna. Contava-se que Napoleão Bonaparte ficou profundamente irritado com o cúmulo de elogios de que fora objeto Madame de Staël. Tratava-se, sem dúvida, da obra da sua maior inimiga, daquela que teve a audácia de desafiá-lo ao longo dos últimos anos. Villemain dizia que o Imperador da França tinha ficado tão abalado com os elogios

levantados à obra de Madame de Staël, que decidiu, ele mesmo, escrever uma crítica no *Moniteur*.

Uma breve anotação relacionada às personagens desse romance: a nossa autora, personificada em Corinne, aparecia no relato em Roma com o nome de *Telisilla Argoica* e ciceroneada pelo jovem *Oswald*, ao longo de uma caminhada noturna visitando os seculares monumentos, que eram o marmóreo pedestal da paixão que ela passou a sentir pelo seu jovem guia. Ora, na vida real, *Oswald* era o nobre português dom Pedro de Souza Holstein (futuro conde de Palmella), nascido em Turim em 1781 (quinze anos mais jovem do que nossa autora). Dom Pedro, então com 24 anos, era um belo jovem, "com os seus olhos azuis e os seus cabelos pretos"; era "um cavalheiro elegante" dono de "uma forte e bela voz com que encantava as damas e um ar grave tingido de saudade: a melancolia pre-romântica adicionava-se aos seus atrativos" [Andlau, 1979: 16]. Apaixonada pelo jovem português, Madame de Staël esperava encontrar nele um porto seguro e fiel para ser correspondida no seu amor. Grandes desgarramentos interiores ela tinha sofrido recentemente de Benjamin Constant e de outros amantes ilustres como Narbonne, Ribbing, François de Pange, Monti. "O lugar onde eles se encontram contribui para a exaltação dos sentimentos: eles caminham ao luar em Roma e os *cursos arqueológicos* para o romance projetado feitos em companhia de Humboldt, de Alborghetti e de outros, são alegres passeios. A vida eterna converter-se-á no pano de fundo ideal para um romance de amor. O herói apareceu: *Eu vos amei e tudo se iluminou para mim*", frisa Beatrix d'Andlau [1979: 18], citando a apaixonada carta que Madame de Staël escreveu em maio de 1805 ao seu jovem amante. Paixão não correspondida, pelo menos na intensidade com que a grande escritora amou o jovem dom Pedro, de quem se poderia dizer as palavras que Mathieu de Montmorency, fiel amigo da nossa autora, escreveu de Ribbing: "Eis um homem que deve ser colocado na categoria dos que não sabem amar" [cit. por Andlau, 1979: 18]. O certo é que dessa intensa relação ficou um belo testemunho: a correspondência entre Madame de Staël e dom Pedro de Souza [Staël-Souza, 1979].

Após o sucesso obtido com a publicação de *Corinne* e as reações adversas do governo francês, Madame de Staël não se sentiu plenamente segura na sua residência de Coppet. Em 1808 viajou para Alemanha, a fim de terminar o livro que tinha esboçado acerca da cultura germânica. Em Viena a nossa autora teve oportunidade de conhecer o general holandês Dirk van Hogendorp, ajudante-de-ordens de Napoleão, que se referiu a ela de forma depreciativa nas suas *Memórias*, escrevendo o seguinte: "Madame de Staël, querendo ser sempre sábia e profunda, alambicava suas expressões e enrolava suas frases até que parecia ter esquecido o que queria dizer. Era a celebridade o que queria, e a qualquer preço, por todos os meios. E Paris, o mais belo teatro do mundo para os talentos, o centro da glória, esse era o lugar onde ela queria brilhar" [apud Mélon 1996: 83]. Valha apenas uma anotação marginal em relação a Hogendorp: após a derrota definitiva de Napoleão, o general holandês radicou-se no Brasil, onde passou a viver como eremita na Floresta da Tijuca, no Rio de Janeiro, onde morreu em outubro de 1822 [cf. Mélon, 1996: 191].

De Viena Madame de Staël escreveu ao antigo amigo Talleyrand, tratando de que ele intercedesse junto ao Imperador, para que lhe fosse paga a vultuosa soma que tinha Necker emprestado ao Rei da França, Luís XVI. A carta estava cheia de elegante ironia em

relação ao ingrato amigo a quem a nossa autora tinha favorecido na sua carreira política e que olímpicamente passou a ignorá-la depois de desencadeada a perseguição de Bonaparte. Na missiva, datada em abril de 1808, Madame de Staël frisava: "Tenho pedido ao meu filho para ir ao vosso encontro e vos solicitar franca e simplesmente que vos interesseis na liquidação dos 2 milhões (de libras) que constituem mais da metade da nossa fortuna e da herança dos meus filhos. É uma dor cruel para mim pensar que eu não cuido da minha família, que eles não receberão o pagamento se amanhã eu não mais existir; pois esta dívida tem um caráter tão sagrado que as prevenções do Imperador contra mim são as únicas que podem impedir que ela seja paga (...). A vós que tudo adivinhais, tenho-vos dito o suficiente sobre este assunto. Vós tinhas-me escrito há treze anos, da América: *Se eu permanecer mais um ano aqui, morro*. Eu poderia dizer outro tanto em relação à minha permanência no estrangeiro: *eu sucumbo*. Adeus (...). Não sei terminar senão desse jeito ao falar com vós. Necker de Staël" [apud Larousse, 1865: 1047].

Talleyrand (assaz ingrato, como foi frisado, para com a sua antiga protetora que o tinha guindado ao Ministério) fez ouvidos moucos ao pedido da nossa autora [cf. Cooper, 1945: 65-69]. Madame de Staël somente obteria o pagamento da dívida no período da Restauração. Pôde, contudo, regressar sem temor à antiga residência de Necker. A respeito das atividades que se desenvolviam ali sob a inspiração e o comando da nossa autora, escreveu Saint-Beuve o seguinte testemunho: "A vida de Coppet era uma vida de castelo. Reuniam-se ali, com freqüência, até trinta pessoas, entre estrangeiros convidados e amigos. Os mais habituais eram Benjamin Constant, Monsieur Auguste Wilhelm de Schlegel, Monsieur de Saubran, Monsieur de Sismondi, Monsieur de Bonstetten, os barões de Voigt, de Balk, etc. Cada ano reuniam-se ali, uma ou mais vezes, Monsieur Matthieu de Montmorency, Monsieur Prosper de Barante, o príncipe Augusto da Prússia, a beleza célebre chamada por Madame de Genlis com o nome de *Athenais* (Madame Récamier), um número significativo de intelectuais da Alemanha ou de Genebra. As conversas filosóficas e literárias, sempre picantes ou elevadas, começavam por volta das onze horas, ao ensejo do almoço e eram retomadas no período entre o jantar e a ceia, que tinha lugar às onze da noite, ou estendiam-se até mais tarde, por volta da meia-noite. Nessas sessões Benjamin Constant (...) apresentava-se a nós, jovens, (conforme Madame de Staël o proclamava sem prevenções) como o primeiro espírito do mundo. Ele era certamente o primeiro dos homens distintos. Pelo menos o espírito dele e o de Madame de Staël acoplavam-se sempre e estavam conscientes disso. Nada, segundo as testemunhas, era tão fervilhante e superior quanto a conversação que se desenvolvia nesse círculo seletivo. Os dois tinham nas mãos, por assim dizer, a raqueta mágica do discurso e se passavam durante horas, sem jamais falhar, a bola de mil pensamentos entrecruzados" [cit. por Larousse, 1865: 1047].

Além das conversas intelectuais, em Coppet tinham lugar divertimentos cultos. Eram representadas tragédias de Voltaire, muito apreciadas por Madame de Staël, ou peças especialmente compostas por ela ou pelos seus amigos. Esses escritos eram impressos em Paris, a fim de que todos pudessem seguir mais fielmente o assunto. Havia grande cuidado com o texto, chegando ao extremo de serem impressas novas cópias, entre uma sessão e outra, caso houvesse lugar a correções. A poesia também encontrou em Coppet uma atenta acolhida. Zacharias Werner recitou ali vários dos seus dramas. O poeta dinamarquês Oehlenschläger teve também a oportunidade de declamar ali os seus poemas.

Em 1810 Madame de Staël arriscou-se a ir incógnita a Paris, a fim de tratar da publicação do seu livro *De L'Allemagne* [cf. Staël 1968], ao qual tinha dedicado os seus esforços intelectuais desde 1803. A nossa autora tinha sido sensibilizada em face da cultura alemã por um velho amigo suíço, Jacques-Henri Meister, que freqüentou a casa de seus pais em Paris [cf. Grubenmann, 1954: 59-68]. O que significou esta incursão na cultura alemã para a nossa autora? Simone Balayé responde: "Ao se iniciar na literatura alemã ela descobre ali, como entre os Ingleses, o nexos com a natureza e o povo, as tradições nacionais, o poder do sentimento. Tudo quanto ela amava em Rousseau, encontrará de novo na Alemanha. Assim, ela permanecia fiel ao espírito e à tradição do século XVIII, ameaçado na França de todos os lados, bem como por outra parte à visão moral e religiosa que ela tinha herdado de seu pai e ao ideal da liberdade ao qual muitos renunciavam. Fazendo isso, ela permanecia a salvo das posições extremadas da filosofia materialista francesa, aspecto do século XVIII que ela renegava, e ficava a salvo também da reação católica. Mas a sua fidelidade às Luzes também a preservava das posições mais avançadas dos românticos alemães" [Balayé, 1968: 22-23], notadamente no que tange aos aspectos de irracionalismo que a nossa autora criticará neles, em Schlegel de maneira particular.

De L'Allemagne representou, no contexto do pensamento francês, um ajuste de contas do espiritualismo moderado em face do sensualismo de Condillac e dos Ideólogos. Em que pese o fato da influência recebida inicialmente deles por Madame de Staël, no entanto a nossa autora, na altura da elaboração da sua obra sobre a cultura alemã, já tinha amadurecido intelectualmente o suficiente como para fazer uma crítica fundamentada ao excessivo materialismo da ética utilitarista que animava aos Ideólogos. A moral, no sentir destes, reduzir-se-ia simplesmente a um cálculo de interesses. Ora, pensava Madame de Staël, ela não poderia ser reduzida apenas a esse frio e materialista cálculo. Era necessário lhe dar alicerces mais fortes e acordes com a herança cristã. Encontrou no pensamento de Kant a fonte de que poderia se nutrir na sua crítica ao utilitarismo. A nossa autora ficou verdadeiramente impressionada com a leitura da obra do autor da *Crítica da Razão Pura*. Eis a apresentação que dele fazia: "Kant viveu até uma idade muito avançada, não tendo jamais saído de Königsberg. Foi lá, no meio do gelo do Norte onde passou a sua vida inteira a meditar sobre as leis da inteligência humana. Uma paixão infatigável pelo estudo fazia-o adquirir conhecimentos sem número. As ciências, as línguas, a literatura, tudo lhe era familiar. E sem procurar a glória, da qual gozou muito tardiamente, não conhecendo senão na sua velhice o burburinho do renome, contentou-se com o prazer silencioso da reflexão. Solitário, contemplava a sua alma com recolhimento. O exame do pensamento dava-lhe novas forças para defender a virtude, e embora jamais se misturasse com as paixões ardentes dos homens, soube forjar armas para aqueles que seriam chamados a combatê-las" [Staël, 1968: II, 127].

A partir da meditação kantiana, considerava Madame de Staël, seria possível fundamentar uma moral na *interioridade* do sujeito, a fim de substituir os princípios utilitaristas alicerçados na exterioridade dos interesses. Eis a forma em que Kant veio em seu socorro para essa empreitada: "A filosofia materialista entregava o entendimento humano ao império dos objetos exteriores, a moral ao interesse pessoal e reduzia o belo ao agradável. Kant quis restabelecer as verdades primitivas e a atividade espontânea na alma, a consciência na moral e o ideal nas artes" [Staël, 1968: II, 128]. Ora, considerava a nossa autora, o pensador alemão fez essas três coisas, respectivamente, na *Crítica da Razão Pura*,

na *Crítica da Razão Prática* (e "nos diferentes escritos que ele compôs sobre a moral") e na *Crítica do Juízo*. Se detendo no que tange à moral kantiana, Madame de Staël frisava que "é o sentimento que nos dá a certeza da nossa liberdade e essa liberdade é o fundamento da doutrina do dever. Pois, se o homem é livre, ele deve se dar a si mesmo os motivos todo-poderosos que combatem a ação dos objetos exteriores e libertam a vontade do egoísmo. O dever é a prova e a garantia da independência mística do homem" [Staël, 1968: II, 135].

Mas voltemos às aventuras da publicação de *De l'Allemagne*. A polícia do Imperador ficou sabendo e a edição de dez mil exemplares foi apreendida e destruída. A nossa autora somente conseguiria ver o seu livro editado e circulando três anos depois, em Londres. Esta obra constituiu, depois de *De la Littérature*, a mais importante criação literária de Madame de Staël, pelo fato de ter oferecido aos leitores franceses um quadro completo da filosofia e da literatura de além o Reno, que até então eram absolutamente desconhecidas do grande público.

A propósito, escreveu o crítico Demongéot: "Na época em que apareceu, a literatura alemã era ainda para nós um mundo desconhecido, mais ainda, um universo objeto de desprezo e de piadas. Voltaire atribuía aos alemães mais consonantes do que pensamentos. Madame de Staël tomou uma gloriosa iniciativa. Ela foi a primeira que ousou penetrar nessa floresta tenebrosa e não somente entrou antes do que os outros, mais ainda assinalou o caminho a seguir, com muita mais fidelidade à verdade do que o fizeram os que vieram depois.(...) Em *De L'Allemagne*, contudo, eleva-se por cima dela mesma, superando os preconceitos franceses e renunciando ao ponto de vista sensualista da filosofia do século XVIII. Esse pode ser o maior serviço que este espírito generoso prestou à França e à filosofia. A esfera em que viviam Goethe, Schiller, Kant e Hegel abriu-se aos nossos olhos. Se a autora não compreendeu sempre esses grandes homens, espalhou pelo menos o desejo de conhecê-los. Os seus erros são menos numerosos do que se pode dizer. O instinto do verdadeiro e do belo suprem, nela, a imperfeição necessária dos conhecimentos" [apud Larousse, 1865: 1047].

Após a destruição do seu livro, Madame de Staël foi confinada em Coppet por ordem de Napoleão, tendo os seus amigos sido proibidos de ir visitá-la. Aqueles que ousaram desobedecer essa proibição, como foi o caso de Madame Recamier e de Matthieu de Montmorency, foram exilados. Em 1812, contudo, a nossa autora conseguiu driblar a polícia imperial e percorreu vários países, indo até a Polônia e a Rússia, reacendendo em todas partes a animosidade contra Napoleão. De Londres regressou à França, após a abdicação de Napoleão em 6 de abril de 1814 [cf. Blaeschke, 1998: IX-XIX].

Madame de Staël tinha conhecido na Inglaterra Luís XVIII e ela enxergava nele o homem capaz de dotar a França da monarquia constitucional *à inglesa*, que tinha sido o seu sonho no início da Revolução de 1789. Mas ela conhecia, também, esses emigrados que voltavam com ele, cheios de arrogância e auto-suficiência. "Eles corromperão os Bourbons, frisava ela". O que, de fato, não tardou em acontecer. Durante os Cem Dias, Madame de Staël retirou-se à Suíça. Napoleão fez-lhe saber que poderia voltar a Paris e lhe acenou com o pagamento da dívida que o Estado Francês tinha contraído com o seu pai. Ela respondeu:

"Napoleão passou por cima da Constituição e de mim ao longo de 12 anos e não será agora que ele vai nos amar, a mim e a ela, com maior intensidade".

A nossa autora tinha casado, em 1810, em segundas núpcias, com John Rocca, jovem oficial suíço a serviço da França. Em 1816 ele caiu doente em Pisa e ela viu-se obrigada a partir para essa cidade a fim de cuidar do marido. De regresso a Paris, Madame de Staël veio falecer nesta cidade, em 14 de Julho de 1817. Saint-Beuve dá o seguinte testemunho acerca dos últimos anos de Madame de Staël: "A amargura que lhe causou a destruição inesperada do seu livro (*De L'Allemagne*) foi grande. Seis anos de estudos e de ilusões aniquilados, o recrudescimento da perseguição no momento em que ela tinha necessidade de uma trégua, além de outras circunstâncias contraditórias e duras deram ensejo, nessa época, a uma crise violenta, uma prova decisiva que a lançou sem volta no que tenho denominado de *anos sombrios*. Até então, mesmo as tempestades tinham deixado lugar para ela desfrutar de instantes luminosos, de pequenas alegrias e, segundo a sua expressão tão graciosa, respirar um *ar escocês* na sua vida. Mas, a partir de então, tudo virou mais áspero. A juventude, em primeiro lugar, essa grande e fácil consoladora, foi-se embora. Madame de Staël tinha pavor diante do avanço da idade e da idéia de chegar à velhice. Um dia em que ela não dissimulava esse sentimento perante Madame Suard, esta lhe respondeu: *Vamos, então vós sabereis ocupar vosso lugar, sereis uma velha muito simpática*. Mas ela tremia diante desse pensamento. A palavra juventude tinha um verdadeiro encantamento musical aos seus ouvidos (...). Estas simples palavras: *nós éramos jovens então*, enchiam os seus olhos de lágrimas. (...). O *ar escocês*, o ar brilhante do começo rapidamente converteu-se em hino grave, santificante, austero " [apud Larousse, 1865: 1048]. Foram publicados postumamente os seguintes livros da nossa autora: *Considérations sur la Révolution Française* (1818) [cf. Staël, 2000], *Essais dramatiques* (1821), *Dix années d'exil* (1821) [cf. Staël, 1996a] e *Oeuvres inédites* (1836).

Chateaubriand, em *Mémoires d'Outre-Tombe*, registrou com traços magistrais os últimos dias de Madame de Staël, salientando a grandeza da sua personalidade: "Foi numa dolorosa época para a ilustração da França quando encontrei de novo Madame Récamier, no tempo em que ocorreu a morte de Madame de Staël. Tendo regressado a Paris depois dos *Cem Dias*, a autora de *Delphine* ficou doente; eu a tinha visto de novo na sua casa e na residência da duquesa de Duras. Tendo piorado aos poucos o seu estado de saúde, foi obrigada a ficar de cama. Numa manhã eu tinha ido à sua casa na rue Royale; os postigos das janelas estavam semi-fechados; o leito, próximo da parede do fundo do quarto, não deixava senão uma estreita passagem à esquerda. As cortinas, recolhidas nos trilhos, formavam duas colunas aos lados do travesseiro. Madame de Staël, sentada, estava apoiada em almofadas. Aproximei-me e quando o meu olho foi-se aos poucos acostumando à obscuridade, distingui a doente. Uma febre ardente acendia as suas faces. O seu belho olhar encontrou-me nas trevas e ela me disse: *Bonjour, my dear Francis. Eu sofro, mas isso não me impede de amar você*. Ela estendeu a sua mão, que segurei e beijei. Levantando a cabeça, percebi no borde oposto da cama, na passagem, alguma coisa que se levantava branca e magra: era Monsieur de Rocca, o rosto pálido, as faces encovadas, os olhos turvos, a tez indefinível. Ele morria. Nunca o tinha visto e jamais tornei a vê-lo. Ele não abriu a boca. Inclinou-se ao passar na minha frente; não se escutava o ruído dos seus passos. Ele se afastou à maneira de uma sombra. Parado um momento na porta, (...) voltou-se em direção ao leito fazendo menção de não se afastar de Madame de Staël. Esses dois espectros que se

entreolhavam em silêncio, um em pé e pálido, outro sentado e colorido com um sangue prestes a descer de novo e a se congelar no coração, faziam arrepiar. Poucos dias depois, Madame de Staël mudou de residência. Ela convidou-me a jantar na sua casa, na rue Neuve-des-Mathurins. Eu compareci. Ela não estava no salão e não pôde, efetivamente, comparecer ao jantar. Mas ela ignorava que a hora fatal estava tão próxima(...). Madame de Staël morreu. O último bilhete que endereçou a Madame de Duras estava escrito com grandes letras irregulares como as de uma criança. Uma palavra afetuosa encontrava-se ali para *Francis*. O talento que expira leva consigo mais do que o indivíduo que morre. É uma desolação geral que golpeia a sociedade. Cada um, ao mesmo tempo, sofre a mesma perda. Com Madame de Staël acabou uma parte considerável do tempo que tenho vivido. Tamanhas são as fendas que produz num século uma inteligência superior que desaba. Elas não mais se fecham. A sua morte produziu em mim uma impressão particular, à qual se misturou uma espécie de estonteamento misterioso (...)" [Chateaubriand, 1951: II, 601-602].

Concluo este breve esboço bio-bibliográfico citando a síntese feita por Florence Lotterie acerca da obra da grande escritora: "Herdeira das Luzes, Madame de Staël é também filha da Revolução (...). A literatura é o instrumento da criação de um espírito *nacional* e desempenha a função de elo de união entre os imperativos de difusão das luzes e da realização de uma sociedade livre, ou seja, republicana. O reconhecimento da utilidade patriótica dos escritores assinala os progressos da civilização, mas na *regulação* necessária dos modos de transmissão do saber e do apetite democrático. Não se trata mais, efetivamente, de progressos feitos não importa por quem ou como. Não se poderia concluir sem lembrar que o magistério literário é o de uma elite e a república staëliana consiste numa aristocracia do mérito. Os ideais ilustrados do século XVIII acham-se, pois, ao mesmo tempo *alargados* numa perspectiva progressista, que recusa por sua vez o espectro da decadência e as abstrações normativas da história conjectural, em benefício do fato civilizador. Acham-se também *superados* esses ideais pelo caráter programático de uma perfectibilidade convertida em princípio fundador da vontade de agir, em prol da regeneração política. Acham-se *temperados* pela dúvida melancólica e *confirmados* na sua prudência elitista" [Lotterie, 2000: 22].

II - Concepção liberal da Política, do Estado e da Economia, segundo Necker

Madame de Staël recebeu, sem dúvida, uma definitiva influência liberal de seu pai. Essa influência revestiu-se, antes de mais nada, de um exemplo de patriotismo. Para Jacques Necker, o princípio fundamental que pautava a sua ação política consistia em merecer a confiança da Nação. Diante desse imperativo, tudo deveria ser posto em segundo plano: riqueza, honras, ambições. A propósito deste ponto, escrevia Madame de Staël em *Considérations sur la Révolution Française*: "Depois dos seus deveres religiosos, a opinião pública era o que mais o preocupava.. Ele sacrificava a fortuna, as honras, tudo o que os ambiciosos buscam, à estima da nação. E esta voz do povo (...) tinha para ele alguma coisa de divino. A menor mancha sobre a sua reputação constituía para ele o maior sofrimento que poderia ter na vida. A finalidade mundana de suas ações, o vento de terra que o fazia navegar, era o amor à reputação. Um ministro do rei da França não tinha, aliás, como os ministros ingleses, uma força independente da corte. Ele não podia manifestar em

público, na câmara dos comuns, nem o seu caráter, nem a sua conduta. E inexistindo liberdade de imprensa, os panfletos clandestinos tornavam-se mais perigosos ainda" [Staël, 2000: 104].

Mas essa influência liberal de Necker sobre Madame de Staël deitava raízes numa admiração exaltada, numa verdadeira paixão da filha pelo pai, com as evidentes contradições que isso acarreta. Testemunho direto dessa situação deixou-nos Madame de Staël, em palavras (dignas de uma sessão psicanalítica) escritas por ela em 1785, no seu *Journal de Jeunesse*: "(...) Algumas vezes lhe encontro defeitos de caráter que amarguram a doçura interior da vida. É que ele gostaria que eu o amasse como um amante e ele me fala, no entanto, como um pai. Eu gostaria que ele me amasse como um amante e que eu agisse no entanto como uma filha. O que me torna infeliz é essa luta interior entre a minha paixão por ele e as tendências da minha idade, que ele gostaria de ver sacrificadas totalmente. É esse mesmo combate cuja duração o torna um espectador impaciente. Nós não nos amamos sempre até o excesso e no entanto a intensidade do nosso amor é tão próxima disso, que não posso suportar tudo aquilo que nos lembra que ainda não chegamos a esse limite. De todos os homens da terra é ele que eu teria desejado como amante. É necessário que ele seja um notável para que, sem amor, eu o encontre digno de amor" [apud Balayé, 1979: 18].

Após a morte de Necker, a figura contraditória do amante/pai converteu-se em mito sobre o qual ela passou a alicerçar todas as suas convicções, buscando nesse rochedo a permanência que contrastava com a futilidade dos amores e a precariedade das circunstâncias políticas. Eis um texto de 1816, já no final de sua vida, que resume muito bem essa luta pelo amor imorredouro: "Tudo quanto me falou Monsieur Necker é firme em mim como a rocha. Tudo quanto conquistei por mim mesma pode desaparecer. A identidade do meu ser ancora na fidelidade que guardo à sua memória. Amei ele como nunca jamais amei ninguém. Apreciei ele como nunca mais apreciei ninguém. A vaga da vida tudo levou consigo, exceto essa grande sombra que está lá, no cume da montanha e que me indica a vida que virá" [apud Balayé, 1979: 18].

Não estranha, assim, a profunda influência que as idéias liberais do pai exerceram sobre o pensamento de Germaine. A figura dele simplesmente fez desaparecer a da mãe, com quem a nossa autora nunca teve uma relação tranqüila. Simone Balayé (1925-2002), a mais importante estudiosa da obra de Madame de Staël, sintetizou muito bem o simbolismo que exerceu a figura de Necker na imaginação da filha, destacando nessa representação a personalidade do estadista: "O entusiasmo de Germaine Necker não pode ser satisfeito por uma mãe enferma, triste e ciumenta, mas por esse pai cuja popularidade crescente alarga até as dimensões da França a admiração que a sua filha lhe dedica. Ele simboliza tudo quanto ela conhece de verdadeiramente grande. (...) Ela vive sob a sombra gloriosa desse pai uma espécie de amor perfeito, pleno, sem esforço. Ela cresce sob a admiração de todos, mas ela somente admira um só que será para sempre aos seus olhos o homem de Estado capaz de meditar em silêncio sobre as opiniões religiosas, como sobre as finanças da França, mas também acerca do ideal do homem comum. Ela sentirá sempre necessidade dessa exaltação: *Eu tinha nascido sob os raios da glória do meu pai e descobri que fazia frio na sombra*" [Balayé, 1979: 19].

É fundamental, porisso, para entender as idéias de Madame de Staël, compreender o pensamento político e econômico de Jacques Necker. Em primeiro lugar, no que tange ao que poderíamos definir como a sua teoria do conhecimento, parece que ele tivesse presente o pensamento de Aristóteles de que, em matéria de política, não valem os juízos apodícticos, mas apenas os dialéticos, que expressam uma opinião alicerçada na experiência. O pai de Germaine acreditava no princípio, que será característico dos *doutrinários*, de que em política não vale o pensamento especulativo sozinho, sem referi-lo ao processo histórico apreendido vivencialmente. Esse processo, mais as tradições que dele emergem, precisam ser levados em consideração por quem quiser compreender as realidades ligadas ao exercício do poder, ou por quem pretender modificar as instituições políticas de um país. Discutindo a conveniência de na França se estabelecer a representação política, Necker escrevia, por exemplo, na obra intitulada *Dernières vues de politique et de finance*: "Essas não são reflexões vãs, embora um pouco subtis pela sua natureza; pois o interesse ou a indiferença pelas assembléias políticas é determinado por circunstâncias que escapam à demonstração. É necessário julgá-las, como todas as coisas morais, por meio de simples apreensões. E se os homens atribuem um grande valor à experiência, é ela que dá consistência às idéias complexas ou fugidias, é ela que ensina as verdades que o raciocínio não poderia apreender anteriormente com suficiente força" [Necker, 1802: 14-15].

A política exige uma reflexão projetada sobre o processo histórico. De nada adiantaria discutir, em teoria, se para a França seria melhor a República ou a Monarquia. Necker considerava que, no início do século XIX, seria necessário aos estudiosos levar em consideração as circunstâncias concretas do país e o homem com que os franceses contavam à frente do governo: Bonaparte. Somente partindo desse ponto seria possível achar um caminho para encontrar o rumo da liberdade e da democracia. O resto seria elucubração vazia. A respeito, escrevia: "Creio que, para comparar de boa fé a Monarquia com a República, é necessário estudar previamente o grau de perfeição que se poderia dar, na França, a esses dos gêneros de governo. E essa obrigação é tanto mais essencial, tanto mais rigorosa, quanto que não basta hoje um julgamento especulativo. É necessário examinar o que pode ter sucesso em meio a tantas opiniões encontradas, tantos hábitos já tornados fortes e tantas paixões ainda prestes a renascerem. É necessário estudar o que se pode fazer com o *homem necessário* e nós damos esse nome a Bonaparte" [Necker, 1802: VIII-IX]. Não se trataria, evidentemente, de sagrar os anseios imperiais do Primeiro Cônsul. Mas de conhecer as suas pretensões, bem como os hábitos decantados na mente das pessoas, como ponto de partida para a meditação sobre os ideais políticos a serem implementados.

Do ângulo puramente teórico, Necker não escondia a sua preferência pela *monarquia moderada*. Tal sistema de governo traria, em tese, maior estabilidade a um país de amplas dimensões. A propósito, escrevia: "É a minha opinião que, num vasto país, no seio de uma Nação viva e ardente, no interior de uma Nação mutável nos seus princípios, volúvel nas suas opiniões, uma Monarquia temperada deve ser preferida a uma República unitária e indivisível" [Necker, 1802: II, 304]. Mas, se a consideração especulativa aconselhava a adoção da *monarquia temperada* e embora as características destacadas por Necker no texto anterior se aplicassem à França, eclodida a Revolução de 1789, derrubada a monarquia absoluta do jeito que aconteceu com Luís XVI, já era tarde demais, em 1802, para pretender instaurar na França essa modalidade de governo inspirada na monarquia

britânica. O nosso autor tinha um ponto de vista de realismo político. No texto a seguir aparece essa nota de realismo, que não pretende brigar com os fatos. Frisava Necker: "Sem dúvida que, após ter mostrado as vantagens da Monarquia temperada, estaríamos de acordo com a sua essência, e estaríamos também em feliz harmonia com a impressão que pretendíamos produzir, se viéssemos em seguida indicar o meio, e o meio fácil para introduzir na França um tal Governo. Mas a natureza das coisas não se acomoda aos nossos sistemas. São os sistemas, ao contrário, que devem se acomodar a ela. Houve muitos momentos favoráveis, na França, para que fosse estabelecida uma Monarquia temperada; mas eles passaram" [Necker, 1802: II, 325-326].

A impossibilidade de instauração da *monarquia temperada* na França posterior à Revolução de 1789, prendia-se ao fato de que todos os segmentos sociais passaram a desenvolver um movimento centrípeto de cooptação das instituições, em função dos seus interesses corporativos. Nesse terrível contexto de perda do sentido do que é bem comum, o desfecho napoleônico foi um mal inevitável. Eis o clima de ausência de espírito público que terminou vingando na França após a terrível saga revolucionária, no sentir de Necker: "Essa disposição (de instaurar uma Monarquia temperada) se enfraqueceu. Ou, pelo menos, deixou de ser universal, quando foi prometida a convocação dos Estados Gerais. As diferentes ordens do Estado, os diversos corpos políticos somente cuidaram das prerrogativas de que então careciam. E todos se jactavam de que, numa tão grande assembléia e no meio ao descontentamento geral, a Corte precisaria do apoio de todos eles; e que cada um, segundo o seu ponto de vista, melhoraria a sua situação" [Necker, 1802: II, 327-328].

Em épocas de transformação histórica como as que vivia a França logo após a Revolução de 1789, os intelectuais tinham um dever adicional ao de simplesmente pensarem o seu país: era necessário que com a sua ação buscassem aperfeiçoar as instituições. Mas para isso precisavam estar atentos à realidade concreta e conhecê-la completamente. Essa realidade estava composta pelo "movimento dos homens, o curso das suas opiniões, o nascimento e o crescimento dos seus preconceitos" [Necker, 1802: VI-VII]. O pai de Germaine propunha uma ciência da sociedade, ao estilo da "Geografia Moral" de que falavam os filósofos escoceses.

Necker analisou detalhadamente a Constituição de 22 *Frimário*, ano VIII (1800), que sagrou um modelo de República autoritária, presidida pelos três Cônsules, sendo Bonaparte o que de fato exercia o poder [cf. Chevallier, 1977: 105-108]. O pai de Germaine considerava que, não tendo sido estabelecida nessa Constituição uma verdadeira representação dos interesses populares no Parlamento, a eleição não tinha nenhum sentido e as instituições republicanas careciam de autenticidade. A propósito, escrevia Necker: "A primeira circunstância que chama a atenção ao examinar esta Constituição é que, num Governo denominado de Republicano, nenhuma porção dos poderes políticos, nenhuma, realmente, foi confiada à Nação. No entanto, não apenas nas Repúblicas mistas ou puramente democráticas, mas também nas Monarquias moderadas, o povo concorre à nomeação do Corpo Legislativo, à nomeação das autoridades que determinam os seus sacrifícios. Vemos na Inglaterra os Membros da Câmara dos Comuns eleitos pela Nação. Vemos na Suécia uma ordem de Burgueses, uma ordem dos Camponeses comporem o Poder Legislativo; e sob a Monarquia Francesa o Terceiro Estado nomeava Deputados às

Assembléias Nacionais. Uma tal prerrogativa, a mais importante de todas, foi substituída por uma ficção no novo código político da França. Concede-se ao Povo um direito de indicação que não significa nada para ele e que aborrecerá ao Governo se esse direito for respeitado" [Necker, 1802: I, 1-2].

Ora, nenhuma estabilidade institucional poderia advir de um tal regime. Tratava-se de uma República de faz-de-conta, modelo da que, no final do século XIX, os Castilhistas instaurariam no Rio Grande do Sul. Tudo girava ao redor do único poder verdadeiramente forte: o general Bonaparte. A feição dessa pseudo República foi resumida perfeitamente por Jean-Jacques Chevallier, com as seguintes palavras: "Uma *fachada* de sufrágio universal (simples direito de apresentação). Uma *fachada* de assembléias: o *Senado*, o *Tribunato*, o *Corpo Legislativo*. No governo uma *fachada* de três cônsules, sendo que o poder repousava realmente no Primeiro Cônsul. Na tarde em que o texto constitucional foi solenemente promulgado nas ruas de Paris, as pessoas perguntavam: *O que há na Constituição?* E a resposta era a seguinte: *Há Bonaparte*. O referendun sobre um texto constitucional tinha fatalmente virado um *plebiscito* sobre um homem" [Chevallier, 1977: 107]. A propósito dessa enorme encenação, escreveu Necker: "Mostraremos agora que toda essa organização é ao mesmo tempo motivo de irritação para a massa geral dos Cidadãos, bem como um atentado aos seus direitos, um estorvo para o Governo e um constrangimento prejudicial para o bem do Estado" [Necker, 1802: I, 4-5].

O modelo de representação previsto pela Constituição bonapartista do ano VIII constituía uma caricatura da prática do verdadeiro parlamentarismo. Os cidadãos habilitados para votar segundo as normas oficiais (cinco milhões, calculava Necker, sobre uma população de mais de vinte milhões de Franceses), nos seus respectivos cantões indicariam as pessoas que, segundo o seu critério, pudessem desempenhar cargos públicos. Daí sairia uma massa de cinco mil homens aptos para receberem do *Senado Conservador*, formado à revelia da Nação, a responsabilidade de administrar a máquina do Estado. Seria uma representação às avessas, que personificaria os interesses de Bonaparte e da sua burocracia, deixando de lado os reais interesses dos cidadãos. "Essas listas de elegibilidade - frisava Necker [1802: I, 10-11] - teriam pouca credibilidade, ao reduzir cinco milhões de homens a cinco mil, sem nenhuma das precauções que garantem ao menos um sentimento de interesse, um grau formal de atenção a essa grande ação política".

O resultado de tudo isso não poderia ser outro: o crescente descontentamento popular, a instabilidade da República e a porta aberta para novas revoluções. A própria mãe de Bonaparte, Laetitia, tinha dito a respeito das novas instituições emergentes da Constituição do Ano VIII (1800) que colocou o seu filho na cúpula do poder, fazendo dele um ditador: "Isso não durará! Isso não pode durar" [apud Chevallier, 1977: 109]. Necker previa a mesma catástrofe: "Nós veremos ainda o resultado, no momento em que o espírito republicano se reanimar. A exclusão de tão grande número de Cidadãos das listas de elegibilidade, essa exclusão duradoura e eficaz será recebida como uma grande ofensa, como um justo motivo de irritação. As pessoas sentir-se-ão postas de lado por um pequeno número de felizardos, tornados os únicos elegíveis por escrutínios praticados com indiferença. E ninguém estará disposto a aturar pacientemente uma barreira colocada diante de si, logo nos primeiros passos da carreira política".

O próprio Estado tornar-se-ia ingovernável, pois o centralismo desvairado, aliado à exclusão dos Cidadãos, impediria que os governantes conseguissem nomear os mais aptos para os cargos públicos. Assim enxergava Necker mais essa contradição da Carta do Ano VIII: "Consideremos agora, de um novo ângulo, a disposição constitucional relativa aos *elegíveis*. Resultará daí, para o Governo, para a República inteira, um entrave bizarro cuja experiência servirá de lição. É a partir de um número de cinco mil Cidadãos ativos que será necessário, de agora em diante, escolher os principais Funcionários públicos, os Cônsules, os Tribunos, os Legisladores, os Ministros e os Conselheiros de Estado, os Juizes de cassação, os Comissários de contas. Ora, como todos esses cargos exigem qualidades diferentes, não é seguro que os grandes Eleitores, o Governo e o Senado, encontrem uma quantidade suficiente de homens para escolher, com segurança, a partir de um número de cinco mil Cidadãos, indicados uns por amizade, outros por intriga e os melhores por uma reputação genérica de honestidade" [Necker, 1802: I, 26-27]. Destacando a impossibilidade de pôr em prática as disposições de tão maluca Constituição, o pai de Germaine concluía com uma ponta de ironia: "Enfim e por cima de todas as outras dificuldades, são os Cônsules também os que será necessário escolher entre os elegíveis. Convenhamos que é muita modéstia de Bonaparte ter considerado que o seu equivalente poderia ser encontrado entre cinco mil pessoas" [Necker, 1800: I, 28].

A instituição do *Senado Conservador* constituía mais do que uma instância de representação da Nação, uma roda solta do sistema, absolutamente ignorante das necessidades da administração e que ainda por cima tinha a alta responsabilidade de nomear o Chefe do Estado. A respeito, escrevia Necker: "Um corpo político, absolutamente separado do movimento da Administração e que não participa da confecção das leis, uma espécie de solitário na ordem social, não poderia conservar o direito de nomear o Chefe do Estado, mesmo se ele se equivocasse uma única vez. Seria necessário que vivendo nas sombras e no silêncio, como os oráculos, tivesse a ciência e a infalibilidade destes" [Necker, 1800: I, 32].

Quanto ao Poder Legislativo instaurado pela Carta do Ano VIII, Necker considerava que se tratava de uma instância vazia, pois a iniciativa de propor as leis corresponderia exclusivamente ao Governo, sendo que as duas Assembléias Políticas (Tribunado e Corpo Legislativo), somente poderiam votar os projetos de lei sem discussão alguma. A propósito, escrevia: "Este Poder é atribuído, pela Constituição, a duas assembléias políticas, uma designada com o nome de Tribunado e a outra com o de Corpo Legislativo. A primeira é integrada por cem pessoas, com idade mínima de vinte e cinco anos; a segunda por 300 pessoas com idade mínima de trinta anos. O Governo deve propor todas as leis, o Tribunado as examina, as aceita ou as rejeita. O Corpo Legislativo se pronuncia unicamente por escrutínios, sem nenhuma discussão pública, nem secreta, sem jamais pedir um esclarecimento, sem pronunciar palavra. Uma interdição tão especial e da qual não há um modelo existente, manterá o desejo contínuo de se ver atado por um vergonhoso laço. E a Nação, que ama ouvir falar dos seus negócios e que tem direito a isso numa República, apoiaria o voto dos Legisladores desde que as circunstâncias o permitissem. O seu silêncio, o seu absoluto silêncio, mesmo que ordenado pela Constituição, denuncia, mais do que qualquer outro indício, a presença de um dono do poder" [Necker, 1802: I, 50-51].

Essa absoluta passividade do Corpo Legislativo, considerava Necker, era sobremaneira nociva especialmente no que tange à tributação. A Carta do Ano VIII estabelecia, nessa matéria, uma verdadeira orgia orçamentívora, toda vez que ninguém poderia objetar a generosidade do gasto público. Em matéria tributária, frisava, "depois de um certo tempo, geralmente, temos amiúde uma opinião diferente, bem por causa das lições da experiência, bem por causa das mudanças que ocorrem nas necessidades do Estado" [Necker, 1802: I, 56].

Inoperante a representação política, a Nação ficou sem instrumentos para exigir dos membros do Governo a mínima responsabilidade. Os Cônsules e os seus Ministros viraram espécies de semideuses, irresponsáveis perante a sociedade e inatingíveis. A França caminhava na contramão da história dos países onde houve um amadurecimento da representação, como a Inglaterra. A respeito, Necker escrevia: "A responsabilidade dos Ministros na Inglaterra é algo real e bem concreto. Mas tudo é diferente na França. Hoje, tudo caminha em sentido contrário. Nada de Câmara dos Pares, que se imponha pelo seu caráter hereditário. Nada de assembleia política representativa da Nação. Nada de Parlamento, enfim, enraizado no espírito e no coração do povo. E além do mais, nenhuma liberdade para escrever, para opinar sem pautas e sem tutores. Como, com uma tal distribuição política, com uma desproporção tão marcante entre a autoridade Executiva e todas as outras autoridades, ousaria alguém acusar um Ministro! Essa seria uma empresa tão vã quanto perigosa" [Necker, 1802: I, 84].

No meio dessa falta de controles sobre o poder, a burocracia miúda tornou-se todopoderosa, à sombra do Primeiro Cônsul e dos seus Ministros. A respeito frisava Necker [1802: I, 92]: "A autoridade no seu imenso círculo de influência pode ter agentes ordinários e agentes extraordinários. A carta de um Ministro, de um Prefeito de um Subtenente da Polícia é suficiente para transformar alguém em agente. E se no exercício de suas funções estão todos fora do alcance da Justiça, a menos que haja uma especial permissão do Príncipe, o Governo terá na sua mão homens que tal privilégio tornará suficientemente audaciosos como para não temer a desonra, graças ao seu acoitamento pela autoridade suprema. Que instrumentos para optar pela tirania!".

O efeito de tudo isso será a morte da liberdade e o fortalecimento do absolutismo. Todos terão medo, menos o tirano. Todos ficarão reféns do seu poder sem freio. Eis o sombrio quadro traçado por Necker: "Que acontecerá com a liberdade no meio de todos esses dispositivos políticos? O que o Cônsul quiser. O Tribunado poderá lhe dirigir a palavra. Mas está previsto que não é obrigado nem a escutá-lo, nem a responde-lhe. O Senado Conservador está investido do direito de anular os atos inconstitucionais. Mas ousará tal coisa? (...) E todo mundo, em determinado momento, terá medo, exceto o Cônsul" [Necker, 1802: I, 85].

Da crítica de Necker ao regime instaurado pela Carta do Ano VIII depreende-se uma conclusão: a França estava longe de constituir uma verdadeira República. Esta, à sombra da experiência americana, é fundamentalmente o reino da liberdade da Nação, da representação de seus interesses, da salvaguarda dos seus direitos fundamentais à vida, à liberdade, às posses. O pai de Germaine preocupava-se por dar à palavra *povo* um sentido diferente do que terminou sendo usado pelo democratismo revolucionário e pelo

bonapartismo. Povo deveria ser entendido como conjunto de Cidadãos que se distinguem da minoria que exerce o poder.

Eis a forma em que o nosso autor entendia essas noções, bem como o espírito de uma Constituição autenticamente republicana: "Apuremos de entrada o sentido da palavra *povo*, com a qual se faz o que se quer na língua francesa. Esse termo converte-se em algo terrível quando o utilizamos para designar as últimas classes da sociedade, os homens despidos de educação e entregues, sem limitações, à impetuosidade do seu caráter. A palavra retoma a sua dignidade quando, sinônimo do termo Nação, serve para lembrar a universalidade dos Cidadãos, e algumas vezes para distingui-los do pequeno número de homens que compõem o Governo. O espírito de uma Constituição republicana é indubitavelmente o de atribuir ao povo, assim definido, todos os direitos políticos que pode exercer ordeiramente. E se for verdade que este não existe dessa forma, se for verdade que na França a extensão do país ou o caráter dos habitantes se opusessem a isso, a boa fé exigiria que se chegasse a um acordo sobre o particular, exigiria que deixássemos de dar o nome de República a uma forma de governo na qual o povo não seria nada, nada mais do que uma ficção. Esse povo pode ser feliz sob o abrigo exclusivo das leis civis. Pode sê-lo sem direito político. Pode sê-lo, ainda, segundo os seus mestres, sob um Monarca absoluto, sob um Ditador, sob uma aristocracia hereditária, sob uma aristocracia burguesa mais ou menos dissimulada. Mas as honras do nome republicano não mais lhe pertenceriam" [Necker, 1802: I, 8-9].

Está enunciado, aqui, um *Leitmotiv* que encontraremos em Constant de Rebecque, nos doutrinários, em Tocqueville e em Aron: o povo francês, preso ao seu bem-estar e trancafiado na sua vida privada, poderá em muitos momentos abrir mão da liberdade e da luta na defesa da sua dignidade como Nação. Mas, nesses instantes, estará se afastando do ideal republicano. O alerta vale, segundo Tocqueville, inclusive para o povo americano, tão sensível à conquista do bem-estar material. Uma tentação que se desenhará sempre no horizonte da democracia americana é a de abrir mão da luta pela liberdade, em prol da manutenção do conforto.

A República, como lembraria mais tarde Tocqueville, é o reino tranqüilo do povo sobre si mesmo, o estreito laço que existe entre a Nação e as instituições. Já Necker tinha se antecipado a essa concepção, quando frisava que a vantagem da representação na vida republicana é o estreitamento de laços entre os cidadãos ativos e os seus Governantes. A propósito, o pai de Germaine escrevia: "Temo-lo já dito, a intervenção do povo na escolha dos homens públicos não é essencialmente necessária à bondade dessa escolha, nem é uma garantia disso. E pode ser possível que se chegasse ao mesmo objetivo de forma igualmente segura, sem colocar em movimento cinco milhões de Cidadãos ativos. A primeira utilidade da participação do povo na nomeação dos seus Magistrados, dos seus Legisladores, consiste em estabelecer uma ligação contínua, um vínculo mais ou menos estreito entre os Chefes do Estado e a massa inteira dos Cidadãos. Destruamos essa ligação, seqüestremos ao povo o único direito político que pode exercer, troquemos esse direito por algo semelhante, adotando uma simples ficção, e não haverá mais República, ou ela só existirá no papel" [Necker, 1802: I, 16-17].

Necker considerava que a Constituição do Ano VIII pretendeu imitar a praxe inglesa de liberar de toda responsabilidade o Chefe do Estado. Essa providência, que faria sentido numa Monarquia Constitucional, seria de todas maneiras inconveniente numa República, onde o Chefe do Estado foi eleito, como no caso da França. Ora, o Poder Supremo sendo eleito e gozando de imunidade, os seus Ministros passarão a se sentir imunes também. Como veremos no próximo capítulo, Constant de Rebecque aprendeu esta lição de Necker, pois encontraremos arrazoado semelhante nos *Principes de Politique*.

A propósito do equilíbrio de poderes existente na Inglaterra, eis o que afirmava Necker, destacando - como Constant fará também - o papel importantíssimo da imprensa como veiculadora do quarto poder, o da *opinião*: "Há, na Inglaterra, um tal equilíbrio entre os três poderes, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário, que eles se respeitam mutuamente. E um quarto poder, não menos imponente, vigia sobre a sua união, sobre os seus mútuos direitos. Quero falar do poder da opinião pública, poder enraizado, estimulado, tornado quase imperativo pela liberdade de imprensa" [Necker, 1802: I, 82]. Este é, como veremos, outro ponto em que Constant recebeu influência definitiva de Necker.

Mas voltemos às considerações que Necker fazia em torno à *monarquia temperada*. Não há dúvida, como frisei atrás, de que este era, em tese, o modelo preferido pelo pai de Germaine. A *monarquia temperada e bicameral*, à maneira inglesa, constituía o regime mais apropriado para garantir a estabilidade política, sem cair no risco do absolutismo. Se algum dia a opinião pública francesa decidisse instaurar novamente a monarquia, considerava Necker, esse deveria ser o modelo a ser realizado. O pai de Germaine deixava, pois, em aberto essa possibilidade que, como veremos, Constant de Rebecke retomou em *Princípios de Política*. O modelo sugerido por Necker seria o de uma *monarquia bicameral* em que se reforçasse o papel moderador do monarca mediante a nomeação, por ele, para a Câmara Alta (ou dos Pares), de 50 representantes escolhidos entre pessoas de prol da Nação, não necessariamente pertencentes à antiga aristocracia, mas expoentes dos valores morais que garantiriam a unidade nacional, algo assim como os *homens de mil*, identificados por Oliveira Vianna como a base de que se valeu dom Pedro II, no Império brasileiro, para a estruturação do Estado [cf. Necker, 1802: II, 287-288; 291-292; 298-299].

A *monarquia temperada*, assim constituída, garantiria, de um lado, a diferença e a separação dos poderes públicos, preservando, mediante a autoridade do monarca aliada à representação dos interesses permanentes da Nação na Câmara Alta, os limites de cada um deles, bem como a harmonia no seu funcionamento. A propósito dessa função moderadora da *monarquia temperada*, frisava Necker: "Creio, pois, que a Monarquia temperada possui não somente todos os meios de estabilidade, como também o Príncipe mesmo e as autoridades secundárias, os corpos intermediários, não são tentados, por nenhum interesse, a saírem do círculo que serve de limite ao seu poder" [Necker, 1802: II, 316]. Constant, neste ponto também fiel seguidor do seu mestre Necker, ampliará a feição moderadora da monarquia constitucional, elaborando a teoria do *poder neutro*.

Na sua ampla visão de mundo, Necker apostava na possibilidade de uma República em que os ideais de igualdade e liberdade ficassem equilibrados. O nosso autor ainda não tinha uma visão clara do que seria a República americana. Esse quadro somente ficaria bem definido após o primeiro volume de *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville,

publicado em 1835. De outro lado, Necker parece valorizar o que poderia ser uma experiência liberal da República na França, tentando auscultar no fundo dos corações dos seus concidadãos um ancestral patriotismo aliado à paixão pela liberdade e à ação benfazeja das luzes. Mas os acontecimentos revolucionários e o ciclo posterior de terror e absolutismo deixavam tudo incerto. Seja como for, Necker não excluía a idéia de uma República de inspiração liberal, cujos contornos desenhava de forma entusiástica, tentando cativar os espíritos republicanos na França, a fim de que mitigassem a busca da igualdade com a defesa da liberdade. Esses ideais permaneceriam numa espécie de hibernação, e começariam a frutificar já no ciclo da restauração, ao ensejo das reflexões de Madame de Staël em relação á perfectibilidade humana numa ideal República das Letras. Seriam retomados, no entanto, com força cada vez maior, quando da queda da monarquia de Luís Filipe, após os acontecimentos revolucionários de 1848, quando alguns espíritos liberais, como Tocqueville, passaram a acalentar a idéia de uma República respeitadora dos ideais de liberdade e igualdade.

Eis o que a respeito da perspectiva republicana escrevia Necker: "Emprestemos, contudo, aos Republicanos idéias mais grandes e mais próprias para contrapor aos arrazoados que temos empregado em favor da Monarquia temperada. Eles não têm nenhuma vantagem sobre os partidários deste último sistema político, quando se limitam a falar da liberdade. Eles possuem no entanto uma vantagem, quando falam em igualdade, mas aí é a imaginação que possui a maior força. Nós os escutamos com interesse, mesmo com uma sorte de respeito, quando exaltam a idéia de uma vasta sociedade que marcha, com uma vontade comum, em direção a um mesmo objetivo. Uma República que se movimenta com ordem, não obstante a sua extensão e a sua numerosa população, animada possivelmente por um sentimento antigo de patriotismo e de liberdade e que recebe gradualmente, do progresso da ilustração, essa temperança que aperfeiçoa todas as instituições políticas: esta perspectiva é bela! É um quadro capaz de seduzir os espíritos elevados e as grandes personalidades. Mas essas são apenas especulações ainda não referendadas com o selo da experiência e, enquanto isso não ocorrer, toda confiança é incerta, toda experiência é confusa" [Necker, 1802: II, 323].

Terminemos este item destacando um aspecto bastante original das idéias de Necker: a particular versão do seu liberalismo econômico. O nosso autor traçou as linhas do que seria uma concepção de *liberalismo social*, da qual certamente emergiria posteriormente a visão de Tocqueville, alicerçada no ideal de *interesse bem compreendido*. A síntese da concepção econômica de Necker seria a seguinte: do ponto de vista teórico, é perfeitamente válida a concepção de Adam Smith em defesa da livre iniciativa e do mercado como formas de garantir a produção das riquezas. Mas o funcionamento do sistema produtivo precisa de uma base institucional não redutível ao mercado. Sem instituições políticas, se tornariam impossíveis a empresa e a circulação das riquezas. Ora, esta parte das instituições políticas e do seu funcionamento não é algo puramente teórico, mas é fruto dos ideais e da tentativa de pô-los em funcionamento. Aí entra a desempenhar um papel importante o *intelectual comprometido* com o processo histórico. A simples idéia de mercado não torna a realidade mais favorável à liberdade, se a empresa econômica não for acompanhada de uma organização política que salvaguarde os direitos individuais.

São vários os textos que poderiam ser trazidos à colação aqui para ilustrar esses aspectos originais da concepção econômico-política de Necker. Eis um deles, por exemplo, que põe de relevo as duas variáveis, econômica e política, na experiência inglesa, uma irreduzível à outra e ambas precisando de mútua complementação: "Os Ingleses tiveram, entre os seus compatriotas, um dos mais ilustres escritores em economia política (Adam Smith). No entanto, o Legislador não obedeceu à sua doutrina acerca dos impostos, os grãos, a balança comercial, etc. E creio que ele teve razão. É bom ter, num país, homens que militam no campo da teoria, para fazer surgir idéias novas e amiúde verdades úteis. Mas é necessário, também, que as suas verdades compareçam perante o tribunal dos Filósofos práticos, que enxergam as questões no seu conjunto. E este tribunal não pode deixar de ser integrado por pessoas chamadas, pelo seu dever e as suas funções, a se ocuparem dos negócios do Estado. Eles se atêm, cada dia, às dificuldades das coisas e alguns princípios não lhes bastam. Eles precisam de uma dupla guia, das luzes expandidas nos livros e dos fatos inscritos nos anais da experiência" [Necker, 1802: II, 456-457].

Livre mercado entre as Nações e não ao protecionismo? Sem dúvida que são belos ideais. Mas na marcha dos povos, na luta encarniçada no terreno do comércio internacional, é necessário levar em consideração outros fatores, além desse. E esses outros fatores dizem relação à conveniência de um tal tipo de intercâmbio num determinado momento. Ser liberal em comércio exterior quando todo mundo quer tirar proveito dos outros, é um suicídio. Eis o que Necker escrevia a respeito do comércio internacional da sua época: "A França, dotada de tantos favores e rica em produtos privilegiados, rica em obras de arte, em produtos industrializados, deveria desejar que fosse estabelecida entre as Nações a liberdade de comércio mais ilimitada, ela lucraria com isso, sem dúvida. Mas, quando todos se negam a comprar dela e gostariam de guardar o seu dinheiro; quando todos chegam a esse extremo ou mediante regulamentos internos o através de convenções políticas, ou tratados de balanço e compensação, seria ruim para a França empreender outro caminho. E a mesma reserva lhe é imposta. Não há dúvida quanto a tudo isso, não obstante as proposições gerais formuladas pela teoria. Mas o modo de execução, a sabedoria dos meios, os cuidados necessários para atender aos princípios liberais sem ser vítima da política de outras Nações, eis o que exige habilidade de parte dos Governantes [Necker, 1802: II, 454-455].

Igual prudência deve pairar nas decisões econômicas no interior do próprio país. O princípio do livre mercado é em si bom. Mas há momentos em que os produtos de primeira necessidade não podem ser considerados apenas como mercadorias submetidos à dinâmica da oferta e da procura (diríamos hoje, há produtos que não podem ser considerados, em determinadas circunstâncias, apenas como *commodities*). Grandes turbulências aconteceriam se o trigo, por exemplo, fosse comercializado livremente num momento de penúria e fome generalizadas. O livre comércio desse produto faria a alegria dos especuladores, às custas da infelicidade coletiva. (Foi o que aconteceu na França pouco antes de 1789, quando Necker deitou por terra as políticas liberais de Turgot, que ameaçavam matar de fome grandes setores da população, ao favorecer unilateralmente a exportação de grãos, sem levar em consideração a fome que grassava no interior do país).

A respeito desse ponto, escrevia Necker: "(O Governo) pode, nos dias de abundância, considerar os grãos como uma simples mercadoria, semelhantes a todas

aquelas cuja circulação é entregue sem restrições às especulações dos cultivadores e dos comerciantes. Mas quando a insuficiência das colheitas no interior e o excesso de demanda nos países estrangeiros aumentam a inquietude; quando o Governo, pelas suas informações, considera que o alarme tem fundamento, os grãos não são mais uma simples mercadoria semelhante a todas as outras. A metamorfose é absoluta, pois eles convertem-se então em objetos de vigilância, um objeto de polícia e o mais delicado e o mais sério de todos" [Necker, 1802: II, 461].

O pai de Germaine defendia, portanto, a intervenção do Estado na economia quando fosse necessário garantir a distribuição de gêneros de primeira necessidade. Não se trataria de negar a liberdade econômica, mas de torná-la compatível com o interesse público. Somente se poderia entender esse tipo de arrazoado, levando em consideração não apenas os ideais, mas também a realidade concreta. Poderíamos dizer que o liberalismo de Necker supera o *laissez-fairismo* e se abre a um intervencionismo moderado do Estado, com vistas a restabelecer o equilíbrio no jogo econômico, algo que a doutrina liberal somente iria conhecer com a contribuição de John Maynard Keynes, na primeira metade do século XX. Talvez se encontre essa herança na tentativa de formular políticas econômicas que visam a superar o problema da pobreza, mediante o estímulo à poupança dos trabalhadores, na linha pretendida por Hebert de Tocqueville e os seus filhos Hyppolite e Alexis (na conhecida experiência do *Banco dos Pobres*).

As censuras levantadas contra a política proposta por Necker muitas vezes somente enxergavam os aspectos teóricos da questão, frisava o nosso autor, não o conjunto da teoria e das necessidades concretas. A propósito, escrevia: "Creio (...) que um pequeno número de críticos tem acusado de inutilidade todas essas precauções. Eles dizem: o Governo, não intervindo em nada, teria remediado mais facilmente a crise extremada em que más colheitas teriam eliminado a maior parte da França. Ora, é fácil se transportar em imaginação ao reino dos resultados hipotéticos da liberdade perfeita, quando jamais se está disposto a ser desalojado, pela experiência, dessa torre de marfim. Que Governo, pergunto, poderia se mostrar indiferente ao clamor popular? Que governo estaria disposto a cochilar em face da escassez, da penúria de um gênero de primeira necessidade e repassar a batata quente às combinações do interesse pessoal, às possibilidades desconhecidas da liberdade?" [Necker, 1802: II, 465-466].

O Governo tem uma importante responsabilidade em face dos gêneros de primeira necessidade. Ele deve fazer estoques reguladores a fim de impedir a ação dos especuladores. Deve formular políticas que estabeleçam bases justas e seguras para a comercialização dos gêneros alimentícios. A vigilância diuturna do Estado, no que tange ao abastecimento dos gêneros de primeira necessidade, esse é um assunto estratégico, como a vigilância das fronteiras, a prevenção da criminalidade, a ágil administração de justiça e a manutenção das instituições do governo representativo. Necker elevava as questões da política econômica ao nível de assuntos de Estado. Traço verdadeiramente atual do estadista francês. A propósito da indelegável responsabilidade do Estado no terreno da economia, escrevia: "Assim, quanto mais refletimos, mais nos persuadimos de que, no seio da França, o olhar vigilante do Governo é de uma necessidade absoluta em face do assunto delicado dos gêneros de primeira necessidade e mais nos persuadimos de que Legislação nenhuma pode substituir essa responsabilidade. O Governo possui as qualidades que o

tornam apto para desempenhar uma função tão importante. Somente ele possui os meios para se guiar de acordo às circunstâncias. Ele permite, depois de ter proibido; ele proíbe depois de ter permitido; ele pode fixar limites instantâneos e prescrever limitações passageiras; somente ele pode, enfim, ser o regulador de uma coisa móvel e variável" [Necker, 1802: II, 471-472].

III - A crítica de Madame de Staël ao absolutismo napoleônico

A variável política, para Madame de Staël, era suscetível de duas abordagens: intuitiva e racional. O ponto de partida seria o primeiro. A nossa autora acreditava numa espécie de "lógica emocional" que lhe possibilitaria pressentir o rumo dos acontecimentos. Seria uma espécie de *inteligência sentiente*, à maneira zubiriana. A nossa autora vinculava essa modalidade de conhecimento ao *senso comum* da filosofia escocesa. Eis o que afirmava em *Dix années d'exil* (obra escrita por Madame de Staël entre 1803 e 1813), quando se aproximava a guinada napoleônica rumo ao absolutismo imperial: "Eu estava na casa do meu pai em Coppet, quando soube que o general Bonaparte tinha passado em Lyon regressando do Egito, e que tinha sido acolhido com entusiasmo. Experimentei nessa notícia uma impressão de dor que me fazia crer nesse instinto do futuro, nessa segunda via de que falam os Escoceses, e que não pode ser mais do que a luz do sentimento, independente daquela do raciocínio" [Staël, 1996a: 67].

Esse sentimento, que crescia com o passar do tempo, era o de uma tirania à espreita, que se aproximava passo a passo, galgando progressivamente o poder e ameaçando a liberdade e a dignidade moral. A respeito, escrevia a nossa autora: "Como jamais consegui pensar em nenhum interesse político desvinculado do amor à liberdade, cada dia eu estava mais aflita com a revolução de 18 Brumário, cada dia eu apreendia mais um traço de arrogância ou de astúcia naquele que se apossava gradualmente do poder. Pensava comigo mesma para tentar combater, na medida do possível, o sentimento que me dominava, mas ele renascia sempre, apesar de mim. Eu via se aproximar a tirania ora a passos de lobo, ora com a cabeça erguida, mas parecia-me que de uma hora para outra estaríamos mais oprimidos e que bem cedo toda a vida moral estaria encadeada" [Staël, 1996a: 75].

Incomodava particularmente a Madame de Staël a retórica bonapartista, composta por um discurso populista alicerçado na ameaça das armas. A Revolução de 1789 tinha nivelado a Nação francesa, quebrando os elos entre as antigas ordens, e era mais fácil agora ao futuro amo da Europa tomar posse daquela. Em relação a esse ponto, a nossa autora escrevia: "A Revolução tinha feito *tabula rasa* em face de Bonaparte e ele só tinha raciocínios para combater, espécie de arma com a qual ele se sentia muito à vontade e à qual ele opunha, quando lhe convinha, uma espécie de imbróglio veemente, que parecia muito lúcido com o auxílio das baionetas, nas quais ele poderia se apoiar" [Staël, 1996a: 76].

Não deixava de destacar Madame de Staël a responsabilidade dos teóricos liberais tradicionais, como o abade Sieyès, autor do famoso panfleto que fez deslanchar o movimento revolucionário de 1789, intitulado: *Qu'est-ce que le Tiers État? (O que é o Terceiro Estado?)* [cf. Sieyès, 1973]. Ora, eles seriam os diretos responsáveis pela ascensão napoleônica, tendo lhe servido pronto o arrazoado de que o general e futuro

Primeiro Cônsul necessitava para se firmar no poder absoluto. Em relação a este ponto, escrevia a nossa autora: "O general Bonaparte tomou bem rápido do sistema de Sieyès aquilo de que ele precisava, ou seja, a anulação da eleição de deputados pela nação. Sieyès tinha imaginado listas de elegíveis, nas quais o Senado poderia escolher os representantes do povo, sob o nome de tribunos e legisladores. Sem dúvida, Sieyès não tinha pensado nessas instituições para estabelecer a tirania na França. Ele tinha oposto contrapesos que poderiam talvez fazê-la balançar, mas Bonaparte, sem se incomodar com os contrapesos, apoderou-se da palavra decisiva: nada de eleição. A metafísica de Sieyès servia de véu, ou melhor de cortina de fumaça para ocultar a força positiva que Bonaparte queria adquirir. Sieyès tinha dito: nada de eleição. Não era pois o militar, mas o filósofo mesmo que condenava esse direito, o único com ajuda do qual podemos fazer entrar a opinião pública no governo. São as águas novas que vivificam este, enquanto que os corpos permanentes se assemelham aos estanques cujas águas estagnadas podem mais facilmente serem corrompidas. É preciso numa monarquia e talvez numa república também, que haja magistrados hereditários, sábios vitalícios, toda uma aristocracia conservadora, mas uma parte do governo, aquela que aprova os impostos, deve emanar diretamente da nação" [Staël, 1996a: 76-77].

Chateaubriand sintetizou as críticas que um intelectual independente poderia endereçar ao regime de Napoleão: ele governava para a sua glória, não para o seu povo. A sua administração só se preocupava com números, não com pessoas. Bonaparte teria sido, talvez, a primeira encarnação do tecnocrata frio, misturado ao guerreiro implacável. A propósito, frisava Chateaubriand: "A administração de Bonaparte tem sido elogiada: se a administração consiste em números, se para bem governar é suficiente saber quanto trigo, quanto vinho, quanto azeite produz uma província, qual é o último cêntimo que pode ser roubado, o último homem que pode ser preso, certamente Bonaparte era um excelente administrador. É impossível organizar melhor o mal, colocar mais ordem na desordem. Mas se a melhor administração é a que deixa o povo em paz, que alimenta nele sentimentos de justiça e de compaixão, que é zelosa em preservar o sangue dos homens, que respeita os direitos dos cidadãos, as propriedades e as famílias, certamente o governo de Bonaparte era o pior de todos os governos" [Chateaubriand, 1966: 76].

De forma semelhante a Chateaubriand, Madame de Staël reconhecia um único ponto positivo na administração napoleônica: aumentou as riquezas da França. Mas a finalidade é que era ruim: para melhor se apossar do que era de todos! A respeito, escrevia a nossa autora: "O que havia de evidente era, de longe, a melhora das finanças e a ordem restabelecida em muitas áreas da administração. Napoleão era obrigado a passar *pelo bem da nação* para chegar à desgraça dela. Era preciso que ele juntasse as forças da nação a fim de melhor se servir delas para a sua ambição pessoal" [Staël, 1996a: 101]. De positivo o déspota só tinha a aparência. Se buscava crescer a riqueza da França era para melhor roubar os cidadãos mediante o confisco e os impostos esmagadores. A sua norma de comportamento era a negação da moral e se pautava unicamente pela vontade de poder esmagando a dignidade das pessoas. "O seu grande talento consiste em amedrontar os fracos e tirar proveito dos homens imorais. Quando ele encontra a honestidade em algum lugar, poder-se-ia dizer que os seus artifícios sofrem um grande desconcerto, como quando o diabo é derrotado nas suas maquinações mediante o signo da cruz" [Staël, 1996a: 99].

A estratégia bonapartista para a conquista total do poder seguiu esse imperativo de utilizar a fraqueza ou a falta de caráter dos outros. Isso se manifestou na forma em que Bonaparte dominou, durante o Consulado, os dois colegas que junto com ele exerciam o poder, os Cônsules Cambacérès e Lebrun. A propósito da forma em que cooptou o primeiro, escrevia Madame de Staël, salientando outrossim a engenhosidade do déspota, que conseguia pôr a seu serviço a inteligência alheia: "Ele escolheu com sagacidade notável os dois cônsules que lhe tinham sido dados de presente para mascarar a sua unidade despótica. Um, Cambacérès, tinha aprendido a se submeter durante a Convenção. Jurisconsulto de notável erudição, tinha redigido os decretos arbitrários dos facciosos de forma tão metódica, como se ele tivesse a pretensão de consolidar a código mais justo e amadurecido. Ele me disse um dia, conversando comigo: *Quando foi proposto na Convenção e estabelecimento do Tribunal revolucionário, vi em seguida os males que daí decorreriam e no entanto o decreto foi aprovado por unanimidade*. Ele era então membro da Convenção e contribuiu com o seu sufrágio para essa mesma unanimidade (...). Bonaparte o identificou em seguida como o seu colega de trapanças e como o seu instrumento apropriado. Tudo quanto ele buscava e não cessou de buscar nos homens, é o talento e a ausência de caráter" [Staël, 1996a: 77-78].

Uma vez submetidos os mais diretos colaboradores na cúpula do poder, só restava ao déspota escravizar o resto da Nação. Como? De forma semelhante a como Max Weber considerava que se reforça o poder do governante nos Estados patrimoniais: destruindo sistematicamente todo sentimento de dignidade presente na sociedade. A respeito, escrevia Madame de Staël: "O exército político de Bonaparte compunha-se de trãnsfugas dos dois partidos. Uns lhe sacrificavam as suas obrigações para com a família dos Bourbons e os outros o seu amor à liberdade. Em todos os casos, não deveria estar presente em seu reinado uma forma independente de pensar, pois ele podia ser o rei dos interesses, mas jamais o das opiniões e, pela sua situação assim como pelo seu caráter, ele sufocava ao mesmo tempo tudo que houvesse de nobre na realeza e na república, pois aviltava ao mesmo tempo nobres e cidadãos. Quando todo o seu estabelecimento constitucional foi completado, um grande homem pronunciou acerca dessa ordem de coisas uma dessas palavras que ecoam pelos séculos afora: *É uma monarquia* - frisou M. Pitt - *à qual só faltam a legitimidade e os limites*. Ele poderia adicionar que não havia monarquia verdadeiramente legítima senão aquela que tem limites" [Staël, 1996a: 78-79].

Madame de Staël considerava que Napoleão desenvolveu uma estratégia verdadeiramente moderna - forma mais agressiva de maquiavelismo - tendo dado ensejo a um processo que contava com cinco variáveis: 1) cênica ou estetizante (em que o despotismo montava o seu próprio palco, que realçava as figuras que aceitassem aparecer como atores a serviço do tirano), 2) cultural (que tinha como finalidade o controle sobre a opinião pública, mediante o amordaçamento da imprensa e a censura sobre as publicações), 3) política (mediante o terror policial que esmagava qualquer resistência civil), 4) religiosa (mediante a submissão da estrutura da Igreja aos seus anseios absolutistas) e 5) imperial (através da submissão imposta às nações estrangeiras, mediante as guerras de conquista). Essas cinco variáveis foram estudadas por Madame de Staël na sua obra *Dix années d'exil*. A nossa autora ergue-se assim, como precursora da obra de Alexis de Tocqueville, na parte que corresponde à análise crítica do absolutismo (que o autor de *De la démocratie en*

Amérique desenvolveu na sua última obra *L'Ancien Régime et la Révolution*). Destaquemos apenas alguns exemplos de cada uma das variáveis apontadas.

- 1) **Variável cênica ou estetizante.**- A nossa autora considerava que o despotismo napoleônico inseriu-se no complexo cultural estetizante que já existia no imaginário francês, tornando os atores políticos comediantes que desempenhavam uma função no palco. O segredo da teatralidade bonapartista consistiu em *democratizar* as expectativas de ter intimidade com o poder, no sentido de que cada cidadão poder-se-ia considerar apto a ser confidente do déspota. A respeito dessa manobra culturológica, escrevia Madame de Staël: “Eram distribuídos folhetos nos quais se dizia que Bonaparte não queria ser nem Monk, nem Cromwell, nem sequer César, porque esses eram, afirmava-se, papéis já representados, como se os acontecimentos deste mundo pudessem ser considerados assuntos de tragédia que não é preciso imitar dos antepassados. Mas o que interessava não era persuadir realmente, mas sugerir àqueles que queriam ser enganados uma frase que pudessem repetir a qualquer um. A doutrina de Maquiavel fez tais progressos na França depois de um certo tempo, que toda a vaidade francesa se transporta ao terreno da habilidade política. Pode-se colocar a nação toda inteira, por assim dizer, no segredo da comédia: ela sentir-se-á orgulhosa de se sentir confidente. Um cabeleireiro dizia, quando Bonaparte tratava com o Papa: *Eu não acredito em nada, mas é necessária a religião para o povo*. Cada indivíduo goza ao se considerar parte do embuste que é feito a todos” [Staël, 1996^a: 80].

- 2) **Variável cultural.**- Bonaparte pôs em execução uma sistemática política de censura à imprensa e às obras literárias. O peso da repressão desabava, impiedoso, sobre todo aquele que ousasse transgredir, ou seja, esboçar uma crítica ao déspota e aos seus representantes. Madame de Staël sofreu em carne própria essa repressão, ao publicar o seu livro *De L'Allemagne*. O ditador sabia que a obra da nossa autora não se limitava ao estudo especulativo do pensamento alemão. O significado desta era muito mais profundo. Se a alma das nações é a sua cultura, uma obra acerca da cultura alemã significava que o déspota, ao invadir os principados ao norte do Reno, não tinha conseguido submeter o espírito altivo desse povo. Daí a sanha com que a polícia do Imperador destruiu, em 1810, a mencionada obra de Madame de Staël. Em relação à censura imposta à imprensa, escrevia a nossa autora: “O grande número de jornais que existia na França foi reduzido, de um momento a outro, a quatorze por uma simples portaria do Conselho de Estado e, a partir de então, estabeleceu-se esse poder terrível das folhas periódicas que repetiam todas a mesma coisa cada dia e que não sofriam a mais mínima sombra de crítica de nenhum gênero. A descoberta da imprensa passava como a salvaguarda da liberdade, posto que até então jamais tinha sido vista a serviço da autoridade de um déspota. Mas, assim como as tropas regulares têm sido bem menos favoráveis que as milícias à independência européia, seria necessário lamentar a descoberta da imprensa, se daí se seguissem a

subserviência dos jornais e a vigência do princípio de que os jornalistas deveriam ser empregados e pagos pelo governo” [Staël, 1996^a: 82]. O Imperador antecipou-se, aliás, aos grandes comunicadores do século XX, ao encarar a nação como massa que poderia ser formatada de acordo com as informações (certas ou erradas, pouco importava), que lhe fossem repetidas dia e noite. Certamente Bonaparte ficaria ao lado de Goebbels nessa empresa, como o precursor deste. A respeito deste ponto escreveu a nossa autora: “O sistema de Bonaparte era avançar mês a mês, passo a passo, na carreira do poder. Ele fazia espalhar com estardalhaço decisões que gostaria de tomar, a fim de sondar e ir preparando desse modo a opinião. De ordinário, preferia que se carregasse as tintas nas decisões que pretendia tomar, a fim de que, quando estas se tornassem concretas, aparecessem como mais brandas ao público do que se temia” [Staël, 1996^a: 100].

- 3) **Variável política.-** O terror policial foi a grande arma de que Bonaparte fez uso para quebrar os laços de solidariedade na França e assim governar absolutamente, sem nenhuma oposição. A nobreza recebeu um recado quando o Imperador mandou fuzilar, sem prévio aviso, o duque de Enghien, um dos mais tradicionais representantes da aristocracia. O longo exílio a que foi submetida nossa autora foi, de outro lado, uma advertência aos intelectuais provenientes da burguesia. Se a filha de um ministro que foi adorado pelo povo podia ser banida, ninguém no meio intelectual estaria seguro! A respeito do despotismo sem limites que se abateu sobre os franceses no período napoleônico, escreveu Madame de Staël: “Os mais pobres como os mais ricos, os mais desconhecidos como os mais célebres, as mulheres, as crianças, os velhos, os sacerdotes, os conscritos tinham alguma coisa a pedir ao novo governo e essa alguma coisa era a vida, pois não se tratava de dizer: *Eu renunciarei em favor de um déspota*. Mas era necessário se resolver a jamais rever a pátria, a não achar a menor parte das suas posses, se alguém caísse na desgraça do governo, que tinha se reservado o direito de traçar a sorte de cada um, ou de quase todos os habitantes da França. Essa situação escusa muito a nação, parece-me, mas ela coloca a nu o torpe comportamento desses magistrados que, para conservar o seu cargo, entregaram o destino de todos os seus concidadãos ao Primeiro Cônsul” [Staël, 1996^a: 81].
- 4) **Variável religiosa.-** Neste terreno, como aliás no concernente à vida política, a estratégia napoleônica consistiu em ir lentamente colocando a religião na órbita do poder temporal. Ao ensejo da negociação da Concordata que se seguiu à Constituição de 1800, o Primeiro Cônsul simplesmente iniciou um processo de cooptação da religião católica, que passou a girar ao redor dele como mais um sustentáculo do seu poder absoluto. Se dizendo católico, fez no entanto com que a religião passasse a lhe servir. Já no ato de coroação do Primeiro Cônsul como Imperador dos Franceses em 1804 ficou clara essa dimensão de cooptação do elemento religioso, quando na basílica, na cerimônia religiosa que o

sagraria, tirou a coroa das mãos do Papa e a colocou na própria testa. A propósito dessa cooptação, escreveu a nossa autora: “A religião tinha ficado na França numa grande anarquia depois da Revolução. O partido revolucionário a considerava como destruída. O partido aristocrático a adotava como bandeira e, o que era mais importante, um grande número de pessoas esclarecidas e golpeadas pelas desgraças da Revolução buscavam reacender os raios da fé nos seus corações.. O Primeiro Cônsul, que jamais deixou de considerar nenhuma coisa deste mundo senão em relação a ele, examinou a religião do ponto de vista da autoridade que ela poderia lhe dar e sobretudo do obstáculo que ela poderia oferecer, se ele não se impusesse para sufocar qualquer entusiasmo que ela pudesse fazer nascer. Ele começou pois a negociação dessa Concordata que deveria socavar lentamente toda religião sincera entre os homens. Ele percorria neste terreno o mesmo caminho que seguiu em relação aos reinos que ele quis arruinar. Não os destruiu como poderia fazê-lo, mas deixou cravado o machado na árvore, a fim de fazê-los morrer com o passar do tempo. Exatamente isso aconteceu com a religião da forma como ela foi restabelecida pela Concordata. Era lembrada a ordem nas práticas religiosas como se se tratasse de um negócio mal administrado. Mas o princípio da religião, ou seja a sua independência em face do poder temporal, era atacado radicalmente” [Staël, 1996a: 334-335].

- 5) **Variável imperial.**- O projeto napoleônico foi o de unificar toda a Europa ao seu redor, exercendo sobre os vários países submetidos uma autoridade de ferro que impedia a expressão das liberdades ou a manifestação das culturas nacionais. Daí a agressividade do Primeiro Cônsul e logo do Imperador, em relação a uma mulher escritora que ousava desafiar-lo no seu poder tirânico, escarafunchando nas fontes da cultura elementos que poderiam fazer pensar na vitalidade das várias tradições européias, a partir das quais poder-se-ia acender o fogo do *Volkgeist*, do espírito dos povos. O imperador mudou realmente a geografia da Europa, ao ponto de que, como confessava Madame de Staël, para escapar da sua polícia, era necessário ir até os confins do Continente, nos limites da Ásia. Eis o testemunho que dava a nossa autora, em relação à viagem que se viu obrigada a empreender para fugir da perseguição napoleônica, indo até os confins da Rússia: “A geografia da Europa napoleônica só se aprende de forma adequada na desgraça. As voltas que era necessário dar para evitar o seu poder eram já de quase duas mil léguas e agora, passando pela mesma Viena, era necessário ganhar o território asiático para escapar por ali” [Staël, 1996^a: 242-243]. Em relação aos países dominados, frisava a nossa escritora: “Napoleão possui a arte de tornar a situação dos países que se consideram a si próprios em paz de tal forma infeliz, que toda mudança lhes é agradável e que, uma vez forçados a dar homens e dinheiro à França, não sentem quase o inconveniente de serem reunidos ao redor dela. Eles se dão mal, no entanto, pois nada há pior do que perder o nome de nação e, como os males da Europa são causados por um só homem, é necessário conservar

com cuidado aquilo que pode renascer quando ele já não mais exista” [Staël, 1996: 236]. A nossa autora era consciente do preço que os seus concidadãos tiveram de pagar para erguer o monumento ao despotismo napoleônico. A propósito, contava a seguinte anedota: “Alguém me falou certa vez: *Eis tudo restabelecido como antes da Revolução. – Sim, respondi-lhe, tudo exceto dois milhões de homens que morreram pela liberdade.* Essas palavras impressionaram um general que as repetiu como se fossem dele. O Primeiro Cônsul me reconheceu nessa expressão e em algumas outras que foram repetidas pelo mesmo general, que conversava freqüentemente comigo. Deixando escapar expressões as mais violentas, ele disse com a sua delicadeza ordinária para com as mulheres, que ele me faria cortar os cabelos e me trancaria num convento” [Staël, 1996^a: 335-336].

IV - A perfectibilidade humana segundo Madame de Staël

Seguindo a moda introduzida por d'Alembert, Madame de Staël utilizou o subtítulo de *Discours Préliminaire* na parte inicial da sua obra *De la Littérature*, para ressaltar o plano da mesma e as circunstâncias que deram ensejo à sua escrita. Destaquemos, inicialmente, estas últimas. A nossa autora considerava que a obra em apreço constituiu para ela um reencontro com o prazer de conversar no seu salão. O diálogo mundano com os grandes da França, essa seria uma espécie de *Sitz im Leben* que serviu como pano de fundo para este escrito. A respeito, frisava em *Dix années d'exil*: "Por volta da primavera de 1800 publiquei a minha obra acerca da literatura e o seu sucesso me colocou totalmente em sintonia com a sociedade; o meu salão voltou a ficar cheio e reencontrei esse prazer de conversar, e de conversar em Paris que, creio, tem sido para mim o prazer mais estimulante de todos. No meu livro não havia uma só palavra sobre Bonaparte e os sentimentos mais liberais estavam ali expressos, creio eu, com força" [apud Staël, 1998: 14].

Em relação ao plano da obra, Madame de Staël escrevia no mencionado *Discours Préliminaire*: "Tenho me proposto examinar qual é a influência da religião, dos costumes e das leis sobre a literatura, e qual é a influência da literatura sobre a religião, os costumes e as leis. Existem, na língua francesa, sobre a arte de escrever e sobre os princípios do gosto, tratados que não deixam nada a desejar. Mas, parece-me que não se tem analisado suficientemente as causas morais e políticas que modificam o espírito da literatura. Parece-me que não se tem considerado ainda, como as faculdades humanas se têm desenvolvido gradualmente, graças às obras ilustres de todos os gêneros, que têm sido escritas desde Homero até os nossos dias" [Staël, 1998: 15].

A nossa autora explicitava, a seguir, o objetivo da sua obra, colocando-a em relação com o contexto histórico da França que acabava de sair do ciclo revolucionário de 1789: "Tenho tentado dar conta da marcha lenta, mas contínua, do espírito humano na filosofia, e dos seus progressos rápidos, mas interrompidos, nas artes. As obras antigas e modernas que tratam dos temas da moral, da política ou da ciência, provam evidentemente os progressos sucessivos do pensamento, depois que a sua história se torna por nós conhecida. Não acontece a mesma coisa com as belezas poéticas, que pertencem unicamente à imaginação. Ao observar as diferenças características que se encontram entre os escritos dos Italianos,

dos Ingleses, dos Alemães e dos Franceses, creio poder demonstrar que as instituições políticas e religiosas eram responsáveis, em grande parte, por essas diversidades constantes. Enfim, ao contemplar não só as ruínas, mas também as esperanças que a revolução francesa, por assim dizer, fundiu no seu bojo, tenho pensado que importa conhecer qual era o poder que essa revolução exerceu sobre as luzes e quais os efeitos que um dia poderiam resultar, se fossem sabia e politicamente combinadas a ordem e a liberdade, a moral e a independência republicana" [Staël, 1998: 15-16].

O grupo que se formou ao redor de Madame de Staël em Coppet tentou desenvolver o *entusiasmo liberal*, que valorizava as culturas nacionais como a alma a partir da qual poderiam tomar vida as novas sociedades emergentes das lutas em prol da sua libertação. Apelo contra o imperialismo napoleônico, certamente, mas também formulação da tese romântica do *Volkgeist*. Paul Petitier sintetizou assim essa feição do grupo chefiado pela nossa autora: "Estes românticos estão impregnados da filosofia das Luzes e de um espírito cosmopolita que apregoa a descoberta e a utilização das diversidades culturais nacionais. Como os historiadores liberais da mesma época, o seu pensamento está organizado ao redor da idéia de nação e buscam uma literatura que exprima a nação, a sua história, o estado de sociedade no qual ela se encontra. A sua reflexão orienta-se ao teatro, gênero literário que, pelo seu modo de representação, é o que mais diretamente se inscreve nas relações sociais. Stendhal pensa que ele corresponde aos anseios do público: *A nação tem sede da sua tragédia histórica (Racine e Shakespeare)*. Benjamin Constant interessou-se suficientemente por ele como para traduzir o *Wallenstein* de Schiller e publicar as *Réflexions sur la tragédie* (1829), nas quais sugere que as molas da ordem social contemporânea podem substituir nas peças modernas a fatalidade dos antigos. O romantismo liberal se exprime no *Le Globe*, on no *Le Mercure du XIXe. siècle*, que gostaria de insuflar na literatura nova o *entusiasmo liberal*, essa energia renovada nascida da Revolução" [Petitier, 1996: 54].

Para Madame de Staël, "os contemporâneos de uma revolução perdem amiúde todo interesse pela busca da verdade". Não de outra forma aconteceu na França, com aqueles que viveram as sanguinolentas jornadas de 1789 e da década do terror jacobino. As revoluções alimentam-se das baixas paixões humanas. A respeito, frisa nossa autora: "Tantos acontecimentos decididos pela força, tantos crimes absolvidos pelo sucesso, tantas virtudes acintosamente desdenhadas pelo cinismo, tantas desgraças injuriadas pelo poder, tantos sentimentos generosos convertidos em motivo de burla; tantos vis cálculos hipocritamente tramados; tudo tira a esperança aos homens mais fiéis ao culto da razão" [Staël, 1998: 17]. Mas eis que, iluminista incorrigível, a nossa autora conclama todos os espíritos elevados para que descubram, mesmo nas ruínas da mais sangrenta revolução, os traços subtis que marcam a marcha ascensional do espírito humano: "Ah, se eu pudesse lembrar a todos os espíritos esclarecidos o gozo das meditações filosóficas (...). Eles devem, apesar de tudo, se reanimar ao observar, na história do espírito humano, que jamais existiu nem um pensamento útil, nem uma verdade profunda que não tenha encontrado o seu século e os seus admiradores!" [Staël, 1998: 17].

Esse esforço iluminista age, também, como bálsamo que sara as nossas feridas intelectuais. Fala aqui a mulher desiludida com um casamento de fachada e que encontra na vida do espírito o motivo para viver, mesmo renunciando às alegrias domésticas. Há no

seguinte texto de Madame de Staël um tom um tanto estóico: "Enfim, levantemo-nos sobre o peso da existência, não concedamos aos nossos injustos inimigos, aos nossos amigos ingratos, o triunfo de terem conseguido abater as nossas faculdades intelectuais. Aqueles que se contentam com as afecções, renunciam a buscar a glória: ora, pois, devemos conquistá-la. As tentativas ambiciosas não levarão remédio à penas da alma, mas enchem a vida de honra. Consagrar a própria existência à esperança sempre frustrada da felicidade, é torná-la ainda mais infeliz. Vale mais reunirmos todos os nossos esforços para descer, com alguma nobreza, com alguma reputação, pelo caminho que conduz da juventude à morte" [Staël, 1998: 17-18].

Projeto platônico de descoberta de uma dimensão transcendente à própria finitude da cotidianidade, a partir do qual se deitam as bases para uma perspectiva eterna, no universo da cultura, identificado pela nossa autora como *a glória*. Dimensão *metafísica* que constitui a mais radical paixão que pode movimentar ao ser humano, como frisava ela em *De l'influence des passions* [Madame de Staël apud Kristeva, 2002: 175]: "De todas as paixões às quais é suscetível o coração humano, nenhuma tem caráter tão dominante quanto o amor da glória: pode-se encontrar o rastro de seus movimentos na natureza primitiva do homem, mas é somente no meio da sociedade que esse sentimento adquire sua verdadeira força. Para merecer o nome de paixão, é preciso que ele absorva todas as outras afeições da alma, e tanto seus prazeres como suas penas pertencem ao completo desenvolvimento de sua potência". Essa *paixão pela eternidade* produz no ser humano, segundo Madame de Staël, o sentimento de um "prazer inebriante", que consiste em "preencher o universo com seu nome, de existir a tal ponto além de si, de ser possível iludir-se tanto sobre o espaço quanto sobre a duração da vida, e de se crer possuidor de alguns dos atributos metafísicos do infinito".

Não pode haver glória legítima, no sentir da nossa autora, que não seja legitimada pela moral. A propósito, frisava: "A moral fornece os fundamentos sobre os quais a glória pode se levantar e a literatura, independentemente da sua aliança com a moral, contribui ainda, de maneira mais direta, à existência dessa glória, nobre estímulo de todas as virtudes públicas" [Staël, 1998: 25]. Encontramos aqui a essência da posição romântica: o valor da literatura consiste no seu poder de elevar a moral de um país.

Diríamos que Madame de Staël propunha o caminho da virtude (da glória) como a mais elevada forma para atingirmos a verdadeira felicidade. A finalidade da obra de arte literária consiste em mostrar esse caminho à sociedade. A propósito, escreveu: "A crítica literária é amiúde um tratado de moral. Os escritores importantes, ao se entregarem exclusivamente ao impulso de seu talento, descobrirão o que há de mais heróico no devotamento, de mais tocante no sacrifício. Estudar a arte de emocionar os homens, é aprofundar nos segredos da virtude. As obras-chave da literatura, independentemente dos exemplos que apresentem, produzem um tipo de sacudida moral e física, uma perturbadora admiração que nos dispõe às ações generosas (...). A virtude converte-se, então, em um impulso involuntário, um movimento que percorre o sangue e que nos encadeia irresistivelmente, como as paixões mais imperiosas" [Staël, 1998: 19]. Eis aí definido o marco conceitual da crítica literária romântica, que valoriza a arte (*à la* Platão) como *paideia moralizadora*. A nossa autora arrematava a sua idéia afirmando: "No estado atual

da Europa, os progressos da literatura devem servir ao desenvolvimento de todas as idéias generosas" [Staël, 1998: 23].

No prefácio à segunda edição de *De la Littérature*, a autora deixou claro que não pretendia escrever uma obra de crítica literária ou de poética. Outros já o teriam feito no seio da tradição francesa, como Voltaire, Marmontel ou La Harpe. Madame de Staël destacava da seguinte forma o objeto da obra: "Eu queria mostrar a relação que existia entre a literatura e as instituições sociais de cada século e de cada país; e esse trabalho ainda não tinha sido feito em nenhum livro existente" [Staël, 1998: 2]. A autora explicitava logo qual seria o caminho a seguir, na busca do seu objetivo: "Eu queria provar, também, que a razão e a filosofia têm sempre adquirido novas forças através das desgraças sem número da espécie humana". É como se ela definisse o *objeto material* da sua pesquisa (sendo tal objeto a matéria sobre a qual versa o seu estudo), como a análise das relações entre a literatura e as instituições sociais de cada século e de cada país, e definisse o objeto formal da mesma pesquisa (o aspecto específico sob o qual ela vai estudar o seu objeto formal), como a *perfectibilidade* da razão e da filosofia, na superação das desgraças sem número da espécie humana.

Em face dos objetos material e formal propostos, o critério do *gosto* na análise das obras literárias ficava curto: "O meu gosto em poesia é pouca coisa ao lado desses grandes resultados". Poderia acontecer, inclusive, frisava Madame de Staël, que alguém discordasse em matéria de gosto, mas, ao mesmo tempo, colocado no contexto dos objetivos traçados, concordasse com ela. A respeito, escrevia a autora: "Mas essa forma de ser afetada [o critério do gosto], não possui mais do que relações muito indiretas diante do plano da minha obra; e aquele que tivesse opiniões totalmente contrárias às minhas acerca dos prazeres da imaginação, poderia ainda estar inteiramente de acordo comigo no que tange às aproximações que tenho feito entre o estado político dos povos e a sua literatura; poderia estar inteiramente de acordo comigo acerca das observações filosóficas e o encadeamento das idéias que nos têm servido, para traçar a história dos progressos do pensamento desde Homero até os nossos dias" [Staël, 1998: 2-3].

Madame de Staël tratava de realizar algo semelhante ao que tenta, hodiernamente, V. S. Naipaul, nas suas obras *Entre os fiéis*, *Além da fé* e *The Loss of El Dorado* [cf. Naipaul, 1999, 2001a, 2001b], ao estudar as sociedades islâmicas do ponto de vista das relações entre instituições religiosas e políticas. (Para flagrar, neste caso, as idéias de intolerância em face dos infiéis e de manutenção de uma sociedade de corte patriarcal, quando se trata de organizar as estruturas sociais. O elemento inspirador seria, aqui, a tradição corânica).

A nossa autora considerava que forma parte da perfectibilidade do espírito humano a criação de novos estilos literários. Mas condicionava a validade destes a dois fatores: em primeiro lugar, que não caíssem na vulgaridade (caracterizada como pouca elegância nas imagens e falta de delicadeza na expressão); em segundo lugar, que respeitassem o talento (que é definido como "saber preservar os verdadeiros mandamentos do gosto"). Para que se realizassem essas condições, deveria ser introduzido na literatura nacional "tudo que há de belo, de sublime, de tocante na natureza sombria que os escritores do Norte têm sabido pintar" [Staël, 1998: 6]. Ora, Madame de Staël achava que somente poderia criar um novo

estilo aquele que conhecesse "perfeitamente as obras clássicas do século de Luís XIV". Não se trataria, contudo, de matar a criatividade, erguendo esse século como paradigma a ser imitado. "Renunciariamos a possuir doravante na França grandes homens na carreira da literatura, se desprezásemos de entrada tudo quanto pode conduzir a um novo gênero, a abrir uma rota nova ao espírito humano, a oferecer enfim um futuro ao pensamento. Este perderia de entrada toda emulação se lhe apresentássemos sempre o século de Luís XIV como um modelo de perfeição, além do qual escritor eloqüente nenhum ou pensador nenhum se pudesse levantar" [Staël, 1998: 6].

A *perfectibilidade* do espírito humano, no entanto, parece que se manifesta clara, segundo Madame de Staël, na evolução do pensamento filosófico. Esse aperfeiçoamento, porém, não seria apreciável nas artes da imaginação. Ao passo que os gregos nos legaram "a maior parte das invenções poéticas", isso contudo não aconteceu no terreno do pensamento. A respeito dessa manifestação filosófica da *perfectibilidade* humana, frisa Madame de Staël: "O sistema da *perfectibilidade* da espécie humana tem sido o de todos os filósofos esclarecidos nos últimos cinquenta anos; eles o têm defendido sob todas as formas de governo possível. Os professores escoceses, Fergusson em particular, têm desenvolvido esse sistema sob a monarquia livre da Grã Bretanha. Kant o defende sob o regime ainda feudal da Alemanha. Turgot o tem professado sob o governo arbitrário, mas moderado, do último reinado; e Condorcet, na proscrição em que tinha sido jogado pela sanguinária tirania que o deveria fazer desesperar da república, Condorcet, no cúmulo do infortúnio, escreveu ainda em favor da *perfectibilidade* da espécie humana. Tanto os espíritos pensantes têm dado (tal) importância a este sistema, que promete aos homens neste mundo alguns dos benefícios de uma vida imortal, um porvir sem sombras, uma continuidade sem interrupção!" [Staël, 1998: 8-9].

O sistema da *perfectibilidade* do espírito humano abarca o progresso das ciências, da razão humana, da moral e da política das nações. "Ao descobrir a bússola, frisava nossa autora, foi descoberto o Novo Mundo e a Europa moral e política tem, depois disso, experimentado mudanças notáveis. A imprensa é uma descoberta das ciências. Se dominássemos algum dia a navegação aérea, como seriam diferentes as relações da sociedade!" [Staël, 1998: 10-11]

A idéia de progresso, segundo Madame de Staël, deve abarcar todo o âmbito das realidades humanas: no terreno científico, no moral e no político. E o grande inimigo da Humanidade é a superstição. Ela é, a longo prazo, "irreconciliável com os progressos das ciências positivas. Os erros de todo tipo se retificam sucessivamente pelo espírito de cálculo. enfim, como se pode imaginar que coloquemos as ciências de tal forma fora do pensamento, que a razão humana não sinta os efeitos dos imensos progressos que se conseguem cada dia, na arte de observar e de dirigir a natureza física? As luzes da experiência e da observação não existem também na ordem moral e não dão elas também útil ajuda aos desenvolvimentos sucessivos de todos os gêneros de reflexões? Diria mais: que os progressos das ciências tornam necessários os progressos da moral. Pois, aumentando o poder do homem, é preciso fortalecer o freio que lhe impede de abusar daquele. Os progressos das ciências tornam necessários os progressos da política. Precisamos de um governo mais esclarecido, que respeite previamente a opinião pública, no meio das nações onde as luzes se estendem cada dia . E embora possamos sempre opor os

desastres de alguns anos aos arrazoados que se alicerçam nos séculos, não é menos verdadeiro que país nenhum da Europa suportaria, hoje, a longa sucessão de tiranias baixas e ferozes que têm castigado aos Romanos. É necessário, além do mais, distinguir entre a *perfectibilidade* da espécie humana e a do espírito humano. Uma se manifesta mais claramente do que a outra. Toda vez que uma nação nova, como a América, a Rússia, etc., faz progressos em direção à civilização, a espécie humana se aperfeiçoa; cada vez que uma classe inferior sai da escravidão ou do aviltamento, a espécie humana ainda se aperfeiçoa. As luzes ganham evidentemente em extensão, mesmo quando se trata ainda de questionar que elas cresçam em elevação e profundidade" [Staël, 1998: 11-12].

A fim de ver garantido num determinado país, como a França, o triunfo do progresso, a nossa autora considerava ser necessário que os espíritos ilustrados se unissem, de forma semelhante a como os maus elementos da sociedade se apoiam mutuamente nos seus negócios escusos. Se viva fosse nos dias atuais, a ensaísta francesa conclamará a sociedade civil a se associar contra o crime organizado. Madame de Staël pensava, sem dúvida, na experiência suscitada e dirigida por ela no castelo de Coppet, onde ocorreu o primeiro grande encontro intercultural da Europa, que possibilitou a explicitação do conceito de nação como unidade espiritual, sobre um pano de fundo de intercâmbio cultural e de tolerância religiosa, alheio ao projeto absolutista de unificação unidimensional dos espíritos sob a batuta napoleônica. Como frisa com propriedade Michel Delon, na introdução da coletânea organizada por ele e por Françoise Mélonio acerca dos colóquios de agregação na Universidade de Paris-Sorbonne sobre a nossa autora, "Madame de Staël e os seus amigos liberais buscam lutar, com os seus meios limitados, contra uma unificação cultural do continente e contra a negação autoritária da herança parlamentar da Revolução" [Delon, 2000: 6].

A propósito dessa empresa de cultura que constituía uma *República das Letras*, frisava a nossa autora: "Por que os espíritos distinguidos, qualquer que seja a carreira que sigam, não juntam os seus esforços para defenderem todas as idéias que, neles, possuem grandeza e elevação? Não vêm eles, por acaso, que por todos os lados os sentimentos mais vis, a avidez mais rastejante se apoderam cada dia de mais um caráter, e degradam cada dia alguns homens sobre os quais eles tinham feito repousar a sua estima? Que restará ainda aos que se preocupam pelos progressos do pensamento? (...). A filosofia é atacada; bem cedo sentirão falta dela; bem cedo reconhecerão que, degradando o espírito, afrouxam a mola da alma que faz amar a poesia, que faz partilhar o seu generoso entusiasmo. Se todos os vícios se coadunam, todos os talentos dever-se-iam aproximar. Se estes se reunissem, fariam triunfar o mérito pessoal. Pelo contrário, se eles se atacam entre si, os arrivistas, felizes, ocuparão os primeiros lugares e tornarão piada todos os sentimentos desinteressados, o amor à verdade, a ambição da glória, a sadia emulação que inspira a esperança de ser útil aos homens e de aperfeiçoar a sua razão" [Staël, 1998: 12-13].

O amor à pátria, sendo uma questão social, precisa ser construído e a literatura, bem como a imprensa, seriam, no sentir da nossa autora, os instrumentos ideais para conseguir esse resultado. A respeito, frisava Madame de Staël: "O amor da pátria é uma afeição puramente social. O homem, criado pela natureza para as relações domésticas, não leva a sua ambição além desse limite, senão graças à irresistível atração da estima geral; e é sobre essa estima, formada pela opinião, que o talento de escrever tem a maior influência. Em

Atenas, em Roma, nas cidades dominadoras do mundo civilizado, falando na praça pública, podia se dispor das vontades de um povo e da sorte de todos; nos nossos dias, é pela leitura que os acontecimentos se preparam e os juízos se esclarecem" [Staël, 1998: 24-25].

Julia Kristeva enxerga nessa idéia da nossa autora um traço marcante de contemporaneidade. A propósito, escreve: "Lembremos que nossa democrata não conhece o totalitarismo nem a força da mídia. Estamos ainda longe de Hannah Arendt, e no entanto já está lançado sobre os séculos um elo entre as duas filósofas. Paralelamente ao Terror, Madame de Staël observa aquilo que de fato deve ser chamado de *novas mídias* da época: ela é sensível, após a invenção da arte tipográfica, à *liberdade de imprensa* e à *multiplicidade dos jornais*. Fontes de liberdade e de informação necessária e indispensável, esses fenômenos que *a cada dia tornam público o pensamento da véspera* também fazem com que seja *quase impossível existir num tal país o que se chama de glória*. Não mais *mestres do pensar*, já então!" [Kristeva, 2002: 177].

Estão lançadas, aqui, as bases do liberalismo doutrinário, que une, numa síntese indissociável, meditação diuturna sobre o homem e a sociedade, criação literária e compromisso moral com a defesa da liberdade e da democracia, mediante a divulgação das verdades hauridas no universo da cultura através da imprensa e da tribuna parlamentar. Síntese que aparece no pensamento de outro precursor do liberalismo doutrinário, Benjamin Constant, diretamente influenciado aliás por Madame de Staël. Síntese de que serão portadores homens como Guizot, e de que se tornarão herdeiros, para além do limite dos *doutrinários* propriamente tais, Tocqueville e Aron.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO 1

ANDLAU, Béatrix de [1979]. "Préface" e "Introduction". In: Madame de Staël e dom Pedro de Souza, *Correspondence*. (Edição preparada por B. D'Anlau). Paris: Gallimard, pgs. 9-19.

BALAYÉ, Simone [1968]. "Introduction". In: Madame de Staël, *De l'Allemagne*. (Edição preparada por S. Balayé). Paris: Garnier-Flammarion, 1º volume, pgs. 17-31.

BALAYÉ, Simone [1979]. *Madame de Staël - Lumières et liberté*. Paris: Klincksieck.

BALAYÉ, Simone [1985]. "Preface". In: Madame de Staël, *Corinne ou de l'Italie*. (Edição preparada por S. Balayé). Paris: Gallimard, pgs. 7-24.

BERCEGOL, Fabienne [2000]. "Chateaubriand ou la conversion au progrès". In: *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*. Vol. 30, no. 108: pg. 23-51.

BLAESCHKE, Axel [1998]. "Introduction - Relire *De la Littérature*", in: Madame de Staël, *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. (Nova edição crítica estabelecida, apresentada e anotada por A. Blaescke). Paris: Garnier.

CHATEAUBRIAND, Francis de [1895]. *Le Génie du Christianisme*. Paris: Hachette.

CHATEAUBRIAND, Francis de [1951]. *Mémoires d'Outre-Tombe*. (Edição organizada por Maurice Levaillant e Georges Moulinier). Paris: Gallimard. Le Livre de Poche, 3 vol.

CHATEAUBRIAND, Francis de [1966]. *De Buonaparte et des Bourbons*. (Apresentação e notas de Olivier Pozzo di Borgo). Utrecht: Jean-Jacques Pauvert. Vol. 44 da coleção *Libertés*, dirigida por Jean-François Revel.

CHEVALLIER, Jean-Jacques [1977]. *Histoire des Institutions et des Régimes Politiques de la France de 1789 à nos jours*. 5ª edição revista e aumentada. Paris: Dalloz.

COOPER, Duff [1945]. *Talleyrand*. (Tradução de Godofredo Rangel; prefácio de J. F. de Almeida Prado). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

DELON, Michel. [2000]. "Préface". In: Michel Delon e Françoise Mélonio (organizadores). *Madame de Staël - Colloque de la Sorbonne*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pg. 5-6.

DIDIER, Béatrice [1999]. *Madame de Staël*. Paris: Ellipses.

DÍAZ, José-Luis (organizador) [1999]. *Madame de Staël, Corinne ou l'Italie: L'âme se mêle à tout*. (Textos do Colóquio de *Agrégation* realizado em Paris entre 26 e 27 de novembro de 1999 pela Société des Études Romantiques, reunidos e organizados por José-Luis Díaz). Paris: Société des Études Romantiques / SEDES / HER.

GODECHOT, Jacques [2000]. "Introduction". In: Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*. 2ª edição. Paris: Tallandier, pg. 7-41.

GRUBENMANN, Yvonne de Athayde [1954]. *Un cosmopolite suisse: Jacques-Henri Meister (1744-1826)*. Genève: Droz.

JAUME, Lucien (organizador) [2000]. *Coppet, creuset de l'esprit libéral - Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*. Paris: Economica; Marseille: Presses Universitaires d'Aix-Marseille.

KRISTEVA, Julia [2002]. "Glória, luto e ofício de escrever (carta a um romântico sobre Madame de Staël)". In: Julia Kristeva, *As novas doenças da alma*. (Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo). Rio de Janeiro: Rocco.

LAROUSSE, Pierre [1865]. "Staël-Holstein (Anne-Louise-Germaine Necker, Baronne de)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. siècle*. Paris: Imprimerie Larousse, vol. 14, pg. 1046-1048.

LOTTERIE, Florence [2000]. "L'année 1800 - Perfectibilité, progrès et révolution dans la littérature". In: *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*. Paris, vol. 30, no. 108: pg. 9-22.

MÉLONIO, Françoise [1998]. "1815-1880", in: Antoine de BAECQUE e Françoise MÉLONIO. *Histoire culturelle de la France – 3. Lumières et liberté, les dix-huitième et dix-neuvième siècles*. (Edição coordenada por Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli). Paris: Seuil, pg. 189-388.

MÉLONIO, Françoise e Jacques NOIRAY [2000]. "Avant-propos". In: *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*. Paris, vol. 30, no. 108: pg. 3-7.

MÉLON, Pierre [1996]. *O general Hogendorp: soldado de Frederico, o Grande, governador em Java, ajudante-de-campo de Napoleão Bonaparte, eremita no Rio de Janeiro*. (Tradução de Ítalo Campofiorito). Niterói: Casa Jorge Editorial.

NAIPAUL, V. S. [1999]. *Entre os fiéis: Irã, Paquistão, Malásia, Indonésia - 1981*. (Tradução de Cid Knipel Moreira). 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

NAIPAUL, V. S. [2001a]. *Além da fé: Indonésia, Irã, Paquistão, Malásia - 1998*. (Tradução de Rubens Figueiredo). 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

NAIPAUL, V. S. [2001b]. *The loss of El Dorado - A colonial history*. London: Picador.

NECKER, Jacques [1802]. *Dernières vues de politique et de finance, offertes à la Nation Française par M. Necker*. Paris: Bibliothèque de France, 2 volumes.

PETITIER, Paule [1996]. *Littérature et idées politiques au XIXe siècle - 1800/1870*. Paris: Nathan.

SIEYÈS, Emmanuel [1973]. *Qué es el Tercer Estado?* (Introdução, tradução ao espanhol e notas de Francisco Ayala). Madrid: Aguilar.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1968]. *De l'Allemagne*. (Cronologia e Introdução de Simone Balayé). Paris: Garnier Flammarion, 2 volumes.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de - SOUZA Holstein, dom Pedro de (conde de Palmella) [1979]. *Correspondance*. (Prefácio, Introdução, Comentários e Notas a cargo de Béatrix d'Andlau). Paris: Gallimard.

STAËL Holstein, Germaine Necker de [1981]. *Delphine*. (Introdução e notas de Claudine Hermann). Paris: Éditions des Femmes, 2 volumes.

STAËL Holstein, Germaine Necker de [1985]. *Corinne ou l'Italie*. (Edição preparada, prefaciada e anotada por Simone Balayé). Paris: Gallimard.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1996a]. *Dix années d'exil*. (Edição crítica organizada por Simone Balayé e Mariella Vianello Bonifacio). Paris: Fayard.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1996b]. *Réflexions sur le procès de la reine par une femme*. (Prefácio de Chantal Thomas). Paris: Mercure de France.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1997]. *Oeuvres de Jeunesse*. (Apresentação de Simone Balayé. Texto organizado por John Isbell. Notas de Simone Balayé). Paris: Éditions Desjonquères.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1998]. *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. (Nova edição crítica estabelecida, apresentada e anotada por Axel Blaeschke). Paris: Garnier.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [2000]. *Considérations sur la Révolution Française*. 2ª edição. (Introdução, bibliografia, cronologia e notas de Jacques Godechot). Paris: Tallandier.

THOMAS, Chantal [1996]. "La cause d'une femme". In: Madame de Staël, *Réflexions sur le procès de la reine*. (Prefácio de Chantal Thomas). Paris: Mercure de France, pg. 7-14.

CAPÍTULO 2 - BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE E A SUA INFLUÊNCIA NO BRASIL

Se há um autor que influenciou o surgimento das instituições brasileiras no início do século XIX, esse foi Benjamin Constant. O seu pensamento foi o arquétipo que serviu de inspiração ao nosso mais importante pensador político do período, Silvestre Pinheiro Ferreira. Efetivamente, a doutrina liberal de Constant antecipou-se à discussão dos grandes problemas com que se defrontou o Império do Brasil, na tentativa de efetivar a consolidação do Estado nacional. Temas como a representação, o controle moral ao poder, a limitação da soberania popular, a monarquia como poder *neutro*, os direitos inalienáveis de cidadão à vida, à liberdade e às posses, o sentido da moderna democracia, foram objeto da análise do pensador francês. As suas teses, aliás, ao mesmo tempo que inspiraram a Silvestre Pinheiro Ferreira e aos estadistas do Império, continuam tendo rara atualidade, como frisa um dos seus mais importantes estudiosos contemporâneos, Tzvetan Todorov.

Essa atualidade é paradoxal, pois emerge justamente da inaplicabilidade total da concepção de Constant ao mundo da política real. "Mas é precisamente pelo seu excesso e a sua impossível adaptação ao mundo moderno, frisa Todorov [1997b: 17-18], que o pensamento constantiniano permanece interessante e forte. Ele questiona um processo no momento mesmo em que ele vai se impor definitivamente. Constant levanta premonitoriamente o espantinho do Leviatã incontrolável. Certamente não é possível colocar toda a sua teoria em prática. Mas ela pode servir como instrumento para medir o que resta de liberdade nas nossas sociedades modernas. Entre o Estado anorético e o Estado bulímico, qual preferimos? A partir de que momento um governo ultrapassa as suas prerrogativas? O liberalismo constantiniano oferece uma grade de análise ou um paradigma, mais do que uma série de receitas. Aplicáveis? No sentido estrito dos seus princípios não o são, embora menos hoje do que no início do século XIX. Mas esses princípios deveriam ressoar na nossa consciência cívica, pois os mecanismos devoradores no seio de todos os poderes permanecem, eles ao menos, sempre atuais".

Constant, junto com Madame de Staël, foi o precursor dos *liberais doutrinários* na França. A sua meditação trilhou o caminho de moderação e de construção das instituições do governo representativo, que caracterizaria aos demais liberais franceses ao longo do século XIX. Mas o ponto central da reflexão e da pregação política do nosso autor foi a sua decisiva defesa da liberdade, num meio, como o da França pós-revolucionária, que custava a fazer uma opção por esse ideal. Acerca da marca deixada por ele no seio da cultura política francesa, eis o que, em 1872, escrevia Édouard Laboulaye no prólogo à segunda edição do *Cours de Politique Constitutionnelle* de Constant [Laboulaye, 1872: vol I, I-II]:

"Em 1872, como em 1861, sob a República provisória como sob o Império, a França busca as condições da verdadeira liberdade. Ela quer fundar um governo que garanta a paz pública, dando uma sólida garantia a todos os interesses, a todos os direitos. Acerca de todos esses pontos encontrar-se-ão em Benjamin Constant soluções decisivas e confirmadas por uma experiência de cinquenta anos. Inimigo do arbítrio e da violência sob todos os regimes, Benjamin Constant converteu-se no mestre da ciência política para os amigos da liberdade. O seu *Curso de Política Constitucional* é o manual mais completo, o

guia mais seguro para o estudante, o publicista, o legislador. Na escola de Benjamin Constant sempre se aprende. Ninguém pode se afastar impunemente dela. O tempo consagrou o equilíbrio das suas idéias. Ele cresceu e crescerá ainda mais na estima dos homens, porque sempre defendeu a justiça, a moderação, a verdade. Nestes tempos sentimos grande necessidade das suas lições e ousou dizer que jamais a publicação dos seus escritos chegou em melhor momento. Tomara que possamos aproveitar os seus conselhos e atingir enfim essa terra prometida que sempre nos escapa!".

Constant, como Madame de Staël, encarnou um outro aspecto que seria característico dos *doutrinários*: ser testemunha da razão contra a opressão. O nosso autor apregoava a utilização, na defesa da liberdade e das luzes, de todos os meios de que a civilização poderia fazer uso para multiplicar o alcance da sua voz. No caso concreto dos intelectuais do século XIX, tratava-se de utilizar sobretudo a imprensa. Eis o que Constant escrevia acerca da missão esclarecedora que tinham os intelectuais (chamados por ele de *missionários*), na defesa da liberdade contra a opressão, na obra *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*: "Por mais ativa que seja a inquisição, quaisquer que sejam as suas precauções, os homens esclarecidos conservam sempre mil meios para se fazerem entender. O despotismo somente vinga quando a razão se estiola na sua infância; então ele pode frear o progresso da espécie humana e mantê-la refém de uma duradoura imbecilidade. Mas, quando a razão é posta em marcha, ela se torna invencível. Somente há um momento para proscrivê-la com sucesso; passado esse momento, todos os esforços são vãos. Uma vez iniciada a luta intelectual, a opinião se separa do poder e a verdade clareia em todos os espíritos. Missionários dessa verdade eterna, se o caminho for interceptado, renovai os esforços, redobrai o zelo. Que a luz apareça em todas partes! Apagada, que ela brilhe de novo! Afastada, que ela volte! Que ela se reproduza, se multiplique, se transforme! Que ela seja tão infatigável quanto a perseguição! Que uns marchem com coragem! Que outros se introduzam com habilidade! Que a verdade se expanda, tanto apregoada alto e bom som, quanto repetida em voz baixa! Que todas as razões se coadunem, que todas as esperanças se reanimem, que todos trabalhem, que todos sirvam, que todos vigiem. Não há prescrição para as idéias úteis, diz um homem ilustre (Necker); não há pois prescrição para a liberdade" [Constant, 1986: 230-231].

Mas essa missão de ilustrar que os intelectuais têm, deveria estar vinculada, segundo Constant, à inserção corajosa e real deles na vida pública. O *doutrinário* não poderia ser jamais um homem de gabinete, um *philosophe* trancafiado na sua torre de marfim. O intelectual que iria transformar as instituições deveria se inserir na corrente do poder para, a partir dela, civilizá-la. Emerge aqui um aspecto importante, que será retomado pela tradição doutrinária e que chegará até os nossos dias na meditação de Aron: o ideal de *intelectual engajado*. Eis a forma em que Todorov ilustra esse importante aspecto da meditação constantiniana: "Constant, e aí reside uma das suas grandes originalidades, não quer renunciar a nenhuma dessas duas vias (a teórica, inspirada em Rousseau e a histórica, tributária de Montesquieu). A sua reflexão não é deduzida a partir de postulados abstratos; melhor, tendo ele mesmo participado da vida política, busca teorizar o real vivido. Não haverá pois lugar nele para essas ficções que Rousseau considerava úteis, o estado de natureza ou o contrato social. A história é aqui objeto de pensamento, não repertório de exemplos. Mas não se trata, no entanto, de renunciar aqui aos *princípios*: só num certo nível de abstração, pensa Constant, o debate será fecundo; e o seu livro (*Principes de Politique*)

não é um programa de ação política, mas uma meditação que permite compreender e julgar o mundo. Não a teoria de um lado e a prática de outro; mas uma prática teorizada, uma teoria submetida constantemente ao teste do real. Constant não é daqueles que se deixam inebriar pelas palavras. A história e os princípios intemporais devem pois permanecer presentes, ambos, o que nem sempre é fácil. Mas algumas das idéias mais fecundas de Constant, como aquela do seu célebre confronto entre a liberdade dos Antigos e a dos Modernos, levam consigo esse confronto" [Todorov, 1997b: 6].

Em que pese a atualidade do pensamento de Constant, várias razões explicam o fato de a sua obra ter sido apenas redescoberta, na França, em 1980. Tais motivos seriam, entre outros, os seguintes: o caráter pouco sistemático dos seus escritos, a agitada vida que levou o nosso autor e a particular evolução seguida pelas instituições francesas ao longo do século XIX (cada vez menos inspiradas nos princípios liberais e cada vez mais próximas do estatismo). Tzvetan Todorov [1997b: 9-19] adiciona mais um motivo para o fato de a obra de Constant ter passado despercebida do público leitor: o seu estilo não é grandiloquente, ele é de uma clareza que o torna quase um professor, ao mesmo tempo que um confidente do homem de hoje. Para um século XIX acostumado aos arroubos dos heróis românticos, e para um século XX polarizado pelas grandes marchas e contramarchas das ideologias, convenhamos que o estilo do nosso autor é muito pouco empolgante. Talvez o fato de, no final do século XX, ter a atenção dos editores se voltado progressivamente para a história da vida privada, levou-os a valorizar, no seu devido peso, uma obra escrita a partir das expectativas do indivíduo. Constant fala para o homem do final do século XX, para o cidadão que desconfia das grandes soluções ideológicas, para o pagador de impostos que se preocupa com o tamanho do Estado e que viu de perto, nos totalitarismos, o perigo do poder exercido sem freio moral.

Um libertário de tempo integral. A atualidade de Constant justamente decorre dessa sua defesa incondicional da liberdade contra o estatismo. A propósito deste aspecto, escreve Todorov [1997b: 16-17]: "A teoria constantiniana da limitação do poder representa a última etapa antes do anarquismo. O salário estatal se converte no mínimo possível antes da sua extinção. Os únicos domínios que o autor reconhece à autoridade pública são a segurança (exército), a ordem (polícia) e os recursos necessários para pagar essas duas funções vitais (impostos). O exército e a polícia devem, por sua vez, serem reduzidos, para evitar que se possam converter no instrumento do abuso estatizante. Constant enxerga no Estado uma espécie de hidra cujas cabeças, tão logo são cortadas, ressurgem com mais força ainda; o poder segue por uma pendente natural em direção ao seu alargamento infinito e prejudicial. A metáfora da torrente é recorrente, contra a qual os diques e os tapumes nunca serão resistentes o bastante, segundo o autor. Que barreiras suficientemente sólidas podem ser previstas contra o agigantamento da onda estatizante? Constant responde: a opinião e as garantias constitucionais. Quanto mais limitada for a parte do poder, mais fácil é o seu controle, mais eficaz também o peso da opinião. Isso pode parecer ridículo, mas Constant tem, por assim dizê-lo, fé na força das idéias e, conseqüentemente, do escritor como *eminência parda* do poder".

Desenvolverei neste capítulo cinco itens, a saber: I - Perfil bio-bibliográfico de Benjamin Constant; II - Benjamin Constant, defensor liberal da França pós-revolucionária; III - O conceito de soberania popular limitada e a crítica de Constant ao democratismo

rousseauiano; IV - O poder monárquico, segundo Constant; V - A herança de Benjamin Constant na teoria da representação de Silvestre Pinheiro Ferreira.

I - Perfil bio-bibliográfico de Constant de Rebecque

O grande publicista e orador nasceu em Lausanne (Suíça), em 25 de outubro de 1767 e morreu em 10 de dezembro de 1830, poucos meses depois de ter tido começo o reinado de Luís Filipe. Pertencia a uma família de protestantes franceses originária da região de L'Artois, que tinha buscado refúgio na Suíça, na região de Vaud, quando da revogação do Edito de Nantes. Os antepassados de Constant de Rebecque converteram-se ao protestantismo no século XVI e destacaram-se pelas suas dotes literárias e por terem se devotado ao serviço público antecipando, assim, um traço marcante dos *doutrinários* franceses, que valorizavam sobremaneira a vida intelectual posta a serviço da administração pública e da educação para a cidadania.

O bisavô paterno de Benjamin, David Constant de Rebecque (1628-1733) foi professor de teologia e pastor na localidade suíça de Coppet, perto de Lausanne. Deixou escritas duas obras, *L'Âme du monde ou Traité de la Providence* (publicada em Leyde, em 1679) e *Abrégé de Politique* (publicado em Colônia, em 1686). Este último livro foi muito elogiado por Pierre Bayle. David teve três filhos: Marc Rodolphe, que entrou desde jovem ao serviço do governo da Holanda e chegou a desempenhar o cargo de secretário de gabinete do rei Guilherme. O filho mais novo, Samuel, nascido por volta de 1676, conhecido como Barão de Constant, foi ajudante de ordens de Lorde Albemarle e teve destacada atuação na guerra da Espanha.

O filho mais novo de Samuel Constant e pai de Benjamin, recebeu também o nome de Samuel. Nasceu em 1729 em Lausanne, tendo falecido em 1800. Foi literato mas também abraçou, como o pai, a carreira das armas, tendo desempenhado o cargo de coronel num regimento suíço a serviço dos Estados Gerais da Holanda.. Conheceu Voltaire, de quem se tornou amigo e escreveu obras de caráter diverso. Em 1792 participou como soldado da defesa de Genebra, apesar da sua avançada idade. Algumas das suas obras são as seguintes: *Instructions de morale à l'usage des enfants qui commencent à parler* (Londres, 1785); *Camille ou Lettres de deux filles de ce siècle* (Paris, 1785); *Laure de Germosan ou Lettres de quelques personnes de Suisse* (Paris, 1787); *Recueil de pièces dialoguées ou Guenilles dramatiques ramassées dans une petite ville de Suisse* (Paris, 1787).

Constant de Rebecque foi educado por preceptores. Tendo perdido a mãe ao nascer, o nosso autor "viu-se privado, frisa Larousse [1865: 1016], desses tenros afetos da infância que nada pode substituir jamais, e que são necessários para domar o orgulho e o individualismo da personalidade". De inteligência muito viva, fez rápidos progressos nos seus estudos. Aos doze anos era considerado como uma criança prodígio, ao mesmo tempo inteligente, cativante, indócil e auto-suficiente. Testemunho da sua indocilidade e do seu brilho intelectual dá ele próprio, numa curiosa anedota em que o nosso autor informava acerca do método pedagógico utilizado por um dos seus mestres par instruí-lo, embora a isso se opusesse o irrequieto adolescente: "Ele me propôs, frisa Constant, de inventarmos,

nós dois, uma língua que só nós conhecêssemos. Eu me apaixonei por essa idéia. Os dois (pusemos) mãos à obra, criando sucessivamente um alfabeto, um dicionário, uma gramática, etc. O trabalho avançava rapidamente e bem cedo essa língua desconhecida encontrava-se completa, rica, harmoniosa e com uma grandiosidade que faria palidecer todos os idiomas vulgares. Essa língua era o grego. (...) (Eu) a tinha aprendido achando que a inventara!" [apud Larousse, 1865: 1016].

O nosso autor deu continuidade aos seus estudos na Universidade de Oxford e depois em Erlangen, na Alemanha, onde freqüentou a pequena corte do margrave de Baireuth. Por último, trasladou-se a Edimburgo, em cuja Universidade foi discípulo de Adam Smith. Em 1787 fixou residência em Paris, onde dedicou-se à vida boêmia, tendo-se tornado conhecido de importantes figuras da política e da cultura da época, como Suard (em cuja casa se hospedou), Morellet, La Harpe, Marmontel, etc. Ressaltando as características marcantes da sua personalidade intelectual, visíveis já nesta época da sua vida, escreveu Larousse [1865: 1016]: "Um pouco *whig*, um pouco idealista, mas sobretudo filósofo da escola francesa, conservou ao longo da sua vida a marca de uma educação fecundada por várias fontes e influenciada pelas suas primeiras experiências. Dotado de um espírito engenhoso e vivo, ágil, cético, volúvel, incerto, com uma singular mistura de egoísmo e sensibilidade, de menosprezo pelos homens, de ternura e ironia, de melancolia precoce e de amor ao prazer: aparece desse jeito já a partir dos seus primeiros passos na cena do mundo; assim se retratará a si mesmo no seu romance *Adolphe* e melhor ainda na sua correspondência. A sua superioridade, aliás, era evidente. Sentia-se de entrada que essa personalidade indefinível era *alguém*, que nela havia futuro e encerrava a semente de um grande renome".

O jovem Constant de Rebecque trabalhou durante vários anos como funcionário da corte do duque de Brunswick. Casou com uma jovem pertencente a essa nobre família, Minna von Cramm, tendo-se divorciado dela em 1793. Trasladou-se a seguir a Lausanne onde conheceu, em 1794, Madame de Staël, com quem teve, nos anos seguintes, uma intensa relação amorosa que em muito influenciou o seu pensamento político e da qual nasceu uma filha, Albertine, em 1797. O nosso autor acompanhou Madame de Staël a Paris, onde publicou o ensaio intitulado *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*. Tratava-se de uma declaração de apoio ao Diretório, motivo pelo qual o mencionado escrito foi inserido na publicação oficial do governo francês, o *Moniteur*. Constant estabeleceu contatos com políticos importantes como Riouffe, Chénier, Daunou e Louvet, não tendo seguido, no entanto, a orientação deles. Pertencia ao círculo de Madame de Staël, o denominado "Clube do Hotel de Salm", do qual formavam parte também figuras como Talleyrand, o abade Sieyès e outros políticos que professavam ideais moderados, favoráveis ao estabelecimento na França da monarquia constitucional, inspirada no modelo inglês. Dessa época datam alguns escritos combativos: *Des réactions politiques* e *Des effets de la Terreur*. Estes opúsculos foram reunidos, posteriormente, em 1829, numa única publicação que levou o título de *Mélanges littéraires et politiques*.

Secretário do "Clube de Salm", o nosso autor converteu-se logo num dos mais importantes expoentes dessa associação. Constant de Rebecque e os seus amigos aprovaram o golpe de estado do 18 Fructidor, que deitou por terra a instituição monárquica. Naturalizou-se francês em virtude da lei de 15 de dezembro de 1790, que reconhecia os

direitos civis aos protestantes expulsos da França por motivos religiosos. Após algumas tentativas mal sucedidas, o nosso autor elegeu-se para o Corpo Legislativo, tendo ingressado nele depois do golpe de estado de 18 Brumário, que guindou Bonaparte ao poder como primeiro Cônsul. Indisposto com este em decorrência da oposição que Constant lhe fazia dentro do governo, foi demitido em 1802 do cargo de tribuno (ao qual tinha ascendido recentemente, em virtude da influência de Madame de Staël sobre o novo regime). O "Clube de Salm" converteu-se, a partir desse momento, no refúgio para os opositores ao militarismo bonapartista em ascensão. Ali encontraram acolhida atores políticos de diversas tendências contrárias ao *establishment*, como os antigos monarquistas constitucionais, Narbonne, de Broglie, Barante e Jaucourt.

O "Clube de Salm" terminou sendo fechado por ordem de Napoleão e Constant foi banido junto com Madame de Staël. O nosso autor tinha publicado recentemente o ensaio intitulado *Suites de la contre-révolution de 1660 en Anglaterre*. Constant de Rebecque partiu com a sua amiga para a Alemanha e fixou residência na corte de Weimar, onde teve tempo e tranqüilidade suficientes para se ocupar da tradução do *Wallenstein* de Schiller, bem como da escrita da obra que o nosso pensador acalentava há anos, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. A relação amorosa de Constant com Madame de Staël terminou quando ela decidiu voltar ao castelo de Coppet, na Suíça. Em 1808 o nosso autor casou com uma parente do príncipe de Hardenberg, Charlotte, com a qual viveu tranqüilamente em Gottingen. Do período do seu exílio, que se estende até 1814 (quando regressou à França em companhia de Bernardotte, de quem tinha se tornado amigo), datam as seguintes obras: o seu romance *Adolphe*, duas autobiografias intituladas *Journal Intime* e *Ma Vie* (denominada esta última de *Le Cahier rouge*), a sátira que levou o título de *Florestan ou le sage des soissons* e o ensaio intitulado *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, de 1813, que constitui sem dúvida a sua mais importante obra do período e que conheceu sucesso imediato ao mostrar, de forma clara, o perigo de aplicar o regime militar para solucionar questões civis, bem como a impossibilidade de dar alicerces sólidos a um governo fundado na conquista. Tratava-se, sem dúvida, de uma crítica radical ao bonapartismo, que tinha semeado a insegurança pela Europa afora, tendo mudado as fronteiras políticas de praticamente todos os países por onde passaram as tropas napoleônicas.

Constant de Rebecque tornou-se figura central da política em Paris, após a saída de Bonaparte do poder. Em maio de 1814, o nosso autor defendeu a indicação do amigo Bernardotte como regente e publicou as suas *Réflexions sur les Constitutions*. Contrariamente às expectativas de Constant e seus amigos, Luís XVIII assumiu a coroa na denominada Restauração e outorgou a Carta Constitucional de 4 de junho de 1814, na qual foram inseridas as reivindicações liberais mínimas veiculadas pela burguesia. O prestigioso *Journal des Débats* abriu as suas páginas ao nosso autor que, em rápida cambalhota política, passou a defender a causa dos Bourbons, em artigos memoráveis. Na véspera do retorno de Napoleão à capital francesa (em 19 de março de 1815), Constant publicou nesse jornal violenta filípica contra o "usurpador", que era caracterizado como "esse homem tingido de sangue, mais odioso do que Átila" e prometia jamais se juntar a ele. No dia seguinte, o "usurpador" entrou nas Tuilleries e rapidamente o nosso autor, que já tinha providenciado um passaporte para América, mudou de idéia e aceitou o convite de Bonaparte para se tornar conselheiro de Estado. O imperador buscava um ponto de apoio

no Partido Liberal, ao qual pertencia Constant. Fazendo gala de paradoxal pragmatismo escreveu, a pedido de Bonaparte, o famoso *Acte additionnel aux Constitutions de l'Empire*, que constituiu a base da obra conhecida com o título de *Principes de Politique*, publicada em 1º de junho de 1815. A respeito das idas e vindas do nosso autor no conturbado cenário da política francesa de então, escreveu Larousse [1865: 1017] com uma ponta de ironia: "Essa foi uma das mil cenas da grande comédia que encenaram perante o mundo a maior parte dos homens públicos e os dignitários da época".

Em que pese as agitadas circunstâncias em que foi escrito, o livro *Principes de Politique* foi considerado pela crítica posterior, junto com *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, como uma das obras principais de Constant. Eis o que escrevia, em 1872, Édouard Laboulaye: "Os *Princípios de Política*, publicados em 1815, (...) têm um duplo mérito: de um lado, é a exposição mais completa das idéias do autor; de outro, é a prova mais clara da continuidade dessas idéias. O conselheiro de Estado imperial fala da liberdade como o escritor independente de 1814 e de 1820. Uma coleção dos panfletos de Benjamin Constant em que faltem esses dois ensaios, não possui verdadeiramente nenhum valor" [Laboulaye, 1872: vol. I, V].

Chegada a segunda Restauração, Constant escreveu a Talleyrand para fazer explícito o seu devotamento ao governo de Luís XVIII, mas as suas provas de simpatia foram mal recebidas. Refugiou-se então na Inglaterra, tendo regressado à França no ano seguinte para retomar com estardalhaço o seu lugar na oposição constitucional, escrevendo primeiro no jornal *Mercure*, depois no *Minerve* e em diversos outros jornais. Publicou por essa época o *Traité de la doctrine politique et des moyens de rallier les partis en France*. Eleito deputado pela região de Sarthe, em 1819, revelou, na Câmara, as suas qualidades de orador. Constant escrevia os seus discursos mas, ao pronunciá-los na tribuna dava-lhes vida, conseguindo cativar a atenção dos ouvintes. A respeito da sua eloquência parlamentar, escreveu Larousse [1865: 1017]: "A sua oratória era brilhante, incisiva, literária sem pompa; o seu discurso distinguia-se por uma dialética penetrante, pelo vigor da argumentação, a utilização de contrastes, enfim por uma destreza que lhe permitia desferir sobre o governo os mais terríveis golpes, sem contudo se afastar da mais estrita legalidade".

Esse brilho e essa contundência fizeram com que o nosso autor fosse a figura mais odiada, tanto pelo governo quanto pelos reacionários e os radicais de esquerda. Em decorrência da agitada vida e da paixão pelo jogo e pelas aventuras boêmias, a sua saúde ficou seriamente comprometida. Quando da Revolução Liberal de Julho de 1830, Constant estava seriamente doente. Mesmo assim encontrou forças para atender ao convite de La Fayette e participou das jornadas revolucionárias. Ele foi um dos 221 deputados que entregaram a coroa a Luís Filipe. O novo monarca, em reconhecimento aos serviços prestados, fez-lhe uma doação de 300 mil francos para que pagasse as inúmeras dívidas. "A liberdade - respondeu Constant ao rei nessa oportunidade - deve preceder à gratidão. E se o vosso governo cometer falhas, eu serei o primeiro a me juntar à oposição". "É assim como eu entendo as coisas" - teria respondido, habilidoso, o monarca. O velho parlamentar teve pouco tempo para participar dessa nova quadra da vida política francesa, pois veio a falecer logo depois, em dezembro de 1830.

Pouco antes da sua morte, o nosso autor pronunciou o que talvez tenha sido o seu último discurso na Câmara, em 13 de setembro desse ano. O tema, a liberdade de imprensa, resumia os seus ideais liberais, acalentados ao longo da vida. Eis as suas palavras: "Senhores, seria inútil destacar, perante homens tão esclarecidos quanto vós, a influência salutar da imprensa. Ela tem sido, ao longo dos últimos dezesseis anos, a nossa única garantia contra um governo opressor (quando podia sê-lo), ou hipócrita (quando não ousava ser opressor). Quando numa Câmara, triste produto de eleições fraudulentas, uma minoria insignificante defendia os direitos da nação, a imprensa, deixada livre por não sei que fatuidade inconsequente de um ministro presunçoso, foi a nossa única salvaguarda. Ela transmitiu as sãs doutrinas até o momento em que a França soube aproveitar uma imprudência inexplicável para quebrar os grilhões por meio de eleições novas. Enfim, depois do ultraje de 8 de agosto, a imprensa foi a única que livrou o combate à morte contra um poder armado de fraude e maquinador do assassinato. E quando os dias de perigo passaram, foi ainda a imprensa que nos precedeu no campo de batalha, atraindo sobre ela, antes que sobre nós, a proscrição e a morte. Ao seu apelo, o povo tem-se armado. Seguindo o povo nós viemos, e a imprensa, o povo e nós temos, em virtude de um triunfo miraculoso, derrotado a tirania. Se nos dermos conta do que é a imprensa, encontraremos este simples caminho: ela é a palavra alargada, é o meio de comunicação no seio do grande número, assim como a palavra é o meio de comunicação entre alguns. Ora, a palavra é o veículo da inteligência e a inteligência é a soberana do mundo material. Tais vantagens colocam-na por cima de quaisquer desvantagens. É necessário, sem dúvida, diminuir os possíveis inconvenientes por meio de boas leis. Mas não se deve jamais sacrificar a imprensa, sem a qual uma nação não é mais do que um agregado de escravos. Com a imprensa, há desordem às vezes. Sem a imprensa, sempre há escravidão. E nessa servidão também há desordem, pois o poder ilimitado vira louco" [apud Larousse, 1865: 1017].

II - Benjamin Constant, defensor liberal da França pós-revolucionária

O nosso autor sempre fez profissão de fé liberal. Para ele, a defesa da liberdade constituía um princípio inegociável. A propósito dessa sua convicção, escreveu em *Princípios de Política*: "Afirmo, faz tempo, que na medida em que toda Constituição é a garantia da liberdade de um povo, tudo quanto está dirigido à liberdade é constitucional, e não o é quando a ignora; que estender uma Constituição a tudo é multiplicar os perigos que a ameaçam rodeando-a de escolhos; que na Constituição existem certos princípios fundamentais, que autoridade nacional nenhuma pode alterar (...). Não será, pois, supérfluo examinar a nossa Constituição, tanto no seu conjunto quanto nos seus detalhes, posto que, referendada pelo sufrágio nacional, é passível de aperfeiçoamento. Neste livro encontrar-se-ão, com frequência, não só as mesmas idéias, mas também as mesmas palavras dos meus escritos anteriores. Daqui a pouco fará vinte anos que me dedico aos temas políticos e sempre tenho professado as mesmas opiniões e formulado os mesmos desejos. O que então pedia era a liberdade individual, a liberdade de imprensa, o fim do arbítrio, o respeito aos direitos de todos. Isso mesmo reclamo hoje com não menor zelo e mais esperança" [Constant, 1970: 3-4].

O nosso autor fazia-se porta-voz das teses básicas do liberalismo lockeano. Em primeiro lugar, Constant destacava que a soberania radicava no povo ou na vontade geral. É

evidente que este reconhecimento implicava numa concepção limitada da soberania, que não se poderia estender à interioridade das pessoas, ou de forma contrária aos interesses dos indivíduos. No próximo item ilustrarei este aspecto do pensamento de Constant. Em segundo lugar, o nosso pensador considerava, de acordo às teses clássicas do liberalismo, que os indivíduos possuíam direitos inalienáveis à vida, à liberdade e às posses, direitos esses anteriores ao seu ingresso em sociedade. Justamente por isso ele achava que a soberania, como expressão da vontade geral, deveria ser limitada, ou seja, em consonância com a defesa desses direitos inalienáveis. Em terceiro lugar, o nosso autor pensava que o *interesse geral*, expressão do conjunto de interesses dos cidadãos, não era mais do que a resultante da negociação entre os interesses individuais. Para ele, a representação política, essencial para o funcionamento de um país moderno, era a instituição que possibilitaria esse processo de negociação entre os interesses individuais.

No seguinte texto, tirado da sua obra *Princípios de Política*, ficava claro o estreito entrelaçamento entre defesa dos interesses individuais dos cidadãos e *interesse geral*. Vale a pena citar completo o arrazoado do pensador francês, pois constitui uma das peças clássicas da filosofia liberal na fundamentação do governo representativo: "O que é o interesse geral senão a transação efetivada entre os interesses particulares? O que é a representação geral senão a representação de todos os interesses parciais, que devem transigir naquilo que lhes é comum? O interesse geral é diferente, sem dúvida, dos interesses particulares, mas não lhe é contrário. Fala-se sempre como se um ganhasse o que os outros perdem. O geral, não é senão o resultado desses interesses combinados. Difere deles como um corpo difere das suas partes. Os interesses individuais são aqueles que tangem mais de perto os indivíduos. Os interesses dos distritos são aqueles que tangem mais de perto estes. Ora, são os indivíduos e os distritos os que compõem o corpo político. São, conseqüentemente, os interesses desses indivíduos e desses distritos os que devem ser protegidos. Ao proteger todos eles, suprimir-se-á de cada um deles aquilo que prejudica aos outros, disso resultando o verdadeiro interesse público, que coincide com os interesses individuais, em virtude do fato de que lhes foi tirada a possibilidade de se prejudicarem mutuamente. Cem deputados nomeados por cem distritos de um Estado levam ao seio da assembléia os interesses particulares, as preocupações locais de seus mandantes. Essa base é útil para eles. Forçados a deliberarem juntos, logo tomam consciência dos sacrifícios respectivos que são indispensáveis. Esforçam-se para diminuir a extensão destes, e nisso reside uma das maiores vantagens da forma de sua designação. A necessidade acaba sempre por uni-los numa transação comum, e quanto mais fragmentadas tiverem sido as eleições, a representação adquire um caráter mais geral. Se se invertesse a gradação natural, se se colocasse o corpo eleitoral no cume do edifício, os nomeados por ele deveriam se pronunciar no seu nome acerca de um interesse público cujos elementos desconhecem, pedir-se-lhes-ia conciliar interesses cujas necessidades foram ignoradas ou desprezadas. Convém que o representante de um distrito atue como órgão do mesmo, que não ceda nenhum dos seus direitos, reais ou imaginários, senão depois de tê-los defendido. Que seja parcial na defesa dos interesses de que é mandatário, porque se cada um é parcial nessa defesa, a parcialidade de cada um, unida e conciliada, terá as vantagens da imparcialidade de todos" [Constant, 1970: 46-47].

O pensador francês considerava que a única forma de dar estabilidade política à França pós-revolucionária consistiria em organizar a representação em duas Câmaras que

espelhassem os interesses da sociedade, uma Câmara alta, a dos Pares, representativa da nobreza e que serviria de ponte com o trono, e uma Câmara baixa, a dos interesses populares. De outro lado, o nosso autor cuidava de imaginar, em detalhes, a forma em que deveria se proceder a organizar territorialmente os distritos eleitorais, a fim de atrelar a representação a circunscrições em que os cidadãos se sentissem representados. Boa parte da obra *Princípios de Política* é dedicada a esse debate. Constant defendia o voto direto, porquanto somente a partir dele poderiam surgir autoridades com peso moral, profundamente "enraizadas na opinião" [Constant, 1970: 42].

A grande vantagem do sistema representativo, considerava Constant, consistia em que possibilitava a aproximação entre as diferentes classes sociais, impedindo o surgimento de odiosas oligarquias. A respeito, o nosso autor frisava que uma das grandes vantagens do governo representativo consistia em que estabelecia "relações freqüentes entre as diversas classes da sociedade". Ora, essa vantagem somente poderia ser conseguida mediante as eleições diretas. "Esse tipo de eleição, frisava Constant, exige que as classes poderosas se interessem constantemente pelas classes inferiores. Obriga à riqueza a dissimular a sua arrogância e ao poder a moderar a sua ação, fazendo do sufrágio do grupo menos opulento dos proprietários uma recompensa para a justiça e para a bondade, um castigo para a opressão. Não se deve renunciar gratuitamente a esse instrumento cotidiano de felicidade e de harmonia, nem menosprezar tal causa de beneficência, que não sendo, no início, mais do que um cálculo, logo se converte numa virtude habitual" [Constant, 1970: 48].

Em relação à França pós-revolucionária, Constant registrava, com as seguintes palavras, a precária situação em que ficou o país após o ciclo das conquistas napoleônicas: "Numerosos exércitos levantam-se contra nós. Tanto os povos quanto os seus chefes parecem cegos pelas suas lembranças. Os restos do espírito nacionalista que os animava há dois anos, tinge ainda com certo aspecto nacional o esforço que deles se exige" [Constant, 1970: 4]. Ora, arrazoava o nosso autor, a França só queria, nesse momento, se organizar pacificamente ao redor do monarca por ela escolhido e com o governo que ela queria se dar, como tinham feito as modernas nações européias. "Hoje, - afirmava - já não é a sua própria pátria que esses povos defendem; atacam uma nação fechada nas suas fronteiras e que não quer ultrapassá-las, uma nação que só reclama a sua independência interior e o direito a se dar o seu próprio governo, como a Alemanha o tem feito ao eleger Rodolfo de Habsburgo, Inglaterra ao chamar a casa de Brunswick, Portugal ao dar a coroa ao duque de Bragança, Suécia ao eleger Gustavo Vasa; numa palavra, da mesma forma que todas as nações européias têm exercido (esse direito) numa determinada época, geralmente a mais gloriosa da sua história" [Constant, 1970: 4].

A França, em que pese as aventuras absolutistas sofridas no passado, estava animada por dois sentimentos: a liberdade e o ódio à subserviência a um poder estrangeiro. A propósito, frisava Constant: "Todos nós sabemos que a liberdade não nos pode vir do estrangeiro. Todos nós sabemos que qualquer governo que se reorganize sob as suas bandeiras, opor-se-á aos nossos interesses e aos nossos direitos". Assim como nas modernas sociedades a vida política é constituída pelo confronto entre interesses individuais, do qual deve surgir a negociação entre eles e a identificação do bem público, de maneira semelhante, a vida entre as nações é pautada pelo confronto entre os interesses delas, não apenas pelos princípios que estão em jogo. Em relação a este ponto, escrevia o

nosso autor: "Ontem os nossos inimigos só faziam a guerra aos nossos princípios e hoje a fazem aos nossos interesses, aos que o tempo, o hábito e inúmeras transações têm identificado com os nossos princípios (...). Mas a experiência realizou-se, os princípios são opostos, os interesses são contrários, os laços romperam-se" [Constant, 1970: 5].

Parte da animosidade das nações européias contra a França, no sentir de Constant, decorria da profunda alteração que a Revolução de 1789 ensejou nos hábitos políticos, fazendo afundar o *Ancien Régime*, cujas sombras ainda pairavam nos céus de algumas delas. A respeito desse aspecto, escrevia: "Na verdade, os nossos inimigos têm pouca memória. A linguagem que de novo utilizam derrubou os seus tronos há vinte e três anos. Então como agora, atacavam-nos porque queríamos ter um governo nosso, porque tínhamos libertado do dízimo o camponês, da intolerância o protestante, da censura o pensamento, da prisão e do exílio arbitrários o cidadão, dos ultrajes dos privilegiados o plebeu" [Constant, 1970: 5]. O nosso pensador deixava clara a sua inspiração liberal, mas ao mesmo tempo destacava-se como um patriota, defensor dos interesses de seu país no contexto internacional. Patriotismo e liberalismo, duas notas que aparecem no ideário deste precursor dos doutrinários, e que serão também *leitmotivs* de doutrinários como Guizot e dos liberais que prolongaram essa tradição de reflexão-ação na cultura política francesa, como Tocqueville e Aron.

III - O conceito de soberania popular limitada e a crítica de Constant ao democratismo rousseauiano

O nosso pensador considerava que só havia dois poderes: a força (ilegítimo) e a vontade geral (legítimo). Era fundamental conceber de forma correta a natureza desta última, a fim de determinar de forma clara a abrangência da mesma. Se isso não fosse feito, a tentativa de defesa da liberdade poderia simplesmente suprimi-la. A propósito, escrevia Constant: "O reconhecimento abstrato da soberania do povo não aumenta em nada a soma de liberdade dos indivíduos, e se lhe for atribuída uma abrangência indevida, pode-se perder a liberdade apesar e contra esse mesmo princípio" [Constant, 1970: 8].

A delimitação da soberania, pensava Constant, não podia ficar nas mãos dos que exercem o poder, pois a tendência de todo governo constituído é a sua auto-preservação. A soberania, portanto, deve ser limitada desde fora do poder pela própria sociedade. Ora, a soberania jamais pode ser entendida como ilimitada. Esse era, para o nosso pensador, o grande defeito dos que a criticavam no *Ancien Régime*, identificando-a com o absolutismo monárquico. Foram atacados os reis, mas não a fonte do despotismo, que radicava na concepção inadequada de soberania, como algo sem limites. Assim, o absolutismo de um ou de poucos foi substituído pelo de muitos, sem que mudasse a forma de se entender a soberania. O nosso autor deixou clara a forma limitada em que entendia a soberania, com as seguintes palavras: "Numa sociedade fundada na soberania do povo, é evidente que nenhum indivíduo, classe nenhuma, tem o direito a submeter o resto à sua vontade particular; mas é falso que a sociedade, no seu conjunto, possua sobre os membros uma soberania sem limites" [Constant, 1970: 9].

A soberania deve ser limitada em si mesma. Ela abarca parcialmente o ser dos cidadãos, ficando do lado de fora da mesma o que diga relação à independência e à

existência do indivíduo. Ultrapassar esse limite torna a soberania ilegítima. Nem interessa se esse abuso é cometido por uma pessoa, um grupo, ou a maioria dos homens na sociedade. Será sempre algo ilegítimo. A respeito, frisava Constant: "O assentimento da maioria não basta em todos os casos para legitimar os seus atos; há atos que é impossível sancionar. Quando uma autoridade pratica atos semelhantes, não importa a fonte da que pretenda provir, não importa que se chame indivíduo ou nação. Faltar-lhe-ia legitimidade, mesmo se tratando de toda a nação e havendo um único cidadão oprimido" [Constant, 1970: 10].

O grosseiro erro de Rousseau consistiu, frisava Constant, em ter imaginado uma *Vontade Geral* como poder ilimitado, que terminava sacrificando, em nome da democracia, a liberdade que pretendia defender. O filósofo de Genebra, considerava o nosso pensador, ignorou esta simples verdade: "o assentimento da maioria não basta (...) para legitimar os seus atos". Vale a pena citar completa a crítica efetivada por Constant ao democratismo rousseauiano, pois ela servirá de base para as que serão levantadas no seio do liberalismo francês, no decorrer do século XIX (com Guizot, Tocqueville e outros) e ainda no século XX (com Aron, Peyrefitte, Revel, etc.).

Eis o teor da crítica de Constant: "Rousseau ignorou esta verdade, e o seu erro fez do seu *Contrato social*, tão freqüentemente invocado em prol da liberdade, o instrumento mais terrível de todos os gêneros de despotismo. Definiu o contrato celebrado entre a sociedade e os seus membros como a alienação completa e sem reservas de cada indivíduo com todos os seus direitos em mãos da comunidade. Para nos tranquilizar acerca das conseqüências do abandono tão absoluto de todas as partes da nossa existência em benefício de um ser abstrato, diz-nos que o soberano, ou seja, o corpo social, não pode prejudicar nem ao conjunto dos seus membros, nem a cada um deles em particular; que ao se entregar cada um por completo, a condição é igual para todos, e que ninguém tem interesse em torná-la onerosa aos demais; que ao se dar cada um a todos, não se dá a ninguém; que cada um adquire sobre todos os associados os mesmos direitos que ele lhes entrega, e ganha o equivalente de tudo quanto perde, com mais poder para conservar o que tem. Mas esquece que todos esses atributos preservadores que confere ao ser abstrato que chama de soberano, resultam de que esse ser se compõe de todos os indivíduos sem exceção. Ora, tão logo que o soberano tem de fazer uso do poder que possui, ou seja, tão logo que deve proceder a uma organização prática da autoridade, não podendo o soberano exercê-la por si próprio, delega-a, e todos esses atributos desaparecem. Ao estar necessariamente, pela sua própria vontade ou à força, a ação que se executa em nome de todos à disposição de um só ou de alguns, resulta que ao se dar um a todos, não é verdade que não se dê a ninguém; pelo contrário, dá-se aos que agem em nome de todos. Daí que, ao se dar por completo, não se coloca numa condição igual para todos, já que alguns se aproveitam exclusivamente do sacrifício do resto. Não é verdade que ninguém tenha interesse em tornar onerosa a condição aos demais, posto que há associados que estão por fora da condição comum. Não é verdade que todos os associados adquirem os mesmos direitos que cedem; não todos ganham o equivalente do que perdem e o resultado daquilo que sacrificam é, ou pode ser, o estabelecimento de uma força que lhes tira o que têm" [Constant, 1970: 10-11].

O próprio Rousseau, frisava Constant, ficou tão impressionado com as conseqüências decorrentes do seu conceito de soberania absoluta, que decidiu criar um mecanismo para tornar impossível o exercício da mesma. Fez isso quando declarou que "a soberania não podia ser alienada, nem delegada, nem representada" [Constant, 1970: 11], abrindo assim caminho à ingovernabilidade que tem afetado sempre aos sistemas alicerçados na ideologia rousseauiana.

A defesa do absolutismo por Thomas Hobbes, em meados do século XVII, antecipou a tese rousseauiana da soberania absoluta. Frisa a respeito Constant: "Hobbes, o homem que erigiu de modo mais inteligente o despotismo como sistema, apressou-se em reconhecer o caráter ilimitado da soberania, a fim de defender a legitimidade do governo absoluto de um só. A soberania, diz Hobbes, é absoluta; essa verdade sempre foi reconhecida, inclusive por aqueles que induziram à sedição ou provocaram guerras civis. A sua intenção não era aniquilar a soberania, mas transferir o seu exercício para outras mãos" [Constant, 1970: 11].

Os espíritos absolutistas, frisava Constant, entendem os conceitos da política de forma a eles traduzirem o seu ódio à liberdade e à limitação do poder. Para eles "a democracia é uma soberania absoluta em mãos de todos; a aristocracia, uma soberania absoluta em mãos de alguns; a monarquia, uma soberania absoluta em mãos de um só. O povo pôde se desprender dessa soberania absoluta em favor de um monarca, que então se converteu no seu legítimo possuidor" [Constant, 1970: 11-12]. O nosso autor resumiu em dois pontos as conseqüências dos princípios por ele enunciados em relação à soberania.

Em primeiro lugar, a soberania do povo não é ilimitada. Ela está delimitada pelo marco da justiça e dos direitos dos indivíduos. A vontade de um povo não pode fazer com que aquilo que é justo vire injusto e vice-versa.

Em segundo lugar, pode-se afirmar que a demonstração clara de certos princípios constitui a sua melhor garantia de aceitação universal. Ora, se reconhecermos que a soberania tem limites, ninguém, em sã consciência, ousará reivindicar o poder ilimitado. A história prova que "os atentados mais monstruosos do despotismo de um só deveram-se, com freqüência, à doutrina do poder ilimitado de todos" [Constant, 1970: 17].

No que tange à natureza do poder numa monarquia constitucional, Constant destacava que até sua época reconheciam-se três poderes nas organizações políticas. Mas ele considerava que estes deveriam ser cinco, a saber: o poder real, o executivo, o poder representativo da continuidade, o poder representativo da opinião e o judiciário.

Onde residiriam esses poderes? Constant explicava esse ponto da seguinte forma: "O poder representativo da continuidade reside numa assembléia hereditária; o poder representativo da opinião, numa assembléia eletiva; o poder executivo é confiado aos ministros; o poder judiciário, aos tribunais. Os dois primeiros poderes fazem a lei; o terceiro providencia a sua execução legal; o quarto, aplica-a aos casos particulares. O poder real está no meio, mas acima dos outros quatro, sendo, ao mesmo tempo, autoridade superior e intermediária, sem interesse em desfazer o equilíbrio, mas, pelo contrário, com o máximo interesse em conservá-lo" [Constant, 1970: 19-20].

Poderíamos terminar a exposição deste item destacando um aspecto dialético no pensamento de Constant sobre a soberania: esta deve contemplar, ao mesmo tempo, os indivíduos e a coletividade, tentando estabelecer um liame entre a defesa dos interesses individuais e o interesse público. Difícil conciliação. Mas essa constitui a essência, para Constant, da vida democrática. Em relação a este aspecto, escreve Todorov: "Constant, da sua parte, endereça ao poder uma dupla exigência: ele deve ser legitimado tanto pela sua instituição como pelo seu exercício. O povo permanecerá soberano; qualquer outra alternativa levaria a se submeter simplesmente à força; mas o seu poder será limitado: deve se deter nas fronteiras do indivíduo que será, no seu foro íntimo, o único soberano. Uma parte da sua existência submeter-se-á ao poder público; uma outra permanecerá livre. Não se pode pois regulamentar a vida em sociedade em nome de um princípio único; o bem-estar da coletividade não coincide forçosamente com o do indivíduo. O melhor regime não se satisfaz somente nem com a democracia, nem com o princípio liberal que exige a proteção do indivíduo. Ele deve reunir essas duas condições: essa é pois a democracia liberal. O equilíbrio é difícil, e é por isso que o pensamento de Constant permanece sempre atual: o Estado moderno mesmo é constantemente tentado a usurpar a liberdade dos indivíduos" [Todorov, 1997b: 7].

IV - O poder monárquico segundo Constant

Para Constant, era necessário que houvesse, na estruturação do Estado, um *poder neutro*. A razão para postular esse poder radicava na imperfeição humana. A propósito, frisava: "Dado que os homens não obedecem sempre ao seu interesse bem compreendido, é necessário ter a precaução de que o chefe do Estado não possa substituir na sua ação os outros poderes. Nisso radica a diferença entre a monarquia absoluta e a constitucional" [Constant, 1970: 20].

Ora, seguindo a lição do seu mestre Necker, Constant considerava que essa função de caráter moderador deveria corresponder ao monarca. "A monarquia constitucional tem esse poder neutral na pessoa do chefe do Estado. O verdadeiro interesse de tal chefia não consiste, de maneira nenhuma, em que um dos poderes destrua o outro, mas em que todos se apoiem, se entendam e ajam de acordo" [Constant, 1970: 20]. Levando em consideração a prática da monarquia constitucional na Inglaterra, Constant achava que a função real era, nesse contexto, eminentemente moderadora. A respeito, escrevia: "Na Inglaterra, não pode se fazer lei nenhuma sem o concurso da câmara hereditária e da câmara eletiva. Não pode ser executado ato nenhum sem a assinatura de um ministro, nem ser proferida sentença nenhuma sem o concurso exclusivo de tribunais independentes. Mas uma vez que se tomou a precaução de que falo, vejamos de que forma a Constituição inglesa faz uso do poder real para pôr fim a toda luta perigosa e restabelecer a harmonia entre os demais poderes. Se a ação do poder executivo resultar perigosa, o rei destitui os ministros. Se a da câmara hereditária resultar funesta, o rei imprime-lhe uma nova tendência mediante a instituição de novos pares. Se a da câmara eletiva se apresentar ameaçadora, o rei faz uso de seu *veto*, ou dissolve essa câmara. Enfim, se a própria atividade do poder judiciário se mostrar acintosa, pelo fato de aplicar a atos individuais penas gerais demasiadamente duras, o rei a modera mediante o exercício de seu direito de graça" [Constant, 1970: 20].

O nosso autor considerava que o equilíbrio dado pela moderação exercida a partir do monarca constitucional não se daria no seio de uma República, pois não haveria, aqui, clara distinção entre as esferas do poder supremo e daquele que exerce as funções executivas. "Um poder republicano que se renova periodicamente, frisava Constant, não é um ser aparte, não impressiona em nada a imaginação, não tem direito à indulgência para os seus erros, já que buscou o posto que ocupa e não tem nada mais precioso que defender do que a sua autoridade, comprometida quando é atacado o seu ministério, integrado por homens como ele e dos que sempre é solidário" [Constant, 1970: 25]. Somente a monarquia constitucional garantiria a presença do *poder neutro*, que exerceria as funções moderadoras.

Eis a forma em que o pensador completava o quadro desse poder: "A monarquia constitucional oferece-nos, como já frisei, esse poder neutro, tão necessário para o exercício normal da liberdade. O rei, num país livre, é um ser aparte, superior à diversidade de opiniões, sem outro interesse que a manutenção da ordem e da liberdade, sem poder jamais cair na condição comum, inacessível, portanto, a todas as paixões que tal condição faz nascer e a todas as que a perspectiva de a ela voltar alimenta no coração dos agentes que estão investidos de uma potestade passageira. Essa augusta prerrogativa da realeza deve infundir, no espírito do monarca, uma calma e, na sua alma, um sentimento de tranqüilidade, que não podem ser patrimônio de nenhum indivíduo situado numa posição inferior. O monarca flutua, por assim dizer, por cima das agitações humanas e constitui um grande acerto da organização política ter criado, no seio mesmo dos dissentimentos sem os quais nenhuma liberdade é possível, uma esfera inviolável de segurança, de majestade, de imparcialidade, que permite a eclosão desses dissentimentos sem nenhum perigo, desde que não excedam certos limites, e que, quando aquela se anuncia, lhe ponha término por meios legais, constitucionais e não arbitrários. Todo esse imenso benefício perde-se se o poder do monarca for rebaixado ao nível do poder executivo, ou se for elevado este ao nível do monarca" [Constant, 1970: 22].

Ficavam superadas na instituição da monarquia como poder neutro, no sentir de Constant, as velhas lembranças do rei-administrador de justiça, sentado debaixo de uma árvore e rodeado dos seus súditos, que enxergavam nele uma espécie de enviado dos deuses. A instituição régia, na prática da monarquia constitucional, se bem que delimitou os poderes do soberano, deu-lhe, no entanto, um perfil de salvaguarda da estabilidade política. A propósito, escrevia o nosso pensador: "Muitas coisas que admiramos e que nos parecem impressionantes em outras épocas são agora inadmissíveis. Representemos os reis da França fazendo justiça ao pé de um carvalho; esse espetáculo nos emocionará e reverenciaremos esse exercício augusto e simples de uma autoridade paternal. Mas, hoje, o que acharíamos de um julgamento efetivado por um rei, sem o concurso dos tribunais? A violação de todos os princípios, a confusão de todos os poderes, a destruição da independência judicial, tão energicamente querida por todas as classes. Não se constrói uma monarquia constitucional com lembranças e com poesia" [Constant, 1970: 30].

A prática da monarquia constitucional tirou do soberano a pecha de ser um poder arbitrário e o revestiu, em compensação, de uma auréola moral que se sobrepõe à luta rasteira pelo poder. Se os reis perderam funções políticas, conservaram, no entanto, um acúmulo de funções que les assegura o respeito da sociedade, ao torná-los a garantia viva da estabilidade das instituições.

Eis a forma em que Constant elencava as prerrogativas régias na sua concepção liberal moderada: "Numa Constituição livre restam aos monarcas nobres, formosas, sublimes prerrogativas. Pertence-lhes o direito de conceder graça, direito de uma natureza quase divina, que repara os erros da justiça humana ou os seus rigores demasiadamente inflexíveis, que também são erros; pertence-lhes o direito de investir os cidadãos distintos de uma ilustração perdurável, guindando-os a essa magistratura hereditária que reúne o brilho do passado e a solenidade das mais altas funções políticas; pertence-lhes o direito de nomear os órgãos das leis e de garantir à sociedade o gozo da ordem pública e a inocência da segurança; pertence-lhes o direito de dissolver as assembléias representativas e preservar, destarte, a nação dos desvios dos seus mandatários, convocando novas eleições; pertence-lhes a nomeação dos ministros, o que proporciona ao monarca a gratidão nacional quando os ministros se ocuparem dignamente da missão que lhes foi confiada; pertence-lhes, enfim, a distribuição de graças, favores, recompensas; a prerrogativa de pagar com um olhar ou com uma palavra os serviços prestados ao Estado, prerrogativa que dá à monarquia um tesouro inesgotável de opinião, que faz de cada amor próprio um servidor e de cada ambição um tributário. Eis aí certamente uma ampla carreira, atribuições imponentes, uma grande e nobre missão; seriam maus e pérfidos os conselheiros que apresentassem perante um monarca constitucional, como objeto de desejo ou de nostalgia, essa potestade despótica sem limites, ou melhor sem freio, equívoca porque ilimitada, precária porque violenta e que pesaria de modo igualmente funesto sobre o príncipe, a quem não pode menos de desviar, que sobre o povo, ao qual só pode atormentar e corromper" [Constant, 1970: 30-31].

V - A herança de Benjamin Constant na teoria da representação de Silvestre Pinheiro Ferreira

A doutrina política de Constant de Rebecque foi a base sobre a qual o máximo expoente do liberalismo de início do século XIX entre nós, Silvestre Pinheiro Ferreira, deitou os alicerces da teoria da monarquia constitucional. Decorreu da concepção do pensador francês a teoria ferreiriana do *poder conservador*, que, posta em prática pela Constituição Imperial de 1824, transformou-se na instituição do Poder Moderador.

Pretendo, em primeiro lugar, mostrar de que forma Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) deitou os alicerces teóricos da prática do governo representativo na nossa tradição política. Em segundo lugar, é meu propósito ilustrar de que forma a Constituição Imperial de 1824 constituiu a passagem segura da Monarquia Absoluta para a Constitucional, preservando as instituições do Governo Representativo, num contexto jurídico e político (decorrente do patrimonialismo), em que se fazia necessário manter o centripetismo do Estado ao redor do Poder Moderador, mitigado com a prática do parlamentarismo, a fim de evitar os extremos do absolutismo e do democratismo. Este binômio, aliás, fez implodir o mundo hispano-americano em múltiplas Repúblicas submetidas aos azares do caudilhismo.

Serão desenvolvidos três itens nesta quinta parte do presente capítulo: A) Tradição libertária X tradição patrimonial na cultura luso-brasileira; B) A contribuição de Silvestre Pinheiro Ferreira; C) A Carta de 1824 e a prática do parlamentarismo. Destacarei, notadamente nos itens B e C, a forma em que Pinheiro Ferreira e os estadistas do Império

inspiraram-se em Benjamin Constant de Rebecque, para pensarem e darem forma às instituições do governo representativo no Império, no contexto da monarquia constitucional adotada por eles.

A) Tradição libertária X tradição patrimonial na cultura luso-brasileira

Ficou claro, a partir das análises de Max Weber (1860-1920), que os Estados modernos não surgiram de forma unívoca, mas que a sua estruturação decorreu de um duplo modelo: contratualista e patrimonial.

O primeiro modelo consolidou-se, de acordo com Weber, ali onde houve uma experiência feudal completa: na Europa Ocidental e nas Ilhas Britânicas. O segundo constituiu o arquétipo que pautou o surgimento e estruturação do Estado, ali onde a experiência feudal foi incompleta, ou substituída por práticas diretoriais oriundas do despotismo oriental. Este foi o caso específico dos países que se situam nos confins da Ilha européia e que, por isso mesmo, sofreram, ao longo da Idade Média, a influência das invasões provenientes do extremo e do médio oriente. Os casos paradigmáticos desta versão foram constituídos pela Rússia (que sofreu as invasões da Horda Dourada de Gengis Khan) e pela Península Ibérica (que entre 710 e 1490 ficou submetida, em boa extensão do seu território, à dominação muçulmana).

O modelo contratualista foi caracterizado por Weber [Cf. 1944, I: 226-227; 235-236; 240-244; 267-272; 276-278. Weber, 1944, IV: 131-251] como aquele em que o Estado surge a partir da negociação e do pacto entre as classes que lutam pela posse do poder. Esse modelo vingou, como já foi anotado, na Europa Ocidental e nas Ilhas Britânicas, tendo dado ensejo, no século XX, à prática do parlamentarismo e ao aparecimento, na administração pública, de uma burocracia racional. Foram influenciados por esse modelo os países que, embora não tendo experimentado o feudalismo de vassalagem, sofreram no entanto a influência do liberalismo anglo-saxão, como Estados Unidos, Canadá e outros pertencentes à *Commonwealth*.

Já o modelo patrimonial foi caracterizado por Weber como aquele em que o Estado surge a partir da hipertrofia de um poder patriarcal, que estende a sua dominação doméstica sobre territórios, pessoas e coisas extra-patrimoniais, que são administrados como se fossem propriedade familiar (patrimonial) do governante. Weber, e também Karl Wittfogel (1896-1989) [cf. Wittfogel, 1977] estenderam, nos seus estudos, a vigência do modelo de Estado patrimonial para além das fronteiras do mundo moderno, arrolando sob esse conceito-tipo os antigos Estados hidráulicos (o Egito dos Faraós, o Império chinês, notadamente sob a dinastia Liao, os Califados árabes, os Impérios pré-colombianos inca e asteca, etc.).

A característica fundamental das formações políticas patrimoniais é, segundo Wittfogel, o fato de constituírem Estados mais fortes do que a sociedade. Nelas, o poder político não é entendido como instância pública, como busca do *bonum commune*, como *res publica*, mas como *res privata* ou coisa nossa. Há uma confusão radical entre público e privado. Weber e também Wittfogel anotaram outras características típicas dos Estados Patrimoniais: neles surge, como instância auxiliar do soberano, um estamento burocrático

pré-racional, porquanto não pautado por regras impessoais, mas alicerçado na fidelidade pessoal. De outro lado, a lei não exprime uma ordenação que vale para toda a sociedade, mas apenas constitui casuísmo a ser utilizado pela autoridade central a seu bel prazer. A sociedade, outrossim, comporta-se de forma passiva e insolidária, sendo a única força a autoridade do soberano absoluto, que é invocada para solucionar qualquer pendência. A religião, que na Europa feudal constituiu instância de poder espiritual irredutível ao *imperium*, no contexto patrimonial passa a ser cooptada pelo poder temporal.

O Estado português, já desde a Revolução de Avis (1385) [Cf. Faoro, 1958: I, 39-72] consolidou-se como Estado patrimonial. Alexandre Herculano [1914: I] destacou a ausência de feudalismo em Portugal e a forma em que os príncipes cristãos, que venceram os sarracenos, passaram a administrar o Reino como propriedade particular, tendo sido nesse ponto contaminados pela cultura política muçulmana. Lúcio de Azevedo (1855-1933), na sua obra *Épocas de Portugal econômico* [Azevedo, 1978], identificou o Reino de Portugal como empresa do Rei, que presidia inicialmente uma monarquia agrária, para se tornar depois "Mercador de mercadores". O mercantilismo da empresa ultramarina esteve indissociavelmente ligado à característica centrípeta e privatizante do exercício do poder monárquico. Raymundo Faoro, no seu clássico estudo de 1958, intitulado *Os donos do poder*, analisou detalhadamente a forma em que se consolidou o estamento burocrático da monarquia portuguesa, alicerçado esse processo na fidelidade pessoal ao monarca, na progressiva substituição da nobreza de sangue pela de funcionários públicos, na submissão da burguesia à empresa do Rei, bem como na incorporação do direito romano, a partir da ação decisiva do Mestre de Avis. Oliveira Vianna, no magistral estudo intitulado *Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil* [Vianna, 1958], mostrou claramente que o comportamento da nobreza decadente portuguesa pautou-se, a partir dos "fumos da Índia", pelos critérios da improdutividade e do consumo suntuário, ensejando assim a forte tendência orçamentívora que a caracterizou.

O Brasil herdou de Portugal a estrutura patrimonial do Estado. Esse fato tem sido estudado, além de Raymundo Faoro (que foi o pioneiro, no meio brasileiro, nesse tipo de análise), por Simon Schwartzman [1982], Antônio Paim [1978], Fernando Uricoechea [1978], Wanderley Guilherme dos Santos [1978] e José Osvaldo de Meira Penna [1988].

Mas se o Brasil herdou de Portugal a estrutura e a tradição patrimonial do Estado, herdou também a luta que se travou, ao longo de séculos, no seio das sociedades ibéricas, entre o estatismo centrípeta e a tradição consuetudinária e libertária do antigo direito visigótico. Weber, aliás, já tinha chamado a atenção para o fato de que sociedades presididas por Estados patrimoniais pudessem abarcar, no seu seio, tradições contratualistas, que entrariam em atrito com o caráter centrípeta das instituições políticas e que, dinamizadas em virtude de processos endógenos e exógenos, poderiam fazê-las progredir até formas de tipo contratualista. A evolução de Espanha e Portugal nas últimas três décadas do século XX corresponderia a um processo desse tipo.

Convém destacar que Weber reconhece também a possibilidade de involução de sociedades de caráter contratualista para sociedades de tipo patrimonial, em virtude do predomínio da tendência autocrática e do esfacelamento da solidariedade social. Esse seria

o caso ocorrido na Rússia, a partir da adoção dos processos diretoriais, de origem mongólica, pelo Principado de Moscou (no século XIII) [cf. Thambis, 1979: 8] .

Essas duas tradições, a patrimonial-tuteladora e a libertária, são bem antigas. A primeira, a patrimonial [cf. Vélez, 1984: 81-136], deita raízes, como já foi explicado, no duradouro e profundo influxo que exerceu, na Península Ibérica, a cultura muçulmana, com a sua tendência centrípeta e paternalista em política. A dominação dos Califados árabes, entre 710 e 1490, certamente foi responsável pela incorporação às práticas administrativas dessa carga de nepotismo, de clientelismo, de indiferenciação entre público e privado, que vieram a florescer na América Latina no conhecido fenômeno do caudilhismo. Trata-se, evidentemente, de uma tradição cultural paradoxal, que de um lado renovou a *intelligentsia* ibérica com o legado das Universidades de Córdoba e Toledo, nos brumosos confins do final da Idade Média, mas que, no terreno político, revelou-se claramente despótica, até o ponto de pretender cooptar a variável religiosa como *raison d'État* do absolutismo. É o que aconteceu na Espanha e em Portugal sob a dominação dos Austrias, ao ensejo da tutela exercida sobre o catolicismo, considerado pelos soberanos espanhóis como religião de cruzada, destinada a reforçar o Império no contexto da contra-reforma, fato que levou o pensador português Fidelino de Figueiredo a caracterizar as políticas estatizantes de Carlos V e Filipe II como instauradoras de uma "alfândega cultural" [cf. Figueiredo, 1959].

A tradição libertária é, contudo, mais antiga e se filia ao direito consuetudinário de origem visigótica, que veio a florescer nas "cartas de foral" e na vida municipal, tão fortemente enraizada nas práticas políticas ibéricas. Essa é a tradição que permitiu o renascimento das instituições do governo representativo e a prática da democracia parlamentar na Espanha e em Portugal, no final do século passado, de forma a se integrarem esses países plenamente à Comunidade Européia. Testemunho bastante antigo dessa tradição libertária é dado pelos Foros Aragoneses, na fórmula recitada pelo justicador no ato de coroação do Rei: "Nós, que valemos cada um tanto quanto vós e que, juntos, valemos mais do que vós, vos fazemos nosso Rei e Senhor, com a condição de que conserveis nossos foros e liberdades, ou se não, não!" [Jaramillo Uribe, 1974: 104, nota].

Foi essa tradição libertária a que inspirou os príncipes cristãos, no início do século VIII, na luta da reconquista, que se estendeu até o final do século XV. Apesar de que os cristãos tivessem se deixado contaminar pela cultura política muçulmana, conforme foi referido acima, no entanto preservaram-se, nas práticas políticas ibéricas, elementos fundamentais da tradição libertária. Esse núcleo poderia ser identificado com a valorização das Câmaras Municipais, cuja origem remonta, segundo Martínez Marina, às Cortes medievais. "O autenticamente tradicional em Castela -- escreve Ots Capdequí [1968: 10] sintetizando o pensamento liberal de Martínez Marina -- tinha sido a existência de um regime político que descansava igualmente na autoridade dos monarcas e na pujança autônoma das cidades, representadas nas altas esferas do governo pelos seus procuradores, que tiveram parte ativa e destacada nas reuniões das Cortes. O contrário dessas boas tradições democráticas foram os ideais absolutistas, exaltadores sem freio do poder pessoal dos Reis, que introduzimos na Espanha, como em outros povos da Europa Ocidental, com a adoção do Direito Romano justiniano, e que chegaram a culminar no governo político da nação, com a entronização infeliz das dinastias estrangeiras". A tradição municipalista foi

portadora do ideal libertário e contribuiu eficientemente, ao longo dos séculos, para mitigar a tradição patrimonialista.

Tão forte foi a presença da tradição liberal municipalista na mentalidade política ibérica, que chegou a inspirar um dos mais importantes teóricos da Segunda Escolástica, o jesuíta Francisco Suárez que, na sua obra *De legibus ac de Deo legislatore*, publicada em 1613, defendia a idéia da soberania popular [cf. Gallegos Rocafull, 1946: 37-56]. Com razão escreve o historiador colombiano Jaime Jaramillo Uribe, se referindo à repercussão dessas idéias no meio ibero-americano: "Não era (...) absolutamente necessário o contato com as correntes do pensamento francês e inglês do século XVIII, para que fossem divulgadas, nas últimas gerações neo-granadinas da época colonial, as idéias de soberania popular, de poder limitado por normas jurídicas e de livre eleição dos governantes pelo povo, porque essas idéias eram patrimônio comum do pensamento escolástico espanhol e da escola do direito natural, ambos estudados nas Universidades coloniais desde o século XVII. De tal espírito estava impregnada a geração dos precursores da Independência -- inclusive a educação de Nariño, o tradutor dos *Direitos do Homem* -- e ainda na primeira geração republicana" [Jaramillo Uribe, 1974: 103-104].

Em relação à presença, no meio colonial brasileiro, da tradição municipalista ibérica, escreveu a historiadora Mury Lydia [1973: 46]: "Entre as instituições dignas de menção, encontram-se as *câmaras municipais*. Herdeiras das vereanças ibéricas e dos parlamentos municipais e comunas europeus, vieram manter aqui a noção viva da representação popular e da ascendência da deliberação no processo político -- bem como a da decisão pluripessoal no jurídico (...). Já se observou, com razão, que as atribuições oficiais daquelas câmaras superavam, mesmo, às das municipalidades contemporâneas, pois inclusive enfeixavam competências hoje correspondentes às do Ministério Público. Realmente, certas experiências, então trazidas e mantidas, como a da eleição de juizes -- indireta e oligárquica, embora --, foram muito interessantes e a situação era suficiente para poder-se dizer, hoje, que o município colonial foi embrião de nossas estruturas políticas e sociais posteriores".

A Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, ao definir no Título I, artigo 3º que "O (...) governo é monárquico hereditário, constitucional e representativo" [Brasil, 1948: 35], afastou-se da feição patrimonial do Estado e se aproximou da tradição libertária, tendo dado ensejo à prática do parlamentarismo. Os fundamentos filosóficos dessa mudança estão na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira.

B) A contribuição de Silvestre Pinheiro Ferreira

A grande contribuição de Pinheiro Ferreira consistiu em ter deitado as bases que possibilitaram o trânsito pacífico, no Brasil, da monarquia absoluta para a constitucional, o que correspondeu à mitigação da tradição patrimonial-tuteladora pela libertária-contratualista. Antônio Paim sintetizou da seguinte forma a atuação do pensador português: "Com a Revolução Constitucionalista do Porto e sua repercussão no Brasil, decide o Monarca entregar a chefia de seu governo a Silvestre Pinheiro Ferreira, em fevereiro de 1821, que nele acumula as pastas de Exterior e de Guerra. Nessa condição regressa com o Monarca a Portugal, afastando-se do governo em 1823, em vista dos propósitos absolutistas

que logo se configurariam. Coube portanto ao ilustre pensador a espinhosa missão de efetuar o trânsito da monarquia absoluta para a constitucional, e em meio a clima de todo desfavorável, lutando contra os que apenas ganhavam tempo e somente desejavam a volta da situação antiga e, simultaneamente, cuidando de isolar o radicalismo" [Paim, 1983: 55].

Analisarei a concepção política de Silvestre Pinheiro Ferreira, me detendo no que tange à sua teoria da representação. Antes, contudo, convém salientar com Vicente Barretto que a sua obra "constituiu marco fundamental na história do pensamento político português e brasileiro. O estadista e pensador português desenvolveu de forma sistemática, pela primeira vez em língua portuguesa, a teoria do Estado liberal constitucional. Encontramos nos seus diversos livros a preocupação de construir uma teoria política que, antes da Independência do Brasil em 1822, servisse de fonte inspiradora para a reforma das instituições da monarquia luso-brasileira e, depois da separação do Brasil de Portugal, constituísse o modelo para a organização política de ambos os países" [Barretto, 1976: 11].

Em dez itens poderíamos resumir a concepção liberal moderada de Silvestre Pinheiro Ferreira, que buscava garantir o exercício da liberdade, num contexto jurídico que permitisse a organização constitucional do Estado [cf. Paim, 1979: 11-17; Barretto, 1976: 11-18]:

Base moral do pacto político.- Pinheiro Ferreira retomou a tese, defendida por John Locke no seu *Segundo Tratado sobre o governo civil* (1689) [cf. Locke, 1965], da antecedência dos direitos naturais individuais aos direitos da sociedade. Esta surgiu, precisamente, para garantir os direitos naturais à vida, à liberdade e às posses. O ponto de partida do pensador português era, portanto, nitidamente liberal e haveria de informar toda a sua restante concepção política.

Finalidade imediata da sua teoria política: reestruturar a monarquia para salvá-la e fortalecê-la.- Pinheiro Ferreira, em face dos extremos do democratismo jacobino (que conduziu à Revolução e ao Terror, na França), e do absolutismo monárquico (que tanto sangue fez verter na Península Ibérica), optou decididamente pela hegemonia do Estado entre os demais grupos sociais e pela sua reformulação no contexto da Monarquia Constitucional, conforme tinha sido pensada pelos publicistas franceses do período da Restauração, notadamente por Benjamin Constant de Rebecque.

Iniciativa da reforma política a partir da Coroa.- Esta idéia de Pinheiro Ferreira orientava-se a impedir que se fizessem as reformas pela via revolucionária. Os desmandos acontecidos na Revolução Francesa decorriam, no sentir do pensador português, do fato de se ter perdido o controle sobre os acontecimentos. Pinheiro Ferreira defendia ardentemente a luta contra o imobilismo e contra qualquer forma de regresso às instituições absolutistas. Mas o caminho que assinalava era, basicamente, o das reformas promovidas a partir do Estado.

Criação do governo pela Constituição.- Este ponto constituía a pedra angular das reformas políticas propostas por Pinheiro Ferreira. O pensador português seguiu, nesse aspecto, o pensamento liberal de Thomas Paine [1961: 420], para quem "uma Constituição não é um ato de governo mas de um povo constituindo um governo; e o governo sem

Constituição é poder sem direito". O constitucionalismo representou, na verdade, no contexto da evolução histórica do liberalismo, a tentativa de institucionalização jurídica da teoria política lockeana [Cf. Macedo, 1987: 33-44].

Existência de cinco poderes: o eleitoral, o legislativo, o judicial, o executivo e o conservador.- Pinheiro Ferreira inspirou-se, sem dúvida, nos cinco poderes propostos por Benjamin Constant de Rebecque, nos seus *Princípios de Política* (1815) [Cf. Constant, 1970: 18-31]. O "Poder Neutro" de Constant seria denominado pelo filósofo português de "Poder Conservador" e inspiraria o "Poder Moderador" da Constituição do Império do Brasil de 1824. A sua finalidade consistiria em restabelecer o equilíbrio, no momento do choque dos demais poderes.

Problema principal da reforma política: a representação.- Pinheiro Ferreira retomou aqui a tradição liberal lockeana. O pensamento constitucional do estadista português tinha quatro grandes preocupações: definição dos direitos individuais, fixação dos limites ao poder estatal, estruturação equilibrada dos poderes governamentais e, fundamentalmente, a representação política. A função desta consistiria, no sentir de Vicente Barretto, em "através do voto ou da representação virtual (do Imperador), fazer com que os problemas sociais e políticos fossem debatidos por uma elite" [cf. Barretto, 1976: 17].

Não há dúvida de que é liberal (à la John Locke e à la Benjamin Constant) a inspiração política de Silvestre Pinheiro Ferreira. Detenhamo-nos um pouco na sua teoria da representação. O pensador português não duvidava de que os males que afetavam ao Reino de Portugal nas duas primeiras décadas do século XIX, decorriam do seu afastamento da verdadeira tradição liberal-contratualista no terreno constitucional. Não foram os franceses os que fizeram afundar a Península Ibérica quando da invasão napoleônica, mas a rapacidade dos ineptos Ministros de Espanha e Portugal, que administravam corruptamente o Estado mergulhando-o na bancarrota.

Eis as palavras que o estadista dirigia a dom João VI, em carta escrita no Brasil, em 1814: "Não foram os franceses os que precipitaram a Península no abismo, em que se acha: eles nada mais fizeram do que apoderar-se sem honras e sem glória de uma fácil presa, que os ministros de V. A. R. e os de seu augusto sogro [Fernando VII da Espanha], parte por perfídia, parte por inépcia, apresentaram sem defesa à sua rapacidade. Eu não remontarei a épocas mais antigas do que o ano de 1790. Não foram estes ministros os que de vinte anos a esta parte não cessaram de esgotar o real erário com o pagamento das dívidas de tantos dissipadores? Não foram eles os que a título de melhor administração sobrecarregaram com inúteis juntas, mesas e inspeções a real fazenda que, à sombra destes corpos imorais, imunes por sua natureza, se viu mais dilapidada do que antes? Não foram eles os que, com escárnio dos estrangeiros e insensato desperdício das rendas públicas, desfiguraram a marinha e o exército com uma tão numerosa quanto imperita oficialidade? Não foram eles os que a peso de ouro, ajustaram um ou outro general estrangeiro para organizar os exércitos de V. A. R. e em nada mais cuidaram para impedir a decadência, em que todo o mundo os via precipitarem-se com a monarquia?" [Pinheiro Ferreira, 1976: 28].

Mas se a inépcia e a corrupção do absolutismo eram as culpadas pela negativa situação dos países ibéricos, era também causa responsável o vício do *democratismo*

revolucionário, em que eles tinham descambado, à sombra da Constituição espanhola, inspiradora da Revolução Constitucionalista do Porto (1820). A respeito, escreve Pinheiro Ferreira: "Se governos tais como o de Espanha e provavelmente o de Portugal não fossem condenados pelo democratismo das suas constituições a serem o ludíbrio de partidos incapazes de razão e de sistema, mui fácil seria à Península, não digo já resistir, mas até fazer passar à Santa Aliança toda a vontade de se intrometer nos seus negócios internos" [Pinheiro Ferreira, 1976: 74].

Qual seria o caminho para sair dos males presentes? Somente um: institucionalizar o *sistema representativo*. A adoção deste correspondia, para Silvestre Pinheiro Ferreira, não a uma quebra das tradições portuguesas, mas à retomada da mais sadia de todas elas: a tradição contratualista, que fazia do Rei mandatário da Nação, única depositária da soberania. Em detalhada exposição histórica no seu *Manual do Cidadão em um Governo Representativo*, Pinheiro Ferreira destaca que a tradição mais antiga, a que acompanha Portugal desde a sua consolidação como Nação independente, é a da soberania popular que delega o poder no Rei, mas que não duvida em tirá-lo dele nos momentos em que o Monarca esquecer a busca do bem comum.

Concluindo a sua exposição, escreve o pensador português: "Não há povo algum na Europa, exceto o espanhol, onde a origem da monarquia seja mais popular, e os limites da realeza mais bem estabelecidos do que no português. (...) Fica pois provado além de outros muitos documentos da história portuguesa pela *Ata das Cortes* de 1641, no reinado de dom João IV, e pela *Exposição* remetida ou autorizada por dom Pedro II, não só a verdadeira origem, mas as condições essenciais do poder monárquico em Portugal; e que neste reino o princípio da soberania do povo tem prevalecido sobre a doutrina do chamado *direito divino*, doutrina falsa e subversiva enquanto considerada como imediata origem do poder civil. Por esta ocasião é de notar que o princípio da soberania do povo foi expressamente reconhecido e adotado pelos dois primeiros reis da casa de Bragança; que foi depois renegado por outros monarcas da mesma dinastia tornando-se absolutos; e ultimamente foi restabelecido por dom Pedro I, outro príncipe da mesma dinastia e imperador do Brasil, no artigo 12 da constituição daquele império onde se diz: *Todos os poderes políticos no Império do Brasil são delegações da Nação*" [Pinheiro Ferreira, 1976: 154-156, nota].

Pinheiro Ferreira considerava que somente a adoção do *sistema representativo* permitiria ao Brasil superar os males que afetavam Portugal, vítima, sucessivamente, do absolutismo e do democratismo. Eis as palavras com que o nosso autor inicia o seu *Manual do Cidadão em um Governo Representativo*: "O Projeto de código constitutivo que hoje publicamos é a pura expressão das opiniões políticas que de quarenta anos a esta parte havemos constantemente professado. Consultados em 1814 pelo monarca, a quem naquela época estavam confiados os destinos da nação, sobre o meio de atalhar os males de que o reino estava ameaçado, dissemos sem reboço que a adoção do sistema representativo era o que unicamente podia obstar à iminente catástrofe da monarquia" [Pinheiro Ferreira, 1976: 107].

Feita a defesa incondicional da soberania popular e do *sistema representativo*, os restantes pontos da teoria da representação revelam também a mais ortodoxa inspiração no liberalismo lockeano e na interpretação elaborada por Benjamin Constant, a que já fizemos

referência na parte inicial deste capítulo. A representação é, fundamentalmente, de interesses [cf. Pinheiro Ferreira, 1976: 121]. Para que a representação seja autêntica, é necessário a sua vinculação a uma base territorial definida, bem como a sua institucionalização permitindo a representação das várias ordens de interesses presentes na sociedade; o nosso autor defendia a divisão do território em cantões (proposta que deu ensejo aos distritos eleitorais do Império). A respeito dessas exigências da representação, escreve: "O que importa pois determinar é a extensão do território que, em regra geral, é de presumir que os conhecimentos do deputado possam abranger na sua especialidade. Ora nós entendemos que todo o homem é capaz de representar e conhecer, mesmo em todos os pormenores, não a província, mas decerto o cantão onde é domiciliado. De onde se segue que cada cantão deve mandar ao congresso um deputado por cada um dos três estados, comércio, indústria e serviço público" [Pinheiro Ferreira, 1976: 133].

No que tange às várias ordens de interesses a serem representados, Pinheiro Ferreira frisa: "O que porém distingue essencialmente o nosso método do que vulgarmente está recebido, é que nós exigimos em cada deputado a especialidade de conhecimentos requerida para bem representar cada uma das três sortes de interesses relativos às três seções de que se deve compor o congresso legislativo; enquanto nos métodos vulgares cada eleitor escolhe sem saber que condições deve reunir o candidato. Por isso vemos que os interesses dos diferentes estados são mui imperfeitamente representados nos congressos de quantas nações se presumem viver debaixo do regime constitucional; pela simples razão que a lei não dirigiu a atenção do eleitor afim de que ele se concentrasse no círculo de seus conhecimentos, e procurasse entre as pessoas do seu mesmo estado as mais capazes de representar os respectivos interesses [Pinheiro Ferreira, 1976: 133-134].

O Congresso deve representar todos os interesses presentes na sociedade. A respeito, Pinheiro Ferreira escreve: "O Congresso deve ser dividido em três seções (...). Destas seções duas são destinadas a representar os interesses especiais do comércio e da indústria, e a terceira os interesses gerais de todas as classes, à qual por isso daremos o nome de *estadística*. Para cada uma das três mencionadas seções deve ser eleito um deputado por cantão, sendo eleitores os cidadãos aí estabelecidos, e que em razão de seus empregos ou profissões pertençam àquela das sobreditas ordens de interesses, que o deputado tem de representar, quer ele pertença à seção do comércio, quer à da indústria. Quanto à seção da *estadística* não se faz diferença de profissão ou emprego" [Pinheiro Ferreira, 1976: 136].

O pensador português considerava que a principal vantagem do sistema representativo surgido das eleições, consistia na conquista da verdadeira estabilidade política. Contrariamente ao preconceito dos espíritos absolutistas, que criticavam a democracia representativa pelo fato de ensejar a instabilidade política decorrente dos contínuos pleitos eleitorais, Pinheiro Ferreira achava que a história prova exatamente o contrário: ali onde se concretizou a institucionalização da representação a partir das eleições, conquistou-se a verdadeira estabilidade política e a paz social, como nos Estados Unidos. A respeito, escreve o nosso autor: "Bastaria citar o exemplo dos Estados Unidos da América setentrional para mostrar quanto é falsa a asserção dos perigos inerentes ao sistema eletivo" [Pinheiro Ferreira, 1976: 165].

O pensador português deixa claro, evidentemente, que pode haver pleitos eleitorais viciados. Daí a grande importância que confere à elaboração de uma apropriada legislação eleitoral, que impeça as fraudes, ou que o processo democrático termine sendo manipulado por uma minoria, como no caso extremo do democratismo. Refletindo acerca das medidas que devem ser tomadas para salvaguardar os pleitos eleitorais, escreve: "Uma observação, que não podemos passar em silêncio vem a ser: que as comoções populares de que as eleições têm sido algumas vezes acompanhadas, tiveram origem nos defeitos em que elaboravam os métodos para esse efeito adotados. Mas desde que estes forem fundados nos princípios que havemos desenvolvido na conferência em que tratamos da *teoria das eleições*, os erros que se introduzirem (porque o erro é inevitável em toda a instituição humana) serão tão fáceis de reconhecer como de reparar. Quando as eleições não forem o monopólio de alguns, mas sim o direito de todos; quando nenhum cidadão capaz de emitir voto com conhecimento de causa puder ser excluído, nem dispensado de o fazer; quando todo o cidadão que reunir as condições de elegibilidade requeridas for necessariamente objeto de votação, e esta se fizer por via de uma simples remessa de listas, com a maior independência e publicidade, sem tumulto, confusão, nem surpresa, todo o acesso à intriga será impossível, pois é evidente que não se pode intrigar à face de toda a gente" [Pinheiro Ferreira, 1976: 165-166].

Uma vantagem adicional para a institucionalização de regimes representativos a partir do sufrágio popular, é a garantia que daí decorre, no que tange ao zelo dos administradores da coisa pública. À pergunta: "Por que se fazem as eleições anualmente?" o nosso autor responde: "Há para isso duas razões: 1ª porque a experiência tem provado que mesmo as eleições feitas com o maior escrúpulo nem sempre correspondem à expectativa; 2ª porque a dependência em que ficam os administradores dos votos dos seus (eleitores) em uma determinada época, é a única verdadeira garantia de zelo com que hão de cumprir as suas obrigações" [Pinheiro Ferreira, 1976: 138].

Construção dos canais de comunicação entre a sociedade e o poder.- Isso se conseguiria mediante a representação, que faria com que as instituições políticas correspondessem às relações sociais. Esse era o caminho que Silvestre Pinheiro Ferreira enxergava para vencer o perigo da guerra civil. A respeito, escrevia em 1834 o nosso pensador: "Sobre o meio de atalhar os males de que o Reino estava ameaçado, dissemos sem reboço que a adoção do sistema representativo era o que unicamente podia obstar à iminente catástrofe da monarquia" [Pinheiro Ferreira, 1976: 107].

Teoria da dupla representação.- Constant de Rebecque tinha formulado a existência de uma dupla representação: da continuidade (desempenhada pela assembléia hereditária) e da opinião (desempenhada pela assembléia eletiva). O Rei, outrossim, para o publicista francês, era independente do Poder Executivo [cf. Constant, 1970: 19-24]. Em Pinheiro Ferreira, em que pese a influência recebida de Constant, encontramos uma reformulação desses princípios: de um lado, a dupla representação consistia em representação virtual, exercida pelo Monarca e que não dependia de eleições, e representação dos interesses dos estados sociais (comércio, indústria e serviço público), proveniente das eleições. A representação virtual espelhava os interesses permanentes da Nação (ou seja, salvaguardava aquelas exigências sem as quais -- como no caso da defesa da soberania -- desapareceria o corpo político), ao passo que a representação dos estados

sociais espelhava os interesses mudáveis da sociedade. De outro lado, Pinheiro Ferreira [cf. 1976: 144-145] conferia ao Monarca o privilégio de ser o chefe supremo do Poder Executivo. Mas, de acordo com os princípios que tinham sido desenvolvidos por Constant, o pensador português preservava o rei de ser objeto da luta política ou das invejas da sociedade, em virtude do caráter de "inimputabilidade" de que a pessoa do monarca estava revestida.

Caráter nacional e não individual da dupla representação.- Para Pinheiro Ferreira, tanto a representação virtual do Monarca, quanto a relativa aos estados sociais, não era individual mas nacional, o que significava que o representante não defendia os interesses de cada eleitor individualmente. A respeito, escreve Vicente Barretto: "Tanto no Brasil, como em Portugal, o Estado continuava a ser o centro da vida política nacional e as reformas propostas, ainda que com justificativas liberais, terminavam sempre no aperfeiçoamento das instituições estatais. O patronato político brasileiro subsistiria em função do Estado, não se encontrando características individualistas em suas manifestações liberais" [Barretto, 1976: 18].

A idéia da relação entre civilização e dependência.- No terreno das relações internacionais, Pinheiro Ferreira elaborou interessante teoria acerca da interdependência das Nações. O cerne dessa teoria foi expressado assim pelo estadista português: "E portanto pode-se dizer, que o máximo de civilização é inseparável do máximo de dependência: tanto em extensão de artigos de que se precisa, como pelo grande número de homens e países, cujo concurso se torna necessário" [Pinheiro Ferreira, 1970: 281].

O pensador português considerava, no entanto, que havia uma diferença na dependência das nações ricas e das nações pobres. A das primeiras era positiva e consistia no pleno funcionamento da economia de mercado livre, que evitava o monopólio ao aceitar a pluralidade de fontes produtoras. Os três princípios de economia internacional obedecidos pelas nações ricas, eram os seguintes: "a) Não depender de outra Nação para bens que interessem essencialmente à própria existência; b) não depender de outra Nação de modo que não se possa por outro meio conseguir os bens por ela fornecidos; c) dar preferência no mercado à Nação melhor compradora dos produtos primários ou industriais" [Pinheiro Ferreira, 1970: 281].

Como fundamento desta teoria da interdependência, o pensador português desenvolveu uma espécie de *eudemonismo moral*, válido tanto para os indivíduos quanto para as Nações. Vicente Barretto sintetizou da seguinte forma esse aspecto do pensamento de Pinheiro Ferreira: "Para o autor das *Preleções filosóficas* a felicidade era entendida como a predominância de gostos sobre as dores encontradas na vida humana. Tanto nos indivíduos, como nas Nações, a felicidade, que se busca, pode ser avaliada levando-se em conta a suficiência de meios, que protegem os indivíduos e as Nações; e em meios que possibilitam o aumento do *número e variedade dos prazeres*. A riqueza e opulência, individual ou nacional, é atingida quando se combinam as duas condições referidas, ficando assim o indivíduo ou a sociedade aptos a superar a adversidade e desenvolver, plenamente, as suas potencialidades" [Barretto, 1976: 12-13].

José Esteves Pereira, o mais importante estudioso contemporâneo da obra de Pinheiro Ferreira, caracterizou da seguinte forma a singular concepção moral deste autor, que oscila entre o espiritualismo (de inspiração leibniziana) decorrente da moral cristã e o mais puro benthamismo: "No autor se recupera uma matriz que sublinha o primado da personalidade e adivinha o enfrentamento com a transcendência. Quanto a este último aspecto, segundo o autor, das ciências que têm por objecto as faculdades do espírito acedemos àquelas que nos permitem entender um sistema geral do mundo. Deparamos, neste caso, com a nítida inspiração leibniziana (O presente está prenhe de futuro) que também o motiva para uma *mathesis universal* (Pasigrafia), constituindo a meditação sobre o mundo o enfrentamento com a criação e a necessidade de uma Teologia Natural que coroará o relacionamento entre a realidade física e espiritual do homem abrindo-se ao mistério e à revelação. Mas, esta abertura à transcendência que passa pela aceitação de uma moral fundada no decálogo, nem por isso deixa de admitir, também, o princípio utilitarista, como em Bentham, do maior bem para o maior número através de uma consideração dos móveis da acção e dos resultados experienciais de prazer e de dor. É certo, porém, que o teor empirista do utilitarismo de Silvestre Pinheiro Ferreira tem um alcance espiritual inegável. Tratava-se de promover uma pedagogia intencionada a, em época de definição teórica do liberalismo, reconduzir a palavra a uma precisão sintáctica e pragmática para o aperfeiçoamento espiritual, social e político, mediando o entendimento da perenidade e da transcendência dos valores com as possibilidades de uma sociedade que se procurava para lá do puro formalismo dos direitos individuais e do amor próprio excessivo ou egoísta. Neste sentido, talvez se perceba a admissão, não incontestavelmente conflitual, entre a esfera moral de matriz transcendente e uma ética de acção liberal de base solidarista, que as suas reflexões sociais indiciam aproximando-o do krausismo (embora o seu empirismo e sensualismo de base pareçam dificultar tal aproximação" [Pereira, 1995: 40]

C) A Carta de 1824 e a prática do parlamentarismo

A Constituição Política do Império do Brasil de 25 de março de 1824, no seu Título V, Capítulos I e II, estabeleceu o Poder Moderador nos moldes cogitados por Silvestre Pinheiro Ferreira. Lembremos os aspectos fundamentais: "O Poder Moderador é a chave de toda a organização política, e é delegado privativamente ao Imperador, como chefe supremo da nação e seu primeiro representante, para que, incessantemente vele sobre a manutenção da independência, equilíbrio e harmonia dos mais poderes políticos. (...) A pessoa do Imperador é inviolável e sagrada: ele não está sujeito a responsabilidade alguma" [Brasil, 1948: 42]. O Imperador exerce o Poder Moderador nomeando os senadores vitalícios, a partir das listas tríplices surgidas das eleições provinciais, convocando a assembléia geral extraordinária, sancionando os decretos e resoluções da assembléia geral, aprovando e suspendendo interinamente as resoluções dos conselhos provinciais, prorrogando ou adiando a assembléia geral, dissolvendo a Câmara dos Deputados, nos casos em que o exigir a salvação do Estado, nomeando e demitindo os Ministros de Estado, suspendendo os Magistrados, etc. O Imperador é, outrossim, o chefe do Poder Executivo e o exercita pelos seus Ministros de Estado [Brasil, 1948: 42].

O conjunto de leis denominado de "Regresso", em 1841, corrigiu os excessos de desconcentração do poder e de exagerada autonomia provincial do período regencial, consubstanciados no Ato Adicional de 1832 [cf. Brasil, 1948: 50] e deu ensejo ao período

de maior estabilidade política da história brasileira. O princípio formulado por Bernardo Pereira de Vasconcelos, de que "é preciso deter o carro da revolução", lembra muito bem a convicção dos constituintes de Filadélfia, que reagiram, pela boca de Jefferson, contra a "retórica utópico-democrática" que ameaçou deitar por água abaixo a unidade das 13 ex-colônias americanas, após o excessivo federalismo dos "Artigos da Confederação". Lá como no Brasil, o equilíbrio entre o princípio hobbesiano da unidade e da centralização do poder e o princípio lockeano da defesa da liberdade mediante a representação, seria a fórmula salvadora.

Enxergadas as instituições imperiais à luz do hodierno parlamentarismo, é evidente que impressiona o acúmulo de poderes de que gozava o Imperador. Esses poderes centravam-se, fundamentalmente, no exercício do Poder Moderador e no fato de o Imperador ser o chefe do Executivo. O exercício da função moderadora permitia ao soberano prorrogar ou adiar a assembléia geral (integrada pelo Senado e pela Câmara dos Deputados), dissolver a Câmara e convocar imediatamente outra que a substituísse. Moderando o exercício do Poder Legislativo, controlando, de outro lado, a Polícia e a Magistratura, acúmulo enorme de poderes descansava nas mãos do Imperador. A Guarda Nacional, a maior organização pré-burocrática de homens livres do Hemisfério Ocidental [Cf. Uricoechea, 1978], que em 1851 arregimentava 250 mil pessoas livres, cooptadas pelo Imperador, era o instrumento básico, típico instituto do Poder Patrimonial, para ganhar qualquer eleição. Daí o famoso sorites do senador Nabuco de Araújo: "O Poder Moderador pode chamar a quem quiser para organizar ministérios: esta pessoa faz a eleição, porque há de fazê-la e esta eleição faz a maioria" [cit. por Torres, 1968: 18]. A centralização, pelo Imperador, dos poderes de polícia e de controle sobre a magistratura, decorreu da reforma do Código de Processo (1841). "Graças a essas medidas -- frisa João Camillo de Oliveira Torres -- foi possível ao Governo Imperial implantar a sua autoridade sobre todo o território nacional" [Torres, 1968: 59].

Tratava-se, sem dúvida, de uma prática de democracia induzida, como se o Imperador chamasse a ganhar as eleições aqueles que garantissem o funcionamento das Instituições. Heitor Lyra, o biógrafo de dom Pedro II, pretendia desmontar assim o sorites de Nabuco, destacando, no entanto, o caráter induzido já apontado: "Este raciocínio era, sem dúvida, exato, quer dizer, todas as suas proposições de fato se verificavam. Mas, convinha indagar: era por culpa do Imperador? Por culpa da Constituição? Ou por culpa da escassa cultura das massas eleitorais? Se as proposições que formavam o 'sorites de Nabuco' se verificavam de fato, uma delas, pelo menos, *de direito*, era falsa e tirava, assim, ao sorites, todo o fundamento legal. Os presidentes de Província, dizia Nabuco, faziam as eleições. De fato, assim era: os presidentes de Província faziam bem as eleições, a mando e sob o controle dos Gabinetes, que fabricavam eles mesmos as Câmaras, as quais, teoricamente, os deviam sustentar. Mas onde estava o fundamento legal da atribuição que se arrogavam os presidentes de Província, de fazerem as eleições?" [cit. por Torres, 1968: 18].

A razão que justificava este modelo de exercício programado e vertical das eleições era, portanto, a fragilidade do tecido social num meio eivado de práticas familísticas. Oliveira Torres identificou com clareza essa razão: "O drama do Império, que pouca gente sentia na época e que muitos até hoje não compreenderam, residia, exatamente, no fato de

quererem que as práticas da democracia representativa à inglesa (nascida num país industrializado e de forte concentração demográfica) vigorassem num país cuja população era escassa e rala, quase toda espalhada pelos campos, vivendo em função da autoridade semi-feudal dos senhores de terras" [Torres, 1968: 31].

Em que pese o fato do poder concedido ao Imperador, é válida, contudo, esta afirmação: o Segundo Reinado (1842-1889) deitou as bases para a prática da representação política, uma representação dos interesses de proprietários, comerciantes e funcionários públicos, é bem verdade, alicerçada no voto censitário (como, aliás, tinha acontecido na Inglaterra e no resto da Europa Ocidental, ao longo dos séculos XVII a XIX), mas que se encaminhava à ampliação da base social a ser representada. Convém enumerar aqui os aspectos em que a Constituição Imperial de 1824 e a legislação subsequente (até 1889), contribuíram à valorização e ao alargamento da representação e dos direitos dos cidadãos. Esses aspectos são os seguintes:

1) Reconhecimento do Poder Legislativo como "delegado (pela Nação) à assembléia geral", integrada pela câmara dos deputados e a câmara dos senadores. As funções da assembléia geral eram claramente definidas no Título IV, Capítulo I da Constituição de 1824 e entre elas figuravam: tomar juramento ao Imperador, ao Príncipe Imperial, ao Regente ou Regência; eleger a Regência ou Regente e marcar os limites de sua autoridade; reconhecer o Príncipe Imperial como sucessor ao trono; resolver as dúvidas sobre a sucessão da Coroa; instituir exame da administração anterior, quando da morte do Imperador ou quando da vacância do trono, "e reformar os abusos nela introduzidos"; escolher nova dinastia, em caso de extinção da imperante; fazer leis, interpretá-las, suspendê-las e revogá-las; velar pela guarda da Constituição, e promover o bem geral da Nação; fixar anualmente as despesas públicas, e repartir a contribuição direta; fixar anualmente as forças de mar e terra; conceder ou negar permissão para a entrada de forças estrangeiras dentro do Império ou dos portos dele; autorizar o governo para tomar empréstimos; regular a administração dos bens nacionais e decretar a sua alienação; criar ou suprimir empregos públicos, etc.

2) Reconhecimento da inviolabilidade dos membros de cada uma das Câmaras pelas opiniões que proferissem no exercício de suas funções, bem como da sua imunidade durante a respectiva deputação.

3) Institucionalização do Conselho de Estado "composto de conselheiros vitalícios, nomeados pelo Imperador" (Título V, Capítulo VII, art. 137). Os conselheiros deveriam ser ouvidos sempre que o Imperador fosse exercer o Poder Moderador. Eles seriam responsáveis pelos conselhos que dessem opostos aos interesses do Estado. Acerca da forma como funcionou o Conselho de Estado, escreve Oliveira Torres: "O Conselho de Estado não seria, como pensaram os alarmados liberais mineiros de 1842, a concentração da oligarquia conservadora, mas um tribunal político admirável, no qual tinham assento gregos e troianos, que diziam ao Imperador o que ele devia ouvir, nem sempre, talvez, o que gostasse de ouvir. E com isto tivemos a única experiência que o mundo conheceu de participar a oposição, conservada a sua condição oposicionista, na direção da coisa pública [Torres, 1968: 60]. Tão significativa foi a atuação do Conselho de Estado na tarefa de

moldar a opinião do Imperador, que chegou a ser chamado de "o quinto poder" [cf. Rodrigues, 1978].

4) Funcionamento das câmaras eletivas "em todas as cidades e vilas ora existentes, e nas mais que para o futuro se criarem (...), às quais compete o governo econômico e municipal das cidades e vilas" (Tit. VII, cap. II, art. 167-168). Essa disposição vinha equilibrar o centralismo contido no poder do Imperador de nomear os presidentes das Províncias (Tit. VII, cap. I, art. 165).

5) Reconhecimento da "Inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade" (Tit. VII, art. 179).

6) Abolição de "todos os privilégios que não forem essencial e inteiramente ligados aos cargos para utilidade pública" (Tit. VII, art. 179, par. 16).

7) Aperfeiçoamento da representação e alargamento do voto, mediante as reformas eleitorais: a de 1846 (que organizava o eleitorado permanente); a de 1855 (que organizava os distritos eleitorais) e a de 1881, a famosa Lei Saraiva (que adotava o sistema da eleição direta). Expressão do cuidado com que o Imperador tratava a questão do voto e da representação, é o seguinte trecho da *Fala do Trono* de 1º de fevereiro de 1877: "Na execução da nova lei que regulou o processo eleitoral, a expressão do voto popular tivera plena liberdade e, no decurso da eleição, não fora perturbada a ordem pública. Conviria, entretanto, examinar se as disposições da mesma lei asseguravam suficientemente a desejada e possível pureza da eleição, base fundamental do sistema representativo" [cit. por Barretto, 1982: 75]. A Lei Saraiva, de 1881, viria culminar esse processo de aperfeiçoamento da representação, pois como escreve Vicente Barretto, "viria consagrar o estabelecimento final das instituições liberais no Império. Passava o regime a ser fundado na *eleição direta e censitária*, onde todos os participantes do processo político, *os cidadãos ativos*, encontravam-se em igualdade de condições jurídicas para escolher os governantes, desde que satisfeitas as exigências econômicas para participar do processo político" [Barretto, 1982: 77-78].

8) O equilibrado revezamento de liberais e conservadores no poder, graças à ponderada atuação do Poder Moderador. Ao longo do reinado de dom Pedro II, entre 1840 e 1889, somaram ao todo 36 gabinetes, sendo que os conservadores permaneceram no poder 26 anos e os liberais 18. Calógeras escreveu a respeito desse fato, no seu livro *Da Regência à queda de Rosas*: "Ritmicamente, alternavam-se em prazos de cinco a seis anos, com um máximo, para os conservadores, de 10 anos no período de 1868 a 1878" [cit. por Tapajós, 1963: 374].

9) A presença atuante de uma elite de homens públicos, formados ao redor de dom Pedro II e que constituíram a *elite de homens de 1000*, que permitiram fazer surgir, num contexto de cultura patrimonialista e privatizante, o ideal do bem público e que, a partir daí, construíram o sentimento de Nação, num amplo processo de *paideia* política [cf. Barros, 1973]. Esses *homens de 1000* -- frisa Oliveira Vianna -- caracterizavam-se pela sua "inata vocação ao bem comum da Nação" e eram "homens que aborrecem a avareza (...) como os

da vocação mosaica. Conselheiros, senadores, ministros, altos dignatários da Coroa, eles passaram pela administração (di-lo a história do Império) nutridos do sentimento do seu dever público, impregnados do desejo de bem servir ao país, colocando os interesses da Nação e o cumprimento das suas obrigações cívicas acima dos seus interesses pessoais e de família, e mesmo de partido. Todos eles timbravam -- como os cavalheiros do antigo regime -- em morrer pobres e de mãos limpas. Todos eles eram trabalhados pelo fogo dessas preocupações, dessas absorventes preocupações do patriotismo e do serviço público" [Vianna, 1982: 582].

Essa elite ensejou importante reflexão de cunho filosófico-jurídico, que contribuiu decisivamente para firmar e desenvolver as Instituições imperiais. Eis algumas das mais representativas contribuições teóricas: Pimenta Bueno (*Direito público brasileiro*, 1857); Domingos José Gonçalves de Magalhães, visconde de Araguaia (*Fatos do espírito humano*, 1858; *A alma e o cérebro*, 1876; *Comentários e pensamentos*, 1880); Paulino José Soares de Sousa, visconde de Uruguai (*Ensaio sobre o direito administrativo*, 1862); Affonso d'Albuquerque Mello (*A liberdade no Brasil*, 1864); Brás Florentino Henriques de Souza (*Do poder moderador*, 1864; *Dos responsáveis nos crimes de liberdade de exprimir os pensamentos*, 1866); José Soriano de Souza (*Compêndio de filosofia*, 1867; *Lições de filosofia elementar racional e moral*, 1871; *Estudos de filosofia do direito*, 1880); Américo Brasiliense (*Os programas dos partidos e o II Império*, 1878); M. Sá e Benevides (*Elementos de filosofia do direito*, 1884); Tavares Bastos (*Cartas do solitário*, 1862); etc.

Weber previu que era possível evoluir de sociedades marcadas pela tradição patrimonial, até sociedades de tipo contratualista. No caso ibérico, isso se tornou possível graças a causas exógenas (a influência da tradição liberal anglo-saxônica, por exemplo), ou endógenas (a retomada de tradições de inspiração libertária e contratualista na Península Ibérica, ao longo do século XX). A evolução do mundo ibérico e ibero-americano ao longo dos últimos trinta anos (o amadurecimento da democracia representativa e a modernização da economia na Espanha, em Portugal, no México, na Argentina, no Brasil, no Chile, etc.) parece sugerir que esse processo de abertura pode ser dinamizado a partir da sociedade, tendo por base um novo pacto político e sob a inspiração de uma nova Constituição ou de reformas constitucionais significativas.

O que ocorreu no Brasil no século XIX insere-se neste contexto. O Império do Brasil e as instituições do governo representativo que lhe eram inerentes constituíram-se a partir de nova concepção do Estado, no terreno do direito constitucional, sob a inspiração de Constant de Rebecke e dos doutrinários como Guizot. Essa concepção, no entanto, como destacou Silvestre Pinheiro Ferreira, não era alheia à cultura luso-brasileira, porquanto retomou a tradição de defesa da liberdade presente no antigo direito visigótico, sem contudo esbarrar no extremo do democratismo. Essa tradição, reforçada pelo conceito de soberania elaborado pelos filósofos do século XVII (entre os quais sobressai a figura do padre Francisco Suárez), veio ser vivificada pela abertura de Pinheiro Ferreira à filosofia liberal, nas versões moderadas de Locke e de Constant.

O efeito dessa magna obra criativa foi o Império do Brasil, uma nação organizada nos moldes do que Simon Schwartzman [1982] e Antônio Paim [1978] convencionaram em chamar de *patrimonialismo modernizador* ou *neopatrimonialismo*, em que a variável da

democracia representativa constituía elemento essencial do processo, apesar do evidente centripetismo do Estado.

A marcha modernizadora do Estado patrimonial brasileiro no período republicano, em decorrência do primado exercido pela filosofia positivista, abandonou as preocupações com a democracia representativa e acirrou o centripetismo do executivo hipertrofiado, no modelo de ditadura científica implantado por Júlio de Castilhos e seus seguidores, no Rio Grande do Sul (entre 1891 e 1930) [cf. Vélez, 2000]. Esse modelo seria aplicado a nível nacional por Getúlio Vargas, a partir de 1930. As atuais ambigüidades da política brasileira, ainda às voltas com a síndrome arcaizante do estatismo que teima em se manter, explicam-se em boa medida pelo abandono da tradição liberal que o Império soube preservar, graças à têmpera de teóricos da talha de Silvestre Pinheiro Ferreira e de estadistas como dom Pedro II ou o visconde de Uruguai.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO 2

AZEVEDO, Lúcio de [1978]. *Épocas de Portugal econômico*. 4ª edição. Lisboa: A. M. Teixeira.

BARRETTO, Vicente [1976]. "Introdução ao pensamento político de Silvestre Pinheiro Ferreira". In: Silvestre Pinheiro Ferreira. *Idéias Políticas*. (Apresentação de Celina Junqueira; introdução de Vicente Barretto). Rio de Janeiro: PUC / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário, pgs. 11-19.

BARRETTO, Vicente [1982]. *Primórdios do Liberalismo. O Liberalismo e representação política: O período imperial*. Brasília: Universidade de Brasília, Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro - Unidades I e II.

BARROS, Roque Spencer Maciel de [1973]. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo / Edusp.

BRASIL, Governo [1948]. *Constituições do Brasil, acompanhadas das emendas constitucionais e projetos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1872]. *Cours de Politique Constitutionnelle ou Collection des ouvrages publiées sur le gouvernement représentatif*. (Prefácio, introdução e notas de Édouard Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin, 2 volumes.

CONSTANT de Rebecque, Henry-Benjamin [1970]. *Princípios de política*. (Tradução ao espanhol a cargo de Josefa Hernández Alonso; introdução de José Alvarez Junco). Madrid: Aguilar. Foi consultada, também, a edição francesa intitulada *Principes de Politique applicables à tous les Gouvernements (version de 1806-1810)*. (Prefácio de Tzvetan Todorov, introdução de Etienne Hofmann). Paris: Hachette, 1997.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1986]. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. (Introdução, notas e bibliografia a cargo de Éprhaïm Harpaz). Paris: Flammarion / Centre National des Lettres.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1988]. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier (1796) - Des réactions politiques des effets de la terreur (1797)*. (Prefácio e notas a cargo de Philippe Raynaud). Paris: Flammarion.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1989]. *Adolphe*. (Prefácio, bibliografia e cronologia a cargo de Daniel Leuwers). Paris: Flammarion. Foi consultada também a edição brasileira publicada em francês pela editora Americ-Edit de Rio de Janeiro (1948), com uma "Introduction" de Sainte-Beuve, pg. 7-

19. Foi consultada, outrossim, a tradução brasileira a cargo de Ary de Mesquita, intitulada *Adolfo* e publicada no Rio de Janeiro, em 1964 pela Editora Ediouro, com prefácio de A. Mesquita, pg. 7-21.

FAORO, Raymundo [1958]. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Primeira edição. Porto Alegre: Globo, 2 volumes.

FIGUEIREDO, Fidelino de Souza [1959]. *As duas Espanhas*. Lisboa: Guimarães.

GALLEGOS Rocafull, José María [1946]. "La soberanía popular en la teoría del Estado del padre Francisco Suárez". *Revista de las Indias*. Bogotá, no. 85: pgs. 37-56.

HERCULADO, Alexandre [1914]. *História de Portugal*. Lisboa: Bertrand & Aillaud, volume I.

HOFMANN, Etienne [1997]. "Introduction - 1806-1810: l'apogée d'une réflexion politique". In: Benjamin Constant, *Principes de Politique applicables à tous les Gouvernements (version de 1806-1810)*. Paris: Hachette, 1997, pg. 9-18.

JARAMILLO Uribe, Jaime [1974]. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. 2ª edição. Bogotá: Temis.

LABOULAYE, Édouard [1861]. "Avertissement de la première édition". In: Benjamin Constant de Rebecque, *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas de E. Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin, vol. I, pg. III-VI, 1872.

LABOULAYE, Édouard [1861]. "Introduction". In: Benjamin Constant de Rebecque, *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas de E. Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin, vol. I, pg. VII-LI, 1872.

LABOULAYE, Édouard [1872]. "Avertissement de la présente édition". In: Benjamin Constant de Rebecke, *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas de E. Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin vol. I, pg. I-II.

LAROUSSE, Pierre [1865]. "Constant de Rebecque, (Henry Benjamin)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 5, pg. 1016-1017.

MACEDO, Ubiratan [1987]. "O liberalismo político". In: Antônio Paim (organizador). *Evolução histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pgs. 33-44.

MACEDO, Ubiratan e Ricardo VÉLEZ Rodríguez [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Londrina: Instituto de Humanidades; Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Curso de Introdução Histórica ao Liberalismo, vol. II.

MURY, Lydia [1973]. *Tiradentes* Rio de Janeiro: Editora Três.

OTS Capdequí, José María [1968]. *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*. Madrid: Aguilar.

PAIM, Antônio [1978]. *A querela do estatismo*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PAIM, Antônio [1983]. "A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira". In: Vários autores, *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846): Bibliografia e estudos críticos*. (Apresentação de Vivaldo Costa Lima). Salvador-Bahia: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, pgs. 54-59.

PAINE, Thomas [1961]. *The Rights of Men*. New York: Doubleday.

PEDRO II, Imperador do Brasil [1982]. "Fala do Trono de 1º de fevereiro de 1877". In: Vicente Barretto. *Primórdios do Liberalismo. O Liberalismo e representação política: o período imperial*. Brasília: Universidade de Brasília, Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro - Unidades I e II, pg. 75.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1988]. *O Dinossauro: uma pesquisa sobre o Estado, o patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas*. São Paulo: T. A. Queiroz.

PEREIRA, José Esteves [1995]. "Pensamento filosófico em Portugal de Luís Antonio Verney a Silvestre Pinheiro Ferreira - 1746-1813". In: *Memorias del VI Congreso de la Fiealc*. Varsóvia: Universidade de Varsóvia / Centro de Estudios Latinoamericanos, vol. III, pgs. 38-41.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1834]. *Manual do cidadão em um governo representativo, ou princípios de direito constitucional, administrativo e das gentes*. Paris: Gravier & Aillaud, 2 volumes.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1970]. *Preleções filosóficas*. (Introdução e notas de Antônio Paim). São Paulo: Edusp / Grijalbo.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1976]. *Idéias políticas*. (Apresentação de Celina Junqueira; introdução de Vicente Barretto). Rio de Janeiro: PUC / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1979]. *Ensaio filosóficos*. (Introdução de Antônio Paim). Rio de Janeiro: PUC / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1983]. "Choque entre tendências liberais na época de dom João VI" (Transcrição de algumas das "Cartas sobre a Revolução do Brasil:"). In: *Humanidades*, Brasília, I, no. 4: pgs. 117-122.

RODRIGUES, José Honorio [1978]. *O Conselho de Estado: o quinto poder?*. Brasília: Senado Federal.

SAINTE-BEUVE [1948]. "En manière d'introduction - Quelques pages des Causeries du Lundi". In: Benjamin Constant de Rebecque, *Adolphe*. Rio de Janeiro: Americ-Edit, pg. 7-19.

SANTOS, Wanderley-Guilherme dos [1978]. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades.

SCHWARTZMAN, Simon [1982]. *Bases do autoritarismo brasileiro*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Campus.

TAPAJÓS, Vicente [1968]. *História do Brasil*. 11ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

THAMBS, Lewis [1979]. "A influência da geopolítica na formulação da política internacional e da estratégia das grandes potências". In: *Seminário Internacional de Política e Estratégia*. São Paulo: Convívio, (mimeo.).

TODOROV, Tzvetan [1997a]. *Benjamin Constant- La passion démocratique*. Paris: Hachette.

TODOROV, Tzvetan [1997b]. "Préface - Benjamin Constant, penseur de la démocratie". In: Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les Gouvernements (version de 1806-1810)*. (Introdução de Etienne Hofmann). Paris: Hachette, 1997, pg. 5-8.

TORRES, João Camillo de Oliveira [1968]. *Os construtores do Império: ideais e lutas do Partido Conservador brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

URICOECHEA, Fernando [1978]. *O minotauro imperial*. São Paulo: Difel.

VÁRIOS AUTORES [1983]. *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846): Bibliografia e estudos críticos*. (Apresentação de Vivaldo Costa Lima). Salvador-Bahia: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1984]. "Tradición patrimonial y administración señorial en la América Latina". *Revista Universidad de Medellín*. No. 44: pgs. 81-136.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [2000]. *Castilhismo: Uma filosofia da República*. 2ª edição acrescida e revisada. (Apresentação de Antônio Paim). Brasília: Senado Federal.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1958]. *Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1982]. *Populações meridionais do Brasil e Instituições políticas brasileiras*. (Introdução de Antônio Paim). Primeira edição num único volume. Brasília: Câmara dos Deputados.

WEBER, Max [1944]. *Economía y sociedad*. (Tradução ao espanhol a cargo de José Medina Echavarría *et alii*). 1ª edição em espanhol. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 4 volumes.

WITTFOGEL, Karl [1977]. *Le despotisme oriental: étude comparative du pouvoir total*. (Tradução ao francês a cargo de Micheline Pouteau). Paris: Minuit.

CAPÍTULO 3 - FRANÇOIS GUIZOT E A SUA INFLUÊNCIA NO BRASIL

A geração de estadistas que deu ensejo ao Segundo Reinado constituiu, no sentir de Oliveira Vianna, uma elite de *homens de mil*. Com esse termo bíblico, o sociólogo fluminense queria expressar o caráter extraordinário da elite imperial, perfeitamente afinada com a história do Brasil, mas, de outro lado, indissolivelmente fiel aos ideais do Liberalismo. As fontes da filosofia liberal que inspiraram os nossos estadistas, têm sido estudadas ao longo dos últimos três decênios. Particular destaque nesse esforço corresponde a Miguel Reale, aos saudosos José Guilherme Merquior e Roque Spencer Maciel de Barros, a Antônio Paim, a Ubiratan Macedo, a Vicente Barreto, a José Osvaldo de Meira Penna, a João Scantimburgo, etc., e à nova geração formada à sombra deles, nos vários programas de pós-graduação em Pensamento Brasileiro, consolidados no país a partir de 1973.

A tarefa empreendida, embora bem adiantada, ainda está incompleta. Falta-nos, por exemplo, fazer o levantamento integral da influência de clássicos do liberalismo como Madame de Staël, Constant de Rebecque, Guizot, Tocqueville, Stuart Mill e Royer-Collard. Particularmente importante foi a influência exercida em nosso meio por Guizot. As suas obras eram bem conhecidas dos homens de Estado ao longo do século XIX. A noite do positivismo republicano sumiu nas sombras do esquecimento essas significativas fontes do pensamento político. O meu propósito aqui é bem modesto: lembrar alguns aspectos essenciais da vida e das idéias de Guizot, e ilustrar a forma em que estas influenciaram no pensamento de um dos nossos estadistas do Império, o visconde de Uruguai (notadamente, como destacarei mais adiante, no terreno da *ética pública*).

Se teve um autor que renovou os conceitos da sociologia política, esse foi François Guizot. Efetivamente, o chefe dos *doutrinários* pensou as categorias fundamentais dessa disciplina, para focalizar o mundo moderno. Havia, para Guizot, uma diferença básica, do ângulo da sociologia política, entre o *Ancien Régime* e a época moderna: enquanto os atores políticos no período medieval eram os indivíduos, na modernidade aparece um novo ator: *as massas*. Estranha formulação, na boca de um liberal-conservador como Guizot. Mas, por estranho que pareça, foi o pensador francês quem introduziu categorias de que depois Marx faria uso sistemático: classe social alicerçada na defesa de interesses materiais, política como luta de classes, classe habilitada para o exercício do poder, etc. Uma constatação serve de pano de fundo aos novos conceitos sociológicos de Guizot: a de que a modernidade é a época da *igualdade*. Esse fenômeno de horizontalização das sociedades modernas é irreversível. A tendência à igualdade forma parte desse conjunto de fatos que constituem a história subterrânea da humanidade, ou a história de longo curso do espírito humano. Inspiração hegeliana, certamente. Mas, também, profunda convicção de que não vale a pena brigar com os fatos, de que é necessário projetar as luzes da razão sobre a concretude da experiência para, a partir daí, elaborar o mapa do saber. Guizot, protestante e liberal, é também discípulo de Kant. A razão não é faculdade todo-poderosa que consegue abstrair uma idéia clara e distinta de costas para o mundo. A razão humana é basicamente, *faculdade ordenadora do real*. "Não se briga com os fatos sociais. Eles têm raízes onde a mão do homem não saberia chegar" [Guizot, 1984: 114], frisava o nosso autor, destacando esse caráter essencial da razão, aberta à realidade.

O mínimo que se pode dizer de Guizot é que se trata de um pensador paradoxal, que abre as portas à compreensão da política na modernidade, deitando as bases epistêmicas da sociologia política e da historiografia. Fazemos de entrada uma referência direta ao pensamento de Guizot, para nos situarmos no clima de inovação que o seu pensamento sociológico representa. Escrevendo sobre a pena de morte, o nosso pensador considerava que era uma vã pretensão dos governantes modernos querer, mediante esse expediente, controlar os atores políticos. A pena de morte seria um expediente prático num contexto em que os atores políticos fossem os indivíduos, como no *Ancien Régime*, no seio de uma sociedade constituída por desiguais. A lição da pena de morte amedrontava o nobre e o plebeu, bem como o servo. Por que? Porque na sociedade feudal eles estavam em patamares diferentes e agiam como indivíduos atrelados a ordens ou estamentos rigorosamente delimitados. Ora, no mundo moderno, em que os atores sociais não são mais indivíduos situados em determinado estamento, mas as *massas*, a pena de morte é recurso inútil. Não deixarão de acontecer revoluções por causa dela. Muito pelo contrário, a pena de morte (e a guilhotina foi o símbolo dessa ineficácia), termina se voltando contra os próprios administradores da máquina de cortar cabeças. A igualdade, para Guizot, é um desses fatos novos queridos pela Providência (ou seja, na concepção laica que anima aos liberais franceses, trata-se de uma nova fase da história, que é manifestação do Espírito Absoluto ou da razão humana, na sua caminhada de séculos rumo ao seu auto-aperfeiçoamento).

Eis, a propósito destas considerações introdutórias, um texto bastante significativo de Guizot, tirado da sua obra de 1822 intitulada *De la peine de mort en matière politique*: "Não há desigualdades insuperáveis, não há privilégios para a Providência. Ela penetra tudo. Os castigos ou os prêmios que ela tem na sua mão valem para todos. Ninguém está mais ao abrigo dos fracassos, da doença, dos sofrimentos da alma, e cada um pode enxergar na sorte do seu vizinho a imagem e o prenúncio da sua própria sorte. Esta comunidade de condições, esta paridade de chances, esta igualdade sob a mão de Deus, não é o menos poderoso dos nexos que unem os homens. Essa comunidade os põe em confronto uns com os outros, ela os iguala nos mesmos sentimentos, ela os impede de se isolarem na luta em prol dos seus interesses ou na diversidade das suas situações. Ela os junta enfim constantemente sob leis semelhantes e os faz sentir que não são, uns em face dos outros, nem diversos nem estrangeiros. Dessa forma, o Ser soberano fez o destino do homem. Assim, o estado atual da sociedade começa a trilhar o caminho do seu destino político. As mesmas leis são dadas, são oferecidas a todos as mesmas chances. As idéias, os sentimentos, os interesses comuns se expandem e se fortalecem. Tudo tende a ensinar aos cidadãos que eles são passíveis de sofrer os mesmos males, todos estão expostos aos mesmos perigos, ninguém pode ficar indiferente à sorte mútua. Mas, ao mesmo tempo, tudo lhes fornece os meios para se comunicarem, para se apoiarem reciprocamente. Assim, de um lado, muitas mais existências individuais têm importância e força e, de outro lado, todas as existências estão estreitamente entrelaçadas, umas condicionam as outras, se alertam mutuamente acerca daquilo que as afeta ou as ameaça e se protegem em face da necessidade" [Guizot, 1984: 111]. Esse será, certamente, o marco conceitual sobre o qual um discípulo de Guizot, Alexis de Tocqueville, construirá a sua interpretação da experiência democrática nos Estados Unidos da América.

O estudo do liberalismo dos *doutrinários* é importante para nós, no Brasil e no resto da América Latina, pois como frisa Ortega y Gasset, as idéias liberais penetraram no universo ibérico e ibero-americano pela mão da França. "No século XIX, o centro é a França, para bem ou para mal. A Inglaterra, que em todos os campos antecipou-se ao continente, não influiu nunca nele de forma direta. Sempre foi necessário que exercesse uma influência particular sobre a França e esta logo a transmitisse à sua volta" [Ortega, 1990: 8]. Ao seguirmos a trilha dos *doutrinários*, poderemos compreender mais claramente como o liberalismo conseguiu inspirar movimentos sociais e políticos, num meio sociocultural (como o francês do período da Restauração), que oscilava entre o absolutismo e o espírito revolucionário, que são, queiramos ou não, os dois extremos em que se movimenta ainda o jogo político nos países latino-americanos.

Quatro itens serão desenvolvidos no presente capítulo: I - Perfil bio-bibliográfico de François Guizot; II - O pensamento político de Guizot; III - A influência de Guizot no liberalismo conservador brasileiro do século XIX, e IV – A ética pública de Guizot e de Paulino Soares de Souza.

I - Perfil bio-bibliográfico de François Guizot

Cinco momentos podemos distinguir na vida de François Guizot: em primeiro lugar, período da infância, da primeira formação e do início da vida intelectual ao ensejo dos seus estudos universitários, entre 1787 e 1812. Em segundo lugar, etapa de início da vida profissional, entre 1812 e 1820, em que o nosso autor trabalhou como funcionário de segundo escalão do governo francês, em vários cargos (secretário ministerial, conselheiro do Estado, etc.) e elaborou, junto com o grupo dos *doutrinários*, as primeiras propostas encaminhadas a consolidar a representação política. Em terceiro lugar, etapa de reflexão entre 1820 e 1830, em que o nosso autor ficou por fora do poder, mas pensou de maneira sistemática a solução para os problemas da representação; ao longo dessa etapa, Guizot aprofundou a sua amizade com os colegas *doutrinários* e deu continuidade, junto com eles, aos estudos políticos. Nesta época ficaram definidas as linhas mestras do projeto de governo para a França, que Guizot realizou no momento seguinte. Em quarto lugar, etapa de atuação política entre 1830 e 1848, em que o nosso autor se tornou sucessivamente ministro da instrução, ministro do interior, ministro de assuntos estrangeiros e primeiro-ministro da monarquia liberal de Luís Filipe e elaborou a reforma do ensino e das instituições do governo representativo. Esta foi a época mais brilhante de sua vida. Em quinto lugar, etapa de retiro do governo e de ação social entre 1848 e 1874, em que Guizot, afastado definitivamente do serviço público em 1858, passou a trabalhar na consolidação das bases sociais da representação, notadamente reforçando as associações civis ligadas às igrejas protestantes; essa última etapa foi vivida pelo nosso autor na mansão de Val-Richer, onde terminou os seus dias, rodeado de seus filhos e netos.

Infância, primeira formação e início da atividade intelectual.- François Pierre Guillaume Guizot nasceu em Nimes em 4 de outubro de 1787, no seio de uma família da velha burguesia protestante e morreu na sua mansão de Val-Richer, situada na municipalidade de Saint-Ouen-le-Pin, em 1874. O seu pai, André-François Guizot-Gignoux era brilhante advogado e foi guilhotinado no ano II da Revolução (1794), pelo fato de ter

tomado parte na insurreição federalista, num momento, frisa Rosanvallon [1985: 403], "em que o confronto entre os membros do partido da montanha e os girondinos exprimia também a luta do pequeno povo católico contra a burguesia protestante". A influência paterna foi, nesse menino de seis anos, curta mas expressiva. A respeito, escreve o biógrafo de Guizot, Gabriel de Broglie: "Da prisão, o pai escreveu cartas ao seu filho, as únicas lembranças que ele conservou. Numa delas o pai frisava: *Tu me prometes que te esforçarás para falar bem. Quando estivermos juntos, ensinar-te-ei a escrever*" [Broglie, 1990: 16]. Uma das características do jovem Guizot foi precisamente a capacidade retórica, desenvolvida com afinco durante a sua formação e que lhe seria de grande utilidade ao longo da vida, tanto na política quanto nas atividades sociais.

Morto o pai, a situação ficou muito difícil para a viúva Madame Guizot (cujo nome de solteira era Elisabeth Sophie Bonicel). Ela decidiu educar os seus dois filhos em Genebra, onde se respirava maior liberdade e onde encontrou apoio de parte da sua família residente na Suíça. Na capital deste país, num ambiente marcado pela cultura liberal e o pietismo protestante, o futuro estadista recebeu a sua primeira formação. O pano de fundo religioso foi decisivo na educação do jovem Guizot. A respeito dessa influência, escreve G. de Broglie: "Das suas famílias paterna e materna Guizot herdou a tradição protestante mais exigente, aquela do Deserto. Durante toda a sua vida teve oportunidade de estudar e distribuir pequenas notas de sermões assinados por algum Guizot, pertencente a algum dos ramos dos ancestrais. Ele aprofundou ainda a fé lhe dedicando parte da sua obra e da atividade, nos Conselhos da Igreja protestante e no seio de seu Sínodo. Falou-se então do *papado de Guizot*. Ele foi efetivamente o primeiro protestante a governar a França depois de Sully. No entanto, reformado nenhum esteve tão próximo da Igreja católica, tanto pelas suas concepções religiosas quanto pela sua ação pública" [Broglie, 1990: 14].

A figura da mãe foi muito importante para o jovem exilado. "A sombra desta mulher exigente ficará presente na vida de François Guizot, até o falecimento dela, em 1848", escreve Rosanvallon [1985: 403]. A respeito da decisiva influência que a personalidade materna teve na vida do nosso autor, escreveu G. de Broglie: "Ela projetou o seu amor conjugal perdido sobre um sentimento materno absoluto, que se exprimiu como amor. O seu filho mais velho foi o objeto principal da sua paixão. Ele se assemelhava ao seu pai pelo caráter e pelo espírito. Ela jamais admitiu de bom grau as presenças femininas perto dele. Ele dedicou-lhe um respeito, uma submissão, um *parti pris* por ela que jamais tiveram decréscimo, mesmo quando ocupava as mais altas funções. Entre ela e ele estabeleceram-se relações de alma para alma, de uma exigência e de uma força extremadas. A primeira educação que ela lhe deu formou, nele, o homem, tendo-lhe inculcado o sentido heróico e a espiritualidade, a inflexibilidade de caráter e a sensibilidade, o domínio de si e a necessidade da confiança. *Há em vós duas coisas inesgotáveis, infinitas: a ternura e a coragem*, confessava ele à sua mãe em 1840" [Broglie, 1990:17].

A primeira formação do nosso autor deu-se, pois, no ambiente genebrino. Em que pese o fato de a cidade viver sob um espírito rigorosamente calvinista, longe portanto da vida noturna e da agitação parisiense (as portas da cidade fechavam-se às seis horas da tarde durante o inverno e às dez da noite durante o verão), no entanto circulavam nos estabelecimentos de ensino as idéias liberais provenientes da Alemanha e da Inglaterra. Os ares da modernidade não deixavam, portanto, de estarem presentes no meio freqüentado

pelo nosso autor. A Suíça era indiscutivelmente um reduto da liberdade. "Genebra é o meu berço intelectual", escrevia Guizot, anos mais tarde, a um dos seus condiscípulos [Broglie, 1990: 18]. Cursou os estudos preliminares no Ginásio fundado por Calvino. Em 1801 iniciou o curso de humanidades na Academia. Estudou com profundidade os autores clássicos, bem como os rudimentos das ciências e das matemáticas. O jovem Guizot complementou as disciplinas humanísticas com o aprendizado de cinco línguas, o latim, o grego, o italiano, o inglês e o alemão. A formação física não estava ausente, seguindo os conselhos do filósofo de Genebra: o jovem praticava regularmente a natação, a equitação e se exercitava na arte do desenho. Como era costume na época, o educando recebeu também uma formação em artes e ofícios, tendo-se destacado como excelente marceneiro e torneiro. Foi um estudante aplicado, como revela o fato de ter recebido o prêmio do Instituto Dejour.

Ao longo destes anos destacaram-se na formação de Guizot duas orientações intelectuais: de Pierre Prévost, no terreno da filosofia e do pastor Peschier, no cultivo das ciências físicas e morais. A respeito do sentido em que se deram essas influências, escreve G. de Broglie: "Dois professores exercem sobre ele uma grande influência. No terreno da filosofia, Pierre Prévost é um erudito, correspondente de várias academias estrangeiras, brilhante adepto da ideologia inspirada no movimento enciclopédico, discípulo de Kant, Condillac, Destutt de Tracy e Degérando. Os seus ensinamentos, muito pouco metafísicos e nada espiritualistas, abrem contudo o espírito do futuro doutrinário e continuarão a orientar os seus trabalhos por meio de correspondência regular, ao longo de uma dezena de anos. A física e a moral são ensinadas pelo pastor Peschier, espírito mais estreito e mais austero que limita o seu curso a uma demonstração do catecismo e a uma exposição da moral cristã, mas com uma dedicação e um calor que farão reviver a sua lembrança na memória do seu aluno" [Broglie, 1990: 20].

Mas o ambiente cultural da cidade foi também, como frisamos, importante escola para o nosso autor. Anexada a Suíça ao Império napoleônico, Genebra converteu-se na cidade mais cosmopolita da França. Poder-se-ia resumir essa influência no que denominaríamos de *espírito de liberdade e de modernidade*. G. de Broglie sintetizou da seguinte forma essa variável da educação do nosso autor nos idos de 1804: "A permanência em Genebra enriqueceu Guizot de muitas outras maneiras. Penetrou numa sociedade de convicções religiosas, de paixão pedagógica e de ardor intelectual. Teve acesso especialmente ao conhecimento das civilizações estrangeiras. Esta capital de um departamento francês vivia como as cidades universitárias alemãs. Ele aprendeu ali a língua, a literatura e a filosofia alemãs, antes do que as novidades literárias parisienses. Na época do Bloco continental, Genebra era a única cidade francesa a cultivar estreitas e antigas relações com a Inglaterra. Ele fala a língua, lê os autores, as publicações e os jornais ingleses e descobre a vida moderna através das realidades britânicas. Sob todos esses aspectos, a Suíça o seguirá até Paris no ano seguinte" [Broglie, 1990: 21].

Aos dezenove anos, como frisa Larousse [1865: 1640], Guizot "veio a Paris com a sua pobreza, a sua ambição, o seu orgulho e a sua tristeza". Não teve, como vimos, nem infância nem juventude comuns. Esse vazio era preenchido, em compensação, com "uma ambição amarga e concentrada" [Larousse, 1865: 1641]. Começou a trabalhar, em Paris, como preceptor na casa do antigo representante suíço perante o governo francês, Stapfer, humanista liberal, em cuja biblioteca o jovem Guizot completou a sua formação literária.

Ao mesmo tempo, iniciou, em fins de 1805, os seus estudos na Faculdade de Direito. Por intermédio de Stapfer foi introduzido no salão de Suard, onde conheceu os principais escritores da época. Dessas duas personagens, Stapfer e Suard, Guizot recebeu uma significativa influência intelectual. Através do primeiro, o nosso autor entrou em contato com a cultura germânica, então pouco conhecida na França; pela intermediação de Charles de Villers, efetivamente, o humanista suíço tinha descoberto a *Crítica da Razão Pura* de Kant, que Guizot teve oportunidade de ler na sua biblioteca. De Suard, por sua vez, o jovem Guizot recebeu a valorização da literatura inglesa, bem como o apreço pelas idéias liberais do constitucionalismo e do governo representativo. Suard admirava o regime bicameral britânico. Daí emergiu o interesse de Guizot pelo liberalismo inglês e o seu projeto de fazer amadurecer na França as instituições da representação política.

Um quadro da evolução equilibrada ocorrida na personalidade do jovem Guizot foi assim traçado pelo seu biógrafo, destacando os anseios de formação humanística, o cultivo do desenvolvimento corporal, o progressivo distanciamento em relação à vida pacata da sua terra natal e a atração cada vez maior exercida, sobre ele, pela agitada vida cultural parisiense: "Muito rapidamente cansa-se com estudo do direito. É aprovado nos exames em outubro de 1806 e abandona a Escola no trimestre seguinte. Decididamente, a carreira de advogado não era a sua vocação. Entrega-se por conta própria ao aperfeiçoamento do grego, do latim, do inglês e chega a estudar árabe com M. de Sacy. Lê muito obras de história e romances. Continua a enviar algumas dissertações aos seus colegas da Sociedade de estudos em Genebra. Pratica também o desenho, a natação, a equitação, o manuseio das armas. De acordo a um retrato seu feito por Mademoiselle Greuze e que ele envia a Nimes, parece ter desabrochado. Mas a família acha que as suas cartas refletem um pouco de indiferença. Sem dúvida que as relações provincianas não limitam mais a sua existência e a vida de Paris começa a atraí-lo" [Broglie, 1990: 24].

Em 1806 o nosso autor filiou-se a franco-maçonaria, numa loja pertencente ao rito escocês. Parece ter sido esse um episódio isolado de juventude, pois não restaram registros desse fato nem nos seus escritos posteriores nem nas referências dos seus contemporâneos. Data do ano de 1807, no final do verão, a visita que Guizot fez, na Suíça, a Madame de Staël, que foi assim narrada por G. de Broglie: "A estadia em Genebra foi o último episódio da vida de estudante romântico de Guizot. Já curioso por conhecer os grandes nomes, ele escrevia a Madame de Staël, se apresentando como recomendado por Suard para lhe pedir uma entrevista e afirmando: *Todos aqueles que têm sabido sentir Corinne têm possivelmente o direito de conhecê-la*. Madame de Staël respondeu-lhe prontamente de forma muito atenciosa: *Eu vos conheço, senhor, pela reputação e se bem a vossa espirituosa carta teria sido suficiente para me inspirar o desejo de conhecer-vos, o vosso nome vinha-se somar ao interesse por esta carta*. Dessa forma a mulher aureolada pela glória de *Corinne* e rodeada pela tempestuosa relação com Benjamin Constant, acolhia com prontidão um jovem desconhecido que ainda não era um escritor, sendo apenas um jornalista debutante. Ele foi convidado para jantar no dia 28 de agosto, não em Coppet mas no Petit Ouchy, perto de Lausanne, onde Madame de Staël tinha instalado o seu cenáculo para melhor encontrar o seu amante infiel. O recém chegado de Paris foi colocado ao lado da dona da casa, interrogado e festejado por esses exilados ilustres. Ele se apontou inclusive um sucesso ao citar o célebre artigo que Chateaubriand acabava de publicar contra Napoleão, no *Mercure de France*: *Em vão Nero prospera, pois Tácito já nasceu no*

Império... Essa passagem magnífica, declamada com a sua bela voz grave, entusiasmou a Madame de Staël, que lhe disse: *Estou segura de que vós representariais muito bem a tragédia. Ficai conosco e participai na encenação de Andrômaca...* Guizot preferiu escapar em direção a Hermione, declinou o convite, mas conservou pela vida afora a lembrança da estadia de um dia na brilhante companhia da romancista" [Broglie, 1990: 26-27].

Neste período Guizot iniciou a colaboração em diversos jornais e revistas. Esse trabalho começou no jornal *Publiciste*, controlado por Suard. Na medida em que o jovem articulista ia se destacando pela qualidade dos seus textos, outras oportunidades se abriram para ele em várias publicações periódicas como *Archives littéraires de l'Europe*, *Mercure*, *Mischellen für die Weltkrunde* (editado na Suíça). O jovem Guizot publicou a sua primeira obra em 1809, intitulada: *Nouveau Dictionnaire des synonymes*. Os seus escritos já testemunhavam uma rara capacidade de trabalho, bem como grande maturidade intelectual. Charles de Rémusat deu uma boa definição do que era a disciplinada personalidade de Guizot com as seguintes palavras: "Ele parece uma idéia em marcha" [apud Broglie, 1990: 39].

Em 1812, aos vinte e cinco anos de idade, Guizot casou-se com Elisabeth-Charlotte-Pauline de Meulan, quatorze anos mais velha do que ele, de origem nobre e muito atuante nos salões literários e no jornalismo. Tinha-a conhecido neste meio, entre os colaboradores do *Publiciste*. Em que pese a diferença de idade, o nosso autor estabeleceu com ela uma relação cheia de amor, respeito e amizade intelectual. Com ela Guizot publicou, entre 1811 e 1814, a revista intitulada *Annales de l'éducation*, a fim de difundir as idéias humanísticas liberais no meio do grande público, junto com estudos acerca do pensamento dos grandes educadores como Rabelais, Montaigne, Kant, etc. Graças à proximidade da sua mulher com os chefes do Partido Real, abriram-se para o jovem escritor as portas da carreira política, que constituía a meta da sua ambição. Datam desta primeira fase da sua vida intelectual as seguintes obras: *De l'état des Beaux Arts en France et du Salon de 1810*; *L'Espagne en 1808*; *Vies des poètes français du siècle de Louis XIV*. Ao ensejo destes trabalhos tornou-se conhecido do todo-poderoso reitor da Universidade Imperial, Fontanes, que o vinculou a ela, em 1812, como suplente da cadeira de história moderna, da qual virou titular pouco tempo depois. Um ano antes, Pierre Royer-Collard tinha sido nomeado para a cadeira de história da filosofia.

Etapa de início da atividade profissional, entre 1812 e 1820.- Na primeira Restauração, Royer-Collard (de quem o nosso autor tinha virado amigo na Sorbonne), recomendou-o ao abade de Montesquiou, ministro do interior, que o escolheu como secretário geral. O seu início na carreira política não foi brilhante, pois viu-se obrigado a colaborar na preparação de uma impopular lei contra a imprensa, tendo participado do comitê de censura ao lado de Frayssinous. Quando do retorno de Napoleão Bonaparte da Ilha de Elba, no regime dos cem dias, Guizot conservou durante mais algum tempo o seu lugar no ministério, tendo sido destituído logo depois da assinatura do *Ato Adicional*. O nosso autor encontrou-se com Luís XVIII em Gand, onde participou da redação do famoso número do *Moniteur* (órgão oficial da nobreza no exílio) que se insurgia contra a usurpação napoleônica. Com o retorno dos Bourbons ao poder, foi nomeado Secretário Geral da

Justiça pelo ministro Barbé-Marbois. Em 1816, em protesto contra a política altamente repressiva desatada pelo governo, retirou-se da função pública que ocupava.

Vale a pena detalhar um pouco o relacionamento de Guizot com Royer-Collard. Advogado católico, este último tinha quarenta e nove anos quando conheceu o jovem Guizot e desde o início estabeleceu-se entre ambos uma verdadeira simbiose de idéias, ao ponto que o próprio Guizot confessaria mais tarde: "Quatro pessoas influíram realmente em mim, sobre o que eu posso ser, sobre o que eu poderei me tornar ou fazer. Ele é uma dessas pessoas. O único homem" [apud Broglie, 1990: 42]. Duas das outras três pessoas eram, indubitavelmente, a sua mãe e a sua primeira mulher, Pauline. A terceira pessoa foi a sua segunda mulher, Eliza, sobrinha de Pauline, com quem Guizot casou em 1828, depois do falecimento desta. A influência de Royer-Collard certamente foi definitiva, ao ponto que G. de Broglie [1990: *ibid.*] considera que o amigo e inspirador dos doutrinários "substituiu no espírito de Guizot as figuras da mãe e de Pauline. Ninguém podia encarnar melhor do que ele a pregação dos princípios de energia e de cumprimento do dever, que escutava às vezes da boca de sua mãe".

Royer-Collard, denominado jocosamente de "doutrinário" pelo fato de que durante longos anos ensinou no colégio dos Padres da Doutrina, introduziu o jovem Guizot no círculo dos seus amigos liberais. Intelectual atuante no governo, formou no jovem que se iniciava nas lides do pensamento e da ação política, o caráter combativo de quem luta por conseguir ver realizadas as idéias em que acredita. A propósito dessa formação, escreveu Guizot: "Ele fez muito mais do que me conseguir trabalho na minha carreira. Ele contribuiu realmente para o meu desenvolvimento interior e pessoal. Ele me abriu perspectivas e me desvendou verdades que, sem o seu concurso, jamais teria descoberto" [apud Broglie, 1990: 43]. Caracterizando melhor o peso que a personalidade do amigo teve na formação política do nosso autor, frisa G. de Broglie: "Foi pelas suas qualidades intelectuais que Royer-Collard influenciou Guizot. O seu dogmatismo natural se armava com uma significativa dialética. A sua lógica implacável não estava desprovida nem de paixão, nem de imaginação. Ele colocava ao serviço do seu raciocínio uma argumentação robusta e eficaz, formulada com uma linguagem precisa, eloqüente e bela. A sua força e a originalidade do seu pensamento consistiam em juntar os fatos em categorias abstratas, em transformá-los no domínio das idéias, e em entrelaçar, enfim, as idéias num sistema lógico e convincente. Dessa escola, Guizot se revelaria o mais brilhante dos discípulos" [Broglie, 1990: 43].

Pela mão de Royer-Collard, Guizot entrou em contato com o grupo de pensadores espiritualistas que constituiu um primeiro núcleo teórico, de onde emergiria, logo a seguir, a geração dos *doutrinários*. Desse primeiro núcleo formavam parte Degérando, Ampère, Gallois, Raynouard, Fauriel, Maine de Biran e Victor Cousin. Com este último, cinco anos mais novo do que o nosso autor, Guizot teve estreita amizade e empreenderia, anos mais tarde, o longo processo de reestruturação do sistema de ensino na França. O *ecletismo esclarecido* defendido por Cousin não deixava de se aproximar do liberalismo moderado apregoado por Guizot [cf. Cousin, 1969: 55]. Embora alguns deles (como era o caso de Royer-Collard) colaborassem com o governo napoleônico, todos buscavam alternativas para superar o ambiente de radicalismo revolucionário e de autoritarismo. Esse seleto grupo de filósofos buscava um novo tipo de doutrina que, sem repetir os erros dos Enciclopedistas, pudesse inspirar um movimento de regeneração para a França, se voltando

para o culto à tradição, sem cair no saudosismo dos *ultras*, que suspiravam por uma volta do *Ancien Régime*.

Entre 1815 e 1820 Guizot, como frisamos anteriormente, ocupou vários cargos no segundo escalão do governo francês. É interessante destacar que nas várias funções por ele desempenhadas, já se nota uma linha de atuação: pensar e institucionalizar o governo representativo e criar mecanismos que defendam o estado de direito contra os surtos revolucionários. Assim, nos anos de 1815 e 1816 o nosso autor atuou como secretário geral do Ministério da Justiça, sob os ministros Pasquier e Barbé-Marbois sucessivamente. É clara a política de inspiração liberal defendida por Guizot neste período. A respeito, escreve G. de Broglie: "É especialmente como conselheiro do ministro, mais do que como secretário geral, que estuda os grandes projetos políticos: o regime eleitoral e o regime da imprensa, a responsabilidade dos ministros e o papel da Corte dos pares como alta Corte, a reorganização administrativa e a legislação criminal. Esses temas constituirão o campo de batalha entre liberais e ultras durante cinco anos. Nas fileiras liberais é Guizot o especialista mais escutado. Já em 1815 apresenta o seu primeiro projeto de lei eleitoral. Coloca dois princípios: em primeiro lugar, a eleição dos deputados por um único colégio de todos os eleitores reunidos na capital do departamento; em segundo lugar, a identificação do eleitorado reservado aos contribuintes que pagam trezentos francos de impostos diretos. Sobre esses pontos essenciais, que colocam em jogo todo o equilíbrio político entre os grandes proprietários de terras e a grande e a pequena burguesia, e que alimentarão tantos debates apaixonados, o pensamento de Guizot se firma muito rapidamente, de forma refletida e sem que haja, no futuro, mudanças significativas. Ele redige também uma ordenança estabelecendo a hereditariedade da pairia, ponto de partida para uma nova aristocracia liberal, e um projeto de lei contra os surtos sediciosos, a fim de lutar contra os agitadores e os tumultos" [Broglie, 1990: 59].

Entre 1816 e 1817 Guizot desempenhou as funções de conselheiro de Estado. A sua preocupação nesse novo cargo continuou sendo a mesma: garantir a concretização do governo representativo, fazendo com que surgisse uma autêntica *representação nacional*. A propósito desta política de autêntico sabor liberal, escreve G. de Broglie: "Ele justifica o censo eleitoral alicerçado no princípio de que o direito de eleger é conferido de acordo à capacidade de eleger bem. É necessário pois fixar o censo numa cifra tal que possibilite que os interesses pessoais se confundam com os grandes interesses nacionais e sejam inseparáveis dos interesses de todos. Há tantos inconvenientes em fixar o censo muito baixo, em face da capacidade de escolher os deputados, como em fixá-lo muito alto, reservando-o a certas classes que têm interesses característicos, diferentes do interesse comum. Quando muito, a Câmara dos pares reserva a esses grandes interesses aristocráticos uma representação especial. Em outra palavras, a eleição dos deputados não tem por objeto dar mais poder aos partidários do Antigo Regime, mas de permitir o nascimento, mediante uma eleição direta, igual e sem distinção de classe entre os eleitores, a uma representação de caráter nacional" [Broglie, 1990: 63].

O grupo dos chamados *doutrinários* consolidou-se em 1817. A revista *Le Nain Jaune* foi a responsável por divulgar e consagrar essa denominação um ano antes, em 1816. Integravam esse pequeno grupo de intelectuais e ativistas liberais Royer-Collard, Prosper de Barante, Camille Jordan, Mounier, Guizot, de Serre e Germain. Mais tarde se

integrariam ao grupo o jovem escritor Charles de Rémusat e o duque Victor de Broglie, casado com a filha de Madame de Staël, Albertine, e que se tornou grande amigo de François Guizot. Como se poderia caracterizar esse grupo? G. de Broglie destaca assim os traços essenciais: "Foi em junho de 1817 que se formou o grupo dos *doutrinários*, reunião de um pequeno número - eles caberiam num sofá, dizia-se então - de homens superiores, muito conscientes da sua superioridade, que marcaram com o seu selo possante o debate político, a política mesma e a evolução da sociedade ao longo desses anos. O pequeno grupo existia já um ano antes. (...) Todos tinham carteirinha de realistas, em virtude da Constituinte, Fructidor ou da permanência em Gand. Nenhum defendia o Antigo Regime e o seu objetivo era precisamente afirmar que se podia ao mesmo tempo ser liberal e realista. Eles se afastavam da volta aos princípios do Antigo Regime e da adesão, mesmo que especulativa, às teorias revolucionárias. O seu propósito era deitar as bases de uma nova sociedade, sem renegar nem a herança da monarquia, nem as reformas civis da Revolução" [Broglie, 1990: 65].

A força dos doutrinários consistia, segundo de Ortega y Gasset, em que tinham conseguido explicar o emaranhado de fatos aparentemente desconexos do período da Restauração, à luz de uma teoria política que desmontava os radicalismos e optava por um meio termo de moderação, preservando o que de aproveitável havia na Revolução de 1789, sem contudo negar o valor da ordem e da defesa da liberdade. A propósito, escreve o filósofo espanhol: "Esta monarquia *cartista* que é o fato com que se defrontam os franceses em 1815 é, como fato, matéria confusa e que ninguém por esses anos tinha conseguido digerir intelectualmente. Só um homem nascido em 1763, o solene e irônico Royer-Collard, tinha abstraído dele alguns pensamentos agudos. Deles parte Guizot para chegar a ser o verdadeiro construtor de uma doutrina política em que essa mistura de princípios - o direito histórico dos reis e o direito ideal, racional, *a priori* do povo - conseguem coabitar. Essa foi a doutrina dos famosos *doutrinários*. Esse nome revela fulminantemente o que então acontecia na superfície da história: ninguém sabia o que pensar acerca do que estava acontecendo. O grupo de Royer-Collard e Guizot foi o primeiro que dominou intelectualmente os fatos, que teve uma *doutrina*. E, como é inevitável, apoderou-se deles. Parece uma piada, mas é assim, irremediavelmente: a coisa mais etérea do mundo, que é a claridade, possui maior poder que o braço mais forte" [Ortega, 1990: 9-10].

Jean Touchard, por sua vez, caracteriza os *doutrinários* como portadores de uma proposta política eminentemente moderada. Eles "oferecem uma doutrina do *justo meio* entre os defensores do Antigo Regime e os partidários da democracia. Para eles, a Carta é a última palavra da sabedoria, o *ponto final* da época revolucionária. Como o Parlamento não representa a nação mas os *interesses* dos cidadãos, o voto deve ser reservado aos proprietários e às *capacidades*, que são suficientemente ilustrados como para expressar uma opinião de peso" [Touchard, 1972: 404].

Voltemos à atuação de Guizot. Em que pese os vaivéns da política, o nosso autor continuou fiel à sua tarefa intelectual. Data deste período a obra intitulada *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France* (1816); este escrito, reimpresso várias vezes com alguns acréscimos, constituiu o manifesto inicial dos doutrinários, à cuja testa encontrava-se, como frisamos, Royer Collard. Monarquista constitucional, Guizot colocou-se numa posição intermediária entre os ultras e os radicais.

Em decorrência da atuação agressiva dos *ultras*, Guizot deixou o governo após o assassinato do duque de Berry, e passou a formar parte da oposição. Vale a pena destacar aqui a estratégia utilizada por Guizot no seio dos *doutrinários*, com a finalidade de ver triunfantes as suas idéias. O nosso autor tratava de concretizar os seus pontos de vista numa publicação que atingisse o grande público, ao mesmo tempo que, da tribuna parlamentar, os seus amigos defendiam os pontos de vista explicados por ele na imprensa. Tratava-se de fazer surgir uma corrente de opinião favorável aos ideais do liberalismo.

Etapa de reflexão, entre 1820 e 1830.- A partir de 1820 e até 1830, Guizot ficou por fora do governo. Este período, como frisamos anteriormente, foi dedicado pelo nosso autor ao seu aperfeiçoamento intelectual, bem como ao estreitamento dos laços com os seus amigos *doutrinários*. No entanto, parte essencial desse período foi preenchida com a vida familiar, que lhe serviria de alicerce, a partir de então, para as lutas políticas. Testemunho do amor e dedicação à sua esposa foi dado pelo próprio Guizot, em carta escrita a Pauline no início do período em apreço: "De perto, amo-te porque te vejo; de longe, amo-te porque sinto falta de ti. És tu que, sempre, completas a minha alma... Tu és tão necessária ao meu pensamento como à minha felicidade. Preciso de ti para desfrutar de mim mesmo" [apud Broglie, 1990: 82]. Outro testemunho da mesma época: "Amo-te como se poderia amar o paraíso sobre a terra. As expressões da ternura são para mim como perfumes maravilhosos vindos do céu, que eu vivo para recolher e para enviá-los a ti de volta! Escuta, minha Pauline, não é em mim, é no tempo que falta lugar para tudo aquilo que sinto. Não, a minha ternura não se limita a determinados momentos, ela está sempre aí, sempre a mesma. Em qualquer momento em que for vasculhado o meu coração, sempre será encontrada ela lá, igualmente profunda, igualmente viva. Sempre será encontrada no meu peito a mesma necessidade de ti, a mesma êxtase ao te ver, a mesma sede dos teus pensamentos, do teu amor, das tuas palavras... Tu e a felicidade que me dás, vós sois infinitos, inesgotáveis. Sempre os mesmos e sempre novos, como o meu coração por ti. E nós envelhecemos juntos para sabermos mais e o tempo dar-nos-á mais do que nos pode tirar" [apud Broglie, 1990: 79].

Em dezembro de 1820 Guizot retomou o seu curso na Sorbonne para um público variado e numeroso, integrado por estudantes e alunos livres. A respeito desse trabalho acadêmico, G. de Broglie faz a seguinte caracterização, destacando o rigor, a honestidade intelectual, a feição metodológica tipicamente *doutrinária*, bem como a dedicação do nosso autor: "O historiador, nele, não está ainda confirmado. De novo mergulha nos estudos, reporta-se às fontes, multiplica as análises críticas, junta uma abundante bibliografia, em particular alemã, e renova o método, como faz no mesmo período Augustin Thierry. (...) Ele mistura à história dos primeiros séculos, alusões precisas à atualidade. Sendo a cadeira da Sorbonne a sua única tribuna, ele não pode se impedir de procurar, no seu ensino ainda pouco seguro, justificativas para as suas próprias concepções políticas. Não é essa uma das características da marcha dos *doutrinários*? O tema por ele escolhido identifica-se de entrada com um trabalho de erudição: as origens do governo representativo na Europa. Ao término de um ano de ensino, na conclusão da sua vigésima primeira lição, chegado ao século XIV, término do período a ser estudado, ele deve concordar com a conclusão de que *a priori* da sua tese não se encontra confirmado pelo seu estudo, e de que nada anuncia por enquanto a aparição do governo constitucional, nem na Inglaterra nem no continente" [Broglie, 1990: 81-82].

Por este tempo publicou as obras intituladas *Des conspirations et de la justice politique* (1821), *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (1821) [cf. Guizot, 1988] e *De la peine de mort en matière politique* (1822) [cf. Guizot, 1984]. Estas obras são representativas de um estilo muito peculiar, de quem faz oposição de maneira construtiva, analisando criticamente a situação mas deixando entrever soluções viáveis. Estudiosos como Larousse consideram-nas como conselhos mais do que como ataques aos seus adversários. Em que pese a sua moderação, as desavenças políticas terminaram fazendo, no entanto, com que o nosso autor perdesse a sua cadeira de história na Sorbonne, tendo o seu curso sido clausurado em 1825. Pouco antes, Guizot tinha publicado o resumo das suas aulas sob o título de *Histoire du gouvernement représentatif* (2 volumes).

Nessa época, de outro lado, o nosso autor empreendeu a primeira série dos seus trabalhos históricos, que lhe dariam definitivo renome no universo das letras francesas. Publicou o seu *Essai sur l'histoire de France*; a sua *Collection des mémoires relatifs à la révolution d'Angleterre* (26 volumes), a *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France (jusqu'au XIIIe. siècle)* (em 31 volumes), e a *Histoire de la révolution d'Angleterre, depuis l'avènement de Charles Ier. jusqu'à l'avènement de Charles II* (primeira parte). Publicou também uma edição anotada das obras de Rollin, bem como uma revisão da tradução das obras de Shakespeare, com uma nota biográfica. Por este tempo Guizot publicou também numerosos artigos na *Révue Française* e na *Encyclopédie Progressive*. No meio de todas estas atividades, o nosso autor teve a grande pena de perder, em 1827, a sua mulher. Antes de morrer, ela deu-lhe uma grande prova de amor, ao abjurar da sua religião (pois era católica), tendo-se convertido ao protestantismo. Cumprindo a vontade da sua falecida mulher, Guizot casou-se, no ano seguinte, com a sobrinha dela, Marguerite-Andrée-Eliza Dillon, que veio a falecer prematuramente, em 1833. Guizot teve quatro filhos: François (do seu primeiro casamento com Pauline, e que faleceu aos 21 anos de idade) e Henriette, Pauline e Guillaume (do seu segundo casamento com Eliza). As suas filhas deram-lhe onze netos, aos quais Guizot dedicou as suas atenções nos últimos anos de vida, tendo escrito para eles uma obra significativa, a *Histoire de France racontée à mes petits-enfants*, em cinco volumes.

Guizot fundou em 1829 a sociedade *Aide-toi, le ciel t'aidera*, junto com Duverger de Hauranne, Duchâtel, Rémusat e Odilon Barrot, com a finalidade de garantir o livre exercício do direito eleitoral, contra as manobras governamentais no pleito do mencionado ano. Não se tratava de uma sociedade secreta, como alguns têm pensado; a mencionada associação aglutinava opositores de tendências diversas, todos eles descontentes com o autoritarismo reinante. O advento do ministério Martignac tinha lhe restituído em 1828 a cadeira de professor universitário, bem como o seu cargo no conselho de Estado. O nosso autor foi eleito deputado pela circunscrição de Lisieux e passou a sentar na Câmara no lugar dos membros pertencentes ao centro-esquerda.

Dos seus cursos na Sorbonne surgiram outras obras importantes: *Cours d'histoire moderne*; *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution Française* [cf. Guizot, 1864] e *Histoire générale de la civilisation en France*, ao longo período compreendido entre 1827 e 1830. Os cursos oferecidos pelo

nosso autor na Universidade foram realmente um marco definitivo na cultura francesa. Muitos dos atores políticos que colaborarão com Guizot no futuro, sairão das fileiras dos seus alunos. O próprio Tocqueville, que será crítico do conservadorismo de seu mestre, ficou impressionado com a erudição e a capacidade didática de Guizot, ao ponto de fazer uma detalhada síntese do seu curso na Sorbonne, ao qual o jovem bacharel assistiu entre abril de 1829 e maio de 1830 [cf. Tocqueville, 1989b: 439-534].

Na Câmara, o nosso autor combateu o ministério Polignac. Acerca das suas atitudes políticas, frisa Pierre Larousse [1865: 1640], com uma ponta de ironia que não esconde as reservas dos historiadores da sua época em face do perfil conservador de Guizot: “amava a Restauração, especialmente porque ela encarnava a autoridade”.

Fazendo um balanço das idéias mestras que pautaram as obras escritas por Guizot ao longo desta etapa de sua vida, escreve G. de Broglie, salientando o caráter dinâmico e prático da obra do nosso autor, e assinalando, ao mesmo tempo, a feição incompleta da mesma do ângulo puramente especulativo: "Nesses trabalhos diversos, Guizot aprofunda ainda a sua formação intelectual, sem se afastar de seu objetivo principal: deitar as bases da filosofia política da França moderna, a filosofia do governo representativo, identificando as suas raízes, o seu desenvolvimento na história da Inglaterra e os seus princípios universais. Este trabalho não separa jamais a teoria da prática e não se remonta a uma concepção geral da sociedade, senão em função de uma análise do presente e de um projeto de governo. Ele não chega, contudo, a elaborar um tratado ordenado e completo. Tinha, aliás, a intenção de escrevê-lo em 1821-1822. Diversos fragmentos com pontos de vista penetrantes são como pedras para um edifício que não foi construído. Restaram dessa tentativa alguns escritos menores: um ensaio inacabado, datado de 1823, com noventa e uma páginas e intitulado *Philosophie politique* (inédito até 1985), um artigo publicado no jornal *Le Globe* em 1826 acerca da soberania, três artigos dos quais um aparecido na *Encyclopédie Progressive*, coleção periódica que ele tinha contribuído a fundar em 1825" [Broglie, 1990: 89-90].

Etapa de atuação política, entre 1830 e 1848.- A Revolução de Julho de 1830 foi um ajuste de contas com o *Ancien Régime*. Nem Luís XVIII nem Carlos X se desatrelaram por completo das antigas instituições que tinham caído por terra ao ensejo da Revolução de 1789. Colocados no poder pelas potências estrangeiras que venceram Napoleão, tentaram fazer reviver, das sombras do passado, o velho modelo absolutista. As repetidas tentativas de endurecimento do regime conduziram às jornadas revolucionárias. Guizot observava a progressiva impopularidade da corrupta monarquia. Não participou como ativista das jornadas revolucionárias. O seu papel foi de quem analisa atentamente os fatos e busca uma brecha para neles se inserir e jogar um papel importante de cunho reformista, mas sem possibilitar o avanço das propostas revolucionárias, que se identificavam com a instauração da República. Para o nosso autor, somente haveria verdadeiras instituições na França com um modelo de monarquia representativa. Com determinação assombrosa, com clareza acerca do que queria, Guizot foi aos poucos ocupando os espaços e catalisando, ao redor de si, o élan revolucionário, para conduzir ao poder um novo monarca que se intitularia *Rei dos Franceses*, numa clara alusão ao papel do novo regime de inspiração netamente liberal. A França vivia, nas Jornadas de Julho, a sua Gloriosa Revolução, semelhante à que os ingleses tinham vivido em 1688. E Guizot desempenhava o papel de ideólogo do novo

regime, assim como John Locke tinha sido o inspirador da Revolução que conduziu Guilherme de Orange ao trono da Inglaterra.

Após a Revolução de Julho de 1830, Guizot foi nomeado ministro do Interior e tomou parte na revisão da Carta. A sociedade *Aide-te, le ciel t'aidera* foi a base que serviu ao nosso autor para conseguir estabelecer a moderação e deixar sem espaço de manobra aos radicais, bem como aos saudosistas do regime que desabava, segundo testemunha Tocqueville [cf. 1989a: 403-408]. No entanto, Guizot abandonou o poder dois anos depois por desavenças com o primeiro-ministro Laffitte, reacionário demais para colaborar com ele. O nosso autor aglutinou rapidamente os doutrinários ao redor do gabinete Périer. Após o falecimento deste, Guizot organizou, junto com Thiers e Victor de Broglie, o gabinete de 11 de outubro de 1832, que durou quatro anos, tendo desempenhado o cargo de ministro da Instrução Pública. Mas a presença de Guizot no universo político da época não se restringiu a essa função, tendo sido ele o pivô ao redor do qual giraram as instituições nesses conturbados anos. Foi inspiração sua a política conservadora de aplicar medidas restritivas às associações e à imprensa, como forma de manter incólumes as instituições, em face dos radicalismos de esquerda e de direita. Tratava-se, sem dúvida, de uma autêntica política liberal-conservadora. Certamente, ao lado desse papel de eminência parda, exercido a partir do ministério da Instrução, cabe-lhe a glória de ter estruturado a instrução pública francesa. A respeito, escreve Pierre Larousse [1865: 1640]: “adversário sistemático e decidido da democracia, teve a nobre inconseqüência de ter contribuído para dotá-la do instrumento de sua grandeza futura e do seu progresso (...). Como ministro da Instrução pública, o senhor Guizot tinha uma verdadeira competência e uma superioridade indiscutível”.

Desempenhou a função ministerial até 15 de abril de 1837, com uma breve interrupção, entre 22 de fevereiro e 6 de outubro de 1832. Em 1840, o nosso autor foi nomeado embaixador em Londres. No ano seguinte foi indicado para a pasta das Relações Exteriores, cargo que acumulou junto com a direção de fato do gabinete, que estava sob a presidência nominal do marechal Soult. O seu sistema de administração era de inspiração netamente conservadora e consistia no seguinte: no interior, dominação exclusiva da classe burguesa e resistência obstinada a qualquer reforma política; no exterior, preocupação constante em evitar qualquer conflito, numa estratégia presidida pela idéia de manutenção de um entendimento cordial com a Inglaterra. Para Guizot as questões externas deveriam estar submetidas à política geral da França, direcionada no sentido de garantir a estabilidade política. A respeito, frisa Larousse [1865: 1641]: “A sua teoria do governo era de uma simplicidade extraordinária: no interior, ter a maioria; no exterior, ter a paz. Os 220.000 eleitores que integravam o país legal eram para ele toda a nação, pelo menos a única parte que um homem sério de Estado deve levar em consideração, a única que deve participar do governo da coisa pública. É popular o famoso preceito de Guizot: *Enriquecei-vos*. Esta era a primeira e a última palavra do seu sistema”.

Em setembro de 1847, Guizot assumiu as funções de Presidente do Conselho de Ministros, cargo no qual foi surpreendido pela Revolução de fevereiro de 1848. Refugiou-se então na Inglaterra, encerrando-se assim a etapa mais brilhante da sua vida, aquela na qual conseguiu desenvolver as reformas modernizadoras das instituições públicas na França. Duas foram as contribuições mais importantes de Guizot na sua passagem pela cúpula do poder: a definitiva estruturação do ensino básico e a consolidação dos mecanismos

institucionais que garantiriam a representação política. Nesses dois fundamentos se alicerçou a história política e cultural do país nas restantes décadas do século XIX. No próximo item, que trata da concepção política de Guizot, destacarei os fundamentos doutrinários dessas reformas. Valha, de momento, uma referência à amplitude dessas iniciativas em face da sociedade francesa.

Quanto à reforma do ensino, o nosso autor dotou a França de uma estrutura completa para a formação da consciência cívica das crianças, garantindo a preparação de mestres e a sua presença em todos os cantos do país. O lema da política de Guizot era: em cada comuna (ou município) uma escola, em cada departamento uma escola normal para a formação de mestres e em Paris a *École Normale Supérieure*, a fim de garantir a formação dos mestres dos mestres. Paralelamente, o nosso autor deu grande importância às associações científicas e literárias, que garantiriam o livre debate das idéias na sociedade, contribuindo, destarte, à formação da opinião pública. O que o nosso autor queria era que as classes médias acordassem para a sua responsabilidade histórica de configurar a estabilidade política. Para isso era necessário formar a opinião pública, incentivando o estudo acerca das instituições políticas que tinham dado certo na Europa, as britânicas no caso, e fomentando a discussão sobre a melhor forma de se realizar a representação de interesses.

Quanto à reforma política, Guizot estabeleceu a base definitiva para que a representação pudesse se consolidar ao redor das classes médias. Ficava assim superado o risco de retrocesso político, identificado ou com a volta do *Ancien Régime*, ou com a ascensão dos elementos revolucionários. Mediante uma paciente arquitetura, o nosso autor conseguiu concretizar um modelo de representação liberal-conservadora, que garantia o funcionamento das instituições sem o temor de ações radicais. O que Guizot pretendia era consolidar a representação como *média da opinião*. Para conseguir essa finalidade, era necessário que as classes médias acordassem para a sua responsabilidade histórica. As reformas educacionais e a política no terreno cultural, visavam a essa tomada de consciência.

Detalhemos a reforma empreendida por Guizot e os seus seguidores no terreno da educação. Guizot integrou, junto com Cousin e Villemain, o trio de professores que estruturaram o ensino público francês. Os três foram, sucessivamente, ministros da Instrução, entre 1832 e 1840, sendo que Cousin e Villemain colaboraram na administração Guizot, pesquisando acerca dos sistemas educacionais de outros países, como a Alemanha e a Inglaterra. A reforma abarcou todo o sistema de ensino, primário, secundário e universitário. A denominada *Lei Guizot*, de 2 de janeiro de 1833, consolidou a reforma do ensino primário. O nosso autor teve um ponto de vista realista nesse processo: mais do que tentar equacionar soluções ideais, quis exprimir nas suas propostas reformistas o que seria o *desideratum* da sociedade francesa de sua época. Ora, de acordo com essa intuição, decantada nas pesquisas educacionais que empreendeu no período anterior com a sua esposa Pauline, dois deveriam ser os aspectos que responderiam ao que a opinião pública esperava do ensino primário: estabelecer a liberdade de ensino, criando antes um ensino primário público que não existia. Parecem contraditórios esses dois objetivos. Mas Guizot os entendia de forma complementar: competiria ao poder municipal garantir o financiamento do ensino primário para todos, sendo as políticas e os conteúdos da alçada da

sociedade civil, sob a coordenação do ministério da Instrução. Efetivamente, como a sociedade francesa estava muito polarizada ao redor de grupos que pretendiam se apropriar do Estado para torná-lo o seu instrumento de poder, seria necessário garantir, primeiro, uma política educacional traçada desde cima, a partir do ministério, a fim de que, paulatinamente, na medida em que se consolidasse a representação, a sociedade civil, regida pelas classes médias, fosse aos poucos participando mais ativamente do desenvolvimento do ensino primário.

Do ângulo programático, o objetivo do ensino primário deveria ser, no sentir de Guizot, deitar as bases da cidadania alicerçando-a sobre a educação moral e religiosa das crianças. Essa educação, no sistema público, deveria ser ministrada por instrutores laicos devidamente preparados para esse fim. Quanto à fixação e ao controle dos conteúdos a serem lecionados, competiria ao ministério da Instrução estabelecer os programas, divulgando-os aos mestres em todos os cantos do país. Para esse efeito, o nosso autor concebeu um programa amplo de publicações de manuais, que passaram a ser distribuídos gratuitamente entre todos os professores. A partir de 1833 foi publicada, com periodicidade regular, uma revista oficial com o título de *Manuel général de l'instruction primaire*. Através desse órgão, o ministério passou a se comunicar com os docentes, divulgando estudos sobre a situação do ensino, comunicando atos do governo e a legislação correspondente, fazendo previsões quanto aos futuros programas e divulgando informações pedagógicas de utilidade para os alunos e professores. Foi famoso o primeiro comunicado do ministro da Instrução aos mestres de todo o país, definindo o que seria a sua missão, que era comparada a um sacerdócio civil, porquanto do ensino ministrado por eles emergiria a consciência cívica das crianças.

G. de Broglie sintetizou assim o balanço que se poderia fazer em relação aos aspectos programáticos da reforma do ensino primário efetivada pelo nosso autor: "Que balanço pode ser desenhado dos quatro anos da aplicação da lei Guizot sob o seu ministério? O seu objetivo principal tende à generalização da instrução primária. Ela repousa sobre princípios simples: a liberdade que permite a concorrência; a descentralização, cara aos doutrinários, que confia a educação à sociedade local; a intervenção do Estado que, pela primeira vez, integra o ensino primário no corpo universitário e garante o todo. A posta em prática desses princípios sofreu algumas atenuações. Sem chegar a impor a obrigação escolar, que afetaria os direitos do pai de família, será publicada nas comunas a lista dos pais que não enviam os seus filhos à escola. A lei não estabelece a gratuidade, considerada na época como uma injustiça em face dos que podem pagar, mas é prevista a admissão gratuita de crianças pobres, às custas das comunidades. Os programas não são definidos de maneira ambiciosa, nem sequer precisa. A escola primária é concebida mais como uma *dívida estreita do país para com as suas crianças*, do que como um primeiro passo num sistema de ensino continuado. As crianças têm, segundo Guizot, *o direito de aprender*, mas é preciso evitar o *saber popular deformado*, assim como uma instrução muito pretensiosa. A leitura e a escrita, o cálculo, o sistema métrico, a formação moral e religiosa, eis os conteúdos que constituem missão da escola" [Broglie, 1990: 160-161].

Do ângulo administrativo, Guizot abriu espaço para o professorado primário no contexto da estrutura universitária. Isso com uma finalidade puramente administrativa, sem

que significasse essa providência o atrelamento do ensino primário ao superior. Na embrionária estrutura administrativa da educação, era mais racional situar os mestres de ensino primário no contexto geral do professorado universitário. Isso garantiria aprovar, sem maiores dificuldades, um orçamento que permitisse a digna remuneração. Ficava claro, portanto, que cada nível, primário, secundário e superior, era entendido por Guizot e pelos demais *doutrinários* como autônomo na sua finalidade específica.

G. de Broglie destacou, da seguinte forma, o caráter racional e dinâmico da estrutura administrativa implantada: "O ensino primário é organizado em um sistema coerente. Em cada comuna, um instrutor e uma escola; em cada povoado de seis mil habitantes ou em cada capital de cantão, uma escola primária superior seguindo o modelo alemão; em cada departamento uma escola normal de instrutores. Para gerir o conjunto, o conselho comunal, integrado pelo *maire*, pelo padre ou o pastor e por três conselheiros municipais, com a incumbência de vigiar pela salubridade e a disciplina nos estabelecimentos. O conselho de bairro, integrado pelo subprefeito, pelo juiz, pelo padre e pelo conselheiro geral, empossa o instrutor e exerce sobre ele o poder disciplinar. Enfim, a comissão departamental expede os certificados de habilitação dos mestres e dos diretores de escola. O ministro e o inspetor acadêmico dispõem de inspetores primários para supervisionar o conjunto dos estabelecimentos, públicos e privados. A chave da reforma consiste na posição social atribuída ao instrutor. Ele vira uma personagem importante da sua comunidade, um funcionário integrado à Universidade que recebe do Estado um salário fixo de duzentos francos ao ano, mais uma remuneração cotizada pelos pais segundo uma taxa fixada pelo conselho municipal. Ele é isento do serviço militar, é formado pela escola normal, é alojado pela sua comunidade e goza de um regime previdenciário" [Broglie, 1990: 161-162]. Em relação à *escola primária superior* mencionada no texto que acabo de citar, lembremos que se tratava de um complemento da educação primária para melhor preparar as classes inferiores, em face das necessidades do comércio e da indústria nas cidades.

No terreno do ensino secundário, Guizot defendeu dois princípios: independência do Estado em face da Igreja e controle daquele sobre o ensino público, tendo o Estado, outrossim, a missão de vigiar pelo bom desempenho do ensino particular. A finalidade que Guizot atribuía ao ensino secundário oficial era a de formar as classes médias, alicerçando essa tarefa nos estudos humanísticos. A respeito dos traços marcantes da política empreendida pelo nosso autor, escreveu G. Broglie: "Ele enunciava alguns postulados: a instrução pública deve ser desenvolvida à imagem da sociedade e se adaptar às suas aspirações e aos seus recursos. O primeiro imperativo consiste no desenvolvimento das classes médias. Elas têm necessidade, para se firmarem como classe dirigente, do conhecimento das letras clássicas, que não somente garante o acesso à cultura, mas desenvolve também a inteligência. O projeto de Guizot fazia pois do estudo das letras a base mesma e a razão de ser do ensino secundário e se esforçava por estendê-lo ao maior número possível. Assim, os colégios de Estado serão, em cada departamento, os modelos desse ensino, com duas opções, uma para os estudos literários clássicos, outra para os estudos modernos com as línguas vivas, a história e a geografia. Mas Guizot recusava-se a criar um ensino curto e a *separar, desde a infância, duas porções da sociedade, uma voltada para o desenvolvimento do espírito, superior e desinteressada, outra direcionada às profissões úteis, estreitas e de aplicação imediata. (Como) trancafiar, por assim dizer,*

os cidadãos em categorias irreduzíveis, como consolidar as profissões de maneira antagônica e ignorantes umas das outras?" [Broglie, 1990: 166]. A única forma de ensino médio profissionalizante aceita, seria a ministrada pelos colégios comunais, que poderiam se ajustar às necessidades práticas das regiões onde se situassem.

No que tange ao ensino superior, Guizot não concebeu uma reforma universitária propriamente dita. O nosso autor, bem como Cousin e Villemain, passaram a entender a Universidade francesa no contexto da preservação da memória nacional. (Dentro desse espírito, influenciado pela filosofia hegeliana, Cousin efetivou a reforma do ensino do Direito, introduzindo definitivamente a cadeira de *Introdução Geral ao Estudo do Direito*) [cf. Alberto Véliz, 1996: 11]. Guizot pretendia descentralizar a instituições de ensino superior, de forma tal que contribuíssem a consolidar, nas várias regiões da França, a política cultural de resgate das raízes nacionais deflagrada pela monarquia de Luís Filipe. Nem Guizot nem os seus sucessores conseguiram materializar esse projeto, que contemplava a criação de quatro grandes centros de estímulo à vida universitária em Estrasburgo, Rennes, Toulouse e Marselha. Esse processo de regionalização somente se consolidaria no século XX, após as reformas que se seguiram ao levante de 1968. Mas Guizot e os seus sucessores no ministério da Instrução plantaram sem dúvida essa idéia.

Detalhemos um pouco a reforma política empreendida por Guizot. Esta teve uma dupla finalidade: racionalizar a administração pública e deitar as bases da representação. Quanto ao primeiro objetivo, Guizot mobilizou todas as forças do governo, a partir do ministério do Interior, a fim de substituir a nobreza proveniente do *Ancien Régime* por jovens liberais que tivessem apoiado a Revolução de 1830, ou por funcionários eficientes que tivessem demonstrado o seu devotamento à coisa pública ao longo da Restauração. A reforma administrativa feita por Guizot já nesse mesmo ano, frisa G. de Broglie, "fornecer pelo menos cinquenta nomes para os quadros superiores do regime, ministros, deputados, pares ou cargos de destaque. O doutrinário soube aproveitar um breve período favorável para provocar uma ruptura e fundar a sociedade nova adicionando, sem muitos escrúpulos, à mudança dinástica, um relevo administrativo em proveito da burguesia liberal. O ministério do Interior compreendia, então, muito mais do que a administração territorial. Englobava tudo quanto não era da alçada direta das administrações tradicionais das finanças, da justiça, da instrução pública, ou seja a polícia, a saúde, as questões sociais, as intervenções econômicas, os trabalhos públicos, os transportes, as construções, numa época em que o Estado tinha poucos meios de intervenção e em que a maior parte das questões eram abordadas sob o ângulo político ou da ordem pública" [Broglie, 1990: 128].

No tocante à representação, o nosso autor promoveu um paulatino alongamento do censo, a fim de ir introduzindo mais eleitores, na medida em que fossem sendo preparadas as classes médias. Inimigo declarado do sufrágio universal pretendido pelos republicanos, Guizot não deixou, no entanto, de alargar o universo dos sufragantes. G. de Broglie sintetiza assim a lenta mas continuada evolução do eleitorado francês no período da monarquia de Luís Filipe: "A questão da reforma eleitoral exprime-se em algumas cifras. Em todas partes, nessa época, o sufrágio é uma função reservada a alguns e não um direito de todos. Na França, a monarquia de Julho baixou o censo eleitoral, imposto direto que confere o direito de voto, de 300 para 200 francos ao ano, o que fez passar o número de eleitores de 94.000 antes de 1830, para 167.000 em 1831, e em 1840 para aproximadamente

241.000 eleitores, sob o único efeito do aumento da riqueza. Trata-se essencialmente de proprietários rurais enquanto que na Inglaterra o eleitorado se abre de entrada aos proprietários de bens móveis. O censo de elegibilidade baixou em 1830 de 1.000 para 500 francos. Contava-se ao redor de 56.000 pessoas elegíveis. No escrutínio de bairro, os deputados são eleitos, em média, por menos de 400 eleitores, o que permite o estabelecimento de relações diretas com cada um deles. Os eleitores são proprietários, os eleitos são notáveis” [Broglie, 1990: 344].

Complementar ao alargamento do voto foi a política parlamentarista desenvolvida por Guizot. Como na França da época não havia partidos políticos no sentido moderno do termo mas blocos parlamentares, era fundamental, para conseguir a aprovação das reformas, desenvolver a oratória parlamentar, a fim de mobilizar a grande massa de congressistas que permanecia passiva nas sessões. Guizot, o professor da Sorbonne, era um orador nato. Conseguia fazer pender a balança da opinião com a força da sua palavra. Victor Hugo resumiu de forma poética esse poder: “No momento em que o seu pé tocava a tribuna, a sua cabeça tocava o céu” [apud Broglie, 1990: 266].

Para Victor de Broglie, o doutrinário, Guizot e Thiers foram os dois grandes oradores políticos da França no decorrer do século XIX. A respeito, escreve Gabriel de Broglie: “O grande rival de Guizot, na tribuna como em tudo, é Thiers. Não podemos imaginar dois talentos mais diferentes. Um e outro são, no entanto, oradores de assembléia, possuem uma eloquência adaptada à sua pessoa, falam durante horas, sem notas, se esgotam sem que pareça e possuem a garganta frágil. Mas Guizot fala lentamente, Thiers muito rápido. Guizot jamais se afasta do estilo nobre; Thiers não declama, é direto, familiar, às vezes vulgar. Guizot flutua na especulação intelectual e em meio a fórmulas sonoras; Thiers fala no verdadeiro, no exato, no técnico. Guizot termina com um discurso grandioso, Thiers acaba as suas falas sem peroração. Eles são, como disse Victor de Broglie, *os dois maiores oradores da França moderna e talvez de todos os tempos*. É possível. São, em todo caso, dois lutadores fantásticos. Juntos, são invencíveis; opostos, destroem-se mutuamente” [Broglie, 1990: 269].

Etapa de retiro do governo e de ação social, entre 1848 e 1874.- Após a eleição de Luís Napoleão, o nosso autor pensava que ainda era possível a sua volta à vida política e publicou, em janeiro de 1849, a obra intitulada *De la Démocratie en France*, que constituía um virulento panfleto de inspiração conservadora que passava por alto das profundas mudanças que estavam se operando na sociedade francesa. Apresentou-se ao pleito eleitoral de julho de 1849 e sofreu pesada derrota em Lisieux (somente obtendo 166 votos entre 89.000 eleitores), se tornando assim, como frisa Rosanvallon [1985: 406], “o símbolo do regime derrubado”. Embora torcesse pela idéia da fusão monárquica entre o conde de Chambord e a família Orléans, Guizot parece ter-se acomodado à República, ao não se insurgir contra o golpe de estado de 2 de dezembro de 1851 e ao se mostrar favorável ao voto afirmativo, no plebiscito de maio de 1870.

Situado à margem da vida política, Guizot desenvolveu amplo magistério intelectual e moral ao longo de todo o Segundo Império. Prosseguiu com os seus trabalhos historiográficos, acabando a sua *Histoire de la révolution d'Angleterre* (1854-1856) [cf. Guizot, 1997] e escrevendo ensaios sobre Monk e sir Robert Peel. Entre 1858 e 1867

publicou os oito volumes das suas *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, reeditou, acrescentando novos capítulos, o seu antigo curso dado em 1820-1822 e intitulado *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, publicou os cinco volumes que integram a sua *Histoire de France racontée à mes petits-enfants* e reuniu os seus discursos nos cinco volumes que integram a sua *Histoire parlementaire de France*.

O nosso autor ocupou um lugar de destaque na história do protestantismo francês, ao ter participado, muito de perto, da vida da Igreja reformada, ao presidir numerosas associações e ao ter assumido a responsabilidade de estabelecer uma ponte entre estas e o poder político, notadamente no processo de preparação do sínodo de 1872. No contexto destas atividades, escreveu os três volumes das suas *Méditations chrétiennes* e a biografia de Calvino. Em que pese o fato de ter se afastado do poder político nos seus últimos anos, continuou, no entanto, a ter grande influência na vida intelectual da França, sendo o grande eleitor na Academia Francesa, da qual formava parte desde 1836, na vaga deixada por Destutt de Tracy. Guizot faleceu no dia 12 de setembro de 1874.

Guizot deu grande importância ao convívio com a família ao longo de sua vida, mas especialmente durante o período de retiro na sua mansão de Val-Richer, entre 1848 e 1874. Dir-se-ia que virou um avô exemplar, participando de perto da educação dos seus netos, bem como do lazer junto com eles. Testemunho vivo da luminosidade desses últimos anos escreveu o seu biógrafo, nos seguintes termos: "Guizot praticou com encanto a arte de ser avô. Ele saboreava todas as alegrias: acariciar a sua neta preferida, Jeanne, a que mais se assemelhava a Henriette, sua mãe e à Eliza, sua avó; inspirar a veneração a todo esse pequeno mundo, lhe transmitindo as suas crenças, as suas aspirações, as suas admirações; brincar na grama ou no salão; fazer a leitura em comum de uma tragédia de Corneille ou de um romance de Walter Scott. A sua vasta família não deixou nunca de ser um templo do espírito. As alegrias da casa, todas as gerações reunidas, a lembrança das sombras esvanecidas, os trabalhos tranqüilos do espírito encontravam em Val-Richer um terreno fecundo, uma virtude vivificante e mesmo um poder fascinante. A natureza ganhava, com os anos, mais e mais importância na vida de Guizot. Ele se deixava penetrar e como que engolir pela contemplação do seu horizonte imediato e diverso e pelo desfrute de mil laços secretos que o atavam à sua terra e lhe proporcionavam uma serenidade idílica" [Broglie, 1990: 402].

II - O pensamento político de Guizot

François Guizot representou, para o pensamento político brasileiro do século XIX, o marco de referência conceitual do Liberalismo Conservador, um de cujos máximos expoentes foi Paulino Soares de Souza (1807-1866), visconde de Uruguai. A problemática vivida pelo Império Brasileiro na sua etapa inicial (correspondente ao Primeiro Reinado e ao Período Regencial, e que se estende entre 1824 e 1840), era bem semelhante à vivida pela França da época da Restauração (1814-1830). A vida política decorria, no Brasil, (no período apontado) entre os extremos do absolutismo e do democratismo rousseauiano. De forma semelhante, na França da Restauração, os abismos estavam identificados, de um lado, com o espírito reacionário dos *ultras*, que aspiravam os ares do *Ancien Régime*, e com o bonapartismo, que constituía a versão burguesa do absolutismo; de outro lado, com o

jacobinismo revolucionário e o democratismo rousseauiano, que tinham ensejado a Revolução de 1789 e o Terror [cf. Macedo e Vélez, 1996].

A queda do *Ancien Régime*, ao tirar todo poder à Igreja, colocou no seu lugar o homem de letras, certamente um intelectual diferente daquele do Iluminismo, porquanto sensível à realidade histórica de sua época. A sua missão consistiria em erguer um poder espiritual que iluminasse a sociedade com as luzes de uma religião civil, diferente por certo da proposta por Rousseau, porquanto compatível com uma sociedade estruturada em várias ordens de interesses. Essa nova religião civil deveria garantir a unidade do tecido social, ao redor de uma gama de interesses comuns a todas as classes e os seus dogmas seriam objeto de um processo pedagógico ministrado pelos homens de letras, que teriam, também, funções proféticas (porquanto pregoeiros de uma nova era) e dirigentes (seriam, ao mesmo tempo, líderes da sociedade da sua época). François Mélonio sintetizou o perfil desses novos líderes, com as seguintes palavras: "Saber para poder, superar a filosofia crítica das Luzes para elaborar os novos dogmas, tal é o objetivo que todos, com não poucas variações, perseguem, Jouffroi como Guizot, Comte, Hugo, Lamartine, Renan ou Renouvier" [Mélonio, 1998: 195].

"Passar a França pós-revolucionária a limpo", esse poderia ter sido o princípio inspirador dos chamados *doutrinários*, Guizot à testa. Quanto ao nome dessa corrente, assim explica Rosanvallon o seu significado: "A denominação de *doutrinários*, que parece ter sido utilizada pela primeira vez em 1817 nos corredores da Câmara dos Deputados, referia-se no início unicamente a Camille Jordan, de Broglie e Royer-Collard. A expressão caracterizará em seguida a corrente indissociavelmente intelectual e política que se estruturará progressivamente ao redor de Guizot, aparecendo este após 1820 como o verdadeiro líder do que no início não era mais do que um pequeno grupo de parlamentares" [Rosanvallon, 1985: 26, nota 1]. O grupo dos doutrinários esteve também integrado por Remusat e de Serre. Tocqueville, como frisa Ubiratan Macedo, "a rigor, não pode ser agregado aos doutrinários mas é impensável sem eles e corresponde certamente ao corolário de sua obra" [Macedo, 1987: 33].

O projeto político de Guizot correspondia ao ideal de "finalizar a Revolução, construir um governo representativo estável, estabelecer um regime que, fundado na Razão, garantisse as liberdades. Esses objetivos definem a tripla tarefa que se impõe a si mesma a geração liberal nascida com o século. Tarefa indissolúvelmente intelectual e política, que especifica um momento bem determinado do liberalismo francês: aquele durante o qual o problema principal é prevenir a volta de uma ruptura mortal entre a afirmação das liberdades e o desenvolvimento do fato democrático. Momento conceitual que coincide com o período histórico (da Restauração e da Monarquia de Julho), no curso do qual essa tarefa está praticamente na ordem do dia e que se distingue, ao mesmo tempo, do *momento ideológico*, que prolonga a herança das Luzes, e do *momento democrático*, que se inicia depois de 1848" [Rosanvallon, 1985: 26].

Tarefa intelectual e política. Efetivamente, a essência da proposta de Guizot consistiu em pensar as novas instituições que garantissem, no plano político, o exercício da liberdade. Esse pensar as novas instituições não era ato de uma elite intelectual desligada da sociedade. Era função de uma elite, sim, pensar os novos conceitos. Mas eles deviam se

espraiar pelo resto da sociedade. Guizot apostava num uso *social* da razão. A propósito, perguntava: "O que é necessário para que os homens possam fundar uma sociedade um pouco durável, um pouco regular?" E respondia: "É preciso, evidentemente, que tenham um certo número de idéias suficientemente desenvolvidas, para que convenham a essa sociedade, que respondam às suas necessidades, às suas relações. É preciso, além do mais, que essas idéias sejam comuns à maior parte dos membros da sociedade; enfim, que elas exerçam um certo domínio sobre as suas vontades e as suas ações" [Guizot, 1864: 81].

Essa tarefa político-pedagógica era pensada num pano de fundo histórico, inserindo as instituições políticas no contexto mais amplo do espírito do tempo. A função pedagógico-política do intelectual consistia em fazer descobrir aos franceses a sua própria história. Guizot pretendia cumprir esse papel, em relação ao seu país, doutrinando as classes médias, as únicas que conseguiriam manter a unidade nacional, numa perspectiva de não privatização do poder por castas ou estamentos. O pensador francês estabelecia um estreito elo de ligação entre a conquista das liberdades individuais e a construção do Estado. Em relação a esse ponto, escreve Rosanvallon 1985: 199]: "A construção do Estado e o nascimento do indivíduo vão de mãos dadas: os dois se fundam sobre a destruição das ordens fechadas".

As obras de caráter histórico de Guizot tinham como finalidade ensinar às classes médias essa sua importante missão de construir, na França, o Estado e a civilização. O líder dos doutrinários e primeiro representante da chamada *escola histórica*, "quer dar uma memória às classes médias, lhes restituindo a história" [Rosanvallon, 1985:195]. A inserção da preocupação histórica como parte essencial da tarefa dos intelectuais, formou parte do clima que se seguiu na França, e na Europa em geral, à Revolução Francesa. Talvez aí radicassem as reservas com que Guizot enxergava a obra de Comte, dogmática demais segundo o seu ponto de vista, em boa medida por não levar em consideração, suficientemente, os fatos históricos [cf. Littré, 1868: 28]. Ao passo que os *philosophes* do século XVIII davam as costas ostensivamente à realidade, transformando o seu discurso numa abstração, (Tocqueville aderiria posteriormente, em *L'Ancien Régime et la Révolution*, a essa crítica), os *doutrinários* faziam questão de se definirem como homens do seu tempo, que buscavam as raízes da própria sociedade na sua história. Tarefa de evidente inspiração hegeliana, na qual Guizot, com insuperável maestria de sociólogo e filósofo, elaborou as categorias dialéticas à luz das quais passou a ser entendida a problemática social no seio do Liberalismo francês. Guizot entendia a sociedade europeia numa dupla perspectiva: socio-política e cultural. Em ambos os contextos identificava a essência da realidade como fundamentalmente dialética. O hegelianismo de Guizot não provinha de uma leitura direta de parte do nosso autor das obras do filósofo alemão, mas da influência de Victor Cousin.

No terreno da história da cultura, o pensador francês considerava que a civilização europeia era fruto do confronto entre dois princípios que se contrapunham dialéticamente: o da liberdade e o da ordem. O primeiro, identificado com o legado dos bárbaros, cujo *élan* era constituído por uma liberdade selvagem, vizinha da anarquia; o segundo princípio, identificado com a ordem imposta pelo Império Romano e pelas instituições herdadas, dele, pela Igreja. Em relação a este ponto, Guizot escrevia: "Devemos aos Germanos o sentimento enérgico da liberdade individual, da individualidade humana. Ora, num

contexto de extrema grosseria e ignorância, esse sentimento é o egoísmo em toda a sua brutalidade, em toda a sua insociabilidade (...). A Europa tratava de sair desse estado (...). Restavam, aliás, grandes ruínas da civilização romana. O nome do Império, a lembrança dessa grande e gloriosa sociedade, agitavam a memória dos homens, dos senadores das vilas sobretudo, dos bispos, dos sacerdotes, de todos os que tinham a sua origem no mundo romano. Entre os bárbaros mesmos, ou entre os seus ancestrais bárbaros, muitos tinham sido testemunhas da grandeza do Império; tinham servido nas suas legiões, eles o tinham conquistado. A imagem, o nome da civilização romana impunha-se-lhes; eles sentiam a necessidade de imitá-la, de reproduzi-la, de conservar alguma coisa dela. Nova causa que os deveria puxar para fora do estado de barbárie" [Guizot, 1864: 82-83].

Esses dois princípios, o da liberdade e o da ordem, constitutivos da civilização europeia, precisaram, no entanto, de uma força que os amalgamasse numa experiência histórica concreta. O pensador francês achava que essa foi a missão dos *grandes homens*, que apareceram providencialmente, como é o caso de Carlos Magno. Em relação a esses importantes atores da história humana, frisava Guizot: "Há homens aos quais o espetáculo da anarquia e da imobilidade social golpeia e revolta, que são sacudidos por esses fatores como se estes constituíssem um fato ilegítimo, e que são invencivelmente possuídos pela necessidade de mudar esse fato, de colocar alguma regra, algum princípio geral, regular, permanente, no mundo observado por eles. Poder terrível, amiúde tirânico, e que comete mil iniquidades, mil erros, pois é acompanhado pela fraqueza humana; poder, no entanto, glorioso e salutar, pois ele imprime à humanidade, pela mão do homem, uma forte sacudida, um grande movimento" [Guizot, 1864: 84].

No terreno sócio-político, Guizot considerava que a realidade da Europa era constituída pela luta de classes. Nada mais alheio, para ele, à realidade política da França e da Europa, do que o sonho utopista dos que achavam que seria possível uma espécie de entropia política, como se as relações sociais pudessem ser reduzidas uni-linearmente a uma única ordem de interesses. Mas, ao mesmo tempo, o pensador francês tinha consciência de que a época era a das *classes médias*, as únicas capazes de dotar a França de instituições livres e estáveis, superando os excessos da revolução e do absolutismo. Ora, essas *classes médias* identificavam-se, na França da Restauração, com a burguesia. Esta devia acordar e despertar a sua consciência de que se tratava de uma classe chamada a garantir a unidade francesa, fazendo frente à dissolução do Terror e ao anacronismo do Absolutismo bonapartista. Eis aí, formulado claramente o conceito da *consciência de classe*. Sem dúvida nenhuma que Karl Marx fez uso desse arcabouço conceitual (luta de classes, consciência de classe, classe habilitada para exercer o domínio na sociedade). Plekhanov, aliás, tinha destacado esse ponto, com rara probidade intelectual que reconhecia ser Marx herdeiro de um liberal-conservador na formulação dos seus conceitos sociológicos-chaves. Guizot considerava-se o profeta dessa situação histórica, o pregoeiro da nova ordem de coisas, de uma política alicerçada no conceito de luta de classes, e de uma burguesia que era chamada à responsabilidade histórica, indelegável, de garantir o exercício da liberdade, mediante a criação de instituições que, salvaguardando a ordem, possibilitassem o amadurecimento da civilização europeia. O pensador francês atribuía à burguesia o papel de pregoeira da Verdade histórica.

Acerca da influência de Guizot em Marx, escreve Rosanvallon [1985: 394]: "Poderá ser observada a atração exercida por Guizot sobre certos teóricos de inspiração marxista, na medida em que ele tinha sido considerado por Marx e Engels como um dos historiadores burgueses que tinham *inventado* a noção de luta de classes". (A respeito, Rosanvallon menciona os seguintes autores, além de Plekhanov: Robert Fossaert com o seu ensaio intitulado "La théorie des classes chez Guizot et Thierry", in: *La Pensée*, jan.-fev. 1955 e B. Reizou com a obra *L'historiographie romantique française, 1815-1830*. Moscou, s. d.). Plekhanov, aliás, na sua obra *Os princípios fundamentais do marxismo*, considerava que Marx descobriu a concepção materialista da história, inspirado em parte nas teorias do *interesse material* que movimenta as classes sociais, presentes nas obras de Guizot, Mignet e Thierry [Plekhanov, 1989: 59].

A burguesia, no sentir de Guizot, deveria garantir as instituições que alicerçassem o exercício da liberdade, mediante a organização da representação. Esta consistia, cumulativamente, na luta em prol dos interesses de classe e na tentativa de, mediante a explicitação desses interesses no terreno do discurso, dar ensejo à racionalidade social, que era fruto do entrechoque das opiniões. Desse processo dialético emergiria o conceito de representação. Esta seria considerada, quando estabelecido o domínio da burguesia mediante esse processo de explicitação, como *a média da opinião*. Não há dúvida de que esses conceitos entraram fundo no discurso político do século XIX, tanto na França quanto no Brasil. Só para lembrar um exemplo dessa influência, Assis Brasil [1896: 81] definia a representação como *a média da opinião*.

III - A influência de Guizot no Liberalismo Conservador Brasileiro do século XIX

O autor que mais diretamente recebeu a influência de Guizot foi Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai (1807-1866). Para ele, a elite imperial tinha uma missão fundamental: garantir a criação e o funcionamento de instituições que garantissem, no Brasil, o exercício da liberdade e o progresso da sociedade, a exemplo dos dirigentes franceses e britânicos. O terreno onde se deveria travar essa luta era, para Paulino, o do direito administrativo, já que à luz deste poderiam ser pensadas as instituições do governo, bem como os meios jurídicos e práticos que garantissem o seu funcionamento. Essa era a finalidade primordial do seu *Ensaio de Direito Administrativo*, publicado em 1862. A respeito, escreve Themistocles Brandão Cavalcanti: "Ali se estudam os elementos fundamentais do Direito Administrativo e principalmente a estrutura do Estado e da administração, o problema da centralização, do Poder Moderador, da administração graciosa e contenciosa, do Conselho de Estado. O conteúdo próprio das normas administrativas não estava ainda bem caracterizado e, por isso mesmo, não tinha a doutrina a merecida expansão. Afora, portanto, os elementos básicos de direito administrativo bem expostos no princípio da obra, o autor deu singular importância a duas instituições fundamentais da Política Constitucional do Império e que teriam influência preponderante no desenvolvimento do nosso direito administrativo e do nosso direito político - o Poder Moderador e o Conselho de Estado" [Cavalcanti, 1960: VII-VIII].

O trabalho não foi pura e simples elucubração teórica. Como Guizot em relação à França, Paulino considerava que deveriam ser pensadas as instituições brasileiras à luz da história e da cultura nacionais. O *Ensaio* é fruto do profundo conhecimento que tinha do país, amadurecido na sua participação em vários órgãos do Governo Imperial, entre 1840 e 1862. A obra foi motivada pela viagem que o visconde realizou à Inglaterra e à França, com a finalidade de estudar o funcionamento das Instituições Públicas. A respeito, Paulino escreve o seguinte testemunho: "Na viagem que ultimamente fiz à Europa não me causaram tamanha impressão os monumentos das artes e das ciências, a riqueza, força e poder material de duas grandes nações: a França e a Inglaterra, quanto os resultados práticos e palpáveis da sua administração. Os primeiros fenômenos podemos nós conhecê-los pelos escritos que deles dão larga notícia. Para conhecer e avaliar os segundos não bastam descrições. Tudo ali se move, vem e chega a ponto com ordem e regularidade, quer na administração pública, quer nos estabelecimentos organizados e dirigidos por companhias particulares. Nem o público toleraria o contrário. As relações entre a administração e os administrados são fáceis, simples, benévolas e sempre corteses. Não encontrava na imprensa, nas discussões das câmaras, nas conversações particulares essa infinidade de queixas e doestos, tão freqüentes entre nós, contra verdadeiros ou supostos erros, descuidos e injustiças da administração, e mesmo contra a justiça civil e criminal. A população tinha confiança na justiça quer administrativa, quer civil, quer criminal. E é sem dúvida por isso que a França tem podido suportar as restrições que sofre na liberdade política" [Souza, 1960: 5].

O visconde regressa da sua viagem à Europa com o firme propósito de pensar as instituições que garantissem, no Brasil, o exercício da liberdade. Esse é o seu imperativo categórico, que o distancia da pura teoria e da pura prática, e que o aproxima do ideal dos doutrinários. Eis a forma em que ele entende o seu propósito: "Convenci-me ainda mais de que se a liberdade política é essencial para a felicidade de uma nação, boas instituições administrativas apropriadas às suas circunstâncias, e convenientemente desenvolvidas não o são menos. Aquela sem estas não pode produzir bons resultados. O que tive ocasião de observar e estudar produziu uma grande revolução nas minhas idéias e modo de encarar as coisas. E se quando parti ia cansado e aborrecido das nossas lutas políticas pessoais, pouco confiado nos resultados da política que acabava de ser inaugurada, regressei ainda mais firmemente resolvido, a buscar exclusivamente no estudo do gabinete aquela ocupação do espírito, sem a qual não podem viver os que se habituaram a trazê-lo ocupado" [Souza, 1960: 5-6].

A primeira convicção que tem o visconde de Uruguai - como de resto os demais estadistas da sua época - é a de que a monarquia constitucional é o regime que melhor se adaptava às necessidades brasileiras. Essa convicção, é bem verdade, tinha sido sedimentada pela obra pioneira de Silvestre Pinheiro Ferreira. Mas o interessante é que Paulino encontra no próprio Guizot um arrazoado claro e favorável à monarquia brasileira. Efetivamente, o pensador francês, na nona lição da sua *Histoire de la Civilisation en Europe*, tinha deixado claro que a monarquia foi, na Europa e notadamente na França, a primeira garantia de legalidade no início da modernidade, por cima da turbulenta atmosfera de particularismos em pugna. Referindo-se especificamente ao Brasil, escrevia Guizot: "Abri a obra onde M. Benjamin Constant tem representado de forma tão engenhosa a realza como um poder neutro, um poder moderador, elevado por cima dos acidentes, das

lutas da sociedade e somente intervindo nas grandes crises. Não é essa, por assim dizer, a atitude do soberano de direito no governo das coisas humanas? É necessário que haja nessa idéia algo de muito especial que chame a atenção das pessoas, pois ela passou com extraordinária rapidez dos livros aos fatos. Um soberano fez dessa idéia, na constituição do Brasil, a base mesma do seu trono; a realza é ali representada como um poder moderador, elevado por cima dos poderes ativos, como um espectador e um juiz das lutas políticas" [Guizot, 1864: 256].

Paulino era consciente da complexidade da tarefa empreendida. Pensar as instituições do direito administrativo, era algo mais do que conceber os termos de uma Constituição Política. Implicava, também, criar os caminhos jurídicos e institucionais que permitissem a boa administração e que se enraizassem, portanto, na cultura e nos hábitos do país. É significativo dessa preocupação o texto de Guizot (tirado da obra *L'Église et la Société Chrétiennes*, publicada em 1861) que serve de epígrafe à obra de Paulino, e que reza assim: "Não basta estabelecer num país eleições, câmaras e o governo parlamentar, para libertá-lo dos seus males, dar a todos os bens que lhes são prometidos e poupá-los das funestas conseqüências de todos os erros que ali se cometem. As condições do bom governo dos povos são mais complicadas; não se satisfaz a todos os interesses, não se garantem todos os direitos colocando uma constituição no lugar de um velho poder, e não se pode ter instituído em Turim um parlamento italiano sem ter fundado na Itália a liberdade" [apud Souza, 1960: folha de rosto].

Paulino Soares de Souza considerava que, no processo de construção das instituições que garantiam no Brasil o exercício da liberdade, as condições assemelhavam-se muito às da França pós-revolucionária. A experiência inglesa de *self-government* era mais distante. A nossa prática do municipalismo esteve sempre vinculada à garantia da legislação e das instituições por um poder central, que se soerguia por sobre o universo de particularismos e castas predispostos à privatização do poder. A prática do direito administrativo inspirou-se, no caso de Portugal e no do Brasil, na tradição francesa, centralizadora, diferente da tradição anglo-saxã, eminentemente descentralizadora.

A propósito, escreve Paulino: "O sistema francês, inteiramente diverso do anglo-saxônio, mais ou menos modificado, é o mais simples, mais metódico, mais claro e compreensivo, e o que mais facilmente pode ser adotado por um país que arrasa, de um só golpe todas as suas antigas instituições, para adotar as constitucionais ou representativas, e isto muito principalmente quando esse país larga as faixas do sistema absoluto, e abrindo pela primeira vez os olhos à luz da liberdade, está mal, ou não está de todo preparado para se governar em tudo e por tudo a si mesmo. (...) Adotados em um país, como nós adotamos, os pontos cardeais desse sistema, organizado o país segundo o seu espírito em geral, não é possível proscrevê-lo, sem adotar o contrário, e sem a completa mudança de toda a organização existente. O sistema administrativo francês concede pouco ao *self government*, é um e muito uniforme, preventivo e muito centralizador. Alarga muito a direção, tutela a fiscalização do Governo. Admite largamente a hierarquia. Reduz o Poder Judicial ao Civil e Criminal. (...) Este sistema é muito ligado, lógico e harmônico, e tem incontestáveis vantagens. Depois de bem montado e desenvolvido é o que apresenta melhores condições de resistência e estabilidade. (...). Cada indivíduo tem menos ingerência nos negócios públicos, porém o seu direito está mais bem resguardado e garantido do que em muitos

países que se dizem livres. Bem desenvolvido e executado, como o é na França, não se dão as violências, e as injustiças flagrantes, das quais apresentam não raros exemplos países que aliás gozam de liberdade. A França não goza de uma completa liberdade política, mas não há talvez país melhor administrado, e onde a segurança pessoal, o direito de propriedade, e a imparcialidade dos tribunais sejam melhor assegurados e garantidos" [Souza, 1960: 417].

Paulino Soares de Souza não renunciava à prática do *self government*. Não escondia a sua admiração por essa forma de governo, na forma em que foi belamente descrita por Tocqueville na sua *Democracia na América*. É explícita a admiração de Paulino pelo regime de *self government* que Tocqueville encontrou na América, e que ele aproxima do regime de liberdade municipal. A respeito, escreve o visconde: "Um povo, diz Tocqueville, pode sempre estabelecer Assembléias políticas, porque ordinariamente encontra no seu seio certo número de homens nos quais as luzes substituem até certo ponto a prática dos negócios... A liberdade municipal escapa, para assim dizer, aos esforços do homem. É raro que seja criada pelas leis; nasce por algum modo por si mesma. São, a ação contínua das leis e dos costumes, as circunstâncias e sobretudo o tempo, que conseguem consolidá-la. De todas as nações do continente da Europa, não há talvez uma só que a conheça. É contudo na Municipalidade que reside a força dos povos livres. As instituições municipais são para a liberdade o que as escolas primárias são para a ciência: põem a liberdade ao alcance do povo, fazem com que aprecie o seu gozo tranqüilo, e habituem-no a servir-se dela. Sem instituições municipais pode uma nação dar-se um governo livre, mas não tem o espírito da liberdade" [Souza, 1960: 405].

Mas, à semelhança de Guizot, Paulino era consciente de que a liberdade democrática requeria uma base moral, que não estava suficientemente consolidada entre nós. Para atingir o estágio da plena democracia, seria necessário primeiro educar o povo nos hábitos do respeito ao bem público e da participação na gestão responsável da *res publica*. A tirania é a conseqüência da construção afoita da democracia, sem as bases morais que tornam o *self government* uma instituição a serviço da liberdade e não do despotismo. Em relação a esse ponto, escreve o visconde: "Assim é e deve ser, ao menos a certos respeitos, naqueles afortunados países, onde o povo for homogêneo, geralmente ilustrado e moralizado, e onde a sua educação e hábitos o habilitem para se governar bem a si mesmo. Quais e quantas são as nações entre as quais se tem podido estabelecer o *self government*? Ide estabelecê-lo em certos lugares da Itália, entre os Lazzaroni, no México, e nas Repúblicas da América Meridional! O pobre Soberano, o povo, deixar-se-á iludir, e será vítima do primeiro ambicioso esperto (...). Nos países nos quais ainda não estão difundidos em todas as classes da sociedade aqueles hábitos de ordem e legalidade, que únicos podem colocar as liberdades públicas fora do alcance das invasões do Poder, dos caprichos da multidão, e dos botes dos ambiciosos, e que não estão portanto devidamente habilitados para o *self government*, é preciso começar a introduzi-lo pouco a pouco, e sujeitar esses ensaios a uma certa cautela, e a certos corretivos. Não convém proscrevê-lo, porque, em termos hábeis, tem grandes vantagens, e nem o Governo central, principalmente em países extensos e pouco povoados, pode administrar tudo. É preciso ir educando o povo, habituando-o pouco a pouco, a gerir os seus negócios" [Souza, 1960: 404-405].

Sintetizando: Paulino advogava por um direito administrativo centralizador, como o francês, que na sua aplicação, no entanto, estivesse pedagogicamente aberto à prática do *self government*. "Isto não tira que seja possível e muito conveniente, -- frisava o estadista do Império --, no desenvolvimento e reforma das nossas instituições administrativas, ir dando (à sociedade), (a) parte de *self government* que (as instituições) encerram, mais alguma expansão temperada com ajustados corretivos, habituando assim o nosso povo ao uso de uma liberdade prática, séria e tranqüila, preservando sempre o elemento monárquico da Constituição, porque, por fim de contas, é para aqueles povos que nela nasceram e foram criados, essa forma de governo, rodeada de garantias e instituições livres, a que melhor pode assegurar uma liberdade sólida, tranqüila e duradoura" [Soares, 1960: 412]. Proposta de autêntico *liberalismo conservador*, como a defendida pelos doutrinários, notadamente Guizot.

Na sua análise da realidade brasileira, Paulino Soares de Souza adotava como pano de fundo a perspectiva histórica proposta por Guizot. O grande problema no estudo da nossa realidade, considerava Paulino, é o fato de os estudiosos esquecerem-se da própria realidade. A propósito, escreve: "Tive muitas vezes ocasião de deplorar o desamor com que tratamos o que é nosso, deixando de estudá-lo, para somente ler superficialmente e citar coisas alheias, desprezando a experiência que transluz em opiniões e apreciações de estadistas nossos" [Soares, 1960: 8]. A perspectiva histórica identificada com o conhecimento das próprias raízes (que, como vimos no item 1, inspirou a Guizot na elaboração das soluções institucionais para a França do seu tempo), era também a perspectiva adotada por Paulino. "É preciso, frisava ele, primeiro que tudo estudar e conhecer bem as nossas instituições, e fixar bem as causas porque não funcionam, ou porque funcionam mal e imperfeitamente. Convém muito o estudo e o conhecimento todo que sobre elas pensaram os nossos homens de Estado, e o dos fatos próprios do país que podem esclarecer o assunto" [Souza, 1960: 12]. Sobre esta base histórica de conhecimento das próprias origens, ardentemente defendida por Paulino Soares de Souza e os demais estadistas do Império, alicerçar-se-ia a etapa posterior da emergência da sociologia brasileira, com Silvio Romero e Oliveira Vianna, na adoção do método monográfico. Paulino e os restantes "homens de mil" do Segundo Reinado foram, assim, os precursores da ciência social desenvolvida pelos seguidores do "culturalismo sociológico".

De forma semelhante a como Guizot entendia a civilização ocidental como uma luta entre os princípios de liberdade e de ordem, Paulino concebia a nossa vida política como pautada por dois grandes princípios jurídicos, contrapostos mas complementares: aquele que consolidava os direitos individuais em face do Estado (chamado de direito público interno ou constitucional) e aquele que garantia o funcionamento do Estado (chamado de direito administrativo). Paulino definia o *direito constitucional* ou *político* como aquele que compreendia "aquelas matérias que constituem o chamado direito público propriamente dito" e que tem como finalidade garantir "a inviolabilidade dos direitos civis e políticos, que têm por base os direitos absolutos que derivam da mesma natureza do homem, e se reduzem a três pontos principais, a saber: liberdade, segurança individual e propriedade". Já o *direito administrativo* era definido por ele como "a ciência da ação e da competência do Poder Executivo, das administrações gerais e locais, e dos Conselhos Administrativos, em suas relações com os *interesses* ou *direitos* dos administrados, ou com o *interesse geral do Estado*" [Souza, 1960: 18-19].

O equilíbrio entre ambas as ordens de direito, a constitucional e a administrativa, exige que, do ponto de vista da legislação, não se fixem apenas os direitos dos cidadãos, mas também os seus deveres (correspondentes aos direitos da sociedade). A respeito deste atualíssimo ponto (o problema da nossa Constituição de 1988 é justamente a hipertrofia dos direitos do cidadão esquecendo os seus deveres), escrevia Paulino: "É necessário também que a legislação não se limite a estabelecer e a proteger direitos, é também preciso que fixe e defina bem as obrigações. Um dos grandes erros, observa Laferrière, da Assembléia Constituinte da França, seguido em outros países inexperientes que a tomaram por modelo, consistiu em ter protegido mais os direitos do homem do que os da sociedade, e em ter desconhecido e estabelecido com timidez a união indispensável e fundamental do direito e do dever. É agradável ter somente direitos, e os aduladores do povo fogem de falar-lhe em deveres. A legislação inglesa e americana ocupam-se especialmente em fixar os deveres" [Souza, 1960: 406-407]. Na formulação dessa dupla vertente (direitos e deveres do cidadão), Paulino alicerça-se em Guizot, fazendo referência ao seguinte texto extraído de *Mémoires pour servir à l'histoire de mon Temps*:

"Duas idéias constituem os dois grandes caracteres da civilização moderna e lhe imprimem o seu formidável movimento; sintetizo-os nestes termos: - há direitos universais inerentes unicamente à condição humana e que nenhum regime pode legitimamente recusar a homem nenhum; - há direitos individuais que decorrem unicamente do mérito pessoal de cada homem, sem levar em consideração as circunstâncias exteriores do nascimento, da fortuna, ou da posição social, e que todo homem que os porta em si mesmo deve ter a possibilidade de desenvolver. O respeito legal aos direitos gerais da humanidade e o livre desenvolvimento das capacidades naturais, desses dois princípios, bem ou mal entendidos, têm decorrido ao longo do último século os bens e os males, as grandes ações e os crimes, os progressos e os descaminhos que ora as revoluções, ora os governos mesmos têm feito surgir no seio das Sociedades Européias" [Souza, 1960: 448, nota 8].

Fazendo-se eco do hegelianismo *soft* que inspirava a Guizot, Paulino considera que os grandes atores da história não são, no século XIX, apenas os indivíduos, mas também, e de forma decisiva, as massas. Um governo que olhe apenas para a perspectiva individual, não consegue atingir o seu escopo. A nota característica da política moderna consiste em levar em consideração a perspectiva das massas, pois é nelas que passou a residir a força e a legitimidade dos governos.

Eis a forma em que o estadista brasileiro fundamentava o seu pensamento a respeito deste ponto: "Os seguintes profundos trechos de M. Guizot -- *Des moyens de gouvernement* -- explicam e completam o meu pensamento. *Quando se considera o poder, não isolado e em si mesmo, mas na sua relação íntima com a sociedade, a sua ação apresenta-se sob um duplo aspecto. Ele deve tratar, de um lado, com essa massa geral de cidadãos que ele não vê, mas que o sofrem, o sentem e o julgam; de outro lado, com indivíduos que tal ou qual causa aproxima de si e que estabelecem com ele uma relação pessoal ou direta, já se trate de que eles lhe sirvam nas suas funções, ou de que ele próprio sinta necessidade de se servir de sua influência. Agir sobre as massas e agir através dos indivíduos, é isso que se chama governar. Dessas duas partes do governo, o poder é inclinado a negligenciar a primeira. Fraco e pressionado, é absorvido pelo trabalho de*

tratar com os indivíduos. Nada mais comum do que vê-lo esquecer que há um povo no qual vai terminar parando tudo quanto ele faz. Dos erros do poder, esse é sobre tudo o mais fatal, pois é nas massas, no povo mesmo que ele deve encontrar a sua força principal, os principais meios de governo. O público, a nação, o país, é lá que reside a força, lá que é possível conseguí-la. Tratar com as massas, essa é a grande mola do poder. Em seguida vem a arte de tratar com os indivíduos; arte necessária, mas que, sozinha, de nada vale e produz pouco efeito" [apud Souza, 1960: 502-503].

IV - A ética pública de Guizot e de Paulino Soares de Souza

Não são poucas as novidades que nos apresentam Guizot e os doutrinários, no seu arrazoado acerca das condições históricas da França de meados do século XIX. Da mesma forma, são muitas as lições de ciência política que podemos tirar da leitura do ***Ensaio sobre o Direito Administrativo*** de Paulino Soares de Souza. Gostaria de terminar estas reflexões destacando um ponto que me parece essencial no pensamento de ambos os autores: o seu conceito de *ética pública*. Quatro aspectos podem ser assinalados (tanto em Guizot como em Paulino):

Em primeiro lugar, o imperativo categórico do governante consiste em transformar as instituições do seu país, para garantir aos seus concidadãos, de maneira eficaz, o exercício da liberdade, no contexto do estudo diuturno das tradições históricas da nação.

Em segundo lugar, é necessário que o governante, na sua ação, não se perca na perspectiva individual, mas que enxergue sempre e sem vacilação o fundo que constitui a essência da legitimidade política: a vontade das massas. O folclore político resumiu esse ideal no princípio de "ouvir o clamor das ruas".

Em terceiro lugar, cabe ao governante o compromisso pedagógico de formar, mediante a educação cívica, a consciência do bem público nos seus governados, de forma que eles não reivindicuem apenas os seus direitos, mas que acordem, também, para os seus deveres. No sentir de Guizot, essa tarefa traduzia-se em acordar nas classes médias a consciência da sua responsabilidade histórica. Algo semelhante pensava o visconde de Uruguai: tratava-se de formar, a partir de um eleitorado censitário, um núcleo disciplinado ao redor da idéia de nação e sensível às demandas do bem público.

Em quarto lugar, não há na caminhada histórica da sociedade um final utópico, em que todas as contradições sejam resolvidas. O processo de luta de classes permanecerá como característica essencial à vida política. O que Guizot e Paulino destacam é que essa luta pode ser civilizada pelo debate parlamentar e pela prática, cada vez mais aperfeiçoada, da representação. Aqui radica a diferença fundamental entre liberais e socialistas. Estes últimos terminaram acreditando no "fim utópico da história", na conquista de um paraíso em que desaparecesse a luta pela defesa dos próprios interesses.

Muitas coisas poderíamos escrever acerca da tremenda atualidade da ética pública apresentada por Guizot e adotada por Paulino Soares de Souza. Reste apenas, expressar o nosso sentimento de admiração face a esses grandes pensadores-estadistas, que

conseguiram encarnar o princípio da *moral de responsabilidade* no momento histórico em que viveram.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO 3

BORY, Jean-Louis [1972]. *La Révolution de Juillet - Treinte journées qui ont fait la France*. Paris: Gallimard.

BRASIL, Joaquim Francisco de Assis [1896]. *Do governo presidencial na República brasileira*. Lisboa: Editora Nacional.

BROGLIE, Gabriel de [1990]. *Guizot*. Paris: Perrin.

CARON, Jean-Claude [1993]. *La France de 1815 à 1848*. Paris: Armand Colin.

CAVALCANTI, Themistocles Brandão. "Apresentação" [1960]. In: Paulino Soares de Souza, *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, pg. I-X.

COMTE, Auguste [1868]. *Principes de Philosophie positive*. (Prefácio de Émile Littré). Paris: Baillière.

CORRÊA Junior, Manoel Pio [2002]. *Primórdios da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

COUSIN, Victor [1969]. *De lo verdadero*. (Tradução ao espanhol a cargo de Ana María Bravo e Dilva Haym; prólogo de José Antonio Miguez). Buenos Aires: Aguilar.

FORTESCUE, William [1992]. *Revolução e contra-revolução na França*. (Tradução de Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes.

GIRARD, Louis [1985]. *Les libéraux français 1814-1875*. Paris: Aubier Montaigne.

GUIZOT, François [1864]. *Histoire de la Civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution Française*. 8a. edição, Paris: Didier.

GUIZOT, François [1984]. *Des conspirations et de la justice politique - De la peine de mort en matière politique*. Paris: Arthème Fayard.

GUIZOT, François [1988]. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*. (Introdução de Claude Leffort). Paris: Belin.

GUIZOT, François [1990]. *Historia de la civilización en Europa*. (Prólogo de José Ortega y Gasset. Tradução ao espanhol de Fernando Vela). 3ª edição em espanhol. Madrid: Alianza Editorial. Foi consultada também a tradução inglesa, publicada com o título de *The history of civilization in Europe*. (Tradução ao inglês a cargo de William Hazlitt; introdução de Larry Siedentop). London: Penguin Books, 1997.

GUIZOT, François [1995]. *Essai sur les limites qui séparent et les liens qui unissent les beaux-arts*. La Rochelle: Rumeur des Ages.

GUIZOT, François [1997]. *Histoire de la révolution d'Angleterre 1625-1660*. (Edição preparada por Laurent Theis. Introdução biográfica e apresentação da História da Revolução a cargo de Laurent Theis). Paris: Robert Laffont.

LAROUSSE, Pierre. "Guizot (François)" [1865]. In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 8, pg. 1640-1641.

LAS CASES, Emmanuel de [1968]. *Mémorial de Saint-Hélène*. (Prefácio de Jean Tulard; apresentação e notas de Joël Schmidt). Paris: Seuil.

LASKI, Harold J. [1969]. *El liberalismo europeo*. (Tradução ao espanhol de Victoriano Miguélez). Mexico: Fondo de Cultura Económica.

LITTRÉ, Émile [1868]. "Préface d'un disciple". In: Auguste Comte, *Principes de Philosophie positive*. (Prefácio de Émile Littré). Paris: Baillièere, pgs. 5-75.

LOUESSARD, Laurent [1990]. *La Révolution de Juillet 1830*. Paris: Spartacus.

MACEDO, Ubiratan [1987]. "O Liberalismo doutrinário". In: Antônio Paim (Organizador). *Evolução histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 33-44.

MACEDO, Ubiratan e Ricardo VÉLEZ Rodríguez [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades, vol. 1º. do Curso de Introdução Histórica ao Liberalismo

MÉLONIO, Françoise. "1815-1880" [1998]. In: BAECQUE, Antoine de e Françoise MÉLONIO, *Histoire culturelle de la France, vol. 3 - Lumières et liberté, les dix-huitième et dix-neuvième siècles*. Paris: Seuil, p. 195 seg.

ORTEGA y Gasset, José [1980]. *Sobre la razón histórica*. 2ª edição. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente.

ORTEGA y Gasset, José [1990]. "Guizot y la Historia de la civilización en Europa". In: François Guizot, *Historia de la civilización en Europa*. (Prólogo de José Ortega y Gasset. Tradução ao espanhol de Fernando Vela). 3ª edição. Madrid: Alianza Editorial.

PLEKHÂNOV, G. V. [1989]. *Os princípios fundamentais do marxismo*. (Prefácio de D. Riazanov; tradução de Sônia Rangel). 2ª edição. São Paulo: Hucitec.

ROSANVALLON, Pierre [1985]. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.

ROSANVALLON, Pierre [1992]. *Le sacre du citoyen - Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard.

ROSANVALLON, Pierre [2000]. *La démocratie inachevée - Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard.

SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

THEIS, Laurent [1997]. "Chronologie". In: François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre*. (Edição preparada por Laurent Theis). Paris: Robert Laffont, pgs. LXXV-LXXXII.

THEIS, Laurent [1997a]. "Introduction biographique". In: François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre*. (Edição preparada por Laurent Theis). Paris: Robert Laffont, pgs. VII-XXXIII.

THEIS, Laurent [1997b]. "Présentation de *L Histoire de la Révolution D'Angleterre*". In: François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre*. (Edição preparada por Laurent Theis). Paris: Robert Laffont, pgs. XXXV-LXXIV.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989a]. "Conversations assez curieuses de moi-même avec MM. Guizot et Boinvilliers (Écrit en août et septembre 1830)". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes - tome XVI Mélanges*. (Edição preparada, apresentada e anotada por Françoise Mélonio). Paris: Gallimard, pgs. 403-408.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989b]. "Notes sur le Cours d'histoire de la civilisation en France de Guizot". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes - tome XVI Mélanges*. Edição preparada, apresentada e anotada por Françoise Mélonio). Paris: Gallimard, pgs. 439-534.

TOUCHARD, Jean [1972]. *Historia de las ideas políticas*. (Tradução ao espanhol de J. Pradera). Madrid: Tecnos.

VÉLEZ Rodríguez, Alberto [1996]. *Introducción al Derecho. Vol. I - El Conocimiento*. 1ª edição. Medellín: Palma de Cera Editores.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1999]. "François Guizot e a sua influência no Brasil". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 45, no. 536 (novembro 1999): pg. 41-60.

CAPÍTULO 4 - A PROBLEMÁTICA DA DEMOCRACIA EM TOCQUEVILLE E ARON

Alexis de Tocqueville (1805-1859) e Raymond Aron (1905-1983) são, sem dúvida, duas figuras cimeiras do pensamento liberal moderno na França, ao lado de outros autores como Alain Peyrefitte [cf. 1978 e 1999] e Jean-François Revel cf. 1992 e 2000]. A finalidade deste capítulo é mostrar os aspectos mais marcantes da meditação política dos dois primeiros, destacando os elos que os unem. Aron elabora a sua obra de sociólogo e pensador político, dando continuidade aos temas desenvolvidos originariamente por Tocqueville e preservando, dele, a inspiração liberal básica, na luta em prol da liberdade no contexto da democracia.

Oito itens serão desenvolvidos: 1) Tocqueville, Aron e os liberais doutrinários. 2) A *conversão* de Tocqueville ao ideal democrático e a opção liberal de Aron. 3) A *nova ciência política* de Tocqueville e a *filosofia crítica da história* de Aron. 4) A ética tocquevilliana e os seus reflexos no pensamento de Aron. 5) Estrutura geral e idéias fundamentais da *Démocratie en Amérique* de Tocqueville. 6) Despotismo e democracia na França, segundo Tocqueville e Aron. 7) Repercussão passada e presente da meditação de Tocqueville. 8) Os problemas da democracia moderna segundo Tocqueville e Aron.

I - Tocqueville, Aron e os liberais doutrinários

Tocqueville recebeu o especial influxo de Guizot e dos demais doutrinários. Em 1829-1830 o nosso autor freqüentou os cursos que Guizot ministrou na Sorbonne acerca da história da França. Como lembra Françoise Mélonio [1993: 17], o jovem Tocqueville foi um “ouvinte atento”, que “tomava notas nas quais se vê a admiração do discípulo”. Mas, por outro lado, um discípulo crítico, que tinha sofrido na pele da sua família nobre os excessos da Revolução que era focalizada pelo frio Guizot de uma forma mais distanciada e formalista. Particularmente, Tocqueville encontrava dificuldade em aceitar a idéia de Guizot de superar o ciclo revolucionário num regime fundado apenas no voto censitário.

Sem dúvida que a influência de Guizot foi decisiva em Tocqueville, em que pese o reparo que acaba de ser mencionado. O cerne dessa influência consistiu na insistência do velho doutrinário em “inculcar nas jovens gerações o respeito ao passado, para restabelecer a unidade da Nação ao longo dos séculos” [Mélonio, 1993: 17]. Pierre Rosanvallon [1985: 26] destacou, de forma clara, com as seguintes palavras, a finalidade perseguida por Guizot e pelos demais doutrinários: “Terminar a Revolução, construir um governo representativo estável, estabelecer um regime que garantisse liberdades e que estivesse fundado na Razão. Esses objetivos definem a tripla tarefa que se impõe a geração liberal nascida com o século. Tarefa indissolúvelmente intelectual e política, que especifica um momento bem determinado do liberalismo francês: aquele durante o qual o problema principal é prevenir a volta de uma ruptura mortal entre a afirmação das liberdades e o desenvolvimento do fato democrático. Momento conceitual que coincide com o período histórico (da Restauração e da Monarquia de Julho), no curso do qual essa tarefa está praticamente na ordem do dia e que se distingue, ao mesmo tempo, do momento ideológico, que prolonga a herança das Luzes e do momento democrático, que se inicia depois de 1848 (...)”.

Tocqueville assimilou perfeitamente a herança dos doutrinários, notadamente de Guizot. “A obra de Tocqueville - escreve Françoise Mélonio [1993: 16] - nasce do sentimento da precariedade do compromisso efetivado pela monarquia constitucional entre a reivindicação igualitária e a herança do Antigo Regime. Tocqueville experimentou esse sentimento nas desgraças da sua família. Mas ele lhe deu uma forma racional, graças à diuturna reflexão ao ensejo dos fatos históricos e da leitura das obras dos seus antepassados, os doutrinários. Desde 1828 ele se afasta do radicalismo, ao repudiar a ilusão de uma volta ao passado: ele aceita 1789 como uma ruptura definitiva na história da França. De entrada, ele compartilha com os liberais doutrinários o sentimento de pertencer a obscuras gerações de momentos de mudança. Como eles, observa a democracia *correndo a margens cheias* [expressão cunhada por Royer-Collard, em discurso pronunciado em 17 de maio de 1820]. Como eles, crê no caráter irresistível do curso dos acontecimentos: *Os rios não remontam em direção à fonte. Os fatos acontecidos não viram nada* [expressão de Guizot]. A obra de Tocqueville seguirá interminavelmente a metáfora fluvial introduzida pelos doutrinários. Ao aceitar o diagnóstico dos liberais, Tocqueville faz também seus os objetivos deles. Pois tudo está destruído, é tempo de reconstrução. Tarefa difícil. A paixão de destruir, que sobrevive à Revolução, mantém a sociedade em estado de guerra civil. Depois de 1820, a Restauração é alvo de sucessivos complôs que manifestam a impossibilidade de um consenso em relação às instituições”.

Mas se Tocqueville é tributário dos doutrinários, no entanto supera-os. A defesa da liberdade, que no pensamento daqueles veio a se traduzir num certo formalismo, que pretendia garantir as conquistas da Revolução apenas para a burguesia comodamente instalada no poder, no nosso autor constitui imperativo categórico a ser consolidado e garantido para todos os franceses. Tocqueville abre-se à democracia, que sente viva na América, através do caminho da defesa da liberdade para todos.

Em relação à maneira peculiar em que o nosso autor entende o seu ideal liberal e democrático, em contraposição à forma tacanha em que era concebido por Guizot, Françoise Mélonio [1993: 37] escreve: “Mas o *self-government* não é mais do que um dos aspectos da auto-regulação da sociedade. Tocqueville faz de toda a vida social uma grande escola de responsabilidade; na ordem jurídica, pela participação de todos no júri, na ordem da opinião por uma reflexão sobre os partidos e os jornais, que ele designa com o termo genérico de *associação*. Polêmica, a argumentação de Tocqueville é dirigida contra a feição conservadora dos publicistas liberais ou doutrinários, que rapidamente tinham-se mostrado infiéis à liberdade exigida por eles sob a Restauração, ao fazer votar as leis de 16 de fevereiro de 1834 acerca do anúncio e a venda de jornais, de 10 de abril de 1834 sobre as associações, de setembro de 1835 após o atentado de Fieschi. Toda a estratégia de Tocqueville consiste em mostrar que a ordem tão cara aos conservadores não pode ser garantida senão graças à liberdade de se reunir, que eles negam precisamente ao cidadão francês. É necessário arriscar, estamos envolvidos. Não há meio-termo entre a servidão e a extrema liberdade. Todas as políticas de frear a história, todos os sonhos de uma ordem estabelecida, decorrem dessas *ilusões em que adormecem geralmente as nações doentes*. A democracia não é o lugar da identidade miraculosa entre os homens, mas é aquele regime que se consolida na relação entre as classes antagônicas”.

É evidente que a posição crítica de Tocqueville em face dos doutrinários, suscitou a reação deles. Françoise Mélonio [1993: 57] sintetizou a posição de Guizot a respeito, nos seguintes termos: “Para Guizot, Tocqueville destruiu a moralidade ao proclamar a autonomia das vontades em detrimento dos direitos da Verdade, tal como ela se apresenta aos espíritos esclarecidos. Guizot não é um filósofo da liberdade. Para ele, a liberdade não é no homem mais do que o poder de obedecer à verdade. A noção de capacidade (...) remete também a uma teoria da razão e a uma teologia, segundo a qual há, na economia da salvação, procuradores do Direito investidos da missão de guiar a humanidade. A argumentação de Guizot se encontra em todos os escritores preocupados em preservar as elites (...)”.

Aron é um herdeiro do espírito doutrinário. A sua reflexão não ocorre apenas em termos acadêmicos. O pensador busca transformar as estruturas, tanto no plano da política francesa quanto no das relações internacionais. A metafísica dogmática, fechada à experiência do mundo e à vivência dos grandes problemas da humanidade, não o seduz. Nas suas memórias, escreve: "Confesso que os filósofos ou os metafísicos, especialmente os que por tais são tidos na França, ajudam-me pouco nas dificuldades. Que luz projetam sobre o destino da nossa *civilização liberal, limitada* como todas as civilizações? A palavra niilismo acode à pena (...) e com ela o nome de Nietzsche. Parece que vivemos numa época de niilismo (...)" [Aron, 1985: 700].

Em face das contradições do mundo contemporâneo, Aron aposta na razão. Confessa-se filho das Luzes. Considera que a Razão é a luz que pode guiar a Humanidade na tumultuada quadra dos últimos decênios do século XX. Em face dos apocalipses anunciados, prefere a serenidade da reflexão projetada sobre o mundo, o que ele denomina de *saber* aliado à *experiência*, com uma atitude de *modéstia epistemológica*. A respeito, afirma nas suas memórias: "Ao contrário, em se tratando dos possíveis apocalipses, das ameaças que gravitam sobre a humanidade, sei onde buscar a fé e a esperança. Não possuo o segredo de remédios miraculosos contra os males da civilização industrial, as armas nucleares, a contaminação, a fome ou a superpopulação. Mas sei que as crenças milenaristas e as lucubrações conceptuais de nada servirão: prefiro a experiência, o saber e a modéstia. Se as civilizações, todas ambiciosas e precárias, devem realizar num futuro longínquo os sonhos dos profetas, que vocação universal poderia uni-las senão a Razão?" [Aron, 1985: 702].

O caminho através do qual Aron encaminha o seu engajamento, é o da imprensa. Não se sente vocacionado para o exercício do poder, mesmo que seja na função de conselheiro dos governantes. Acha importante a tarefa de um Henry Kissinger ou de um Zbigniew Brzezinski. Mas confessa que não possui a capacidade de lidar com a tomada de decisões que afetarão a vida de milhões e milhões de seres humanos. Prefere ajudar a sociedade a que ela encontre o seu caminho, ilustrando-a acerca das alternativas mais acordes com a dignidade humana [cf. Aron, 1985: 703 seg.]. A herança tocquevilliana está presente aqui, se bem que um tanto modificada. Tocqueville chegou ao exercício do poder, da mesma forma que Guizot. Aron é mais um intelectual engajado na imprensa. Desde ali realiza a sua função de reflexão e de crítica social. Esse será o seu principal magistério, embora também tenha passado pelo ensino na Universidade. Mas esta é uma opção que não reveste a importância, na sua vida, da ação do publicista. Mais adiante, ao tratar dos

problemas da democracia segundo o pensamento aroniano, ilustrarei melhor este aspecto. Fique aqui apenas a seguinte anotação: a posição de Aron é doutrinária do ponto de vista do seu engajamento na transformação das instituições para garantir o exercício da liberdade. Mas essas instituições já são pensadas por ele à luz de Tocqueville, ou seja, vivificadas pela dimensão democrática.

Daniel J. Mahoney destacou, da seguinte forma, o espírito doutrinário que anima a obra de Aron característica que estaria sendo revalorizada hoje na Europa: "(...) Voltei a minha atenção para Aron, como antídoto contra as correntes tanto positivista quanto pós-modernista, que dominam o ensino e a pesquisa em ciências humanas no mundo anglo-americano. O paradoxo é interessante: cada domínio do pensamento e da ação encontra-se explicitamente *politizado*, deformado por noções ideológicas abstratas, mas ao mesmo tempo os indivíduos perdem, hoje, a capacidade de pensar e de agir politicamente. Por oposição, Aron encarna esta perspectiva política. Ele é um dos últimos grandes representantes de uma tradição européia liberal em curso de redescoberta no seu país natal (...)" [Mahoney, 1998:7]. Efetivamente, não é por acaso que hoje na França volta a ser estudada com redobrada ênfase a obra de Madame de Staël, bem como a de Benjamin Constant de Rebecque e a de François Guizot, sendo os dois primeiros os precursores da corrente do liberalismo doutrinário e o último, o grande representante dessa tendência. Justamente o que caracteriza o pensamento de todos eles é a reação contra o mundo abstrato dos *philosophes* do século XVIII, não comprometidos com a história do seu tempo e habitantes de um mundo nefelibático em que sobrevivem conceitos vácuos como *volonté général*, *citoyen*, etc.

II - A “conversão” de Tocqueville ao ideal democrático e a opção liberal de Aron

Quando se deu a “conversão” de Tocqueville à idéia democrática? Essa conversão efetivou-se, de forma clara, na sua viagem à América, que ocorreu entre 11 de maio de 1831 e 20 de fevereiro de 1832. “É possível datar as etapas dessa conversão - escreve Françoise Mélonio [1993: 29-30] -. Em New York, onde permanece de 11 de maio a 2 de julho, Tocqueville é, de entrada, muito reticente. Essa sociedade de mercado onde o governo está ainda na infância, não possui nada que possa seduzir a um jovem aristocrata. *Tudo quanto observo não me entusiasma*, anota ele então, *pois aposto mais na natureza das coisas que na vontade do homem*. Mas não pode deixar de invejar o patriotismo do povo americano e a tranqüilidade com a qual ele *se mantém em ordem, graças somente ao sentimento de que não há mais salvaguarda contra si mesmo do que em si mesmo*. A conversão completa-se em Boston (no período compreendido entre 7 de setembro e 3 de outubro), quando Tocqueville, ao descobrir o que é a igualdade bem regrada, adere a uma democracia que, de resto, triunfa irresistivelmente. É então somente agora, no final de setembro, quando ele decide escrever um livro sobre as instituições americanas, a fim de testemunhar, entre os franceses, que a democracia feliz existe, pois a tem encontrado (...)”

Vale a pena citar o trecho da carta em que Tocqueville dá conta do novo projeto ao seu primo, Luís de Kergorkay: “(Pretendo) descrever muito exatamente o que seria necessário esperar e temer da liberdade. Nós temos tido na França, nos últimos cem anos, a

anarquia e o despotismo sob todas as suas formas, mas jamais nada que se assemelhasse a uma república. Se os monarquistas pudessem ver a marcha interior de uma república bem organizada, o respeito profundo que se tem ali pelos direitos adquiridos, a pujança desses direitos nas massas, a religião da lei, a liberdade real e eficaz de que ali se goza, o verdadeiro reino da maioria, o progresso cômodo e natural que ali seguem todas as coisas, perceberiam que abarcam sob um nome comum, estados diversos que nada possuem de análogo. Os nossos republicanos, por sua vez, sentiriam que o que temos chamado de República, não tem sido mais do que um monstro que não se saberia classificar (...), coberto de sangue e de sujeira, vestido de farrapos, ao som das querelas da antigüidade” [apud Mélonio, 1993: 30].

Houve em Aron uma *conversão* à democracia como em Tocqueville? Propriamente não, a julgar pelo testemunho que Aron deu quando da sua visita à Universidade de Brasília, em 1980, ao ensejo do simpósio que foi realizado para estudar a sua obra. O pensador considera que houve, sim, por volta do ano 1930, uma mudança. Formado no esquerdismo pacifista e moderado de Alain, no neokantismo de Rickert, Brunschwig e Kojève, na crítica ao historicismo feita por Dilthey, Simmel e Max Weber, bem como à sombra da fenomenologia de Husserl e de Heidegger, o jovem Aron fica impressionado com a aguda problemática colocada pelo nacionalismo alemão e pelos riscos que daí emergem para o convívio civilizado na Europa. Tenta compreender o momento histórico e, nesse esforço, a leitura de Weber lhe será de grande valia. Diríamos que Aron acorda para o risco que a liberdade sofre na versão de democracia de massas que o hitlerismo representa.

Eis o seu testemunho da experiência da realidade alemã, que passa a conhecer muito de perto nas suas permanências de 6 a 8 meses por ano na Alemanha, entre 1930 e 1933: "A partir de 1930 senti um choque. Um choque comparado àquele analisado várias vezes por Toynbee, quer dizer, a expressão *history is again on the move*. Na primavera de 1930, por uma espécie de intuição que não era baseada em nada a não ser no choque de uma Alemanha atormentada, revoltada, impotente, esse choque com a Alemanha infeliz e revanchista me deu a impressão de que *history is again on the move*. Então, o que é que eu descobri na Alemanha nesses três anos? Eu primeiro descobri um pouco da filosofia alemã e descobri um pouco da política. O que descobri na Alemanha, em grande escala, foi primitivo. Mas eu descobri a especificidade da política e a diferença radical entre a moral e a política. Podem-me dizer que não é uma grande descoberta (...). Mas acho que cada um de nós, quando é de temperamento filosófico, quando é um homem de boa vontade e quando tem 15 ou 20 anos, para ele, descobrir que a moral e a política são duas coisas diferentes não é tão fácil, e não é tão aceitável e tão agradável (...)."

"Eu voltava da Alemanha em 1932 - continua Aron - muito marcado pelas minhas experiências da realidade alemã, convencido que na Alemanha se levantava uma onda nacionalista que ia fazer desaparecer todas as barragens e eu queria alertar todos os franceses e meus amigos, os homens políticos, do perigo que despontava a leste sob a forma do nacional-socialismo e do regime que sairia do nacional-socialismo (...)" [Aron, 1981: 60-61].

Mas para Aron houve outro fato definitivo na sua descoberta dos riscos que corria a liberdade, desta vez em face do comunismo. Essa descoberta se dá após o pacto entre Stalin

e Hitler em 1939. Ficou claro, para o nosso autor, que ambos aspiravam a serem os donos da Europa. E nenhum deles apreciava a liberdade. A ruptura com um e com outro era exigência para a preservação dos valores fundamentais da civilização ocidental. Tanto nacional-socialismo quanto comunismo eram, para o jovem pensador, regimes totalitários que negam o exercício da liberdade e que conspiram contra a dignidade humana. A respeito, escreve: "Pessoalmente, (...) eu escolhia entre os dois tipos de sociedade; a escolha inicial era: eu escolhia as sociedades democráticas e liberais e recusava o outro tipo de sociedade que eu não tinha jamais aceitado, mas que eu tinha compreendido imediatamente, totalmente, no momento em que Hitler e Stalin fizeram um acordo. E os grandes comunistas, com os quais eu mantinha relações nos anos 30, se tornaram insuportáveis para mim em 1939, a partir do já mencionado acordo entre Stalin e Hitler. Eu tinha, pois, escolhido o tipo de sociedade ocidental e a partir de então eu era logicamente pro-europeu, pro-atlântico em função do argumento que me parece, ainda hoje, ao mesmo tempo simples e evidente: para manter o equilíbrio das forças na Europa, na época arruinada, era indispensável a presença americana. E a Aliança Atlântica era a garantia da presença americana na Europa, garantia do equilíbrio das forças entre as duas partes da Europa" [Aron, 1981: 67-68].

A opção liberal de que Aron é consciente em 1939, leva-o, no segundo pós-guerra, à ruptura definitiva com o seu amigo de juventude, Sartre. Inicialmente indiferente à política, o autor de *L'Être et le Néant* acordou tardiamente em 1938 para a realidade da luta que se travava na Europa. Passou a ler sofregamente os jornais e terminou percorrendo caminho diametralmente oposto ao de Aron. É curioso observar, no testemunho deste, o registro da intolerância progressiva de Sartre. "Em 1938 - frisa Aron - ele era partidário do acordo de Munique por razões de moral pacífica. (...) Após a guerra eu reencontrei Sartre, que tinha sido ativo na resistência durante a guerra e que não era comunista, mas que estava muito próximo dos comunistas. Ele era paracomunista, porém não queria entrar para o partido, não aceitava o marxismo, não aceitava o materialismo, mas dava, de uma certa maneira, seu apoio ao progressismo marxista. (...) Assim, após os anos de reencontro, quer dizer, 44, 46 e 47, nós estávamos juntos na criação dos tempos modernos, o que me parecia evidente desde logo após a guerra, após a ruptura da aliança dos países que tinham juntos triunfado sobre a Alemanha. Esta ruptura entre o mundo soviético e o mundo atlântico estava inscrita com antecedência na História e quando esta ruptura aconteceu, ao mesmo tempo, quase inevitavelmente, aconteceu a ruptura entre dois amigos anteriormente muito ligados. (...) Sartre pensava totalmente diferente; para escolher entre os Estados Unidos e a União Soviética, ele escolhia a União Soviética, ele era orgulhosamente de esquerda, e tinha escolhido e ficado na esquerda, digamos, por decreto de princípio, decreto este que eu tinha aceitado quando era muito mais jovem, mas que tinha recusado desde há alguns anos. Para ele, ser pro-europeu, pro-atlântico, era característica dos conservadores, do mau-caráter. Até o fim de sua vida ele teve uma grande dificuldade em aceitar que se podia tomar decisões políticas diferentes das suas, por razões válidas. Ele era tão moralista que no fundo acreditava sempre que decisões políticas eram decisões morais. De tal maneira que ele tinha tendência a condenar moralmente aqueles que tomavam decisões políticas diferentes de sua escolha, diferentes das suas. Eu diria que, em função de minha filosofia política, nossas diferenças políticas não teriam implicado na ruptura, mas em função de sua filosofia moral a ruptura era inevitável (...)" [Aron, 1981: 67-68].

III - A nova ciência política de Tocqueville e a filosofia crítica da história de Aron

A *Démocratie en Amérique* deu ensejo, na França, a uma nova ciência política. Quais os contornos que a definem? Em primeiro lugar, Tocqueville estava inspirado numa epistemologia que hoje chamaríamos de modesta. Se é verdade que o absolutismo é, em política, irmão gêmeo do dogmatismo em filosofia, também podemos afirmar que a modéstia epistemológica é pressuposto do liberalismo. Não pode haver autêntica defesa da liberdade e da tolerância, ali onde se professam verdades inamovíveis, no que tange à concepção do homem e do mundo. Eis o que Tocqueville escrevia, em 1831, ao seu amigo Charles Stöffels: “Para a imensa maioria dos pontos que nos interessa conhecer, nós não temos mais do que verosimilhanças, aproximações. Se desesperar porque as coisas são assim, é se desesperar pelo fato de ser homem; pois essa é uma das mais inflexíveis leis da nossa natureza (...). Sempre considerei a metafísica e todas as ciências puramente teóricas, que de nada servem na realidade da vida, como um tormento voluntário que o homem consentia em se impor” [apud Mélonio, 1993: 31].

Em 1858, o nosso autor explicava ao filósofo Bouchitté que a mais refinada metafísica não era mais clara que o simples senso comum acerca do sentido do mundo e, especialmente, em relação “(...) à razão do destino deste ser singular que chamamos homem, ao qual foi dada justamente tanta luz quanta era necessária para lhe mostrar as misérias da sua condição e insuficiente para mudá-la” [Mélonio, 1993: 31]. Passagem de verdadeira inspiração pascaliana, no sentir de Françoise Mélonio, que escreve a respeito: “Que miséria que é o homem... Tocqueville retoma a crítica pascaliana dos limites da Razão, atualizando-a para dirigi-la contra todos aqueles que identificam o discurso racional com o real. A hostilidade futura de Tocqueville a Hegel não terá outra fonte diferente desta rejeição a um providencialismo secularizado, junto com o desgosto dos espíritos finos em relação às coisas especulativas, fora do uso comum”.

Na trilha que acaba de ser mencionada, Tocqueville situa a sua crítica ao historicismo, que no sentir do nosso autor termina sacrificando a liberdade e a pessoa no altar da abstração histórica. Tocqueville considerava que esse era um vício próprio dos historiadores que vivem “em séculos democráticos”, preocupados mais em serem lidos com facilidade pelas grandes multidões, do que em fazer uma análise verdadeira dos fatos. Antecipava-se genialmente o nosso autor, destarte, à crítica que os neo-kantianos, com Rickert à testa, deflagraram, na virada do século XIX para o XX, à tendência abstrata da escola histórica alemã de Savigny.

A respeito da historiografia que se pratica nos “séculos democráticos”, Tocqueville escreve o seguinte, diferenciando-a da historiografia que se pratica nos “séculos aristocráticos” [1977: 375]: “Os historiadores que vivem nos séculos democráticos mostram tendências inteiramente contrárias. A maior parte deles quase não atribui influência alguma ao indivíduo sobre o destino da espécie, nem aos cidadãos sobre a sorte do povo”. Mas, em troca, atribuem grandes causas gerais aos pequenos fatos particulares. Essas tendências opostas são explicáveis. Quando os historiadores dos séculos aristocráticos lançam os olhos para o teatro do mundo, a primeira coisa que nele percebem é um pequeno número de

atores principais, que conduzem toda a peça. Essas grandes personagens, que se mantêm à frente da cena, detêm a sua visão e a fixam: ao passo que se aplicam a revelar os motivos secretos que fazem com que ajam e falem, esquecem-se do resto. A importância das coisas que vêem alguns homens fazer dá-lhes uma idéia exagerada da influência que pode exercer um homem e, naturalmente, os dispõe a crer que é sempre necessário remontar à ação particular de um indivíduo para explicar os movimentos da multidão.”

“Quando, ao contrário, - prossegue Tocqueville - todos os cidadãos são independentes uns dos outros, e cada um deles é frágil, não se descobre nenhum que exerça um poder muito grande nem, sobretudo, muito durável, sobre a massa. À primeira vista, os indivíduos parecem absolutamente impotentes sobre ela e dissera-se que a sociedade marcha sozinha pelo concurso livre e espontâneo de todos os homens que a compõem. Isso leva naturalmente o espírito humano a procurar a razão geral que pode assim atingir a um tempo tantas inteligências e voltá-las simultaneamente para o mesmo lado”.

O principal defeito que Tocqueville enxergava na historiografia dos tempos democráticos, consistia no fato de tal modelo se alicerçar numa concepção fatalista da história, que pressupõe, em primeiro lugar, uma idéia determinista do homem. A respeito, o nosso autor escreve: “Os historiadores que vivem nos tempos democráticos não recusam, pois, apenas atribuir a alguns cidadãos o poder de agir sobre o destino do povo; ainda tiram aos próprios povos a faculdade de modificar a sua própria sorte e os submetem ora a uma providência inflexível, ora a uma espécie de cega fatalidade. Segundo eles, cada nação é invencivelmente ligada, pela sua posição, sua origem, seus antecedentes, sua natureza, a certo destino, que nem todos os esforços poderiam modificar. Tornam as gerações solidárias umas às outras e, remontando assim, de época em época e de acontecimentos necessários em acontecimentos necessários, à origem do mundo, compõem uma cadeia cerrada e imensa, que envolve todo o gênero humano e o prende. Não lhes basta mostrar como se deram os fatos: comprazem-se ainda em mostrar que não podiam dar-se de outra forma. Consideram uma nação que chegou a certo ponto da sua história e afirmam que foi obrigada a seguir o caminho que a conduziu até ali. Isto é muito mais fácil que mostrar como teria podido fazer para seguir um melhor caminho” [Tocqueville, 1977: 375].

Tocqueville, pensador definitivamente liberal, rejeita de plano tal historiografia, por considerar que essa concepção nega a liberdade humana, base da “dignidade das almas”. Trata-se de superar as desgraças da Revolução e do Terror, não de conduzir a nação francesa à sua definitiva destruição. O nosso autor identifica, alto e bom som, o caminho que deve ser seguido: o da liberdade, ou melhor, o da conquista da liberdade para todos os franceses.

A respeito da crítica efetivada a essa concepção fatalista, Tocqueville [1977: 377] escreve: “Se essa doutrina da fatalidade, que tem tantos atrativos para aqueles que escrevem a história nos tempos democráticos, passando dos escritores a seus leitores, penetrasse assim em toda a massa de cidadãos e se apoderasse do espírito público, pode-se prever que logo paralisaria o movimento das sociedades novas e reduziria os cristãos a turcos. Direi mais: semelhante doutrina é particularmente perigosa na época em que nos encontramos; nossos contemporâneos acham-se muitíssimo inclinados a duvidar do livre arbítrio porque cada um deles sente-se limitado por todos os lados pela sua fraqueza, mas ainda atribuem

de boa vontade força e independência aos homens reunidos em corpo social. É necessário que nos guardemos de obscurecer essa idéia, pois se trata de restabelecer a dignidade das almas e não de completar a sua destruição”.

Mas se, por um lado, Tocqueville se insurge contra o historicismo que torna o homem peça de uma engrenagem universal, por outro lado, a sua formação cristã o leva a aceitar a providência divina, não como “deus ex machina” que negue a liberdade, mas justamente como marco teórico que a pressupõe: o plano de Deus consiste em que os homens sejam livres, não em que se tornem escravos. O progresso e a liberdade, não são caprichos humanos, mas formam parte do plano que Deus providencialmente traçou ao gênero humano. Lembramo-nos, aqui, da figura de outro liberal de formação católica, contemporâneo de Tocqueville: o historiador português Alexandre Herculano, cuja visão providencialista se aproxima muito da acalentada pelo pensador francês.

Françoise Mélonio [1993: 32] explica da seguinte forma o providencialismo tocquevilliano: “De entrada, o recurso à Providência aparece, de um lado, como uma ampliação retórica da derrota dos aristocratas ou um mito consolador. O avanço irresistível da democracia é essencialmente uma constatação histórica em grande escala e a Providência fornece o aspecto objetivo de uma lei à intuição que Tocqueville tem das tendências do corpo social. Ela é a palavra que designa aquilo que é revelado pelo espírito de *finesse*: aquilo que sentimos, que está diante dos olhos de todos mas que não sabemos demonstrar; aquilo que é patente ao juízo, mais do que à razão cognoscente. Invocar a Providência é, pois, explicar o que não é geometricamente demonstrável, mas não somente isso: é também escolher o que deve ser explicado. O espírito de *finesse* permite discernir, no espetáculo do mundo democrático em gestação, a verdade, afinal desvendada, da revelação cristã: o *verdadeiro quadro* da humanidade reduzido à simplicidade da natureza, na qual todos os homens são semelhantes. Invocar a Providência é, pois, buscar a interpretação dos acontecimentos humanos como um todo, sob o ângulo do universalismo cristão e tomar a decisão de resolver o dualismo entre a história e o seu fim, na liberdade igual de todos os filhos de Deus.”

“Assim concebido, - prossegue Françoise Mélonio - o recurso à providência não dá à história um sentido obrigatório. A Providência *traça, é verdade, ao redor de cada homem, um círculo fatal do qual não pode sair; mas, nos seus amplos limites, o homem é poderoso e livre; da mesma forma acontece com os povos (...)*. A igualdade e o poder do povo são *irresistíveis*, mas a história humana, aberta à possibilidade da liberdade, é o fruto de uma cooperação entre Deus e os homens. A afirmação da inexorabilidade do curso da história é, em virtude desse fato, continuamente corroída pela introdução de degraus e passos ao ponto de Tocqueville, este *profeta* famoso, somente utilizar o linguajar da predição para lembrar a sua recusa a um determinismo absoluto”.

A idéia providencialista em Tocqueville não é, pois, um dogma teológico que interfira na sua visão racional da política, colocando uma espécie de fim absoluto para a história. É um recurso epistémico que, de um lado, lhe permite delimitar a área de estudos da política e, de outro, lhe serve para tender uma ponte com a sua concepção ética, que pressupõe a mesma dignidade para todos os homens. A respeito do papel instrumental da idéia providencialista em Tocqueville, escreve Françoise Mélonio [1993: 33]: “O recurso à

Providência não implica, pois, que a ciência política seja um ramo da teologia, da fenomenologia do espírito ou da história natural. Tendo afirmado no mesmo movimento a Providência e a liberdade, Tocqueville pode demarcar o campo da política e procurar ali uma racionalidade específica. A primeira *Démocratie* apresenta-se como uma inquirição do regime democrático”.

Um outro aspecto que salta à vista na ciência política tocquevilliana, é a influência que recebe da que poderíamos chamar tendência orgânica dos estudos sociais, característica que era comum no final do século XVIII e início do século XIX. Françoise Mélonio [1993: 33] registrou essa influência da seguinte forma: “A prática de Tocqueville tinha um precedente: as pesquisas sociais, inauguradas no século XVIII, que conheceram a sua idade de ouro na primeira metade do século XIX. Elas tinham como objeto privilegiado o mal social. Tendo sido pensada a sociedade como um organismo, a sua doença implicava uma disfunção geral. Se interessar pelo pauperismo, pela criminalidade, pela prostituição, constituía o caminho para elaborar um diagnóstico acerca da sociedade, a fim de fixar uma terapêutica. A viagem de Tocqueville insere-se na grande corrente da pesquisa social, estatística e qualitativa (...)”.

A historiografia, a filosofia, a sociologia, a teoria da política comparada e das relações internacionais cultivadas por Aron, deram continuidade à *nova ciência política* proposta por Tocqueville. A meu ver, a disciplina mestra ao redor da qual Aron sistematiza toda a sua obra é a *filosofia crítica da história*. Dois pontos são fundamentais no panorama epistemológico aroniano: a rejeição ao dogmatismo e ao historicismo, de um lado, e, em segundo lugar, a fé inabalável na liberdade, a partir da qual o sociólogo e o cientista político traça as linhas mestras das futuras sociedades, tentando vislumbrar nelas o espaço para o livre desenvolvimento do homem.

No que tange ao primeiro ponto (a rejeição ao dogmatismo e ao historicismo), já a partir da época em que Aron deixa clara a sua opção em prol das sociedades livres do Ocidente, explicita a sua recusa aos determinismos. "Eu não acreditava na totalidade histórica, - frisa no seu depoimento na Universidade de Brasília - acreditava nos determinismos parciais mas não nas determinações do conjunto da sociedade a partir das forças ou das relações de produção" [Aron, 1981: 66]. O pensador não duvida em rejeitar as três formas de que se reveste o dogmatismo em matéria de ciências sociais hoje, a saber: a ilusão dos que imaginam uma ciência da sociedade ou da moral, a dos racionalistas que admitem que a razão prática determina a conduta individual e a vida coletiva e a dos pseudorealistas que pretendem pautar o futuro pelo passado, sem perceberem que este é uma construção conceitual de seu próprio ceticismo e uma imagem de sua própria resignação [Aron, 1948: 324-325].

O determinismo e o historicismo, para Aron, são criações mentais dos que não conseguem encarar o risco da liberdade ou pretendem ignorar a finitude humana. A nossa existência oscila, dramaticamente, entre o legado que recebemos das gerações anteriores e os nossos condicionamentos ontológicos, ou seja, o conjunto de fatores que não podemos modificar e o que podemos pensar e decidir, no contexto das possibilidades que o presente nos depara.

Eis a forma em que Aron desenha esse panorama dramático da nossa existência, destacando ao mesmo tempo a grandeza e a limitação humanas: "Posto que é, ao mesmo tempo, animal e espírito, o homem deve ser capaz de se sobrepor às fatalidades inferiores, a das paixões pela vontade, a do impulso cego pela consciência, a do pensamento indefinido pela decisão. Nesse sentido, a liberdade, em cada momento, coloca tudo em jogo e se afirma na ação em que o homem não se distingue mais de si mesmo. A liberdade, possível para a teoria, efetivada em e pela prática, não é jamais total. O passado do indivíduo delimita a margem na qual atua a iniciativa pessoal e a situação histórica fixa as possibilidades da ação política. Escolha e decisão não emergem do nada, podem estar submetidas às pulsões mais elementares, mas em todo caso são parcialmente determinadas, quando colocadas em face dos seus antecedentes. Somente o pensamento, a rigor, escaparia à explicação causal, na medida em que ele conformaria para si próprio a sua independência, ao verificar os seus julgamentos. Mas o saber é sempre superado, fadado como está à exploração dos objetos e sendo, por essência, inacabado. Ora, para que o homem estivesse totalmente de acordo consigo mesmo, seria necessário que vivesse segundo a verdade, que se reconhecesse autônomo, ao mesmo tempo, na sua criação e na consciência que ele tem dela. Reconciliação ideal mas incompatível com o destino dos que não admitem ídolos no lugar de Deus. A existência humana é dialética, ou seja, dramática, pois age num mundo incoerente, se engaja a despeito da duração, busca uma verdade que foge, sem outra segurança que uma ciência fragmentária e uma reflexão formal" [Aron, 1948: 349-350].

Se a nossa condição humana nos coloca nessa situação de dramaticidade, o saber sobre o homem deve-se revestir dessa característica paradoxal. Não pode haver um fosso entre as ciências do homem e a reflexão sobre a sua condição existencial. "(...) Mais uma vez - frisa Aron - deve ficar claro que filosofia e história, filosofia da história e filosofia total são inseparáveis. A filosofia, ela também, está de início na história, pois ela encontra-se fechada nos limites de um ser particular, ela é histórica posto que é a alma ou a expressão de uma época, ela é histórica posto que tem consciência de que se trata de uma criação inacabada. A filosofia é a pergunta radical que o homem, em busca da verdade, se faz a si mesmo" [Aron, 1948: 344]. A história, enquanto disciplina, não pode desconhecer esse caráter complexo do ser humano de que dá testemunho a filosofia. A história é, para Aron, "a dialética na qual essas contradições tornam-se criativas, o infinito no qual o homem reconhece a sua finitude" [Aron, 1948: 338].

A filosofia crítica da história deve renunciar a encontrar o sentido último da evolução. A crítica ao historicismo hegeliano é clara e retoma os reparos que Tocqueville tinha levantado contra a história que se escreve nos séculos democráticos. "A filosofia tradicional da história, - escreve Aron - encontra o seu acabamento no sistema de Hegel. A filosofia moderna da história começa pela rejeição ao hegelianismo. O ideal não é mais determinar de um golpe a significação do devir humano, a filosofia não se considera mais a depositária dos segredos da providência. A *Crítica da razão pura* acabava com a esperança de ter acesso à verdade do mundo inteligível; da mesma forma, a filosofia crítica da história renuncia a atingir o sentido último da evolução. A análise do conhecimento histórico é, em face da filosofia da história, o que a crítica kantiana é em face da metafísica dogmática" [Aron, 1950: 15].

No que tange ao segundo ponto, a fé inabalável na liberdade, Aron considera que o cientista social e o historiador devem partir, sempre, do pressuposto básico da civilização ocidental, o homem como ser consciente e livre [Aron, 1948: 346]. É interessante destacar que essa pressuposição está presente, no seio da filosofia de Ocidente, mesmo entre aqueles que levantam a sua voz contra a liberdade humana: não se nega com tanto afincamento aquilo que é tão evidente para todos nós. A respeito, frisa Aron: "Por que se mantém com tanta energia essa permanência do homem, palavra que ganha, na boca dos incrédulos, uma ressonância solene e como que sagrada? Sem dúvida pretende-se salvar um dos elementos da herança cristã, fundamento da democracia moderna, o valor absoluto da alma, a presença em todos de uma razão idêntica. Ao mesmo tempo, espera-se desvalorizar as particularidades de classe, de nação e de raça, a fim de chegar a uma reconciliação total dos homens, em si mesmos e de uns para com os outros" [Aron, 1948: 343].

Em face ou dos pessimismos radicais que invadiram o século XX, ou do excesso de otimismo que fez enxergar uma idade de ouro à luz dos "30 gloriosos anos" do *welfare state* americano e europeu ocidental, Aron situa-se num termo meio de otimismo moderado: acredita na possibilidade de o homem construir um projeto que respeite a liberdade e a dignidade, conservando os progressos econômicos e técnicos feitos, sem por isso negar os riscos que pendem sobre a Humanidade. "Pessoalmente, e vocês não ficarão inteiramente surpresos, - frisa o pensador no seu depoimento na Universidade de Brasília - eu não estou de acordo nem com o otimismo de Hermann Kahn nem com o pessimismo do Clube de Roma. Se eu tivesse um revólver na cabeça e fosse obrigado a escolher entre os dois, eu escolheria o otimismo de Hermann Kahn. Se é preciso escolher, prefiro a versão otimista à versão pessimista, e creio que é o mais provável, e creio ainda que é uma situação baseada em melhores argumentos. Dito isto, de qualquer maneira são perspectivas a longo prazo e pessoalmente eu tomaria uma posição intermediária: não advogo nem o *happy end* nem o paraíso econômico, e descarto neste instante a hipótese da catástrofe total em função da penúria generalizada" [Aron, 1981: 79].

IV - A ética toquevilliana e os seus reflexos no pensamento de Aron

Talvez Alexis de Tocqueville tenha sido um dos pensadores sociais e homens de ação que realizou, de forma mais completa, a dupla feição da ética estudada por Max Weber (ética de convicção e de responsabilidade) [cf. Weber, 1972]. O pensador francês, efetivamente, ancorou tanto numa quanto noutra. Tocqueville cultua o ideal da ética de convicção quando reflete acerca do seu compromisso como intelectual. Mas desenvolve, outrossim, interessante conceito de ética de responsabilidade em relação à problemática da busca do bem comum por parte do homem público, destacando-se, neste particular, o equacionamento da problemática da pobreza. Abordarei ambos os aspectos para caracterizar as suas linhas gerais, destacando que os dois integram o conceito toquevilliano de ética pública.

O pensador francês considerava que o seu primeiro compromisso como intelectual consistia no esclarecimento e na divulgação da verdade histórica, que conduzisse à conquista da liberdade para todos os franceses. Neste seu empenho não admitia negociação. Daí as suas fortes críticas aos socialistas, aos bonapartistas, aos seus pares, os nobres (que

tinham ancorado numa proposta de volta ao *Ancien Régime*), e aos próprios doutrinários, seus mestres, que tinham fechado as conquistas liberais na gaiola de ouro do formalismo jurídico e do elitismo burguês. Destaquemos, de entrada, a forma toda peculiar em que Tocqueville entende a democracia, como *conquista da liberdade por parte de todos*.

Três pontos saltam à vista na ética intelectual tocquevilliana: em primeiro lugar, a fundamentação das suas convicções morais no cristianismo, do qual o nosso autor tira o princípio fundamental de que todos os seres humanos possuem a mesma dignidade e, portanto, podem aspirar aos benefícios da liberdade. Em segundo lugar, a solidariedade com os seus concidadãos, que correm perigo de cair nas mãos do despotismo, em lugar de conquistar a almejada liberdade. Em terceiro lugar, o dever de testemunhar a verdade histórica que o nosso autor descobriu na sua viagem à América. Essa verdade histórica resume-se na seguinte afirmação: a liberdade democrática é possível!.

No tocante ao primeiro ponto, Tocqueville [1977: 329] escreve o seguinte: "Todos os grandes escritores da Antigüidade faziam parte da aristocracia dos senhores, ou pelo menos viam essa aristocracia estabelecida sem contestação ante os seus olhos; o seu espírito, depois de se haver expandido em várias direções, achou-se, pois, limitado por aquela, e foi preciso que Jesus Cristo viesse à terra para fazer compreender que todos os membros da espécie humana eram naturalmente semelhantes e iguais".

Em relação ao segundo ponto, assim escrevia Tocqueville (em carta inédita a Orglandes, de 24/11/1834) [apud Mélonio, 1993: 30]: "Eu creio que cada um de nós deve prestar contas à sociedade, tanto dos seus pensamentos quanto das suas forças. Quando vemos os nossos semelhantes em perigo, é obrigação de cada um ir em socorro deles".

Em relação ao terceiro ponto, o dever de testemunhar a verdade histórica descoberta na América, Françoise Mélonio [1993: 30-31] escreve: "Tocqueville regressa, pois, da América, investido do dever de testemunhar. O primeiro volume da *Démocratie*, que publica em 1835, recebe desse objetivo apologético os traços que fazem dele o breviário da democracia moderna. A *Démocratie* é uma obra de auxílio ao povo em perigo (...). Ora, há urgência. Na Europa, *os tempos se aproximam* do triunfo da democracia. Tocqueville assume a postura de um São João Batista da democracia clamando no deserto: acordai antes que seja tarde demais!; o movimento democrático *não é, ainda, suficientemente rápido como para desistir de dirigi-lo. A sorte [das nações europeias] está nas suas mãos, mas bem cedo lhes escapa. E que não se diga que é tarde demais para tentar*. Contra os pregadores de desgraças, os resignados, Tocqueville faz um apelo aos franceses para que, sem delongas, tomem o seu destino nas próprias mãos, a exemplo da América. Como os profetas e os pregadores, (...) argumenta com os riscos que representa uma *conversão tardia*".

Tocqueville elaborou a sua concepção de uma ética política, notadamente ao discutir a problemática da pobreza na sociedade europeia da sua época. As suas reflexões a respeito estão contidas em dois escritos de 1835, intitulados "Memória sobre a pobreza" e "Segundo artigo sobre a pobreza", que foram redigidos para a Sociedade Acadêmica de Cherbourg e que integram os seus "Escritos Acadêmicos". Na edição das *Oeuvres de Tocqueville* [primeiro volume, 1991], preparada por André Jardin, Françoise Mélonio e Lise Queffélec,

outros dois ensaios de Tocqueville foram escolhidos: o "Discurso à Academia Francesa" de 1842 sobre a história da França e o "Discurso à Academia de Ciências morais e políticas" de 1852, sobre a ciência política. A finalidade desses "Escritos Acadêmicos" era, segundo aponta Françoise Mélonio [1991: I, 1626] discutir "como estruturar a sociedade moderna, aglutinando os cidadãos desunidos, que a hierarquia de privilégios do Antigo Regime não organizava mais".

Tocqueville analisa a problemática da pobreza no contexto mais amplo da ciência social da época, inspirada na *fisiologia social* de Cabanis, Bichat, Pinel, Vicq d'Azyr, Saint-Simon, etc. [cf. Rosanvallon, 1985: 22; Mélonio, 1993: 33 seg.; Vélez-Rodríguez, 1997c: 22-45]. É bem verdade que o nosso autor supera qualquer pretensão cientificista, deixando de render tributo, portanto, ao vício do historicismo. Mas utiliza o símil do corpo enfermo, para se referir à problemática social. Em relação ao mencionado fenômeno na Inglaterra, por exemplo, o nosso autor escreve: "(...) o pauperismo, esta enorme e horrível chaga em um corpo vigoroso e saudável" [Tocqueville, 1991: I, 1174].

Fiel ao arquétipo epistemológico mencionado, Tocqueville analisa a problemática da pobreza em três etapas: sintomatologia, tratamento errado e tratamento certo. Em relação à primeira etapa, o pensador francês destaca um fato paradoxal: essa doença somente é visível em organismos fortes. As nações que caminham rumo à modernidade, como a Inglaterra e a França, apresentam o contraste entre geração da riqueza e pobreza, contraste que não é visível onde a pobreza é a norma e a riqueza a exceção, como na Espanha ou em Portugal. O nosso autor dedica especial atenção ao estudo da doença na Inglaterra, país que conseguiu desenvolver os recursos econômicos de forma a permitir à maioria dos seus cidadãos a conquista de uma vida confortável e segura. Um sexto da população britânica, no sentir de Tocqueville, é marginalizada pela pobreza. Mas justamente por estar a maioria dos cidadãos em situação de conforto econômico, a marginalização do proletário é mais visível entre os ingleses do que na própria França.

No que tange à França da sua época, Tocqueville destaca que acontece algo semelhante: percebe-se mais a pobreza ali onde houve maior desenvolvimento. A respeito, o nosso autor escreve: "A média dos indigentes na França (...) é de um pobre para vinte habitantes. Mas grandes diferenças são observáveis entre as diferentes partes do mesmo reino. O departamento do Nord, que é com certeza o mais rico, o mais populoso e o mais desenvolvido, sob todos os pontos de vista, tem cerca de um sexto de sua população como dependente da caridade. Em Creuse, o mais pobre e menos industrial de nossos departamentos, existe apenas um indigente para cada cinquenta e oito habitantes. Ainda de acordo com esta estatística, La Manche está listado como tendo um indigente para cada vinte e seis habitantes". [Tocqueville, 1991: I, 1156].

Em relação à segunda etapa na discussão da problemática da pobreza (o tratamento errado da mesma), Tocqueville chama a atenção para a confusão que a cultura humana termina estabelecendo entre necessidades artificiais e essenciais. O nosso pensador considera que o progresso da civilização leva, também, a que a sociedade busque aliviar as necessidades dos que se sentem carentes. "O progresso da civilização - frisa a respeito [Tocqueville, 1991: I, 1164] - não apenas expõe os homens a muitas desgraças desconhecidas: ele também faz com que a sociedade amenize as misérias que são

totalmente desconhecidas nas sociedades menos civilizadas. Em um país onde a maioria tem vestimentas ruins, habitações de má qualidade, pouco alimento, quem pensaria em dar roupas limpas, comida saudável e habitação confortável aos pobres? A maioria dos ingleses, tendo todas essas coisas, considera a ausência delas um problema terrível; a sociedade crê estar destinada a ajudar aqueles que não possuem tais confortos, e a curar os males que não são sequer reconhecidos como tais em outros lugares".

Essa tendência encontrou expressão na Inglaterra, pela primeira vez, na lei de Elizabeth I que dispunha a nomeação, em cada paróquia, de inspetores dos pobres (1601). Essa medida vinha responder à supressão, por Henrique VIII, de todas as comunidades dedicadas à caridade. Essa foi a remota origem da preocupação do governo inglês com a questão da pobreza, que nos países protestantes passou a ser responsabilidade do Estado, enquanto que no universo católico tradicionalmente foi incumbência da caridade privada [Tocqueville, 1991: I, 1164-1165].

Tocqueville é claro na sua crítica à forma estatal da caridade: para ele, toda medida contra a pobreza, alicerçada numa estrutura burocrática permanente, produz a preguiça social. O nosso autor se antecipava profeticamente das dificuldades encontradas pelo *Welfare State* na erradicação da pobreza. Eis as palavras de Tocqueville em relação ao tópico em apreço: "Qualquer medida que estabeleça a caridade legal de forma permanente e lhe dá uma forma administrativa cria, com isto, uma classe ociosa e preguiçosa, que vive às custas da classe trabalhadora e industrial. Isto, pelo menos, é a consequência inevitável, senão o resultado imediato. Ela reproduz todos os vícios do sistema monástico, mas não os altos ideais de moralidade e religião que em geral estavam associados a eles. Tal lei é uma semente ruim plantada no solo da estrutura legal. Assim como na América, as circunstâncias podem prevenir que a semente tenha um rápido desenvolvimento, mas não podem destruí-la, e se a geração atual escapar à sua influência, o bem-estar das gerações seguintes será devorado " [Tocqueville 1991: I, 1170].

Tocqueville formula os elementos básicos do que poderíamos chamar de *princípio da beneficência na ética pública*, quando apresenta as suas soluções, na terceira etapa da discussão da problemática da pobreza. O nosso pensador parte da definição moral do princípio da beneficência. Esse princípio alicerça-se numa espécie de imperativo categórico: deve poder se aplicar universalmente e as suas consequências devem estar de acordo com a moral.. Eis as suas palavras a respeito: "Obviamente não quero pôr em julgamento a beneficência, que é uma das virtudes mais naturais, belas e sagradas. Mas penso que não existe nenhum princípio, por melhor que seja, cujas consequências possam ser todas consideradas boas. Ela deveria ser uma virtude humana e sensata, não uma inclinação fraca e irresponsável. É necessário fazer o que for mais útil a quem recebe, e não o que mais agrada ao doador; fazer o que melhor atende as necessidades da maioria, e não o que é a salvação de poucos. Apenas desta forma posso conceber a benevolência. Qualquer outra forma seria a representação de um instinto ainda sublime, mas não mais me parece digna de receber o nome de virtude" [Tocqueville, 1991: I, 1177-1178].

O nosso pensador enxerga uma solução completa para a problemática da pobreza, diferente da caridade ou do simples assistencialismo. Trata-se da formulação, por parte do Estado, de uma política social que abarque três grandes aspectos: educação dos pobres,

estímulo à propriedade fundiária dos camponeses e estímulo à poupança dos operários das indústrias. A finalidade dessa política social consistiria em estabelecer um equilíbrio entre a produção de bens e o seu consumo, a fim de evitar as distorções causadas no mundo moderno pelo sistema produtivo.

No fundo da proposta toquevilliana há três convicções de profunda fé liberal: em primeiro lugar, é possível, mediante uma inteligente legislação, criar os mecanismos institucionais que permitam corrigir os desvios do sistema produtivo, a fim de torná-lo mais justo, de acordo com o ideal democrático; em segundo lugar, a legislação deve atender à educação do homem, que é o meio adequado para lhe permitir desenvolver a sua inteligência; em terceiro lugar, a legislação deve-se voltar, também, para a democratização da propriedade, que é o meio através do qual os pobres podem recuperar a dignidade perdida, a sua liberdade, a fim de que se integrem produtivamente à sociedade moderna.

As duas dimensões da ética no pensamento de Alexis de Tocqueville, a intelectual e a política, embora tematizadas em contextos diferentes da sua obra, estão, contudo, profundamente relacionadas e são fruto, como já foi destacado anteriormente, da influência dos doutrinários na sua formação. Diríamos que o ideal da ética política, materializado no princípio da beneficência, torna-se possível unicamente mediante o cumprimento do imperativo da defesa incondicional da liberdade para todos. O nosso pensador, efetivamente, caracteriza o princípio da beneficência da seguinte forma: *fazer o bem mais verdadeiramente útil àquele que o recebe, de forma que sirva ao bem-estar do maior número*. Ora, no pensamento toquevilliano o bem mais radicalmente útil que se pode conceber para alguém na sociedade consiste na conquista da liberdade. O completo desenvolvimento do imperativo categórico da beneficência aponta, em última instância, para essa finalidade. Trata-se de fazer aos excluídos da sociedade da sua época, os proletários, o bem mais útil. Esse bem consiste, no pensamento do nosso autor, em dotá-los dos meios que lhes possibilitem reconquistar a dignidade perdida, alicerçada na liberdade. O proletário deve ser estimulado, nas empresas, a ter algum interesse material, assim como o homem do campo deve preservar as suas pequenas posses. Isso, basicamente, porque a partir daí eles poderão reconstruir o ideal de luta pela liberdade. O pensamento ético de Alexis de Tocqueville ancora, destarte, na mais pura tradição liberal de Locke, Montesquieu, Jefferson e dos Federalistas americanos.

A ética de Raymond Aron segue as pegadas da meditação toquevilliana. A influência de Max Weber é reformulada, em Aron, à luz da leitura da obra de Tocqueville. Mas é clara, também, a influência do pensamento kantiano e de um hegelianismo mitigado. Rejeitado de plano o historicismo, fica claro para o nosso autor que não pode haver uma cisão entre ética intelectual e ética política. O imperativo categórico que regula a ação individual no terreno do conhecimento científico da sociedade, acontece num ser histórico inserido numa época determinada, e deve ter relação estreita com os imperativos morais da ação. Para Aron, a ética intelectual deve iluminar a política, a fim de torná-la reta. De outro lado, a prudência do político deve estar presente, também, no homem que pensa. Tanto o conhecimento do homem de ciência, quanto o do homem político são probabilísticos. Não há certezas absolutas, nem na ciência da sociedade, nem na ação que pretende transformar esta última. Aron adere ao princípio popperiano da refutabilidade, para fundamentar a certeza em ciência social. E considera que, no homem concreto, não se pode cindir, do

ângulo existencial, o pensar a sociedade e o agir sobre ela. A separação weberiana entre o político e o científico, decorre, no sentir de Aron, da índole abstrata e puramente formal em que o sociólogo alemão pensa os seus tipos ideais. Mas faltou-lhe considerá-los inseridos na concreção do mundo da vida. É o que o pensador francês tenta fazer ao pensar a ciência social e a política, do ângulo dos seus atores, o cientista e o político, encarnados na mesma pessoa [cf. Aron, 1985: 696 seg.].

Mahoney destacou a relação estreita que há entre ciência e política no pensamento aroniano, da seguinte forma: "O probabilismo pretende encorajar uma sadia concepção do mundo político e social e da ação refletida e responsável. Aron busca restaurar os laços entre pensamento e ação, ciência e política, quebrados por Max Weber e a sociologia moderna. Para Aron, o pensamento e a ciência devem guiar e influenciar a ação responsável, não esvaziando a indeterminação do mundo, tarefa digna de Sísifo, mas enxergando *não de outra forma, porém mais longe do que os partidos*. O cientista encoraja a análise responsável, ou seja, probabilista, da escolha política. Ele deve compreender as coisas tais como são: essa é a finalidade da ciência. Os *juulgamentos de valor* são, pois um elemento intrínseco de uma compreensão autêntica da política. Para compreender bem um fenómeno social como o despotismo, é necessário chamá-lo pelo seu nome. Uma compreensão autêntica é impossível se negarmos que os valores se transformam em fatos e que os fatos são inteligíveis sem julgamentos de valor" [Mahoney, 1998: 148].

V - Estrutura e conteúdo de A Democracia na América

O principal trabalho de Tocqueville constituiu, inicialmente, duas obras, as chamadas popularmente *Primeira* e *Segunda Democracia*. A primeira foi editada em 1835, em dois volumes. A segunda apareceu em 1839, em 4 volumes. A *Primeira Democracia* constituiu mais uma descrição do que o nosso autor observou na América. Já na *Segunda Democracia* encontramos uma dimensão mais abstrata. Conforme salientou Pierre Larousse [1865b], "A obra de Tocqueville sobre a democracia americana se divide, quanto ao fundo, em duas partes: na primeira, vê-se um observador que analisa; na segunda, um pensador que medita e julga".

A elaboração da obra foi complexa, não tendo se limitado o seu autor à reprodução das notas de viagem. Profunda meditação sobre os materiais coletados, bem como sobre as relações entre os sistemas políticos americano e francês, precederam à escrita de *La Démocratie*. Estudioso do caminho percorrido por Tocqueville na elaboração dessa obra, James T. Schleifer [1980: 15-16] escreve: "A primeira viagem de Alexis de Tocqueville à América do Norte concluiu em 20 de fevereiro de 1832, data em que o navio Le Havre partiu de Nova York rumo à França. Mas a sua visita de nove meses tinha sido somente o prólogo de uma segunda viagem, que se estenderia pelos oito anos seguintes: a composição de *A democracia na América* (...). Há tempo os intelectuais perceberam o fato de que os ingredientes que compõem *A democracia* são muitos e variados. Alguma coisa deve o livro ao ambiente em que se movimentava Tocqueville, particularmente ao panorama intelectual e político da França de começo do século XIX. A obra revela os estigmas da juventude e a educação do autor. Baseia-se nas intensas experiências de primeira mão, que ele e Gustave de Beaumont tiveram dos Estados Unidos e do presidente Jackson. Responde também às

cartas e ensaios de amizades norte-americanas e europeias que lhe ajudaram; a uma longa lista de materiais impressos; às opiniões e críticas de parentes e amigos, que leram os primeiros rascunhos; às suas experiências na França durante a redação de A democracia; responde, por último, às suas crenças, dúvidas e ambições pessoais. No entanto, a narração da elaboração do livro exige uma reavaliação geral dessas fontes e, ao mesmo tempo, coloca questões mais específicas. Quando e em que medida determinados homens, livros ou acontecimentos afetaram *A democracia*? As leituras de Tocqueville e as suas conversas acerca dos diferentes temas, eram adequadas? Como conciliava ele opiniões e informações contraditórias? Quais as fontes que, em última instância, eram as mais importantes? Revelam os rascunhos ou manuscritos de trabalho algumas raízes novas não suspeitadas?”.

Embora não se possa negar essa complexidade, é possível se ter uma idéia geral da obra. O fato que mais impressionou a Tocqueville no seu primeiro contato com a América foi, sem dúvida, a igualdade da sociedade americana. Mas, ao mesmo tempo, o nosso autor descobriu que se tratava de uma democracia alicerçada na defesa da liberdade. Depois de ter salientado as principais características físicas da América do Norte, Tocqueville passou a identificar as populações que, fugindo das perseguições religiosas na Europa, vieram para a América a fim de tentar uma nova forma de convívio religioso e político. A essa busca veio somar-se, no sentir do nosso autor, a igualdade civil e política, garantida pela divisão da terra desde o período colonial. Foram fatores que concorreram à prosperidade das Colônias anglo-americanas e que se somaram a outras variáveis: os costumes puritanos, a poupança, fruto do espírito de trabalho, bem como um certo desleixo da Metrópole que, já adiantado o século XVIII, terminaria sendo decisivo para o momento independentista [cf. Larousse, 1865a; 1865b; Friedman, 1956; Jardim, 1984; 1991; Mélonio, 1993].

A prática política e administrativa das Colônias anglo-americanas terminou consagrando alguns princípios que eram, em geral, desconhecidos dos países europeus, como a participação direta do povo nos negócios públicos, notadamente nas comunas, o voto livre dos impostos, a responsabilidade dos agentes do poder, a liberdade individual e o julgamento pelo júri. Tocqueville destacou no seu estudo que enquanto a liberdade se desenvolvia na ordem civil e política na América, a religião presidia no terreno moral, fundando os direitos sobre a base firme dos deveres, eticamente justificados.

Depois de o nosso autor ter assinalado, de forma bastante detalhada, os efeitos sociais da igual partilha da propriedade nas sucessões, passou a analisar a maneira em que, paralelamente, a inteligência também estava mais ou menos distribuída de forma equilibrada. Não encontrou Tocqueville, na América, grandes individualidades que brilhassem pela sua inteligência, como na Europa. Mas constatou que o bom senso e um nível básico de instrução estavam democraticamente distribuídos na população do vasto país. Nos Estados Unidos, destacava ele, a soberania do povo domina e ainda governa e ela se exerce pelo sufrágio universal.

A União americana, destacava o nosso autor, compõe-se de Estados, cada um dos quais se divide em comunas e condados. No seu entender, a comuna parecia surgida das mãos de Deus como primeiro refúgio da liberdade e não dependia senão dela própria, em tudo que se relacionasse ao convívio dos cidadãos. A comuna era enxergada por Tocqueville como um foco de febril atividade social e de sadia emulação. O condado, por

sua vez, seria o equivalente do *arrondissement* francês; caracteriza-se porque é puramente administrativo e judiciário, não é eletivo e pauta juridicamente a ação das comunas. O governo americano, considerava o nosso autor, age como a Providência, sem se revelar. O poder é, sem dúvida, o auxiliar da lei. Mas o soberano é a lei mesma.

Sendo o poder respeitado no seu princípio, justamente pelo fato de ser enxergado não como sobranceiro à sociedade, mas como o seu instrumento, ele não era concebido pelos anglo-americanos como algo que devesse se concentrar numa única mão, à maneira do absolutismo europeu, mas como uma instância que deveria ser dividida, a fim de que a sua ação se mitigasse. Tocqueville apontava, surpreendido, para o fato de não existir na América nenhum centro geral da administração. O que não significava que as decisões tomadas pelos poderes legitimamente constituídos fossem fracas. Em nenhuma outra parte do mundo, considerava Tocqueville, a ação governamental é mais poderosa, justamente porque brota do consenso da maioria. O nosso autor não deixava de apontar para o risco da tirania da maioria, que essa prática anglo-americana pressupunha.

De outro lado, Tocqueville observava que o poder judiciário ocupa um lugar de destaque na sociedade americana. A sua influência estende-se da ordem civil à política. Aos atributos que em todas partes caracterizam a ação da Justiça juntava-se, na América, o de exercer um controle indireto sobre os outros poderes, alicerçado na interpretação da Constituição, mais do que das leis, mas somente em casos particulares.

Depois de ter exposto a organização civil, jurídica e política do Estado, Tocqueville passava a examinar a Constituição Federal da União. O nosso autor achava interessante se adentrar no espírito que animava a essa Carta, bem como nas relações das instituições políticas federais. A unidade política reside nas atribuições soberanas assinaladas à União. A unidade judiciária é constituída por uma corte suprema que interpreta as leis e que faz o papel de mediadora nos conflitos entre os Estados; o princípio da independência dos Estados é representado pelo Senado; a Assembléia dos representantes encarna o dogma da soberania nacional. Ao poder legislativo, o Senado junta o poder judiciário e político. Já o poder executivo é vigiado, mas não dirigido, pelo Senado e personifica-se no Presidente, a fim de que a sua responsabilidade seja mais completa. O primeiro mandatário está munido com o poder do veto suspensivo.

A prática, aceita pela Constituição americana, da reeleição do Presidente, coloca-o, no sentir de Tocqueville, a serviço do despotismo da maioria. O único motor de todo esse mecanismo é o povo. Sob o império da organização comunal, do sufrágio universal e do tribunal do júri, o povo se administra a si mesmo na América, faz e aplica as leis. Os partidos que, nos sufrágios, fossem relegados à categoria de minoria política, renunciam à prática da violência e assumem o compromisso de tentar vencer os seus adversários mediante a persuasão e a prática parlamentar. O nosso autor assinalava dois caminhos que permitiam ao povo americano se movimentar e se agitar: a liberdade de imprensa e o espírito de associação. Mas é a liberdade de associação que parece ser o princípio vital: ela se aplica a tudo, desde as decisões mais mezinhas da vida civil, até aos atos mais importantes da soberania nacional. O nosso autor chamava a atenção para o fato de que a mutabilidade da administração e da legislação eram conseqüência do governo eletivo.

O princípio do mandato imperativo, adotado nos Estados Unidos, parecia a Tocqueville estimular o despotismo da maioria, mal que o autor apontava como ameaça para o futuro da liberdade americana. Esse despotismo, no sentir dele, corre o risco de instaurar o reino da mediocridade e paralisar os espíritos. Nem Molière nem La Bruyère poderiam pensar e escrever livremente acerca do ridículo dos políticos ou dos vícios do povo americano, caso fossem cidadãos dos Estados Unidos. Esse despotismo, contudo, aponta Tocqueville, é temperado pelos costumes em geral, pela divisão do poder, pela ausência de qualquer centralização administrativa, pela influência dos advogados, bem como pela ação do tribunal do júri. O nosso autor se perguntava se as leis e os costumes políticos imperantes na América seriam suficientes para manter vivas as instituições democráticas, em qualquer outro lugar do planeta. Responde afirmativamente.

Tocqueville traçava um quadro bem dramático do relacionamento entre os três grupos raciais presentes na América: os índios, os negros e os brancos. Em relação aos índios, destacava com perplexidade que, justamente no país em que a liberdade dos cidadãos fez mais progressos, “os selvagens da América do Norte só tinham dois meios de escapar à destruição: a guerra ou a civilização”. Já que os aborígenes não podiam fazer a guerra, em decorrência da sua evidente inferioridade numérica e técnica, Tocqueville analisava esta paradoxal questão: “por que não desejam civilizar-se quando o poderiam fazer, e não mais o podem quando chegam a desejá-lo?”. O nosso pensador desenhava com cores sombrias, outrossim, o futuro da problemática do negro. De forma irônica, numa sociedade em que tinha se realizado o ideal da igualdade, “o preconceito dos brancos contra os negros parece tornar-se mais forte à medida que se destrói a escravidão”. E, numa espécie de premonição acerca do futuro das relações internacionais no século XX, previa que russos e americanos elevar-se-iam até o primeiro lugar no contexto de todas as nações, pois um desígnio secreto da Providência os chamava a partilhar um dia o império do mundo.

Logo após ter estudado a influência geral que a democracia tinha sobre o desenvolvimento intelectual, moral, civil e político da sociedade americana, em face das outras sociedades da época, e após ter identificado as virtudes e os vícios da mesma, o nosso autor passava à conclusão do seu estudo. O individualismo, solidamente alicerçado na prática do livre exame, converteu-se em traço marcante da sociedade americana. No entanto, essa característica foi mitigada pela influência da religião, que se estruturou separada da ordem política. As grandes verdades morais, destarte, conservaram o seu salutar império.

Mas Tocqueville apontava, na sua conclusão, um paradoxo: a sociedade americana professava, paralelamente, um grande amor ao conforto e ao bem-estar material. Esse confronto entre religião e materialismo, talvez se encontre solucionado graças à mediação, na sociedade americana, da ética do trabalho. O trabalho produtivo, quaisquer que fossem as condições em que era praticado, tinha alta relevância social. Na América, destacava outrossim o nosso autor, a indústria e o comércio predominam sobre a agricultura. Emerge daí uma aristocracia manufatureira que não chegaria, contudo, a ter a independência das antigas aristocracias de origem nobre, mas que possui grande destaque na opinião pública, em virtude do fato de contribuir, de forma definitiva, ao acréscimo da riqueza do país. No que tange à organização familiar, impressionava ao nosso autor o fato de que a tutela

paterna, nos Estados Unidos, fosse abandonada facilmente. As crianças são, do ponto de vista social, quase iguais aos pais. Não se observam, na sociedade americana, esses traços de acentuado paternalismo do chefe de família, que se encontravam nas sociedades européias do século XIX. Inferior na sociedade, a mulher, nos Estados Unidos, é elevada ao nível do homem na intimidade. A noção de honra está, de outro lado, em franca decadência. O amor ao lucro sobrepõe-se ao espírito militar.

Diante dos graves problemas da democracia apontados na obra, Tocqueville não escondia as contradições presentes na sociedade americana. A mais importante delas, já mencionada, o risco do despotismo da maioria. Esse perigo era tanto menos forte, na América, quanto grande era, nessa sociedade, a tradição de defesa da liberdade. O nosso autor, evidentemente, chamava a atenção para o fato de tal risco ser maior numa sociedade que se esqueceu de lutar ardentemente pela liberdade, como a francesa do período da monarquia de Luís Filipe.

Na chamada *Segunda Democracia* Tocqueville debruçava-se sobre aspectos mais abstratos. Quatro grandes problemas chamaram a atenção do nosso autor: em primeiro lugar, a influência da democracia sobre o movimento intelectual nos Estados Unidos [Tocqueville, 1977: 321-382]. Em segundo lugar, a influência da democracia sobre os sentimentos dos americanos [Tocqueville, 1977: 383-426]. Em terceiro lugar, a influência da democracia sobre os costumes propriamente ditos [Tocqueville, 1977: 427-510] e, por último, a influência que as idéias e os sentimentos democráticos exercem sobre a sociedade política [Tocqueville, 1977: 512-542]. No último item desta exposição, quando trate acerca dos problemas da democracia segundo Tocqueville, será ampliado este ponto.

Aron debruçou-se, com dedicação, sobre a obra de Tocqueville, tendo-a estudado em *Les étapes de la pensée sociologique*. Não há dúvida, segundo Aron, de que os dois principais escritos tocquevillianos são a *Démocratie en Amérique*, bem como *L'Ancien Régime et la Révolution*. Se no primeiro encontramos desenhada, de forma completa, a arquitetura do que seria o edifício democrático dos tempos modernos, no segundo Aron descobre a crítica mais sistemática de Tocqueville às deformações sofridas na França pelo ideal democrático.

No que tange à *Démocratie en Amérique*, Aron centra a sua análise no método sociológico utilizado pelo autor. Tocqueville é, sem dúvida, em matéria de sociologia, discípulo de Montesquieu. Utiliza, como seu inspirador, dois métodos sociológicos: um, descritivo, que lhe permite identificar o espírito da nação americana nas suas várias manifestações; outro, analítico e conceitual, com ajuda do qual aprofunda no problema da democracia nas sociedades modernas. "Há em Tocqueville, - frisa Aron - como em Montesquieu, dois métodos sociológicos, sendo que um leva ao retrato de uma coletividade singular, e o outro coloca o problema histórico abstrato de um certo tipo de sociedade" [Aron, 2000:214].

A utilização desses dois métodos sociológicos teve, para Tocqueville, um duplo resultado: em primeiro lugar, colocou-o entre os autores clássicos (Aristóteles e Montesquieu, por exemplo), que misturam as suas análises das várias formações sociais com juízos de valor sobre as mesmas, conferindo ao estilo da ciência social uma

abrangência genérica mais do gosto do grande público; em segundo lugar, ficou por fora da aspepsia sociológica da tradição francesa (iniciada por Comte e Durkheim), que impede a qualquer preço a formulação de juízos de valor. Apesar disso, ou talvez mesmo por causa da sua ousadia, a análise toquevilliana conserva a sua atualidade, se colocarmos o nosso autor em face de outros dois grandes pensadores sociais do século XIX: Marx e Comte.

A propósito deste ponto, escreve Aron, destacando a sua preferência por Tocqueville: "Na visão sociológica de Tocqueville, as desigualdades de riqueza, por maiores que sejam, nunca contradizem a igualdade fundamental das condições, característica das sociedades modernas. É verdade que, numa determinada passagem, Tocqueville indica que na sociedade democrática voltará a se constituir uma aristocracia, por meio dos líderes industriais. No conjunto, porém, não acredita que a indústria moderna leve a uma aristocracia. Prefere pensar que as desigualdades de riqueza tenderão a se atenuar à medida que as sociedades modernas se tornem mais democráticas. Crê, sobretudo, que as fortunas industriais e mercantis são muito precárias para originar uma estrutura hierárquica durável. Em outras palavras, ao contrário da visão catastrófica e apocalíptica do desenvolvimento do capitalismo, própria do pensamento de Marx, Tocqueville sustentava, desde 1835, a teoria semi-entusiástica, semi-resignada, mais resignada do que entusiástica, do *welfare state*, ou do emburguesamento generalizado".

"É interessante - conclui Aron - confrontar essas três visões, a de Comte, a de Marx e a de Tocqueville. Uma era a visão organizadora daqueles que hoje chamamos de tecnocratas; a outra, a visão apocalíptica dos que, ontem, eram revolucionários; a terceira, a visão mitigada de uma sociedade em que cada um possui alguma coisa, e em que todos, ou quase todos, estão interessados na conservação da ordem social. Pessoalmente, creio que, dessas três visões, a que mais se aproxima das sociedades européias ocidentais dos anos sessenta é a de Tocqueville. Para ser justo, é preciso acrescentar que a sociedade européia dos anos trinta tinha uma tendência a se aproximar da visão de Marx. Resta em aberto, portanto, a questão de saber qual das três visões se parecerá mais com a sociedade européia dos anos noventa" [Aron, 2000: 206-207].

VI - Despotismo e democracia na França, segundo Tocqueville e Aron

L'Ancien Régime et la Révolution corresponde, na agitada vida intelectual de Tocqueville, à obra da maturidade. A sua elaboração foi, no espírito do nosso autor, um bálsamo para as feridas morais causadas pela atividade política. Tocqueville opôs-se decididamente ao golpe de estado desfechado pelo presidente Luís Napoleão em 2 de dezembro de 1851. Junto com outros membros ilustres da Câmara dos Deputados foi preso e conduzido, já doente, a Vincennes. Tão grande foi o desagrado que causou a Tocqueville esse atentado do absolutismo que, como frisa André Jardin [1988: 369] "(...) jamais perdoou ao seu autor a afronta feita à representação nacional e a perda das liberdades públicas".

Assim exprimia Tocqueville o seu repúdio à aventura militarista, em carta dirigida a um conterrâneo seu, em 14 de dezembro de 1851: "O que acaba de acontecer em Paris é abominável, no fundo e na forma, e quando se conheçam os detalhes, parecerão ainda mais

cruéis que todo o acontecimento. Quanto a este, já se encontrava em germe desde a revolução de fevereiro, como o pintinho no ovo; para fazé-lo sair, não faltava mais do que o tempo necessário de incubação. A partir do momento em que se viu aparecer o socialismo, devia ter-se previsto o reino dos militares. Um geraria o outro. Eu esperava isso há algum tempo e, embora sinta muita pena e dor pelo nosso país, e uma grande indignação contra certas violências ou baixarias, que vão além do aceitável, estou pouco surpreendido ou perturbado interiormente... Neste momento, a nação está com medo louco dos socialistas e deseja ardentemente voltar a encontrar o bem-estar; é incapaz, digo-o com pena, e indigna de ser livre... É necessário que a nação, que tem esquecido desde há 34 anos o que é o despotismo burocrático e militar... o prove de novo e, desta vez, sem o ornato da grandeza e da glória” [apud Jardim, 1988: 369].

Tendo abandonado a vida pública, segundo escreve André Jardin [1988: 389; 1984: 460], Tocqueville “encontra, na preparação ativa da obra projetada, o melhor remédio para a profunda tristeza que o invadia e, muito rapidamente, entrega-se a essa tarefa com paixão”. A defesa da liberdade, ameaçada pelo binômio despótico socialismo/militarismo, eis o verdadeiro motivo que levou Tocqueville a essa apaixonada luta. Motivo, aliás, que está presente na sua restante obra. Eis um testemunho claro dessa ampla motivação liberal, no prólogo de *L’Ancien Régime* [Tocqueville, 1988a: 93-95; 1989: 46-47]: “Alguns hão de acusar-me de mostrar neste livro um gosto muito intempestivo pela liberdade, a qual, segundo me dizem, é algo com que ninguém mais se preocupa na França. Só pedirei àqueles que me fariam esta censura, lembrar-se que esta tendência é muito antiga em mim. Há mais de vinte anos, falando de uma outra sociedade, escrevia quase textualmente o que vão ler aqui.”

“No meio das trevas do futuro, já podemos descobrir três verdades muito claras. A primeira é que em nossos dias os homens estão sendo levados por uma força desconhecida, que temos a esperança de poder regular e abrandar, mas não de vencer, e que os impele suave ou violentamente a destruir a aristocracia. A segunda é que, em todas as sociedades do mundo, aquelas que sempre encontrarão as maiores dificuldades para escapar por muito tempo ao governo absoluto, serão precisamente estas sociedades onde não há mais e não pode haver uma aristocracia. A terceira é que em nenhum lugar o despotismo poderá produzir efeitos mais nocivos do que neste tipo de sociedade, porque mais do que qualquer outra espécie de governo, ele favorece o desenvolvimento de todos os vícios, aos quais estas sociedades são especialmente sujeitas, e assim as empurra em uma direção à qual uma inclinação natural já as fazia pender.”

“(...) Só a liberdade - conclui o nosso autor - pode combater eficientemente, nesta espécie de sociedades, os vícios que lhes são inerentes e pará-las no declive onde deslizam. Com efeito, só a liberdade pode tirar os cidadãos do isolamento no qual a própria independência de sua condição os faz viver, para obrigá-los a aproximar-se uns dos outros, animando-os e reunindo-os cada dia pela necessidade de entender-se e de agradar-se mutuamente na prática de negócios comuns. Só a liberdade é capaz de arrancá-los ao culto do dinheiro e aos pequenos aborrecimentos cotidianos (...) para que percebam e sintam sem cessar a pátria, acima e ao lado deles. Só a liberdade substitui vez por outra o amor ao bem-estar por paixões mais enérgicas e elevadas, fornece à ambição objetivos maiores que a aquisição das riquezas e cria a luz que permite enxergar os vícios e as virtudes dos homens.

(...) Eis o que eu pensava e dizia há vinte anos. Tenho de confessar que desde então nada aconteceu no mundo que me levasse a pensar e falar diferentemente. Tendo demonstrado a boa opinião que eu tinha da liberdade num tempo em que alcançou o apogeu, não acharão ruim que nela eu persista quando a abandonam”. Trata-se, sem dúvida alguma, de uma profissão de fé liberal, que constitui o ponto de partida de toda a obra toquevilliana.

O período de maturação de *L’Ancien Régime et la Révolution* foi longo. Encontramos, aliás, um paralelismo muito significativo no processo de elaboração das duas grandes obras de Tocqueville. *La Démocratie en Amérique* foi precedida de longas reflexões que se estenderam de 1825 a 1835 e que, após a viagem de nove meses à América, tornaram-se mais sistemáticas. Em relação a *L’Ancien Régime*, Tocqueville pensou nos temas centrais da obra entre 1836 e 1850; neste último ano, ele amadureceu o projeto. Esses longos períodos de meditação prévia guiaram-no na elaboração do trabalho. Foram o momento de acúmulo de experiências e de conhecimentos sobre os quais o nosso autor se debruçou, para dar forma acabada às suas obras [cf. Jardim, 1984: 456-457].

O plano detalhado de *L’Ancien Régime et la Révolution* foi elaborado em dezembro de 1850, em Sorrento, na Itália, onde Tocqueville permaneceu até março de 1851, se recuperando de uma crise de tuberculose, doença que lhe causaria a morte anos mais tarde, em 1859. Ao longo de 1852, o nosso autor começou o seu trabalho de busca e organização de documentos, tendo realizado, também, uma enquête na Normandia. O trabalho de documentação continuou em 1853 em Tours, onde o nosso autor estudou os Arquivos da Intendência relativos ao século XVIII. Em 1854, entre os meses de julho e setembro, Tocqueville viajou à Alemanha, onde, em Bonn principalmente, estudou as características da feudalidade. Ao longo de 1855 o autor deu forma final à obra, que apareceu publicada em junho de 1856 pelo editor Michel Levy, de Paris.

Frisei atrás que o período de maturação de *L’Ancien Régime* foi longo. Efetivamente, já em 1836 encontramos Tocqueville preocupado com os temas básicos da obra, conforme revela o artigo que publicou, a pedido de John Stuart Mill, na *London and Westminster Review*, sob o título de “Political and social condition of France”, que constituiu o primeiro trabalho de Tocqueville como historiador da França, e que foi posteriormente publicado em francês sob o título de “État social et politique de la France avant et depuis 1789” [Tocqueville, 1988b; cf. Mélonio, 1988: 11].

Qual foi o método seguido pelo nosso autor em *L’Ancien Régime*? Poderíamos caracterizá-lo como de gênese histórica. As nações, como os organismos, possuem uma espécie de código genético que as caracteriza. Mesmo que aconteçam grandes movimentos revolucionários, não se perde a identidade primordial. As mudanças e as revoluções acontecem essencialmente vinculadas a essa identidade. Por isso, para entender a França de 1789, a França revolucionária, era necessário, no sentir de Tocqueville, interrogar a França do Antigo Regime. Ao estudar a França revolucionária, Tocqueville escreve no Prefácio de *L’Ancien Régime* [1988a: 87-88; 1989: 43], “(...) eu tinha a convicção de que, sem sabê-lo, (os franceses) retiveram do antigo regime a melhor parte dos sentimentos, dos hábitos e das próprias idéias que os levaram a conduzir a Revolução que o destruiu e que, sem querer, serviram-se de seus destroços para construir o edifício da nova sociedade. De modo que para bem compreender tanto a Revolução como sua obra, era preciso esquecer por um

momento a França que vemos e interrogar no seu túmulo a França que não existe mais. É o que tenho tentado fazer aqui (...)

Essa idéia aparece clara em outros lugares do Prefácio, como por exemplo aqui: “À medida que progredia neste estudo, admirava-me ao rever em todos os momentos da França dessa época, muitos traços que impressionam na França de hoje. Reencontrava um sem-número de sentimentos que pensava nascidos da Revolução, um sem-número de idéias que até então achava oriundas exclusivamente dela, mil hábitos que só a ela são atribuídos, e por toda parte encontrava as raízes da sociedade atual profundamente implantada nesse velho solo. Quanto mais me aproximava de 1789, percebia mais distintamente o espírito que fez a Revolução formar-se, nascer e crescer. Via, pouco a pouco, desvendar-se aos meus olhos toda a fisionomia desta Revolução. Já anunciava seu temperamento, seu gênio: era ela própria. Lá não só descobria a razão do que ia fazer no seu primeiro esforço, mas talvez, ainda mais, o anúncio do que devia fundar com o tempo (...)” [Tocqueville, 1988a: 90; 1989: 44].

Um pouco mais adiante, o nosso autor afirma: “(...) a Revolução teve duas fases bem distintas: a primeira, durante a qual os franceses parecem abolir tudo que pertenceu ao passado; e a segunda, onde nele vão retomar uma parte do que nele deixaram. Há um grande número de leis e hábitos políticos do antigo regime que desapareceram assim, repentinamente, em 1789, e que aparecem novamente alguns anos mais tarde, como certos rios que se afundam na terra para reaparecer um pouco mais adiante, mostrando as mesmas águas a novas margens” [Tocqueville, 1988a: 90; 1989: 44].

O modelo teórico que inspirou *L’Ancien Régime* foi a obra de Montesquieu intitulada *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Em relação a este ponto, André Jardin [1984: 460] escreve: “(...) Montesquieu tinha uma tarefa mais cômoda ao trabalhar sobre uma história longínqua, livre de todos os fatos secundários, enquanto que, para uma época recente, e um período de dez anos, os fatos determinantes ficam atrelados aos detalhes”. Ainda segundo Jardim [1984: *ibid.*], Tocqueville pretendia realizar na sua obra “(...) um misto de história e de filosofia da história, intimamente ligadas”.

A obra divide-se, nitidamente, em três grandes partes: a) essência, finalidade e efeitos da Revolução Francesa; b) raízes da Revolução Francesa no Antigo Regime; c) como se desenvolveu o processo revolucionário. Qual foi o fenômeno fundamental observado por Tocqueville na vida política da sociedade francesa da segunda parte do século XVIII? Sem dúvida alguma que esse fenômeno consistiu na centralização. O nosso autor não deixa de constatar essa descoberta com surpresa: “(...) Um estrangeiro - escreve [Tocqueville, 1988a: 89] - ao qual fossem liberadas hoje todas as correspondências confidenciais que estavam contidas nos bilhetes do ministério do interior e das prefeituras, saberia muito mais sobre nós do que nós mesmos. No século XVIII, a administração pública já era (...) muito centralizada, muito poderosa, prodigiosamente ativa. Ve-la-íamos ajudar sem cessar, impedir, permitir. Ela tinha muito para prometer e muito para dar. Ela influenciava já de mil maneiras, não somente no andamento geral dos negócios, mas também na sorte das famílias e na vida privada de cada homem. De resto, ela permanecia

sem publicidade, o que fazia com que as pessoas não tivessem medo de vir a expor aos seus olhos até as doenças mais secretas (...).”

O que mais incomodava ao nosso autor era o efeito político que o centralismo terminara causando na sociedade francesa: o despotismo. O centralismo tirava da sociedade a sua iniciativa e a transformava em eterno menor de idade perante o Estado todo-poderoso. O grande mal causado à França pelo centralismo era antigo, no sentir de Tocqueville. A substituição paulatina do velho direito consuetudinário germânico pelo direito romano, situava-se nas origens de todos os males e era como que a fonte jurídica do processo centralizador que se alastrou depois a todos os aspectos da vida social. O despotismo é, na sua essência, centralizador. Acaba com as solidariedades locais e torna insensíveis os cidadãos às comuns desgraças e necessidades. O nosso autor descreve, de forma detalhada, o efeito deletério do despotismo, naquelas sociedades que, como a francesa, foram niveladas pelo centralismo avassalador do rei e os seus intendentos.

A propósito, escreve [Tocqueville, 1988a: 93-94; 1989: 46-47]: “Não havendo mais entre os homens nenhum laço de castas, classes, corporações, família, ficam por demais propensos a só se preocuparem com os seus interesses particulares, a só pensar neles próprios e a refugiar-se num estreito individualismo que abafa qualquer virtude cívica. Longe de lutar contra esta tendência, o despotismo acaba tornando-a irresistível, pois tira aos cidadãos qualquer paixão comum, qualquer necessidade mútua, qualquer vontade de um entendimento comum, qualquer oportunidade de ações em conjunto, enclausurando-os, por assim dizer, na vida privada. Já tinham a tendência a separar-se: ele os isola; já havia frieza entre eles: ele os congela.”

O nosso autor prossegue, no mesmo texto, com a descrição das desgraças causadas pelo despotismo centralizador: “Neste tipo de sociedades onde nada é fixo, cada um sente-se constantemente aferroado pelo temor de descer e o ardor de subir e como o dinheiro, ao mesmo tempo que lá se tornou a marca principal que classifica e distingue os homens, também adquiriu uma singular mobilidade, passando sem cessar de mãos em mãos, transformando a condição dos indivíduos, elevando ou rebaixando as famílias, quase não há mais ninguém que não tenha de fazer um esforço desesperado e contínuo para conservá-lo ou adquiri-lo. A vontade de enriquecer a qualquer preço, o gosto pelos negócios, o amor ao lucro, a procura do bem-estar e dos prazeres materiais lá são portanto as paixões mais comuns. Estas paixões facilmente espalham-se em todas as classes, penetram mesmo naquelas até então mais alheias e conseguiram rapidamente enervar e degradar a nação inteira se nada viesse pará-las. Ora, faz parte da própria essência do despotismo favorecê-las e espalhá-las. Estas paixões debilitantes ajudam-no, desviam e ocupam a imaginação dos homens, mantendo-os longe dos negócios públicos, e fazem que a simples idéia de revolução os faça tremer. Só o despotismo pode fornecer-lhes o segredo e a sombra que colocam a cupidez à vontade e permitem angariar lucros desonestos ao desafiar a desonra. Sem ele teriam sido fortes, com ele reinam

Tão deletério para a constituição política de um povo é o despotismo, no sentir de Tocqueville, que chega até se esconder sob a aparência de honestidade da vida privada, tolhendo o surgimento de bons cidadãos. “As sociedades democráticas que não são livres - escreve nosso autor [Tocqueville, 1988a: 95; 1989: 47] - podem ser ricas, refinadas,

adornadas e até magníficas e poderosas, graças ao peso de sua massa homogênea; nelas podemos encontrar qualidades privadas, bons pais de família, comerciantes honestos e proprietários dignos de estima; nelas veremos até mesmo bons cristãos, pois a pátria daqueles não é deste mundo e a glória de sua religião é produzi-los no meio da maior corrupção dos costumes e debaixo dos piores governos: o Império Romano na sua extrema decadência estava repleto deles. Mas o que nunca se verá em sociedades semelhantes, ousado dizê-lo, são grandes cidadãos e principalmente um grande povo, e não tenho medo de afirmar que o nível comum dos corações e dos espíritos não cessará nunca de baixar enquanto houver a união da igualdade e do despotismo”.

Pareceria, do exposto, que a liberdade é a condição menos natural ao homem e que o despotismo é o clima que melhor responde à sua natureza. Nada mais falso, no sentir de Tocqueville. A busca da liberdade é essencial ao ser humano. O despotismo ocorre, portanto, contrariando as tendências naturais humanas. Somente vinga ali onde o déspota quer, com mão de ferro, toda a liberdade para si e desconhece esse direito aos demais. A respeito, o nosso autor escreve [Tocqueville, 1988a: 95-96; 1989: 47]: “(...) Qual o homem com uma natureza tão baixa que preferiria depender dos caprichos dos seus semelhantes, que seguir as leis que ele próprio contribuiu a estabelecer, caso considerasse que a sua nação tinha as virtudes necessárias para fazer bom uso da liberdade? Acho que este homem não existe. Até os déspotas não negam a excelência da liberdade. Somente que a querem só para eles e supõem que todos os outros não são dignos dela. Assim não é sobre a opinião que se deve ter sobre a liberdade que existem divergências, e sim sobre a menor ou maior estima em que se tem os homens. E é assim que se pode dizer, a rigor, que o gosto mostrado para o governo absoluto está em relação exata com o desprezo que se tem para com o seu país (...)”.

O que Tocqueville afirmava do centralismo despótico, aplicava-se, em primeiro lugar, à França revolucionária. Em que pese o fato das juras libertárias dos jacobinos, no entanto a Revolução terminou sendo deglutida pelos velhos hábitos centralizadores e despóticos. O nosso autor cita, para confirmar esta apreciação, as palavras que Mirabeau escrevia secretamente ao rei, menos de um ano depois de ter eclodido a Revolução: “Comparemos o novo estado das coisas com o antigo regime; lá nascem os consolos e as esperanças. Uma parte dos atos da Assembléia Nacional - a mais considerável - é evidentemente favorável ao governo monárquico. Não significará nada ser sem parlamento, sem governo de Estado, sem corpo de clero, de privilegiados, de nobreza? A idéia de formar uma só classe de cidadãos teria agradado a Richelieu: esta superfície igual facilita o exercício do poder. Alguns reinos de um governo absoluto não teriam feito tanto em prol da autoridade real quanto este único ano de Revolução” [apud Tocqueville, 1989: 56].

Arguto e crítico observador do fenômeno revolucionário, Tocqueville comenta as palavras de Mirabeau, destacando o caráter cosmético da Revolução de 1789, no que tange ao despotismo centralizador. O processo revolucionário fez ruir um governo e um reino, mas sobre as suas cinzas ergueu um Estado muito mais poderoso que o anterior. “Como o objetivo da Revolução Francesa - escreve o nosso autor [Tocqueville, 1989: 56-57] - não era tão-somente mudar o governo mas também abolir a antiga forma de sociedade, teve de atacar-se, ao mesmo tempo, a todos os poderes estabelecidos, arruinar todas as influências reconhecidas, apagar as tradições, renovar os costumes e os hábitos e esvaziar, de certa

maneira, o espírito humano de todas as idéias sobre as quais se assentavam até então o respeito e a obediência. De lá, seu caráter tão singularmente anárquico”.

“Mas afastemos estes resquícios - prossegue Tocqueville - e perceberemos um poder central imenso que atraiu e engoliu em sua unidade todas as parcelas de autoridade e influência antes disseminadas numa porção de poderes secundários, de ordens, de classes, profissões, famílias e indivíduos, por assim dizer espalhados em todo o corpo social. Não se tinha visto no mundo um poder semelhante desde a queda do Império Romano. A Revolução criou esta nova potência ou, melhor, esta saiu das ruínas feitas pela Revolução. Os governos que fundou são mais frágeis, é verdade, porém são cem vezes mais poderosos que qualquer um daqueles que derrubou (...). Foi desta forma simples, regular e grandiosa que Mirabeau já entrevia atrás da poeira das velhas instituições meio destruídas. Apesar de sua grandeza, o objeto ainda era invisível para os olhos da multidão: mas, pouco a pouco, o tempo foi expondo este objeto a todos os olhares (...).”.

Quatro idéias centrais Aron destaca em *L'Ancien Régime et la Révolution*. A primeira consiste no fato de a Revolução Francesa ter se apresentado como uma grande revolução religiosa. Daí a sua radicalidade, bem como a sua universalidade. Considera que Tocqueville colocou, aqui, um tema definitivo para compreender os processos revolucionários do futuro. "Esta coincidência de uma crise política com uma espécie de revolução religiosa - frisa Aron - é, ao que parece, uma das características das grandes revoluções das sociedades modernas. Aos olhos de um sociólogo da escola de Tocqueville, a Revolução Russa de 1917 tem igualmente a mesma característica de ser uma revolução de essência religiosa. Creio que é possível generalizar a proposição: toda revolução política assume certas características de revolução religiosa, quando pretende ser universalmente válida e se considera o caminho da salvação para toda a humanidade" [Aron, 2000: 217].

A segunda idéia que Aron destaca em *L'Ancien Régime* é a que já tinha sido enunciada por Guizot e que, conforme reconhece Plekhánov, seduziu ao próprio Marx: os atores da política moderna já não são os indivíduos, mas as classes sociais. A respeito, escreve Aron: "Para esclarecer seu método, Tocqueville acrescenta: *Falo de classes; só elas devem ocupar a história*. Esta frase é textual, e estou certo, contudo, de que se uma revista a publicasse com a pergunta: *quem a escreveu?*, quatro entre cinco pessoas responderiam: Karl Marx. As classes cujo papel decisivo é evocado por Tocqueville são: a nobreza, a burguesia, os camponeses e, secundariamente, os operários" [Aron, 2000: 217]. Mesmo que Tocqueville não tenha formulado uma completa sociologia das classes sociais, não podemos negar a força sugestiva do seu pensamento.

A terceira idéia é que a centralização não é uma fenômeno novo na França do período revolucionário: ela já tinha acontecido ao longo do Ancien Régime, por força do centripetismo da administração monárquica, solidamente costurada ao redor dos *intendentes do Rei*. "Sem dúvida - frisa Aron - a França do Antigo Regime apresentava extraordinária diversidade provincial e local, em matéria de legislação e regulamentação; contudo, a administração real dos intendentes tornava-se, cada vez mais, a única força eficaz" [Aron, 2000: 218].

A quarta idéia ressaltada por Aron na análise tocquevilliana do processo revolucionário é que ao centralismo real correspondia, na sociedade francesa, o insolidarismo das classes, que lhes tirava a força para lutar pela liberdade. Parece-me, aqui, que Aron não enfatiza devidamente a carência da representação política, que já tinha sido salientada como a grande causa da falta de força do tecido social, por autores como Madame de Staël, nas suas *Considérations sur la Révolution Française*, bem como por Benjamin Constant nos seus *Principes de Politique* e pelo próprio Guizot na sua *Histoire de la Civilisation Européenne*. Porque não houve, na França, um processo de construção da representação de interesses de baixo para cima (ao contrário do que Tocqueville observou na América, onde a representação emerge da *comuna* e percorre gradativamente todo o organismo social), as classes permaneceram dispersas e incapazes de se contraporem ao centripetismo real. Seja como for, Aron afirma a respeito: "Tocqueville faz uma descrição puramente sociológica do que Durkheim tinha chamado de desintegração da sociedade francesa. Não havia unidade entre as classes privilegiadas e, de modo mais geral, entre as diversas classes da nação, devido à carência de liberdade política. Subsistia uma separação entre os grupos privilegiados do passado, que tinham perdido sua função histórica mas conservavam seus privilégios, e os grupos da nova sociedade, que desempenhavam um papel decisivo mas permaneciam separados da antiga nobreza" [Aron, 2000: 219].

VII - Repercussão passada e presente da meditação de Tocqueville

A publicação do primeiro volume da *Démocratie en Amérique* granjeou a Tocqueville o reconhecimento da sociedade francesa. O nosso autor passou a ser convidado habitual dos salões mais exclusivos de Paris, como o da duquesa de Dino (que era freqüentado pelo velho Talleyrand, além de importantes figuras como Royer-Collard, Berryer e o duque de Noailles); outros salões por ele freqüentados foram o de Madame D'Arguesseau, o de Madame Ancelot, o de Madame Récamier, situado em L'Abbaye-au-Bois, etc.

Nada melhor para auferir a repercussão da obra de Tocqueville na sua época, do que transcrever o parecer da Academia Francesa, quando da premiação do nosso autor, em 1836. O porta-voz da Academia, Villemain, afirmou no seu discurso [apud Pierre Larousse, 1865a: vol. 6, pg. 408]: "Encontram-se reunidas aí a grandeza da matéria, a novidade das pesquisas, a elevação das perspectivas. De qualquer ângulo que se considere, o governo e a sociedade dos Estados Unidos são um problema curioso e inquietante para a Europa. Discutir esse problema, analisar esse novo mundo, mostrar as suas analogias com o nosso e as suas insuperáveis diferenças, ver transplantadas ao seu lugar de origem e desenvolvidas, num alto grau de crescimento, algumas das teorias que agitam a Europa e julgar assim o que, mesmo no meio de uma natureza feita expressamente para elas, falta ao seu sucesso ou tangencia a duração e as torna de entrada impossíveis, eis sem dúvida uma das mais graves lições que poderia dar o publicista amigo da humanidade, e tais são os resultados involuntários ou buscados do trabalho de Monsieur de Tocqueville (...). Uma das belas características do seu livro é a de ser um protesto contra toda iniquidade social, de qualquer um que a autorizar (...). Hábil apreciador dos grandes princípios da imprensa livre e do júri, lamenta-se de vê-los às vezes esvaziados na América, por essas correntes uniformes de

opinião, que ele chama de despotismo intelectual da maioria e, por esse caminho, indica como seria conveniente um tipo de governo mais concentrado, menos popular para beneficiar esses mesmos princípios e lhes conferir força, encontrando neles apoio. Tal é o livro de Monsieur de Tocqueville. O talento, a razão, a amplitude de visão, a firme simplicidade do estilo, um eloqüente amor ao bem caracterizam esta obra, não deixando à Academia a esperança de coroar tão cedo outras obras semelhantes”. Apreciação positiva, não há dúvida, mas cautelosa. Nada de projeções diretas da análise tocquevilliana sobre a realidade francesa da época.

Apreciação ponderada, porém mais aberta às suas teses fundamentais, fez da obra de Tocqueville, no Brasil, Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai [1960: 343-418]. O grande estadista do Império valorizava em *Démocratie en Amérique*, a defesa da descentralização administrativa entre os americanos. Mas considerava que essa prática, tal como existia nos Estados Unidos, pressuponha uma tradição política que era alheia ao Brasil. O *self-government*, não sendo uma praxe decantada na realidade brasileira, mal poderia ser um pressuposto no nosso meio, a fim de nele alicerçar a descentralização administrativa. No entanto, considerava Paulino Soares de Souza [1960: 418], “há muito o que estudar e aproveitar nesse sistema, por meio de um esclarecido ecletismo. Cumpre porém conhecê-lo a fundo, não o copiar servilmente como o temos copiado, muitas vezes mal, mas sim acomodá-lo com critério, como convém ao país (...). Cumpre distinguir acuradamente quais sejam esses negócios para evitar confusão, usurpações e conflitos, e, a respeito deles, dar mais largas ao *self government* entre nós, reservada sempre ao poder central aquela fiscalização e tutela que ainda mais indispensáveis são em países nas circunstâncias do nosso (...)”.

A obra de Alexis de Tocqueville, neste século, somente começou a ser valorizada na França a partir dos anos cinqüenta. Segundo Françoise Mélonio [1993], pode-se distinguir três momentos na re-leitura que os franceses têm feito da obra de Tocqueville, ao longo do século XX: em primeiro lugar, os anos cinqüenta, época em que Raymond Aron estimula uma reflexão sobre os regimes, centrada na leitura da primeira *Démocratie en Amérique*. Em segundo lugar, os anos sessenta, período no qual os sociólogos, filósofos e etnólogos focalizam a segunda *Démocratie*, aprofundando a concepção tocquevilliana acerca da cultura democrática. Em terceiro lugar, os anos setenta, período no qual François Furet e o grupo dos seus colaboradores (entre os quais se situa Françoise Mélonio), reunidos no Centre de Recherches Politiques Raymond Aron (entidade ligada à École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris), deram a *L’Ancien Régime et la Révolution* um lugar de destaque na interpretação da história da França.

A respeito do significado desse triplo enfoque por parte dos estudiosos franceses, Françoise Mélonio [1993: 274] escreve: “Três leituras que se sucedem mas que também se inter-relacionam, pois pertencem ao mesmo universo intelectual. Todas nascem de um encontro frutífero com a cultura americana e colocam como cerne da reflexão a comparação entre Europa e América; todas elas buscam re-introduzir a liberdade como critério central nas ciências sociais, que se tinham constituído na hipertrofia de uma positividade cega”.

Raymond Aron, lembra com propriedade Françoise Mélonio, considerava que as sociedades ocidentais se polarizaram, ao longo do século XX, ao redor de dois modelos de democracia: o totalitário, que seguiu as pegadas de Jean-Jacques Rousseau e que terminou sendo encampado pelo pensamento de Marx, e o liberal, herdeiro dos ensinamentos de Tocqueville. Ao passo que o primeiro modelo seduziu a intelectualidade europeia até os anos trinta, o segundo passou a ser valorizado quando foram sentidas as catastróficas conseqüências do totalitarismo, ao longo das décadas de 40 e 50.

A indiscutível atualidade de Tocqueville na cultura francesa hodierna decorre, com certeza, da sua defesa incondicional da liberdade no contexto da tradição democrática. A respeito, Françoise Mélonio [1993: 304] conclui: “A obra de Tocqueville tem um alcance diferente pelo fato de ser um elo na história do liberalismo, depois de Montesquieu ou Constant e antes do liberalismo democrático moderno (...). A obra de Tocqueville nos interessa, pois, menos pela linhagem na qual se insere, do que pelo seu exotismo. Aristocrata por instinto e democrata por razão, na encruzilhada das duas culturas, a americana e a francesa, Tocqueville tem sido o esquecido da nossa tradição democrática”.

Poderíamos afirmar que, no universo luso-brasileiro hodierno e no mundo ibero-americano em geral, o pensamento de Tocqueville também merece aprofundado estudo, toda vez que descobrimos - como fez o grande pensador na França do século XIX - a falência do democratismo patrimonialista e do marxismo, e passamos a valorizar uma versão de democracia consentânea com o exercício da liberdade e o funcionamento das instituições do governo representativo. De forma semelhante a como a reflexão de Tocqueville sobre a sociedade e as instituições americanas iluminou a trilha pela qual deveria enveredar a França no segundo pós-guerra, graças ao esforço de Raymond Aron atrás apontado, também podemos aproveitar a análise tocquevilliana acerca da democracia na América e no Velho Mundo, para encontrarmos o caminho que devemos trilhar, neste início de milênio na caminhada rumo à plena vida democrática.

VIII - Os problemas da democracia moderna segundo Tocqueville e Aron

Como foi apontado no início deste capítulo, Alexis de Tocqueville e Raymond Aron pertencem à mesma escola de pensadores que foi denominada, na França do século XIX, de "liberais doutrinários". Tanto um quanto outro dão continuidade à reflexão/ação iniciada pelos precursores desse "estilo" de pensar a política desde dentro, Madame de Staël e Benjamin Constant de Rebecque. Ambos os pensadores, Tocqueville e Aron, retomam a herança dos doutrinários propriamente ditos, cujo representante foi Guizot (que influenciou de forma eminente no Brasil na "geração de homens de mil", identificada com Paulino Soares de Souza e demais estadistas do Segundo Reinado). Tanto no que se refere à forma de pensar, fugindo dos dogmatismos que pretendem dizer a última palavra, quanto na maneira como se relacionam com o mundo dos fatos históricos, Tocqueville e Aron reproduzem as características marcantes dos *doutrinários* franceses. Poderíamos dizer que o ponto marcante desse estilo de pensar consiste no engajamento. Não se trata de pensar a política como categoria abstrata. Também não é aceito o mergulho total na corrente da história, como se ela já estivesse predefinida pela roda cega do destino. Tocqueville e Aron encaram a

história como soma de acontecimentos que, em parte, escapa à nossa ação, como tendência que não podemos ignorar e que herdamos dos séculos passados, mas que, de outro lado, pode ser abordada à luz da razão para lhe identificar os traços marcantes e influir no rumo da mesma, com o intuito de preservar a liberdade. Devemos tentar compreender a história. Mas é nosso dever, também, influir nela, através da nossa participação consciente e sistemática nos fatos mutáveis, para tornar as instituições mais acordes com o ideal da dignidade humana.

Ora, essa participação, esse engajamento para corrigir os rumos da história e garantir a liberdade, processa-se, tanto para Tocqueville como para Aron, no contexto da atividade que no século XIX identificou-se como ação dos *publicistas*. Ou seja, mediante a participação direta no debate político, no parlamento ou na imprensa. Sabemos que Tocqueville optou pela primeira forma de participação, tendo deixado de lado, logo nos primeiros anos da sua vida profissional, o exercício da magistratura e sendo a sua ação no terreno da imprensa bastante limitada, embora tivesse tentado fundar um jornal para melhor firmar o seu ponto de vista político. Mas o importante a ser destacado é que a meditação tocquevilliana de longo curso esteve finalizada por essa preocupação prática, de tentar encontrar, para os Franceses, o caminho adequado à defesa da liberdade, no exercício da democracia. A rápida passagem de Tocqueville pelas funções de governo, quando da sua indicação para integrar o gabinete como ministro das Relações Exteriores da França, esteve claramente marcada pela preocupação doutrinária de tentar pôr em prática uma política meditada à luz dos princípios liberais por ele defendidos [cf. Jardin, 1984: 267-440].

O engajamento doutrinário de Aron acontece, sobretudo, na imprensa, atividade para a qual o pensador francês acordou quando da sua participação na direção da Revista *La France Libre*, que apoiava a luta dos aliados contra o regime hitlerista. Pode-se dizer que a ação doutrinária de Aron estendeu-se à cátedra universitária e aos seus escritos sistemáticos, pois tanto numa quanto noutros encontramos a preocupação fundamental de debater os grandes temas da democracia no mundo contemporâneo, visando abrir um caminho, na França, para a defesa da democracia liberal, em face da capitulação da intelectualidade diante do marxismo. O cerne da oposição entre Aron e o seu amigo de juventude, Jean-Paul Sartre, situa-se nesse contexto.

Tocqueville e Aron encaram a democracia moderna destacando, de um lado, os principais riscos que a ameaçam e, de outro, assinalando os caminhos pelos quais pode ser defendida a liberdade, por parte dos intelectuais engajados na defesa desta. Da leitura da segunda *Démocratie en Amérique* de Tocqueville e, no que tange a Raymond Aron, da *République impériale - Les États-Unis dans le monde (1945-1972)* ressalta a coragem de ambos os pensadores na abordagem do problema da democracia moderna, na terceira década do século XIX (Tocqueville) e no último quartel do século XX (Aron). Nenhum dos dois faz concessões às modas intelectuais imperantes na sua época. Ambos assinalam, com honestidade intelectual singular, os remédios a serem tomados para defender a versão de democracia (a liberal) que salvaguarda a liberdade, sem deixar de explicitar as perplexidades suscitadas por uma realidade altamente complexa e em estado de constante mutação. E ambos professam, no meio do fluir do rio da democracia, a sua fé inabalável na liberdade e na dignidade humanas. Oportuna lição para estes tempos de angústia e perplexidade, em face do novo inimigo que a todos ameaça, o terrorismo globalizado,

diante do qual não poucos capitulam nas várias opções do irracionalismo pós-moderno, que se travestem de fanatismo religioso, de ressentimento terceiro-mundista, de fundamentalismo político ou de mimetismo politicamente correto.

Tocqueville destaca, no final do seu segundo volume da *Démocratie en Amérique*, que a democracia não é mais uma moda no mundo moderno. Na trilha das lições do seu mestre, Guizot, no curso dado por este na Sorbonne no final da década de 1820, Tocqueville considera que a tendência democrática constitui a marca registrada dos novos tempos. Uma variante que não foi objeto de escolha, mas que impôs-se às sociedades européias, de maneira inevitável, pelo evoluir da própria história. A melhor maneira de os Franceses prepararem-se para a democracia é canalizando-a pelo caminho da defesa da liberdade. E aí o exemplo americano é importante. "Estou convencido - frisa nosso autor no capítulo VII da obra mencionada - de que fracassarão todos aqueles que, nos séculos em que entramos, tentarem apoiar a autoridade sobre o privilégio e a aristocracia. Fracassarão todos aqueles que desejarem atrair e conservar a autoridade no seio de uma só classe. Hoje em dia, não há soberano bastante hábil e bastante forte para fundar o despotismo restabelecendo distinções permanentes entre seus súditos; assim também, não há legislador tão douto e tão poderoso que esteja em condições de manter instituições livres se não tomar a igualdade como primeiro princípio e como símbolo. Por isso, é preciso que todos aqueles nossos contemporâneos que desejarem criar ou assegurar a independência e a dignidade de seus semelhantes se mostrem amigos da igualdade; e o único modo de se mostrarem tais é serem tais: o êxito de sua sagrada empresa depende disso. Assim, não se trata absolutamente de reconstruir uma sociedade aristocrática, mas de fazer sair a liberdade do seio da sociedade democrática onde Deus nos faz viver" [Tocqueville, 1992: 841].

O principal risco que Tocqueville enxerga para as sociedades modernas é o fato de a consolidação da democracia enveredar pelo caminho do despotismo. Esta opção apresenta-se como algo de democrático, saído do voto popular. Os tutelados podem muito bem abrir mão da sua liberdade, alegando que elegeram, *à la* Rousseau, o seu tutor. Ora, é necessário denunciar com clareza esse risco. Eis as palavras de Tocqueville a respeito: "(Os cidadãos) imaginam um poder único, tutelar, todo-poderoso, mas eleito por eles mesmos. Eles confundem centralização e soberania popular. Isso lhes traz uma certa tranqüilidade. Consolam-se de estar sob tutela, imaginando que eles próprios escolheram os seus tutores. Cada indivíduo tolera ser acorrentado, porque percebe que não é nem um homem nem uma classe, mas o próprio povo que segura a extremidade da corrente" [Tocqueville, 1992: 838].

O despotismo, frisa Tocqueville, não aparece nas grandes declarações constitucionais, mas disfarça-se nas medidas administrativas do dia-a-dia. Por isso é fundamental, para a preservação da democracia, desmontar esse tipo de atentado miúdo à liberdade, impedindo que os administradores tomem conta da vida privada dos cidadãos. O caminho básico para se defender a sociedade desse vício do despotismo administrativo, é reforçar a soberania popular.

Cinco iniciativas identifica Tocqueville que devem ser postas em prática: o reforço às associações civis; o desempenho, pelas instâncias civis locais, das funções administrativas nos municípios; a liberdade de imprensa; a independência do poder judiciário em face dos outros poderes públicos e a preservação das formas e dos ritos

jurídicos. Ora, neste terreno o nosso pensador retoma as lições de Benjamin Constant de Rebecque, claramente expostas na sua obra de 1806, intitulada *Principes de politique* [Constant, 1997], na qual destaca-se o princípio de que a soberania popular não constitui um dogma universal que deva acorrentar a vida dos cidadãos, mas é-lhe assinalado um claro limite: somente vale no relacionado à organização do Estado e das relações políticas. O princípio da soberania popular deve deixar intocada, portanto, a vida privada dos cidadãos.

As providências assinaladas por Tocqueville constituem, no sentir dele, os grandes reptos dos legisladores nas democracias modernas. A respeito, afirma: "Assinalar ao poder social amplos limites, mas visíveis e imóveis; dar aos particulares certos direitos e lhes garantir o gozo indiscutível desses direitos; assegurar ao indivíduo o pouco de independência, de força e de originalidade que lhe restam; reerguê-lo ao lado da sociedade e sustentá-lo em face dela: tal parece-me ser o primeiro objetivo do legislador na época em que nos encontramos" [Tocqueville, 1992: 848].

A meditação de Raymond Aron segue as pegadas abertas por Tocqueville. Interessa-lhe, sobretudo, a discussão acerca dos riscos que a liberdade sofre no contexto das democracias contemporâneas, notadamente na França. A Europa, após as duas Guerras Mundiais, terminou perdendo fôlego na defesa da liberdade, embalada pelo ambiente do "politicamente correto". Aron lamenta, especialmente, a claudicação da intelectualidade francesa diante do comunismo. Para ele, como para Tocqueville, a História não está totalmente pré-determinada. É evidente que recebemos das épocas passadas tendências contra as quais seria infantil nos levantarmos. Mas, em face do que é fato consumado, há um horizonte de alternativas ainda não configuradas, nas quais abre-se espaço a liberdade. É aí que deve dar-se o nosso combate em prol da democracia liberal.

No lusco-fusco do confronto entre as forças profundas da História e as circunstâncias variáveis, deve intermediar a nossa ação livre. "Nós nos fazemos pelas decisões que tomamos - frisa Aron no seu depoimento na Universidade de Brasília, em 1980, acerca da sua atitude em face da Segunda Guerra Mundial -. E, na época, perseguidos pelo nacional-socialismo e pelo risco de uma França nacional socialista, eu dizia que se engajar numa política determinada é se engajar no seu próprio destino, pois a política, que nos períodos tranqüilos é um divertimento para os homens políticos, nos períodos sérios, trágicos, implica que a decisão de cada um seja uma decisão existencial sobre si mesmo, sobre seu destino, sobre o que ele quer saber e sobre o que ele será. Essa filosofia histórica não era nem Hegel, pois eu não acreditava no saber absoluto, nem Marx, pois eu não acreditava na totalidade histórica, eu acreditava nos determinismos parciais mas não nas determinações do conjunto da sociedade a partir das forças ou das relações de produção; não era nem Spengler (...) porque eu mantinha a esperança de uma humanidade una, logo, de uma história una, e eu me recusava a acreditar na impossibilidade de comunicação entre as culturas. Foi, pois, com esta teoria da ação política que eu enfrentei o período da guerra" [Aron, 1981: 66].

Aron não pretende resolver, de maneira teórica, o conflito entre moral e política. Para ele, é mais importante buscar a forma de preservar a dignidade humana nas decisões concretas a serem tomadas. O teórico puro faz abstração desta problemática e, à maneira

dos enciclopedistas do século XVIII, imagina um tipo de homem que não existe. Em face do mundo da política, cabe ao homem de estudos se fazer a seguinte pergunta: o que eu faria, se tivesse a responsabilidade política de tomar uma decisão, em face destas circunstâncias concretas? Não adianta dizer comodamente: "essa não é a minha função. Eu devo somente pensar". Essa é, para Aron, a atitude dos acadêmicos, em geral. O seu conflito com a Universidade radicou, justamente, nesse engajamento. "Eu já estava, digamos - frisa Aron - um pouco marginalizado na Universidade francesa, pois eu vivia ao mesmo tempo na Universidade e no mundo" [Aron, 1981: 64]. Mahoney destacou esse traço doutrinário de Aron, da seguinte forma: "Ele oferece um poderoso antídoto à tentação da política literária ou metafísica. Os seus escritos ilustram a fecundidade de uma aproximação sociológica que fica próxima dos fenômenos da verdadeira vida política. A sua vida e a sua obra constituem uma impressionante manifestação das possibilidades intelectuais e da grandeza moral inerentes ao raciocínio político e à sabedoria prática" [Mahoney, 1998: 16].

Para equacionar o grave problema da afirmação da liberdade no mundo contemporâneo, é necessário conhecê-lo em profundidade, a fim de descobrir os espaços que nele persistem para a construção de uma sociedade democrática e liberal. Aron retoma o projeto tocquevilliano de estudo das sociedades democráticas, para identificar as tendências que se desenham nelas. Nesse contexto situa-se o interesse de Aron pelo estudo das sociedades industriais, que constitui parte essencial da sua obra. A propósito, afirma no seu depoimento na Universidade de Brasília, que representa uma espécie de testamento filosófico, pois viria a falecer três anos depois, em 1983: "Vocês sabem, as últimas páginas de Tocqueville são consagradas às sociedades democráticas do futuro. As sociedades democráticas do futuro, dizia ele, serão necessariamente democráticas porque o desenvolvimento em direção à igualdade das pessoas é irresistível, porém é possível que as sociedades democráticas sejam, umas liberais e prósperas e outras, despóticas e miseráveis. A reaproximação entre os dois tipos de sociedade industrial e as duas versões da sociedade democrática de Tocqueville, é preciso reconhecer, estas duas comparações eram tentadoras e eu não resisti à tentação. Foi a partir disto que tentei, se o posso dizer, elaborar uma teoria mais ou menos rigorosa destes dois tipos de sociedade" [Aron, 1981: 71].

A meditação tocquevilliana, assim como a de Aron, projetou-se de forma sistemática também sobre as relações internacionais. Os dois pensadores franceses estão preocupados com as perspectivas que se descortinam para o exercício da liberdade no mundo que tiveram de viver, e também com os riscos que a cerceiam. As relações internacionais constituem, para os dois pensadores, o pano de fundo ideal para a tomada de consciência dos valores típicos em que ancora a cultura nacional. Essa tendência de abertura multicultural já se desenha na meditação dos precursores dos doutrinários, Madame de Staël e Constant de Rebecque. Lembremos apenas o grande laboratório de confronto de culturas nacionais num ambiente de liberdade intelectual que constituiu Coppet, de onde surgiria, certamente, a primeira definição do que seria a cultura francesa em face das culturas alemã e inglesa. Vale a pena recordar que é nesse ambiente de abertura intercultural em que ancora a formulação, por Constant, do termo *liberalismo* como "atitude de vigilância crítica em face dos poderes e de uma ameaça de retorno ao *antigo*" [Jaume, 1997: 14].

Pois bem: tanto Aron quanto Tocqueville abrem um capítulo importante, nas suas respectivas obras, para a meditação em torno das relações internacionais, tendo como preocupação fundamental a defesa da liberdade, ou do que viria a se chamar no século XX de "mundo livre". Tocqueville deixou-nos precioso registro dessas reflexões no seu clássico livro *La Démocratie en Amérique*, nos seus discursos parlamentares, bem como nos cadernos de viagens, publicados estes últimos sob o título genérico de *Voyages* [Tocqueville, 1991: 3-1594]. Os cadernos tocquevillianos abarcam as observações feitas nas viagens à América, à Sicília, à Inglaterra, à Suíça e à Argélia, bem como o esboço de uma obra sobre a Índia.

Aron concentrou o seu pensamento sobre o tema das relações internacionais em várias obras como *Les guerres en chaîne* (Paris: Gallimard, 1951), *La tragédie algérienne* (Paris: Plon, 1957), *Espoir et peur du siècle* (Paris: Calmann-Lévy, 1957), *La société industrielle et la guerre - Tableau de la diplomatie mondiale en 1958* (Paris: Plon, 1959), *Paix et guerre entre les nations* (Paris: Calmann-Lévy, 1962), *Le grand débat: initiation à la stratégie atomique* (Paris: Calmann-Lévy, 1963), *De Gaulle, Israël et les Juifs* (Paris: Plon, 1968), *Histoire et dialectique de la violence* (Paris: Gallimard, 1973), *République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972* (Paris: Calmann-Lévy, 1973), *Penser la guerre, Clausewitz. I: L'Âge européen, II: L'Âge planétaire* (Paris: Gallimard, 1976), *Playdoyer pour l'Europe décadente* (Paris: Laffont, 1977) e *Mémoires, 50 ans de réflexion politique* (Paris: Julliard, 1983).

Para Tocqueville, as relações internacionais, na modernidade, estão submetidas à tendência a um progressivo desenvolvimento da igualdade. As duas nações que, no decorrer do século XX, deveriam impor a sua dominação ao mundo, seriam aquelas em que a igualdade tivesse se materializado de forma mais completa. Essas nações seriam a Rússia e os Estados Unidos da América. Mas o desenvolvimento da democracia percorreria caminhos diversos numa e noutra: na primeira, a igualdade seria conquistada a partir da centralização ao redor de um poder absoluto: o czarismo. Na segunda, desenvolver-se-ia a democracia alicerçada no exercício da liberdade e do *self government*. De outro lado, o nosso pensador considerava que as nações mais desenvolvidas econômica, política e culturalmente puxariam as menos desenvolvidas. Isso aconteceu, no contexto europeu, entre a Inglaterra e as nações do continente. Isso acontecerá, também, nas Américas, sendo os Estados Unidos o pólo dinamizador desse processo de modernização.

Tocqueville, aliás, era otimista em relação à América Latina. Achava que o estado de atraso dos países do continente seria transitório e que, assim como a Inglaterra conseguiu influenciar positivamente nos países da Europa Continental na superação das mazelas da pobreza e do autoritarismo, de forma semelhante os Estados Unidos conseguiriam, mais cedo ou mais tarde, influenciar benéficamente nos seus vizinhos do sul, fazendo surgir, neles, a valorização do trabalho, do desenvolvimento e da democracia, dinamizando os elementos de civilização cristã presentes nas tradições ibéricas. Antecipava o grande pensador francês a proposta da Aliança do Livre Comércio das Américas, que hoje os Estados Unidos tentam implementar na América Latina. Tocqueville talvez possa se aproximar da idéia de Nisbet [1969] no sentido de que as mudanças sociais não obedecem apenas a fatores endógenos, mas que são implementadas fundamentalmente por influências exógenas.

Vale a pena citar as palavras de Tocqueville a respeito, extraídas da última parte da primeira *Démocratie en Amérique* (capítulo X sobre as três raças que habitam nos Estados Unidos): "Os espanhóis e os portugueses fundaram, na América do Sul, grandes colônias que posteriormente se transformaram em impérios. A guerra civil e o despotismo desolam, hoje em dia, aqueles vastos territórios. O movimento da população se detém e o reduzido número de homens que os habita, preocupado com o cuidado de se defender, apenas experimenta a necessidade de melhorar sua sorte. Mas não será possível ocorrer sempre assim. A Europa, entregue a si mesma, chegou pelos seus próprios esforços a vencer as trevas da Idade Média; a América do Sul é cristã como nós; tem as nossas leis, os nossos costumes; encerra todos os germes das civilizações que se desenvolveram no seio das nações européias e de seus rebentos; a América do Sul tem, mas do que nós, o nosso exemplo: por que há de permanecer bárbara para sempre?".

"Trata-se, evidentemente, neste caso, de uma questão de tempo: uma época mais ou menos distante chegará, em que os sul-americanos formarão nações florescentes e esclarecidas. (...) Não poderíamos duvidar que os americanos do norte da América venham a ser chamados a prover um dia às necessidades dos sul-americanos. A natureza os colocou perto deles. Forneceu-lhes, assim, grandes facilidades para conhecer e julgar as suas necessidades, a fim de estabelecer com aqueles povos relações permanentes e para se apoderar gradualmente do seu mercado. O comerciante dos Estados Unidos só poderia perder essas vantagens naturais se fosse muito inferior ao comerciante da Europa. Acontece que é, pelo contrário, superior a este em muitos pontos. Os americanos dos Estados Unidos já exercem grande influência moral sobre todos os povos do Novo Mundo. É deles que partem as luzes. Todas as nações que habitam o mesmo continente já se habituaram a considerá-los como os filhos mais esclarecidos, mais poderosos e mais ricos da grande família americana. Constantemente voltam os seus olhares para a União e, na medida do possível, assemelham-se aos povos que a compõem. Todos os dias vão buscar nos Estados Unidos doutrinas políticas e tomar-lhes leis emprestadas".

"Os americanos dos Estados Unidos estão, perante os povos da América do Sul, precisamente na mesma situação que seus pais ingleses perante os italianos, os espanhóis, os portugueses e todos aqueles povos da Europa que, sendo menos adiantados em civilização e indústria, recebem das suas mãos a maior parte dos objetos de consumo (...)" [Tocqueville, 1992: 471-473].

O arrazoado de Raymond Aron em matéria de relações internacionais desenvolve-se a partir das linhas mestras assinaladas por Tocqueville. O aspecto fundamental da sua teoria consiste no paralelo que faz, de maneira sistemática, entre os dois modelos democráticos, o alicerçado na liberdade (Estados Unidos) e o fundamentado no despotismo (União Soviética). Aron dá um passo mais: analisa essa realidade bi-polar, à luz da categoria de *sociedade industrial*. Eis a forma em que ilustra a bi-polaridade entre as duas potências que materializaram o ideal da igualdade, confirmando os traços gerais apontados pela precursora e genial análise tocquevilliana: "(...) Todos nós admitimos que a cena internacional tem sido dominada, desde 1945, por apenas dois atores: as duas Superpotências, os Dois Grandes, os Supergrandes, os Estados-Continente (fiquemos com a denominação que mais nos agradar). Mas acontece que esses irmãos-inimigos nada têm de semelhante: sociedade aberta e sociedade fechada; oligarquia acessível ao público e

oligarquia que se dissimula por trás dos mistérios do Kremlin; Washington, que é capaz de tudo, menos de guardar silêncio, e Moscou, onde a leitura da imprensa continua sendo para os embaixadores estrangeiros a principal fonte de informação" [Aron, 1976: 9-10].

A metodologia seguida por Aron ao elaborar a sua teoria das relações internacionais, segue de perto o método de observação histórica seguido por Tocqueville. Nada de generalizações que não possam ser confrontadas com uma observação detalhada e minuciosa dos fatos históricos. Nada de categorias elaboradas de uma vez para sempre. Neste ponto, Aron é discípulo de Weber e dos seus "tipos ideais". Eis a forma em que Aron explica o seu método: "Em decorrência dos excessos e lacunas de nossa documentação, devido à heterogeneidade dos Dois Grandes (cuja rivalidade domina as relações interestatais do atual pós-guerra), devido também à violência das paixões suscitadas por pessoas e fatos que pertencem ainda ao nosso presente, ou a um passado que temos vivido como atores e não como simples observadores... nem eu nem ninguém podemos pressupor que superaremos todos esses obstáculos e escreveremos um livro científico e sereno. Além disso, não possuo a formação do bom historiador (no sentido profissional do vocábulo), nem os recursos de tempo e de dinheiro necessários para conseguir uma informação exaustiva. Por tudo isso, limito-me a apresentar um *ensaio* ou um *esboço*; ensaio que pretende ser *crítica*, e não *relato*, da ação exterior dos Estados Unidos" [Aron, 1976: 11].

Aron destaca um fato novo e paradoxal nas relações internacionais na década de 1970: a supremacia americana. O nosso pensador enxergava maior dinâmica nos Estados Unidos, que levaria esta nação a dominar o mundo, tendo inclusive chegado a prever, com vinte anos de antecedência, a guerra do petróleo. O paradoxo da supremacia americana decorre do fato de a União americana nunca ter pretendido, nos seus primórdios, extrapolar os limites do continente por ela ocupado. Aron explicita esse paradoxo da seguinte forma: "Pela primeira vez na história (assim exprimiam-se os comentaristas há vinte e cinco anos), uma república elevou-se ao primeiro lugar sem ter aspirado à glória de reinar. Como preço da sua vitória, teve de se fazer cargo da metade do mundo, garantir a segurança dos europeus - débeis demais ainda para se defenderem por si sós - e se interessar por regiões inteiras do planeta que estavam prestes a cair no caos" [Aron, 1976: 16].

Essa não era, certamente, a percepção do general de Gaulle, que discernia, "entre os propósitos idealistas do presidente Roosevelt, uma vontade de poder tanto mais pronta a se afirmar quanto mais se ignorava a si mesma" [apud Aron, 1976: 17]. Também essa não era a percepção de Hegel, para quem os Estados Unidos chegariam, no final do século XIX, a ser a grande potência do futuro: "América do Norte - frisava o filósofo alemão - está ainda em estado de esboço; quando, como na Europa, tenha parado o crescimento dos agricultores e quando os seus habitantes, em lugar de se expandirem para fora, em direção a novos campos, se voltarem em massa sobre si mesmos, em direção às indústrias e ao comércio das cidades, e constituírem um sistema compacto, somente então sentirão a necessidade de se converterem num Estado orgânico... Estados Unidos é, pois, o país do porvir, e ali se manifestará, em tempos futuros, a gravitação da história universal, talvez mediante o antagonismo entre América do Norte e América do Sul. Num país de sonho para todos os que estão cansados com o vaivém da velha Europa. Assim o expressou o próprio Napoleão: *Esta velha Europa me cansa*. Os Estados Unidos devem se separar do terreno sobre o qual transcorreu até agora a história universal" [apud Aron, 1976: 30].

Aron considera que o pecado dos americanos nas relações internacionais não consiste propriamente em ter desempenhado a função de supremacia que a História lhes colocou nas mãos, mas em não ter sido conscientes claramente dessa responsabilidade. Isso os conduziu a administrar de forma pouco coerente a sua supremacia, tendo adotado atitudes imperialistas em determinados momentos, o que não nega o importante papel desempenhado por eles na libertação e posterior recuperação da Europa no segundo pós-guerra. "A ação exterior dos Estados Unidos - frisa Aron - tem pecado, não por anseio de poder, mas por inconsciência do papel que o destino lhes impunha, durante o transcurso do meio século que medeia entre a sua guerra contra Espanha, o caso de um império cujos restos recolheram, a anexação das Filipinas - imitação do imperialismo europeu, sentida popularmente como uma falta, no duplo sentido da palavra - e a entrada na guerra contra o Japão e a Alemanha, em dezembro de 1941" [Aron, 1976: 30].

A análise aroniana das relações internacionais é permeada pela preocupação constante com a preservação da liberdade, num mundo polarizado e agressivo em que muitos conspiram contra ela. Poder-se-ia sintetizar da seguinte forma a sua contribuição à reflexão nesse terreno: "Atuando na imprensa periódica e vivenciando diretamente o problema da paz e da guerra, risco permanente na Europa em decorrência do expansionismo soviético, Aron compreendeu que este é um tema privilegiado na história do Ocidente e estudou-o com a profundidade que caracteriza as suas análises nestes livros: *Paz e guerra entre as nações* e *Pensar a guerra: Clausewitz*. Amostra expressiva do seu método de análise de temas da política cotidiana encontra-se nos *Estudos políticos* (1971). No ambiente intelectual francês em que viveu, Aron achava que a postura da intelectualidade francesa predispunha à derrota diante da União Soviética. Marcara-o profundamente a capitulação de Munique, quando o Ocidente consagrou a política de expansão de Hitler, admitindo ilusoriamente que se deteria no projeto de *reconstituir* as fronteiras alemãs tradicionais no chamado Terceiro Reich, e temia que a Europa se encaminhasse na direção do capitulacionismo diante do despotismo oriental, simbolizado pelo Império Soviético. Entendia também que o destino do Ocidente estava associado à Aliança Atlântica, onde defendia a presença dos Estados Unidos. O essencial dessa pregação reuniu-o no livro *Em defesa da Europa decadente* (1977). Aron é autor de uma distinção importante entre o que designou como *liderança americana*, a que Estados Unidos tinham direito, legitimamente, e o que chamou de *república imperial*, comportamento a que o país tinha sido empurrado em certas circunstâncias, por ambições imperialistas de correntes políticas ali existentes, como foi o caso da intervenção no Vietnã. Por sua combatividade e persistência, Aron conseguiu formar expressivo grupo de intelectuais liberais, que deram curso à sua obra, após a sua morte, em 1983. Presentemente esse grupo acha-se reunido em torno da revista *Commentaire* e da Fundação Raymond Aron" [Paim, 2001].

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO 4

ARON, Raymond [1948]. *Introduction à la Philosophie de l'histoire - Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.

ARON, Raymond [1950]. *La Philosophie critique de l'histoire. - Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. 2ª edição. Paris: J. Vrin.

- ARON, Raymond [1961]. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon.
- ARON, Raymond [1966]. *La sociologie allemande contemporaine*. 3ª edição. Paris: Presses Universitaires de France.
- ARON, Raymond [1973]. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, Les Essais.
- ARON, Raymond [1976]. *La República Imperial - Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*. (Tradução ao espanhol, do francês, a cargo de Demetrio Nández). Madrid: Alianza Editorial.
- ARON, Raymond. [1981]. "Raymond Aron por ele mesmo" (I) e (II). In: *Raymond Aron na Universidade de Brasília - Conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 22 a 26 de setembro de 1980*. (Edição organizada por Carlos Henrique Cardim, Antônio Carlos Ayres Maranhão, Carla Patrícia Frade Nogueira Lopes e outros). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981: pg. 57-82.
- ARON, Raymond [1985]. *Memorias*. (Tradução do francês ao espanhol a cargo de Amanda Forns de Gioia). Madrid: Alianza Editorial.
- ARON, Raymond [1997]. *Introduction à la Philosophie politique - Démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois, Le livre de poche.
- ARON, Raymond [2000]. *As etapas do pensamento sociológico*. (Tradução de Sérgio Bath). 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- BOTANA, Natalio R. [1984]. *La tradición republicana*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOURRICAUD, François [1983]. "Préface", in: Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983, pgs. 1-8.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques [1973]. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. (Prefácio de A. Siegfried; tradução de L. Christina). 2ª edição. Rio de Janeiro: Agir.
- CONSTANT de Rebecque, Benjamin [1997]. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements (version de 1806-1810)*. (Prefácio de Tzvetan Todorov; edição preparada por Etienne Hofmann). Paris: Hachette.
- DRESCHER, Seymour [1992]. " 'Why Great Revolutions Will Become Rare': Tocqueville's Most Neglected Prognosis". In: *The Journal of Modern History*. The University of Chicago Press, vol. 64, no. 3, pg. 429-454.
- FRIEDMAN, Francis [1956]. *Breve historia de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Agora, vol. I.
- JARDIN, André [1984]. *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*. Paris: Hachette. (Tradução ao espanhol de R. M. Burchfield e N. Sancholle-Henraux). México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- JARDIN, André [1991]. "Introduction et chronologie", in: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres, I*. (Edição publicada sob a direção de A. Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, pg. IX-LX, Pléiade.
- JAUME, Lucien [1997]. *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris: Fayard.
- JAUME, Lucien (organizador) [2000]. *Coppet, creuset de l'esprit libéral - Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*. Colloque de Coppet, 15 et 16 Mai 1998. ("Introduction:

Le Groupe Coppet: pour repenser la Modernité et le Libéralisme", a cargo de Lucien Jaume). Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille / Paris: Economica.

LAMBERTI, Jean-Claude [1983]. *Tocqueville et les deux démocraties*. (Prefácio de F. Bourricaud). Paris: PUF.

LAROUSSE, Pierre [1865a]. "Démocratie en Amérique (De la)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 6, pg. 407-408.

LAROUSSE, Pierre [1865b]. "Tocqueville (Alexis-Charles-Henri-Clerel de)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 15, pg. 254 seg.

MACEDO, Ubiratan e VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades. Curso de Introdução histórica ao liberalismo, vol. 2.

MAHONEY, Daniel J. [1998]. *Le Libéralisme de Raymond Aron*. (Tradução do inglês a cargo de Laurent Bury). Paris: Éditions de Fallois / Goodbooks Foundation.

MÉLONIO, Françoise [1988]. "Préface", in: Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, chronologie et bibliographie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, pg. 7-37.

MÉLONIO, Françoise [1991]. "Écrits académiques - notice". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres, I*. (Organizador, André Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, La Pléiade, pg. 1626-1634.

MÉLONIO, Françoise [1993]. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier.

MONTAIGNE, Michel de [1987]. *Ensaio I*. (Tradução de S. Milliet). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores.

MONTAIGNE, Michel de [1988]. *Ensaio II e III*. (Tradução de S. Milliet). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat [1982]. *Do espírito das leis*. (Tradução de F. H. Cardoso e L. Martins Rodrigues). Brasília: Editora da UnB; Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho.

NISBET, Robert [1969]. *La formación del pensamiento sociológico*. (Tradução ao espanhol a cargo de Enrique Molina de Vedia). Buenos Aires: Amorrortu, 2 vol.

PAIM, Antônio (Organizador)[1987]. *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia.

PAIM, Antônio (Organizador) [2001]. *Dicionário das obras básicas da cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.

PEYREFITTE, Alain [1978]. *El mal latino*. (Versão espanhola de Pedro Debrigode). Barcelona: Plaza & Janés.

PEYREFITTE, Alain [1999]. *A sociedade de confiança. Ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento*. (Tradução de Cylene Bittencourt; posfácio de Olavo de Carvalho). Rio de Janeiro: Topbooks / Instituto Liberal.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1987]. "O pensamento de Tocqueville", in: Antônio Paim (organizador). *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 45-56.

REVEL, Jean-François [1992]. *L'absolutisme inefficace ou le présidentielisme à la française*. Paris: Plon.

REVEL, Jean-François [1997]. *La grande parade. Essai sur la survie de l'utopie socialiste*. Paris: Plon.

ROSANVALLON, Pierre [1985]. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.

SCHLEIFER, James T. [1987]. *Cómo nació "La Democracia en América" de Tocqueville*. (Tradução ao espanhol de R. Ruza). 1ª edição. México: Fondo de Cultura Económica.

SILVA, Golbery do Couto e [1981]. *Conjuntura política nacional: O poder executivo e geopolítica do Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio. Documentos Brasileiros.

SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o direito administrativo*. (Apresentação de T. Brandão Cavalcanti). Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do Ministério da Justiça e Negócios Interiores.

TOCQUEVILLE, Alexis de [s. d.]. *Quinze jours au désert*. Paris: Éditions 14 Bis.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1977]. *A democracia na América*. (Tradução, prefácio e notas de N. Ribeiro da Silva). 2ª edição, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1988a]. *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Prefácio, Notas e Bibliografia elaborados por F. Mélonio). Paris: Flammarion.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1988b]. "État social et politique de la France avant et depuis 1789", In: *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, chronologie et bibliographie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, pg. 41-85.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1988c]. "Fragments sur la Révolution: deux chapitres sur le Directoire". In: *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, bibliographie et chronologie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, pg. 375-403.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989]. *O Antigo Regime e a Revolução*. (Apresentação de Z. Barbu; introdução de J. P. Mayer; tradução de Y. Jean). Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1991]. *Oeuvres, I*. (Introdução e cronologia elaborados por A. Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, La Pléiade.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1992]. *Oeuvres, II*. (Edição publicada sob a direção de André Jardin, com a colaboração de Jean-Claude Lamberti e James T. Schleifer). Paris: Gallimard, La Pléiade.

TOUCHARD, Jean [1972]. *Historia de las ideas políticas*. (Tradução ao espanhol de J. Pradera). 3ª edição. Madrid: Tecnos.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1993]. "La crítica de Tocqueville al determinismo histórico", in: *Nueva Frontera*, Santafé de Bogotá, n. 964, pg. 18-19.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997a] "A problemática da pobreza segundo Alexis de Tocqueville". In *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 43, no. 508, pg. 3-16.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997b]. "A problemática do liberalismo democrático no pensamento de Alexis de Tocqueville (1805-1859)". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 43, no. 503, pg. 3-38.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997c]. *Socialismo moral e socialismo doutrinário*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades; Brasília: Instituto Teotônio Vilela. Volume I da coleção A Social Democracia.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998a] *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarim / Instituto Tancredo Neves

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998b]. "O liberalismo democrático segundo Alexis de Tocqueville (1805-1859)". In: *Cultura, Revista de história e teoria das idéias*. Lisboa, vol. X, segunda série, pg. 437-460.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987]. *Instituições políticas brasileiras*. 4ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp; Niterói: Universidade Federal Fluminense, volume 1.

WEBER, Max [1972]. *Ciência e política: duas vocações*. (Prefácio de M. T. Berlinck; tradução de L. Hegenberg e O. Silveira da Mota). São Paulo: Cultrix,.

WEHLING, Arno [1985]. "Tocqueville e a razão histórica", in: *Anais da IV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, pg. 103-108.

CAPÍTULO 5 - PRESENÇA DE TOCQUEVILLE NO BRASIL

A presença de Alexis de Tocqueville (1805-1859) no seio da cultura brasileira é rica e variada. Já a partir do século XIX tornou-se evidente a influência do pensador francês no meio brasileiro. Exercida sobre individualidades do mundo da política, nesse período, a presença de Tocqueville tornou-se, no século XX, multifacetada, tendo sido submetida a obra tocquevilliana a interpretações bem variadas e ricas, em instituições culturais e Universidades.

A exposição acerca da presença de Tocqueville no Brasil seguirá as linhas gerais que acabam de ser mencionadas. No tocante ao século XIX, ela será feita ao redor das individualidades que sofreram a influência do pensador francês. Já no que tange ao século XX, a exposição será feita levando em consideração as principais instituições culturais e as Universidades onde o pensamento tocquevilliano tem sido objeto de estudo.

I - Século XIX

Pela Constituição de 1824 o Brasil, tornado independente de Portugal em 1822, adotava a denominação de Império, presidido por um Imperador Constitucional. A base doutrinária sobre a qual se alicerçou o regime foi elaborada por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), quem desenvolveu a teoria da dupla representação. A fim de superar os conflitos civis, Pinheiro Ferreira adotou, inspirado em Locke (1632-1704), a idéia da representação de interesses no parlamento, incluindo a forma censitária de voto. Mas, levando em consideração a pouca familiaridade do novo país com a idéia de *bem público* e a tendência dos senhores de engenho a privatizarem o poder em benefício exclusivamente próprio, Pinheiro Ferreira desenvolveu, alicerçado em Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830), a idéia de *poder moderador* (que seria desempenhado pelo Imperador e pelo Conselho de Estado). A este poder corresponderia a representação dos *interesses permanentes* da Nação, ao passo que o Parlamento representava os *interesses mutáveis*.

Os estadistas brasileiros do século XIX, notadamente os do Segundo Império (1841-1889), encontraram nos doutrinários franceses, especialmente em Guizot (1787-1874), preciosos subsídios teóricos para a prática de um *liberalismo conservador*, que constituiu a tônica da cultura política do país. A presença de Tocqueville (1805-1859) no meio brasileiro serviu, nesse contexto, como contraponto liberal ao conservadorismo dos doutrinários, notadamente no que se refere à defesa incondicional da liberdade face ao Estado centralizador. Ao redor desse aspecto aglutinaram-se outros conceitos do pensamento tocquevilliano, como a questão da livre iniciativa, do *self-government*, da democratização do sufrágio, da descentralização administrativa, da luta anti-escravagista, da defesa das minorias, da liberdade de imprensa, etc.

Não houve, no decorrer do século XIX, uma leitura sistemática da obra de Tocqueville. As suas idéias inspiram tanto a liberais opositores (como Tavares Bastos ou Tobias Barreto), quanto a liberais-conservadores (como o visconde de Uruguai). Cada um toma do pensamento tocquevilliano o que acha mais importante. Mas deve ser destacado um fato: o recurso à obra de Tocqueville é feito, por todos eles, na trilha da defesa da liberdade, para sustentar propostas de reformas tendentes a consolidá-la, de forma

mais ousada nos liberais *tout-court*, de maneira mais comedida no caso dos membros do *stablishment* imperial.

Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1877) é, na cultura política brasileira do século XIX, o pensador político mais afinado com a idéia democrática tocquevilliana, tanto pela sua admiração do *self government* praticado na América, como pela defesa que fazia da livre iniciativa, do liberalismo social moderado [cf. Rodrigues, 1976: 9], do livre comércio, da liberdade religiosa, da descentralização administrativa, do respeito às minorias, da extinção da escravatura, da imigração, do governo representativo e da democratização do sufrágio [cf. Tavares Bastos, 1976: 46-47].

Monarquista convicto (*à la* Guizot), no início da sua vida política, foi paulatinamente se aproximando de um modelo de monarquia constitucional e democrática, na medida em que observava a inviabilidade do centralismo administrativo do Segundo Império (1841-1889). Observa-se, nessas duas etapas da sua evolução política, uma certa semelhança com os dois momentos em que pode ser dividida a vida política de Tocqueville, como defensor da monarquia constitucional e parlamentar, ao lado dos doutrinários, e como seguidor do ideal democrático e republicano moderado, se distanciando especialmente de Guizot.

Para A. C. Tavares Bastos a República, na versão do ideal praticado nos Estados Unidos da América, constituía um arquétipo de liberdade e democracia. Nessa "sociedade especial", frisava Tavares Bastos [1976: 42], "o mais elevado espírito de liberdade se alia perfeitamente com o respeito aos costumes, às tradições e até às instituições aristocráticas, como a das substituições hereditárias, segundo o testemunho de Tocqueville". No entanto, embora a República tenha dado certo nos Estados Unidos, transplantada para o Brasil não daria ensejo a um regime democrático, mas despótico, em decorrência do espírito revolucionário presente em muitos setores sociais. A respeito, Tavares Bastos [1976: 42-43] frisava: "Proclamada, a República não encontraria chefe capaz, nem servidores dignos do governo. A demagogia poderia apenas invocar, em vez de Washington ou Lafayette, o frenesi dos demolidores, dos carbonários, de Manin, de Mazzini... Deus! A rude lição de 48 e 49 seria tão cedo esquecida? O segundo dia da república havia de ser o primeiro da anarquia e a véspera da exaltação de um déspota. Os caudilhos suceder-se-iam aos caudilhos, como no México, sobre cuja carta Luís Bonaparte traça os limites de uma nova possessão (...). No primeiro abalo que a revolução sofresse, ela mesma, como em França, abandonar-se-ia aos braços de ferro de um chefe, um déspota, que, embora a aniquile, lhe dê o prazer de esmagar os seus adversários, os parlamentares, os amigos das instituições livres, mas ordeiros. A revolução leva à anarquia, a anarquia ao despotismo, e o despotismo à revolução... Eterno círculo vicioso, a que parecem condenados, no século XIX, os povos da raça latina, sobre cuja cabeça ainda se não ergueu o verdadeiro sol da liberdade".

A. C. Tavares Bastos criticava com determinação o centralismo administrativo praticado pelo Segundo Império no Brasil. Adotava uma posição crítica semelhante à de Tocqueville face aos doutrinários. Para Tavares Bastos, a idéia levantada por Clemon de Tonerre e Benjamin Constant de Rebecque de um quarto poder, moderador, que colocaria a coroa sobranceira ao parlamento, é definitivamente contrária ao espírito do parlamentarismo e da monarquia representativa. A prática do poder moderador, no sentir de

A. C. Tavares Bastos, conduziu no Segundo Império ao fortalecimento do governo central sobre as províncias e à prática do centralismo administrativo [Tavares Bastos, 1976: 39-40].

Mas o vício da centralização não é novo. Essa nociva prática foi, segundo Tavares Bastos, o traço mais característico da Revolução Francesa e do bonapartismo. A propósito, frisa o nosso autor num texto que lembra as críticas de Tocqueville ao centralismo do *Ancien Régime* [Tavares Bastos, 1975: 20]: "O que fez, porém, a Revolução de 89? Extinguiu os restos do antigo regime, os parlamentos, as corporações; e os substituiu, não pela verdadeira liberdade, é certo, mas por uma unidade mais forte ainda. O império completou a obra secular. A revolução, porém, como Bonaparte, aproveitava-se do regime existente, que protegia a obra destruidora da primeira e os planos ambiciosos do segundo". Ora, ao centralismo opõe-se o *self-government*. A respeito, frisa Tavares Bastos [1975: 20]: "Nada mais oposto à liberdade, que não é senão o *self government* para cada indivíduo, cada família, cada comuna e cada província, do que essa supremacia intolerável do poder central. O povo que compreende a verdadeira liberdade, aspira necessariamente a gozar da descentralização mais lata. É assim que o respeito religioso do direito constituído, e, para Gervinus, o espírito livre da Reforma de Lutero, fortificaram os filhos orgulhosos de Inglaterra contra a centralização: mesmo nos dias de seus maiores triunfos, a monarquia não pôde esmagar ali a autonomia da cidade e a independência do condado".

Esse exemplo de *self-government* contraposto ao centralismo, frisava Tavares Bastos, empolgou não somente a Tocqueville, mas também a outros pensadores franceses. A respeito, escreve: "Como a Tocqueville, que estudou o assunto em todo o seu complexo, o fecundo exemplo dos Estados Unidos e da Inglaterra recentemente apaixonou o espírito e inflamou o nobre patriotismo de conservadores, quais Montalembert e Guizot, como acontecera outrora a Montesquieu, a Mirabeau e a Berryer, depois" [Tavares Bastos, 1975: 20].

Tavares Bastos considerava que a defesa da descentralização administrativa era bandeira dos liberais brasileiros, que não poderiam, por convicção, defender a centralização. Diz seguir, na defesa da descentralização administrativa, a distinção feita por Tocqueville entre descentralização política e administrativa. "Ninguém pretende -- frisa nosso autor -- certamente repudiar a centralização governamental ou política, segundo a diferença introduzida pelo autor da *Democracia na América*. Mas é impossível não combater a centralização administrativa" [Tavares Bastos, 1975: 21].

A descentralização administrativa, considerava Tavares Bastos, abarca três aspectos fundamentais, identificados com o combate aos vícios do centralismo administrativo. Esses vícios seriam: 1) o regime protetor, regulamentador e preventivo, causado pela "intervenção do Estado em todas as esferas da atividade social, desde a indústria até a religião, desde as artes até as ciências". 2) A absorção dos interesses da periferia da sociedade pelo centro, identificada com "a acumulação de negócios diversos em um ponto único". 3) A presença, no governo, de interesses menores "que não gozam de vida própria" e que dependem totalmente dele [cf. Tavares Bastos, 1975: 21].

As conseqüências da centralização administrativa, no sentir de Tavares Bastos, já tinham sido antecipadas por Tocqueville, ao ensejo da Revolução de 1848: Os males do

centralismo administrativo têm um nome: idéia socialista. A doença socialista tem um sintoma: apoplexia do centro governamental e paralisia dos membros da sociedade. Eis as palavras de Tavares Bastos [1975: 21] a respeito: "A História já consignou as conseqüências de semelhante sistema numa página bem aflitiva para os corações fiéis à causa da liberdade: eu quero falar do movimento de 1848. Fortíssimo o poder central, viu-se em França a corruptora preeminência do executivo sobre o mundo político e social. O rei, por sua vez também, depois dos ministros, tornou-se o alvo de todos os desgostos, como tinha sido a aurora de todas as esperanças. Nasceu e imperou a idéia socialista. Não foi por esse caminho, de ilusões e decepções, que a França veio ter à revolução de fevereiro, à anarquia de junho e ao despotismo de 2 de dezembro? E aquilo que ensangüentou a França, poderá preservar as outras nações? Além desta superabundância de força, que determina a apoplexia no centro, Tocqueville assinalou a paralisia na circunferência. Dali nasce diretamente o entorpecimento geral dos espíritos nas províncias e a sua falta de iniciativa. Na frase daquele escritor, torna-se a nação um rebanho de animais tímidos e industriais, cujo pastor é o governo. É então que, segundo Coquelin, se nota o igual renome da impotência, com que são perseguidos todos os homens que se sucedem no poder, impotência resultante da multidão de negócios e das rodas pesadas de um pessoal rotineiro".

A. C. Tavares Bastos criticava aos conservadores (cujas máximas expressões, no que tange às propostas de reforma administrativa, foram Pimenta Bueno e o Visconde de Uruguai), o fato de a entenderem como um reforço do poder imperial, na trilha do espírito napoleônico, atribuindo a um conselho de presidência, nomeado pelo governo imperial, a função de equacionar os problemas surgidos nas administrações locais. À obsessão centralizadora, A. C. Tavares Bastos considerava que as províncias do Império deveriam responder com as palavras de Guizot: "La liberté est assez précieuse pour que la France ne la marchande pas" [in: Tavares Bastos, 1975: 40]. A crítica de A. C. Tavares Bastos à tendência centralizadora dos conservadores, baseava-se num ponto: eles pretendiam transplantar, para o Brasil, o centripetismo do código administrativo napoleônico, propondo uma nova divisão territorial do país, que melhor respondesse ao domínio definitivo do centro sobre as províncias [cf. Tavares Bastos, 1975: 41-42].

Em três pontos Tavares Bastos [1975: 46] sintetizava a sua reforma administrativa: 1) liberdade de indústria e comércio; 2) reorganização administrativa visando à profissionalização dos funcionários, com vistas a uma maior eficiência na prestação dos serviços; 3) adoção, por parte das autoridades competentes, do princípio de demissão dos funcionários incompetentes. O nosso autor terminava destacando o ideal administrativo para o qual se deveria encaminhar o Brasil: um modelo que buscasse o bem público, abandonando a prática administrativa clientelista. Frisava a respeito: "É preciso que o governo não seja como uma tutoria exercida entre compadres, mas o desempenho de graves funções a bem do povo" [Tavares Bastos, 1975: 47].

O grande poeta José de Alencar (1829-1877), no seu ensaio intitulado *O sistema representativo* [1991: 14], criticava o modelo de representação herdado dos Estados Unidos pelo "domínio exclusivo da maioria e a anulação completa da minoria". Essa idéia de domínio da maioria, considerava José de Alencar, é um "pensamento inócua e absurdo". O pensador-poeta citava, para fundamentar nelas a sua crítica, as palavras de Tocqueville no

capítulo 7º da primeira *Démocratie en Amérique*: "A maioria tem um imenso poder de fato, e um poder de opinião quase igual; uma vez estabelecida a respeito de uma questão, não há obstáculos que possam, já não digo esbarrar, porém mesmo retardar sua marcha, e dar-lhe tempo de escutar as lamentações dos que esmaga em sua passagem" [apud Alencar, 1991: 16].

Grandes são os males que para a nação decorrem da tirania da maioria. "Deste despotismo -- frisa José de Alencar [1991: 16] -- resultam conseqüências lamentáveis. A minoria afrontada por uma constante submissão recorre às vezes à surpresa e à força para fazer vingar uma idéia, ou sequer manifestá-la. A autoridade é coagida então em defesa da ordem a dizimar nas ruas e praças as turbas amotinadas".

José de Alencar mostrava-se simpático ao tipo de representação praticado na Inglaterra, pelo fato de, nele, haver controles que impediam a ditadura da maioria. A respeito, frisava: "Nas monarquias representativas, que têm ainda por modelo a Inglaterra, não exerce a maioria um domínio certo e exclusivo. A constituição cria-lhe embaraços já com a permanência de certos depositários do poder, já com as restrições do direito de voto. Tantas cautelas geram muitas vezes um resultado oposto ao fim do governo; é o menor número quem domina a totalidade. Essa tirania, ainda que a primeira vista pareça mais iníqua, de ordinário se reveste de maior prudência. Como a força material da quantidade está na oposição, a parte mínima que usurpou o poder evita exasperá-la" [Alencar, 1991: 17].

Em conseqüência, não podem ser chamados de democracias os governos onde a maioria esmaga a minoria. O que acontece nos Estados Unidos constitui uma "onipotente oligarquia", onde "uma parte da nação tiraniza a outra". Portanto, frisa Alencar [1991: 34], "é tempo de espancar o deplorável equívoco que ainda reina na ciência política, de chamar-se democracia o abuso do governo exclusivo de uma porção do povo".

Qual o modelo de democracia representativa para o qual apontava o pensamento de José de Alencar? A sua posição não deixa dúvidas: deve-se organizar um parlamento no qual sejam representadas todas as facções da opinião pública, a fim de que este órgão espelhe da maneira mais fiel a soberania de toda a nação. Somente assim pode-se evitar o perigo da ditadura da maioria, para o qual tinha alertado Tocqueville [Alencar, 1991: 36-37].

Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai (1807-1866) não escondia a sua admiração pela obra de Tocqueville. No seu *Ensaio de direito administrativo* [Souza, 1960; 512, nota 277] escrevia: "*De la Démocratie en Amérique*, um dos livros mais profundos e melhores que conheço. Sir Robert Peel o apontava enfaticamente, como um livro digno do estudo de um estadista inglês". No *Ensaio* Paulino Soares de Souza dedicou várias páginas do capítulo XXXI ("Aplicação ao Brasil das instituições administrativas inglesas, americanas e francesas") à descrição da vida política e administrativa das comunas americanas [Souza, 1960: 394-405]. Embora tivesse consultado várias fontes, a principal é *De la Démocratie en Amérique* de Tocqueville. As outras obras consultadas pelo publicista brasileiro são a *Histoire politique des États-Unis* de Laboulaye; *Lettres sur l'Amérique du Nord* de Michel Chevalier e *The revised Statutes of the State of New York*, 5ª edição de

1859. A convicção básica do visconde de Uruguai era clara: "Creio que há muito a aproveitar na organização municipal dos Estados Unidos" [Souza, 1960: 513, nota 290].

Paulino Soares de Souza ficou especialmente impressionado pela forma em que, na América, a vida democrática brotava dos hábitos das pessoas até se tornar instituição, sem ter havido, nesse ponto, interferência da Metrópole. No seu entender, a descrição que Tocqueville fazia da vida e da atividade das comunas americanas, constituía o exemplo mais puro de município. A respeito, o visconde de Uruguai [Souza, 1960: 395-396] escrevia: "Grande parte dessas Colônias redigiu um contrato social governando-se a si mesmas, constituindo-se depois em Municipalidades. Os emigrantes, sem negarem a supremacia da Metrópole não foram buscar nela a fonte dos seus poderes. Somente depois que a sua existência se tornou um fato consumado, é que obtiveram Cartas Régias, as quais legalizaram, em relação à Metrópole, aquela existência. Assim, o primeiro governo que tiveram foi o Municipal, na maior extensão possível, sem hierarquia, sem tutela, e sem sujeição alguma a um centro. Quando os Reis da Inglaterra chamaram à sua sujeição, como colônias, os Estados hoje da União, satisfizeram-se com o Poder Central. As Municipalidades continuaram a governar-se a si mesmas".

A prova mais clara do espírito de *self-government* foi, já no início da vida política das colônias americanas, o pacto social assinado pelos próprios colonos, quando da sua chegada à América. A respeito, escreve Paulino Soares de Souza [1960: 512, nota 280]: "Tocqueville traz o teor de um desses contratos que aqui vou transcrever: *Nous, dont les noms suivant, qui pour la gloire de Dieu, le développement de la foi chrétienne et l'honneur de notre patrie, avons entrepris d'établir la première colonie sur ces rivages reculés, nous convenons dans ces présentes, par consentement mutuel et solemnel, et devant Dieu, de nous former un corps de société politique dans le but de nous gouverner et de travailler à l'accomplissement de nous desseins; et en vertu de ce contrat nous convenons de promulguer des lois, actes, ordonnances et d'instituer, selon les besoins, des magistrats auxquels nous promèterons soumission et obéissance*".

Paulino Soares de Souza adotava a hipótese de Tocqueville em relação à evolução das sociedades humanas. A respeito, citava as seguintes palavras do pensador francês: "*Les peuples se ressentent toujours de leur origine. Les circonstances qui ont accompagné leur naissance et servi à leur développement influent sur tout le reste de leur carrière*" [in: Souza, 1960: 512, nota 278]. Paulino não duvidava do fato de que as origens da sociedade brasileira, como também as das nações européias, eram diferentes das que caracterizaram o início da vida política das colônias americanas. A respeito, o publicista brasileiro fazia suas as palavras de Tocqueville: "*Chez la plupart des Nations Européennes (e no Brasil também) l'existence politique a commencé dans les régions supérieures de la société et s'est communiquée peu à peu, et toujours d'une manière incomplète, aux diverses parties du corps social. En Amérique (Estados Unidos) au contraire, on peut dire que la Commune a été organisée avant le Comté, le Comté avant l'État, l'État avant l'Union*" [in: Souza, 1960: 512, nota 281].

O visconde de Uruguai considerava que, entre as nações européias, a que tinha herdado de forma mais viva a tradição centralizadora, era a França. Neste país, vingaram a centralização política e a administrativa. A situação gerada por essa dupla centralização,

consistia na paralisia geral da sociedade. Paulino citava a respeito Guizot, nas suas *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (volume I, capítulo V), e aplicava à realidade brasileira as palavras do publicista francês.

O visconde de Uruguai abordava a questão da centralização de um ângulo conservador: como se poderia reduzir a centralização administrativa, sem abrir mão da necessária centralização política?. Sem esta, pensava Paulino, sacrificar-se-ia a unidade nacional, num meio profundamente influenciado pelas práticas familísticas. Mas uma vez consolidada a centralização política pelo Segundo Império, o visconde considerava que se poderia ir adotando a descentralização administrativa. O tom das suas idéias a respeito é dado por uma citação de Guizot, com que Paulino começa o capítulo XXX do seu *Ensaio sobre direito administrativo* [Souza, 1960: 343]: "*On parle beaucoup de la centralisation, de l'unité administrative, elle a rendu d'immenses services à la France. Nous garderons beaucoup de ses formes, de ses règles, de ses maximes, de ses oeuvres; mais le temps de la souveraineté est passé. Elle ne suffit pas aujourd'hui aux besoins dominants, aux périls présents de notre société*" (Guizot, *De la démocratie en France*). Em outras palavras, a centralização administrativa não é um princípio inamovível. Ela é relativa aos tempos e às necessidades das sociedades.

O visconde de Uruguai destacava a semelhança entre os processos históricos ocorridos na França e no Brasil, no tocante à problemática da centralização. Em ambos os países, a centralização foi uma herança do passado do *Ancien Régime*. Tanto na França quanto no Brasil a reforma política veio de cima, sem mudar antigos hábitos administrativos. No caso francês, o visconde lembra as palavras de Odilon Barrot, na sua obra intitulada *De la centralisation* [apud Souza, 1960: 504, nota 233]: "*Nous avons joui pendant près de quarante ans de cette forme de gouvernement et c'est à peine si aujourd'hui même nous commençons à en comprendre le mécanisme et les conditions essentielles. C'est que nous y sommes entrés mal préparés et tout chargés des habitudes de la vieille Monarchie, et de nos préjugés révolutionnaires*".

Se referindo ainda à França, o visconde de Uruguai citava François Guizot (*Du gouvernement de la France depuis la Restauration*) [apud Souza, 1960: 504, nota 233], destacando a forma vertical que prevaleceu na instauração do sistema representativo: ele veio de cima, sem mudar antigos hábitos: "*Pour nous, au contraire, le gouvernement représentatif nous est arrivé d'en haut. Il s'est superposé sur un pays que l'implorait et ne l'avait pas créé. Aussi en avons nous reçu les grands linéaments, les formes générales, avant d'en posséder les éléments primitifs et plus inaperçus*".

O caso brasileiro é semelhante ao da França. As nossas reformas políticas precederam às mudanças sociais e comportamentais. O visconde de Uruguai citava, a respeito, as palavras do Senador Vergueiro, pronunciadas na sessão do Senado. De 12 de julho de 1841: "Todos sabemos bem que as agitações que tem havido entre nós (...) procedem de havermos *antecipado a nossa organização política à social*" [apud Souza, 1960: 504, nota 232].

Mas se o Brasil herdou a centralização que promoveu reformas verticais, como aconteceu na França, em ambos os países ignora-se o que é a centralização. Em relação à

França, o visconde cita Tocqueville (em *De la Démocratie en Amérique*): "*La centralisation est un mot que l'on répète sans cesse de nos jours et dont personne en général ne cherche à préciser le sens*" [apud Souza, 1960: 504, nota 234]. Em relação ao Brasil, frisava o visconde, muitas vezes se levantam contra a centralização, mas os que a criticam "ignoram o que ela é, e consideram em abstrato aquilo que é tão complexo e relativo" [Souza, 1960: 346].

Soares de Souza [1960: 348] distinguia, alicerçado em Tocqueville, a centralização política da administrativa. O publicista brasileiro considerava que se deveria manter a centralização política, garantidora da unidade da Nação, para caminhar rumo à descentralização administrativa. A sua proposta descentralizadora era, contudo, moderada. A respeito, frisava o visconde: "O princípio da centralização tem aplicações mui variadas. Não há uma bitola pela qual se possa avaliar a extensão do raio da ação administrativa central; não há algum ponto fixo pelo qual deva ser traçada a linha de demarcação, que separe as funções da existência comum e as da vida local (...). É preciso proporcionar à centralização as suas aplicações naturais. Cumpre sujeitar a uma centralização maior os negócios de maior importância; a uma centralização média os de importância secundária; a uma centralização mínima ou a uma descentralização completa os negócios de interesse puramente local, que somente afetam localidades. É preciso não querer regular de longe, e pela aplicação de grandes princípios os pequenos negócios que somente podem ser bem tratados no lugar com prontidão, e por pequenos meios empregados oportunamente. É preciso não querer governar com razões de Estado os negócios domésticos das localidades, as quais têm outras razões para os governarem" [Souza, 1960: 352].

Para Soares de Souza tratava-se, portanto, de efetivar uma reforma administrativa que não desmontasse o Estado. Baseava-se no raciocínio que Tocqueville fez em *De la Démocratie en Amérique*, dos dois tipos possíveis de reformas que visavam a diminuir a força da autoridade numa nação. Eis a caracterização que o visconde fazia desses dois tipos: "O primeiro consiste em enfraquecer o poder no seu próprio princípio, tirando à sociedade o direito de defender-se em certos casos (...). Há um segundo modo de diminuir a força da autoridade e consiste, não em despojar a autoridade de alguns dos seus direitos, não em paralisar os seus esforços, mas sim em distribuir o uso das suas forças por diferentes funcionários, dando a cada um o poder necessário, para levar a efeito o que a lei lhe incumbe" [Souza, 1960: 363-364]. O publicista brasileiro alicerçava a sua reforma administrativa neste segundo modelo, mantendo portanto a centralização política e pondo em prática a descentralização administrativa. Inspirava-se o visconde nos exemplos trazidos por Tocqueville, segundo o qual, onde prevaleceu a descentralização política, como na Alemanha ou na América espanhola, terminou vingando a anarquia [cf. Souza, 1960: 509, nota 263].

Qual era a finalidade perseguida pela reforma administrativa no Brasil? Para Paulino Soares de Souza não havia dúvida: despertar no povo a velha tradição da vida municipal, adormecida em séculos de centralização política e administrativa. O nosso autor destacava esta alta finalidade da reforma administrativa, citando de novo o estadista francês: "Um povo, diz Tocqueville, pode sempre estabelecer assembleias políticas, porque ordinariamente encontra no seu seio certo número de homens nos quais as luzes substituem até certo ponto a prática dos negócios... A liberdade municipal escapa, para assim dizer, aos

esforços do homem. É raro que seja criada pelas leis; nasce por algum modo por si mesma. São a ação contínua das leis e dos costumes, as circunstâncias e sobretudo o tempo, que conseguem consolidá-la. De todas as nações do continente da Europa, não há talvez uma só que a conheça. É contudo na Municipalidade que reside a força dos povos livres. As instituições municipais são para a liberdade o que as escolas primárias são para a ciência: põem a liberdade ao alcance do povo, fazem com que aprecie o seu gozo tranquilo, e habituam-no a servir-se dele. Sem instituições municipais pode uma nação dar-se um governo livre, mas não tem o espírito da liberdade".

A reforma administrativa fortalecedora da vida municipal era, para Paulino Soares de Souza, a melhor escola para o *self-government* no Brasil, ainda não suficientemente maduro no terreno do espírito público e passível, portanto, de se tornar vítima do vício da privatização do Estado pelos clãs. Uma reforma administrativa extremadamente liberalizante, que conduzisse até a descentralização política, como a acontecida no Primeiro Império brasileiro a partir de 1831, correria o sério risco da anarquia, pondo em perigo a unidade nacional [cf. Souza, 1960: 368; 379; 404-405].

Em quatro ensaios Tobias Barreto (1839-1889) deixou sintetizada a sua concepção liberal, traduzida num republicanismo democrático e moderado: *Os homens e os princípios* (1870) [Barreto, 1990: 50-65], *Política brasileira* (1870) [Barreto, 1990: 66-102], *Os bispos anistiados* (1875) [Barreto, 1990: 113-114] e *Um discurso em mangas de camisa* (1877) [Barreto, 1990: 122-131].

Para Tobias Barreto, o regime republicano descrito por Tocqueville em *De La Démocratie en Amérique* constituía o arquétipo da democracia moderna, pelo fato de ser a mais perfeita forma institucionalizada de exercício da liberdade, aperfeiçoada pelo ideal democrático. Mas não deixa dúvidas quanto ao fato de que o valor marcante do liberalismo é a liberdade, sendo o ideal da igualdade algo que não se pode perseguir como resultado nivelador. A igualdade significa, para Tobias Barreto, um imperativo moral no sentido de que não haja desigualdades *de jure* entre os cidadãos do mesmo país. Significa, outrossim, que todos os cidadãos possam representar os seus interesses no Parlamento, a fim de que todos possam participar no governo. Para este pensador, as instituições imperiais, em que pese as declarações dos estadistas do II Império em prol das liberdades e da representação, não conseguiram realizar o ideal liberal da efetiva participação de todos os brasileiros. Isso só se tornaria possível mediante a substituição da Monarquia, centrada na instituição do Poder Moderador, pela República entendida nos moldes americanos, ou seja, com representação política de todos os cidadãos e a prática do *self-government* a nível dos municípios. A respeito, o pensador brasileiro faz suas as palavras de Tocqueville: "as instituições comunais são para a liberdade o que as escolas primárias são para a ciência" [Barreto, 1990: 72].

A inspiração democrática de Tobias Barreto é clara. No seu ensaio intitulado *Os homens e os princípios* [Barreto, 1990: 53] destaca que o verdadeiro liberalismo repousa na perspectiva política que bane quaisquer privilégios. A respeito, frisa: "O verdadeiro solar do liberalismo é a democracia. Ou seja, o governo de todos por todos, como se exprime em fórmula absoluta, ou seja, como melhor se compreende, o governo de todos pelos eleitos de todos, o certo é que, racionalmente concebida, a democracia não tolera esta reunião de

verdades de princípio e verdades de circunstância que formam a constituição dos governos mistos. Uma sociedade, com efeito, que se diz organizada sobre a base da liberdade e deixa entretanto passar o privilégio concedido a uns poucos, que abarcam a governança, é uma sociedade fraca e mentirosa que não tem ânimo de elevar-se à altura do seu destino".

Mas se é claro que não há autêntico liberalismo sem democracia, para Tobias Barreto também é claro que não pode haver democracia verdadeira sem liberdade. O princípio da liberdade e o da democracia devem estar estreitamente unidos, "a liberdade operando como força e a igualdade como tendência". O princípio fundamental da verdadeira democracia deve ser a liberdade, sendo a igualdade um imperativo moral, que se revela no consenso resultante de todas as forças sociais contrabalançadas [cf. Barreto, 1990: 55-56].

Alicerçado nessa concepção liberal, Tobias Barreto passa a criticar o excessivo centralismo que afetava a vida do país no Segundo Império. A argumentação de Tobias Barreto lembra as críticas de Tocqueville ao centralismo dos intendentos do Rei no *Ancien Régime*: nada acontece no país sem o *placet* dos representantes da autoridade central, ao contrário do que se observa nos Estados Unidos da América, onde prevalece a livre deliberação das comunas e das províncias. A consequência de tal centralismo hipertrofiado é clara: o esmagamento, sob o peso do centro, da vida municipal e provincial [cf. Barreto, 1990: 74].

Tobias Barreto, como já foi frisado, inspira-se na idéia tocquevilliana de que "as instituições comunais são para a liberdade o que as escolas primárias são para a ciência" [Barreto, 1990: 72]. Sufocado o exercício da liberdade no município pela ação centrípeta do poder imperial, a vida pública definha na província e no país inteiro. A respeito, escreve: "E o município? O país conhece-lhe o nome, mas lhe ignora a realidade. As câmaras municipais definham à sombra fria de sua nulidade. Sem municípios não podemos ter província; sem província, jamais teremos império. Aniquilada perante a absorção do centro, espécie de abismo que de surpresa atrai a quem dele se aproxima, não pode a província erguer-se da indiferença que a inutiliza. É do interesse real pelas causas locais que se desperta o interesse pelos negócios do país. Do indiferentismo obrigado do município provém a falta de amor ao que se passa na província e daí esse desentendimento pelos interesses gerais. Não pode haver patriotismo onde pátria não existe. O nome não importa, quando o objeto o não merece".

Tobias Barreto [1990: 129-130] não faz concessões ao centralismo imperial brasileiro. Compara este regime ao de Napoleão III, que ensejou o *socialismo no trono*. As reflexões do estadista brasileiro a respeito lembram as críticas de Tocqueville ao centralismo em *L'Ancien Régime et la Révolution*, bem como o famoso discurso do parlamentar francês, pronunciado em 12 de setembro de 1848 (para discutir a questão do direito ao trabalho), de onde Tobias Barreto muito provavelmente tirou a idéia de aproximar o socialismo do centralismo despótico.

Rui Barbosa (1849-1923), o mais importante pensador liberal da República Velha (1889-1930) inspirou-se, fundamentalmente, no liberalismo anglo-saxão, à luz do qual elaborou o seu *Credo Político* [apud Sá, 1950: 54; cf. Rezende, 1949: 14-15], cuja parte

central rezava assim: "(...) Creio na liberdade onipotente, criadora das nações robustas; creio na lei, emanção dela, o seu órgão capital, a primeira de suas necessidades; creio que, neste regime, não há poderes soberanos, o soberano é só o direito, interpretado pelos tribunais; creio que a própria soberania popular necessita de limites, e que esses limites vêm a ser as suas constituições, por ela mesma criadas, nas suas horas de inspiração jurídica, em garantia contra os impulsos da paixão desordenada; creio que a República decaiu, porque se deixou estragar, confiando-se às usurpações da força; (...) creio no governo do povo pelo povo; creio, porém, que o governo do povo pelo povo tem a base de sua legitimidade na cultura da inteligência nacional, pelo desenvolvimento do (...) ensino".

Embora tivesse participado, pelo Partido Liberal, do Parlamento imperial [Cf. Barbosa, 1952], Rui Barbosa prestou a sua colaboração ao primeiro governo republicano como Ministro da Fazenda, sem deixar, por isso, de discordar do militarismo em ascensão. O pensador liberal encontrou em Tocqueville o exemplo para essa colaboração com uma instituição cujo autoritarismo ele próprio criticava. O intuito que o movia era patriótico: evitar males maiores para o país, tratando de preservar a ordem legal contra a anarquia jacobina.

Eis a forma em que Rui referia-se, nessa circunstância (no ano de 1893), aos *Souvenirs* de Tocqueville: "Os homens de valor, que a revolução afastou dos negócios, não têm o direito de continuar indefinidamente a persistir na reserva, em que se encerraram (...). O Brasil reclama a cooperação desinteressada e ativa de todos (...). Quando a segunda república esteve a soçobrar, em França, na tormenta da insurreição de junho, a própria aristocracia, separada profundamente das instituições reinantes, pegou em armas, para defender a ordem constitucional. Tocqueville, nas suas memórias, nos descreve o chegar a Paris de um desses batalhões de voluntários arregimentados de improviso nos distritos rurais contra a desordem socialista: *Reconheci, comovido, entre eles proprietários, advogados, médicos, lavradores, amigos e vizinhos meus. Quase toda a antiga nobreza do lugar empunhara armas, por essa ocasião, e fazia parte da coluna. O mesmo sucedeu em quase toda a França. Desde o fidalgo até o camponês, todos se recordaram, nesse momento, de que tinham pertencido a uma casta guerreira e reinante, dando por toda a parte o exemplo da resolução e da energia.* (...) Foi sob a impressão desses sentimentos que Tocqueville, oposto aliás em tese à forma republicana, *governo sem contrapeso*, segundo ele, *que promete sempre mais, mas que dá sempre menos liberdades do que a monarquia constitucional*, não hesitou em se alistar entre os colaboradores mais ativos da república, e aceitar, a seu serviço, uma pasta no ministério de Luís Napoleão, presidente eleito. *Não obstante*, dizia o egrégio estadista, *eu queria sinceramente manter a república, e, conquanto não houvesse, digamos assim, republicanos em França, não me parecia absolutamente impossível a empresa de conservá-la. Queria eu mantê-la; porque não via nada aparelhado, nada útil, para a substituir (...)*" [Barbosa, 1956: 133-134].

Inspiração patriótica semelhante encontrou Rui Barbosa no exemplo de Tocqueville, no tocante à defesa incondicional da liberdade de imprensa [cf. Barbosa, 1956: 240]. O estadista francês era, para o brasileiro, a encarnação viva do ideal liberal de defesa da liberdade, em todas as suas manifestações, inclusive na luta em prol da abolição da escravidão [cf. Lacombe, 1944: 90; 124; Barbosa, 1952: 199-229].

II - Século XX

A reflexão brasileira sobre a obra de Tocqueville, no século XX, começa com a publicação, em 1962, da tradução de *A democracia na América*, que contou com um breve estudo introdutório da autoria de Neil Ribeiro da Silva. Nele, é caracterizada a obra do pensador francês como *um repositório de profecias*. A propósito, o autor escreve: "(Tocqueville) foi profético, por exemplo, ao mencionar os perigos de uma guerra civil, inerentes às relações de brancos e negros como senhores e escravos, e, se é verdade que seus temores não se cumpriram, no que dizia respeito ao esfacelamento da União, também é certo que esse esfacelamento esteve bem próximo de se consumir" [Silva, 1962: vol I, VIII].

Porém, o aspecto mais importante que ressalta na obra de Tocqueville, é a sua crítica à tirania da maioria. Essa preocupação "(...) empresta ao seu livro, ainda hoje, a qualidade de obra indispensável ao estudo das relações entre os membros de uma sociedade democrática. Como afirma Brandley, *não é demasiado dizer que [essa preocupação] é a verdadeira raison d'être da elaboração da Democracia*" [Silva, 1962: vol. I, IX].

Quanto à repercussão da *Democracia* no Brasil republicano, Ribeiro da Silva frisa vagamente: "Ao que tudo indica, o livro de Tocqueville alguma influência terá tido no Brasil; afinal, também em nosso país a curiosidade pelos Estados Unidos era grande. E, se a República foi implantada tendo o positivismo de Auguste Comte como fundamento filosófico, não é menos verdade que o sistema de governo construído sobre esse alicerce copiou numerosos detalhes do sistema em vigor nos Estados Unidos" [Silva, 1962: vol. I, X]. A verdade é que, até a década de 60, a obra tocquevilliana é praticamente desconhecida no meio intelectual e político brasileiro. O motivo talvez seja o mencionado por Ribeiro da Silva: a presença de forte tradição positivista no ciclo republicano.

Ao lado de Ribeiro da Silva, coube papel pioneiro na análise das idéias de Tocqueville, neste século, a José Guilherme Merquior (1941-1991), quem foi o primeiro em chamar a atenção para o trabalho que tinha sido desenvolvido na França, nos anos 50 e 60, por Raymond Aron, no que tange especificamente aos estudos tocquevillianos, numa perspectiva definidamente liberal. Quando da vinda de Aron ao Brasil, em 1980, Merquior destacou o seguinte: "(...) O liberalismo político como doutrina foi freqüentemente *apolítico* demais, com relação à teoria. Contudo, seria conveniente questionar se a crítica também não estaria indo longe demais. Estou de acordo no tocante a Locke - mas que fazer de Montesquieu? Podemos nós culpá-lo de esquecimento ou reducionismo com respeito à política? De maneira alguma. Na verdade, de Montesquieu a Tocqueville, e deste último ao *resgate da política* aroniano, há uma rica tradição de liberalismo político, ao mesmo tempo doutrina e *teoria*, que seria preciso opor às posições neolockeanas, ou neomillianas de Hayek, por exemplo. A contribuição de Aron foi ter ajustado o pensamento do liberalismo neste sentido duplamente político à realidade social de nosso tempo. Montesquieu só conheceu a sociedade baseada na ordem; Tocqueville já conheceu, ou pelo menos teorizou, a sociedade democrática, *mas não conheceu o industrialismo*. Coube a Aron preencher a lacuna em nome do liberalismo político, *ao considerar o Poder com relação à sociedade industrializada*" [Merquior, 1981: 19].

A partir dos anos 70 inicia-se amplo movimento de estudo da obra de Tocqueville, centrado em algumas Universidades e Instituições culturais, tais como o Instituto Brasileiro de Filosofia (São Paulo), a Sociedade Tocqueville (Brasília e Rio de Janeiro), o Instituto de Pesquisas Políticas da Universidade Cândido Mendes (Rio de Janeiro), o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho (Rio de Janeiro), o Programa de Pós-Graduação em Ética e Filosofia Política da Universidade de São Paulo, o Centro de Estudos Políticos da Universidade Federal de Santa Maria e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Rio de Janeiro).

1) O estudo de Tocqueville no Instituto Brasileiro de Filosofia.- Criado em 1949 por Miguel Reale (nasc. 1912), o Instituto constitui ainda hoje espaço pluralista e aberto ao debate filosófico e político, tendo ensejado no Brasil movimento cultural semelhante ao desenvolvido na França por Raymond Aron. Um dos membros do Instituto, Roque Spencer Maciel de Barros (nasc. 1927) fez a primeira abordagem sistemática do pensamento tocquevilliano neste século, em dois ensaios publicados no início dos anos 70, sob os títulos de: *O Liberalismo romântico: Alexis de Tocqueville e Tocqueville e a história* [Barros, 1973: 153-185].

Para Barros, Tocqueville é fundamentalmente um pensador liberal, cuja preocupação básica consistia em discutir a problemática da democracia, do ângulo da liberdade dos indivíduos. A respeito, escreve: "A igualdade é o grande e irrecusável fato, a *realidade providencial* que se acentua a cada dia. O problema, portanto, é o de salvar a liberdade humana, na medida em que for isto possível, no seio da democracia. Conciliar democracia e liberalismo, igualdade e liberdade. Ora, foi precisamente isto, crê Tocqueville, que os Estados Unidos, em boa parte, conseguiram realizar. Vale a pena, pois, estudar o modelo, examinar as instituições básicas que permitiram aquela conciliação para oferecer uma saída ao homem, para que ele escape à pura massificação, para que possa continuar como pessoa num mundo que o convida a ser coisa" [Barros, 1973: 166].

O mais sério risco apontado por Tocqueville para as modernas sociedades consiste, no sentir de Barros, na massificação ensejada pela democracia. "O germe do totalitarismo - - escreve -- esse fenômeno que conhecemos hoje melhor do que o podia conhecer Tocqueville no seu tempo, é a indiferenciação, o perder-se no todo, que a massificação estimula. E a democracia favorece a massificação e é por ela favorecida. E é assim que gera uma forma terrível de despotismo, que os antigos não chegaram a conhecer: o despotismo moderno, a democracia totalitária (...)" [Barros, 1973: 165].

Na sua mais importante obra, publicada em 1990 e intitulada *O fenômeno totalitário*, Barros aprofunda no debate filosófico e político acerca dessa problemática, destacando um aspecto assinalado por Tocqueville: o fenômeno da *massificação* não é puro elemento superestrutural, mas deita raízes no fundo da alma humana, quando os indivíduos preferem o conforto à luta em prol da defesa da sua liberdade [cf. Barros, 1990: 744-745].

Barros aprofunda num outro aspecto do pensamento tocquevilliano: a concepção da história como espaço para a conquista da liberdade. Sem deixar de reconhecer o valor de Tocqueville como criador de *tipos ideais* (*à la* Weber), fato que coloca o pensador francês na trilha aberta por Montesquieu, Barros considera que o elemento mais importante da

concepção tocquevilliana acerca da história consiste no papel primordial assinalado à liberdade, como força capaz de moldar o curso daquela. Isso, apesar dos elementos *providenciais* que encontramos nela, como é o caso da *tendência democrática* da modernidade [cf. Barros, 1973: 185]. Maciel de Barros não duvida em afirmar que Tocqueville "é um dos mais puros e legítimos representantes da filosofia liberal de todos os tempos", em decorrência do fato da *paixão da liberdade* que o pensador francês contrapôs à *paixão da igualdade*.

Outro membro do Instituto Brasileiro de Filosofia, Antônio Paim (nasc. 1927) destacou, em estudo recente intitulado *O Liberalismo contemporâneo* [1995], os pontos em que a moderna filosofia política encontrou elementos importantes de inspiração na obra de Tocqueville. Tais elementos seriam, basicamente, dois: em primeiro lugar, a defesa das instituições do governo representativo, que garantiram à democracia americana a possibilidade de superar os riscos apontados por Tocqueville e, em segundo lugar, a discussão da problemática da pobreza num contexto de adequado conhecimento das suas particularidades.

Em relação ao primeiro aspecto, Paim escreve [1995: 28]: "A singularidade do processo eleitoral inglês, adotado pelos americanos, consiste em que, de um lado, aproxima representante de representado e, de outro, obriga ao afunilamento dos interesses, levando à estruturação de agremiações políticas sólidas, com feição perfeitamente diferenciada diante do eleitorado. No seu livro famoso, Tocqueville manifestara expressamente grande temor da onipotência e da tirania da maioria. A fim de balancear a situação do país, 150 anos depois do aparecimento de *A democracia na América*, o ensaísta americano Paul Gray passou em revista todas as suas avaliações e temores. Quanto ao que se mencionou, Gray expressou a convicção de que, se Tocqueville revisitasse o país, ficaria muito surpreso ao deparar-se com a grande capacidade de fazer ruído e impressionar a opinião que muitas minorias vieram a conquistar".

Em relação ao segundo aspecto, a discussão da problemática da pobreza, Paim destaca que Tocqueville assinalou uma via importante a ser seguida: ela constitui fenômeno relativo à distribuição de propriedades, bens e serviços numa determinada sociedade, sendo necessário, antes de mais nada, dimensioná-la face a essa distribuição, sem pretender estabelecer padrões absolutos, válidos para todos os contextos sociais. Essa relatividade constituiria o *paradoxo da pobreza*, assinalado pelo pensador francês.

A respeito, frisa Paim [1995: 154]: "Para Tocqueville, o paradoxo advém do alargamento do conceito de pobreza, em decorrência do progresso material resultante da indústria e do crescimento das cidades. Nos ciclos anteriores, a pobreza consistia em não ter o que comer. Na Inglaterra de seu tempo, *a pobreza é causada pela carência em relação a múltiplas coisas*. Do ângulo em que se situa Tocqueville, a pobreza que a sociedade industrial faz sobressair não seria maior que a existente no feudalismo, onde a maioria encontra-se ao nível da subsistência, enquanto apenas uma pequena parte da sociedade tem acesso ao luxo. Mais explicitamente: os parâmetros adotados para medir a primeira diferem integralmente quando se trata da última".

O caminho assinalado pelo pensador francês deveria ilustrar a intelectualidade brasileira na discussão e no equacionamento da problemática da pobreza. "De sorte que, a partir das indicações de Tocqueville, podemos afirmar que o Brasil de hoje não é mais pobre que a sociedade existente antes do último pós-guerra. Com a ampliação da classe proprietária e a emergência de uma grande classe média formadora de amplo mercado de consumo, o contraste com o mundo da pobreza tornou-se mais flagrante. Essa evidência, contudo, não deve levar à perda da serenidade ou à suposição de que o Estado deva assumir a tarefa de erradicar a pobreza no país. Lamentavelmente, por trás de cada programa distributivista sempre há algum beneficiário esperto, além de que fomenta a corrupção estatal. Deve haver outras alternativas. (...) Sem percorrer esse caminho do adequado enunciado teórico, dificilmente chegaremos a qualquer lugar" [Paim, 1995: 154].

2) Estudos realizados na Sociedade Tocqueville.- Segundo a *Carta de Princípios e Programa de Atuação* da Sociedade (criada em Brasília e Rio de Janeiro em 1986), é de capital importância a discussão da problemática democrática no mundo atual à luz dos ideais liberais de Tocqueville, a fim de evitar, na ação política, os riscos do anarquismo, do autoritarismo e da democracia totalitária. A construção da democracia num país como o Brasil é tarefa difícil, toda vez que a sociedade, no decorrer deste século, ficou alheia à cultura política liberal. "As instituições do governo representativo no mundo anglo-saxão -- frisa a *Carta de Princípios* -- incorporaram a idéia democrática, alargando o voto e consagrando os direitos das minorias. Mas nos países em que foi esquecida a tradição liberal de governo representativo, como é o caso do Brasil, as idéias democráticas apenas estimularam o populismo autoritário e demagógico. Do ponto de vista sociológico (...) consolidou-se no Brasil um Estado mais forte do que a sociedade, na trilha da cultura política herdada do cartorialismo português" [Penna, Vélez et alii, 1986: 3].

Para José Osvaldo de Meira Penna (nasc. 1917), presidente e fundador da Sociedade Tocqueville, a lição fundamental da obra do pensador francês é a defesa incondicional da liberdade, no contexto da democratização inevitável do mundo moderno. A respeito, Penna escreve no seu ensaio intitulado *O pensamento de Tocqueville*: "Cresce hoje, nos meios do pensamento político mais esclarecido, a consciência da importância ímpar da obra de Alexis de Tocqueville. A qualidade das intuições do filósofo, político e historiador francês, o brilho de sua mente, seu raciocínio incisivo, a profundidade de suas análises, constituem inspiração para aqueles que procuram restaurar o ideal da Liberdade contra os poderes sinistros do totalitarismo que ameaçam a democracia. John Stuart Mill (...) considerou que o empreendimento triunfal de Tocqueville foi o de haver escrito *o primeiro livro filosófico sobre a democracia, tal como se manifesta na sociedade moderna*. Temos hoje consciência de que a obra desse pensador francês, que é adotado nos Estados Unidos quase como um americano, é altamente relevante para aqueles que procuram reagir ao desafio totalitário e social-estatizante de nossos dias" [Penna, 1987: 45].

Penna tem realizado a mais completa aplicação dos princípios do liberalismo tocquevilliano à realidade brasileira. Em três pontos pode-se sintetizar a sua contribuição: em primeiro lugar, crítica à tradição absolutista luso-brasileira à luz das idéias de *L'Ancien Régime et la Révolution* de Tocqueville. Este ponto é desenvolvido por Penna na sua obra intitulada *O dinossauro* [1988]. Em segundo lugar, análise da questão da pobreza à luz da *Mémoire sur le Paupérisme* do pensador francês. Este aspecto é analisado na obra

intitulada *Opção preferencial pela riqueza* [Penna, 1991]. Em terceiro lugar, reflexão acerca dos riscos da democracia brasileira à luz das considerações de Tocqueville na sua *Démocratie en Amérique*. Este item é analisado nas obras intituladas *A ideologia do século XX* [Penna, 1994] e *O espírito das revoluções* [Penna, 1997].

No que tange à crítica à tradição absolutista luso-brasileira, Penna destaca que há um paralelismo entre o *Ancien Régime* descrito por Tocqueville e o *Estado Patrimonial* que terminou vingando em Portugal e no Brasil. Em ambas as formas de dominação, o centralismo tutorial termina sacrificando a liberdade. O caminho para sair da servidão produzida por um Estado mais forte do que a sociedade é basicamente moral, segundo aponta Penna na conclusão da obra, na qual são lembradas as metas perseguidas pela *Sociedade Tocqueville* no Brasil. "A solução na nova ordem liberal, tal como contemplada pelos membros da Sociedade Tocqueville, só reconhece a permanência de uma lei de aceitação unânime *a priori*: a lei moral. Sem a obediência aos imperativos da *ética social*, como já haviam anotado Locke, Montesquieu, Burke e Tocqueville, não pode sobreviver uma sociedade livre. (...) A função principal, senão única, do Estado é manter a Justiça. Embora sejamos todos homens maduros, reconhecemos em nós essa abertura ao mundo futuro que nasce na prenhez do presente. O sentimento de abertura domina a mentalidade do que, no Japão, se denomina *a juventude flutuante*. Gostaríamos de a ela ainda pertencer... Gostaríamos de nos associar (...) pelos laços da simpatia intelectual, aos movimentos que, na Europa e na América do Norte, recusam o coletivismo, propõem a redução do poder do Estado e negam-se a aceitar qualquer dogma ideológico e qualquer messianismo secularizado, a ser imposto pela subversão, a propaganda e o poder militar" [Penna, 1988: 332].

Na discussão da problemática da pobreza, Penna adota ponto de vista liberal, inspirado no pensamento tocquevilliano. Trata-se não de democratizar a pobreza, segundo pretendem os socialistas, notadamente os seguidores da *Teologia da Libertação*. Trata-se, sim, de democratizar a riqueza, produzida pelo único meio de que a Humanidade dispõe para criar bens e serviços: a livre iniciativa no seio do capitalismo. A *opção preferencial pelos pobres*, feita pela Igreja Católica, passou longe da solução liberal. A respeito, frisa o autor: "A Igreja Católica foi, por infelicidade, incapaz de oferecer, no Brasil, durante o período colonial e posteriormente no Império e na República, uma verdadeira *ética econômica* suscetível de estimular um desenvolvimento dentro de padrões democráticos" [Penna, 1991:225].

No que tange à análise dos riscos que ameaçam a democracia brasileira. Penna segue o pensamento de Tocqueville: o único caminho para garantir uma democracia consoante com a dignidade humana, é o da lenta e firme construção dos valores liberais, alicerçados na defesa da liberdade. O pensador brasileiro apela para uma nova *paideia* [Penna, 1994: 239]. Deve-se, portanto, firmar a liberdade para que, a partir dela, a democracia não seja uma instância niveladora. "Democrático só é um sistema que ofereça *liberdade política, econômica e cultural* para todos" [Penna, 1997: 251].

3) O estudo de Tocqueville no Instituto de Pesquisas Políticas da Universidade Cândido Mendes.- Três são as mais importantes contribuições desta instituição aos estudos tocquevillianos: o ensaio de Luiz Werneck Vianna intitulado *O*

problema do americanismo em Tocqueville [1997], a obra de Marcelo Jasmin, *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política* [1997] e a tese de doutorado de Paulo Kramer, intitulada: *Do despotismo suave à jaula de ferro: Tocqueville, Weber e o mal-estar no liberalismo* [1994].

Partindo da caracterização do Brasil como o lugar por excelência da *revolução passiva*, na forma concebida por Antonio Gramsci, Werneck Vianna analisa, no seu ensaio, o argumento liberal que associa os males da cultura política brasileira à transplantação do Estado português para terras americanas. A caminhada do Brasil rumo à democracia moderna estaria sinalizado pelo conceito tocquevilliano de *americanismo*, que é entendido (*à la* Gramsci) como "uma revolução passiva permanente, que prescinde de rupturas políticas para conservar seu movimento progressivo, que teria a sua raiz no interesse como dimensão naturalmente homóloga ao estado social da igualdade" [Vianna, 1997: 118]. Essa revolução passiva permanente teria consistido, na história americana, no esforço continuado dos cidadãos em prol de fazerem surgir as instituições políticas como resposta aos seus interesses (uma solução que Tocqueville teria entendido de forma utilitarista, o que lhe permitiu, aliás, revisar criticamente o conceito rousseauiano de *vontade geral*). O risco da democracia americana consistiria justamente em os cidadãos chegarem a esquecer algum dia, por força da entropia cívica motivada pelo conforto, que a legitimidade do Estado decorre dessa representação de interesses. Quando os americanos passarem a esperar o conforto do Leviatã, parando de lutar em prol dos seus interesses, a democracia americana estará em sério risco. Esse alerta tocquevilliano, observa Vianna, vale para o Brasil, em virtude do alcance universal que o pensador francês conferiu às suas observações na *Segunda Democracia*.

Marcelo Jasmin focaliza o objetivo central da nova ciência social instaurada por Tocqueville (a historiografia como ciência da política). Tal objetivo consiste em alertar as gerações futuras para os riscos que o fenômeno da massificação representa nas modernas democracias. Os homens que vivem nelas experimentarão, cada vez mais, a tendência a se fecharem tacanhamente na sua vida privada, na busca do conforto. Tal indiferença cívica "constitui o caldo de cultura da emergência de um novo tipo de despotismo" [Jasmin, 1997: 32]. O resultado para o qual aponta a pesquisa de Jasmin é claro: Tocqueville concluiu que "(...) qualquer possibilidade de reversão da derrocada da liberdade, inscrita no quadro de determinações das tendências imanentes à democracia, exige a revitalização de instâncias de participação que fortaleçam o espírito de cidadania frente à tutela administrativa do Estado centralizado moderno" [Jasmin, 1997: 32].

Paulo Kramer, por sua vez, pretende aproximar as tipologias tocquevilliana e weberiana, consideradas sob o aspecto dos riscos da moderna democracia. Na parte que corresponde à análise do pensamento de Tocqueville, Kramer sintetiza da seguinte forma a contribuição do pensador francês: "Para Tocqueville, desde o final da Idade Média, a Cristandade ocidental assiste ao inexorável desmantelamento das crenças e das estruturas político-sociais tradicionais, fundadas na santificação da desigualdade. Aparentemente, o processo tem como ponto de partida a própria noção cristã de irmandade dos homens enquanto filhos de um único e onipotente Deus. No entanto, a marcha universal da democratização da sociedade produz distintos efeitos políticos, segundo as peculiaridades culturais, históricas e institucionais dos povos. Assim, na América, a ardorosa paixão pela

igualdade é construtivamente temperada e canalizada pela tradição de independência religiosa do protestantismo puritano, pelos princípios constitucionais da divisão de poderes e do federalismo e pelo típico talento dos cidadãos para se associar livremente na solução de problemas comuns, sem recorrer à tutela do Estado (...). Já na França de Tocqueville, a cega resistência do privilégio às demandas populares por igualdade, acaba precipitando o país no abismo de uma Revolução, que, ao longo de muitas décadas, aprofundaria as tendências centralizadoras do Antigo Regime, por novos e mais eficientes meios" [Kramer, 1994: 3-4].

4) O estudo de Tocqueville no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho.- Ubiratan Macedo estudou as relações entre Tocqueville e os doutrinários, destacando a inspiração liberal de todos eles, bem como a específica contribuição de Tocqueville na formulação do liberalismo democrático [Macedo, 1987. Macedo / Vélez, 1996]. A meditação brasileira do século XIX, aliás, não permaneceu alheia às idéias de Tocqueville, tendo-as adotado na discussão do alargamento da representação no Segundo Império [cf. Macedo 1997].

Ricardo Vélez Rodríguez segue a trilha da interpretação liberal do pensamento tocquevilliano (aberta na França por Raymond Aron, Jean-Claude Lambert, François Furet, Pierre Manent, Françoise Mélonio e outros e desenvolvida no Brasil por Barros, Penna, Merquior e Paim). Na sua recente obra intitulada *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville* [1998a], Vélez estudou detalhadamente a gênese, os aspectos centrais e as conseqüências da idéia democrática tocquevilliana. Tocqueville e Marx colocaram a questão da construção da democracia. Ao passo que o segundo equaciona o ideal da igualdade sacrificando a liberdade, o primeiro elabora um modelo de conquista da igualdade preservando a liberdade. As propostas de um e de outro foram submetidas à *prova da história*. Com a queda do Muro de Berlim, o modelo democrático-totalitário proposto por Marx entrou definitivamente em declínio. O modelo tocquevilliano de democracia liberal, pelo contrário, está em alta e inspira, hodiernamente, as propostas que animam a liberais e social-democratas. As esquerdas brasileiras, ainda animadas, em geral, pelo ideal totalitário de democracia apregoado por Marx, muito teriam a aprender se fossem influenciadas pela benfazeja herança do pensador francês.

Solange Thiers, na sua dissertação de mestrado intitulada: *Ética pública: o princípio do "interesse bem compreendido" segundo Alexis de Tocqueville*, estudou a forma em que o pensador francês superou a interpretação materialista que os autores utilitaristas fizeram do termo "interesse", retomando a vertente espiritualista dos doutrinários e dos seus precursores (notadamente Madame de Staël). Para a autora, Tocqueville corrige a noção individualista de interesse, interpretando-a num contexto de benevolência que pressupõe a abertura ao outro. O pensador francês teria ficado muito próximo do que seria a hodierna posição dos comunitaristas [cf. Thiers, 2002].

5) O estudo de Tocqueville no Programa de Pós-Graduação em Ética e Filosofia Política da Universidade de São Paulo.- Renato Janine Ribeiro, na introdução intitulada *A política teatral* [1991: 9-14], que escreveu para apresentar a edição brasileira das *Lembranças de 1848* de Tocqueville, estabelece um paralelo entre esta obra e

o conhecido ensaio de Marx *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. Em que pese as evidentes diferenças que tornam Marx o paladino do socialismo e o maior crítico do liberalismo, e que fazem de Tocqueville o defensor número um do liberalismo e o mais ardente crítico do socialismo, há um ponto comum entre eles: a denúncia da política francesa da época como encenação teatral.

Qual o caminho apresentado por Tocqueville para que a política francesa recobre a sua autenticidade? Ribeiro aponta um aspecto: a virtude do estadista, entendida como *bom senso*, a fim de defender o que é de todos, a *res publica*. "A Tocqueville importa muito a virtude cívica, que ele deseja ver formar-se na sociedade política - no que possivelmente retoma uma bela lição do humanismo renascentista. Assim, num momento de crise fatal para as instituições, o estadista ou o político espousa a sensatez como sendo a última defesa não só da ordem, mas do espírito público, daquela virtude que faz o indivíduo defender o espaço comum em que ele e os demais se constituem como cidadãos; e é o que explica que possa haver um certo heroísmo no próprio interior deste mundo moderno, privatizado, laicizado e desencantado (quer dizer, que perdeu as bases públicas, religiosas e semimágicas que outrora davam base à própria idéia de sacrifício por um bem superior)" [Ribeiro, 1991: 15].

Helena Esser dos Reis destaca, no seu ensaio intitulado *Política e religião no pensamento de Tocqueville* [1997], o papel essencial que, segundo Tocqueville, desempenha a religião na tentativa de superar o risco da tutela democrática, nas modernas democracias. A respeito, escreve: "As sociedades democráticas podem combinar com perfeição a centralização político-administrativa e a soberania do povo. De tempos em tempos, os indivíduos são chamados à cena pública para indicar aqueles que passarão a dirigi-los. *Consolam-se por ser tutelados pensando que eles mesmos escolheram seus tutores*. O único modo de romper a sujeição é, segundo Tocqueville, impedir que os homens voltem-se exclusivamente para seus interesses privados. A concepção de uma norma transcendental, de origem não humana, é essencial para a criação de uma ação humana independente da opinião da maioria e do espírito do individualismo que predominam na democracia, e, portanto, para a manutenção da liberdade do cidadão. Neste sentido, a doutrina do interesse bem-compreendido e a participação política são condições necessárias à liberdade do cidadão, mas não bastam. A religião cumpre, então, uma tarefa pedagógica fundamental: fortalece os costumes e prepara os homens para o exercício pleno de sua liberdade" [Reis, 1997: 99]. Esta autora aprofundou a sua análise na tese de doutorado intitulada: *A liberdade do cidadão: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville* [Reis, 2002].

Em breve e paradoxal avaliação da *Democracia na América*, Claudio Vouga [1998: 1] considera que o *pesadelo de Tocqueville* face à possibilidade da democracia totalitária "(...) não se refere ao passado, mesmo recente, aos tempos do muro, quando o centro da Europa era o Leste, e o Leste o Gulag. É de outra coisa, é da América que Tocqueville fala, da América de seu tempo, da América de nosso tempo. Essa sociedade inteiramente compartimentada, onde nem família nem pátria subsistem".

6) O estudo de Tocqueville no Centro de Estudos Políticos da Universidade Federal de Santa Maria.- No ensaio intitulado *Instituições políticas*

da Monarquia Absoluta na França e a Revolução Francesa [1985] Selvino Malfatti estudou a análise feita por Tocqueville acerca do *Ancien Régime*. O autor encontra elementos básicos semelhantes entre este e o modelo de *ditadura científica* que os positivistas impuseram no Estado brasileiro do Rio Grande do Sul, entre 1891 e 1930. Tanto num quanto noutro caso, "(...) o poder não se distribui, mas concentra-se. Ao governo são entregues todas as funções: legislativas, executivas e judiciárias de uma forma total. A comunidade deixa de reter parte do poder. O pacto não se faz com grupos intermediários e hierarquizados (...). Neste sistema a comunidade não tem espaço para conhecer e consentir, cabendo-lhe apenas obedecer" [Malfatti, 1985: 47]. O caminho assinalado por Tocqueville, o fortalecimento da liberdade dos cidadãos mediante as práticas do *self-government* e da representação, constitui, ainda hoje, a solução mais adequada para superar os riscos da ditadura. Infelizmente, considera Malfatti, o Brasil do período republicano afastou-se da tradição política liberal e passou a ser influenciado pelo despotismo ilustrado presente no modelo da *ditadura científica* positivista.

7) O estudo de Tocqueville no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.- Arno Wehling, atual Presidente do Instituto, dedicou o ensaio intitulado *Tocqueville e a razão histórica* [1985] ao estudo da lógica histórica tocquevilliana. Wehling considera que Tocqueville deu uma contribuição definitiva, não só à historiografia, mas também às ciências sociais em geral, ao ter estudado os grandes movimentos sociais do Ocidente enxergando, ao mesmo tempo, as forças profundas que se ocultam sob a superfície dos fatos, mas também ao analisar estes em relação àquelas, numa perspectiva histórica que foge ao determinismo e que abre espaço à livre ação dos indivíduos.

Wehling conclui o seu estudo da seguinte forma, destacando a feição clássica do pensador francês: "Tocqueville é, portanto, um clássico das ciências sociais, em especial por ser dos principais elaboradores da teoria da razão histórica. Clássico, porque sua influência não se limitou a marcar determinados autores que o sucederam na análise dos termos específicos, mas pela elaboração ou aplicação de paradigmas - como os conceitos de democratização, centralização, igualitarismo, monetização da sociedade - que se revelaram fecundos na interpretação da sociedade muito depois que sua principal aspiração, a crença (ou mesmo ideologia) da razão histórica, foi superada pelo refinamento das metodologias de pesquisa" [Wehling, 1985: 108].

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO 5

ALENCAR, José de [1991]. "O sistema representativo". In: Wanderley Guilherme dos Santos, *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARBOSA, Rui [1951]. *A questão social e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Organização Simões.

BARBOSA, Rui [1952]. *Tribuna Parlamentar : Império*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

BARBOSA, Rui [1954]. *Tribuna parlamentar: República*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

BARBOSA, Rui [1956]. *Campanhas jornalísticas - República (1893-1899)*. 2º volume. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

- BARBOSA, Rui [1957]. *A imprensa e o dever da verdade*. Rio de Janeiro: Simões Editor.
- BARBU, Zevedei [1989]. *Apresentação*. In: Alexis de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*. 3ª edição. (Apresentação de Z. Barbu; introdução de J. P. Mayer; tradução de Y. Jean). Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, pg. 11-26.
- BARRETO, Tobias [1990]. *Crítica política e social*. (Edição comemorativa preparada por Paulo Mercadante e Antônio Paim, com a colaboração de Luiz Antônio Barreto e Jackson da Silva Lima). Rio de Janeiro: Record; Brasília: Instituto Nacional do Livro.
- BARRETTO, Vicente [1973]. *A ideologia liberal no processo de independência do Brasil*. Brasília: Câmara dos Deputados.
- BARRETTO, Vicente e Antônio PAIM (organizadores) [1989]. *Evolução do pensamento político brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- BARRETTO, Vicente [1994a]. *Liberalismo e representação política: o período imperial*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume II da Coleção Pensamento Político Brasileiro.
- BARRETTO, Vicente [1994b]. *Primórdios do Liberalismo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume I da Coleção Pensamento Político Brasileiro.
- BARROS, Roque Spencer [1973a]. *O Liberalismo Romântico: Alexis de Tocqueville*. In: do mesmo autor, *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Edusp/Grijalbo, pg. 153-173.
- BARROS, Roque Spencer [1973b]. *Tocqueville e a História*. In: do mesmo autor. *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Edusp/Grijalbo, pg. 173-185.
- BARROS, Roque Spencer [1997]. *Tocqueville e a imprensa*. In: *Jornal da Tarde*, São Paulo, edição de 9 de novembro, pg. 2.
- JASMIN, Marcelo [1997]. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: Access.
- KRAMER, Paulo [1994]. *Do despotismo suave à jaula de ferro: Tocqueville, Weber e o mal-estar no liberalismo*. Rio de Janeiro: Iuperj, (tese de doutorado em Ciência Política).
- LACOMBE, Américo Jacobina [1944]. *O pensamento vivo de Rui Barbosa*. São Paulo: Martins.
- MACEDO, Ubiratan [1987]. *O liberalismo doutrinário*. In: Antônio Paim (organizador), *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 33-44.
- MACEDO, Ubiratan e Ricardo VÉLEZ Rodríguez [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades. Volume II do Curso de Introdução Histórica ao Liberalismo.
- MACEDO, Ubiratan [1997]. *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.
- MALFATTI, Selvino Antônio [1985]. "As instituições políticas da Monarquia Absoluta na França e a Revolução Francesa". In: do mesmo autor, *Raízes do liberalismo brasileiro*. Porto Alegre: Pallotti, pg. 46-64.

MERQUIOR, José Guilherme [1981]. "Aron e as ideologias". In: **Raymond Aron na Universidade de Brasília: Conferências e comentários de um simpósio internacional**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pg. 13-24.

PAIM, Antônio [1994a]. **A discussão do Poder Moderador no Segundo Império**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume III da coleção Pensamento Político Brasileiro.

PAIM, Antônio e Vicente BARRETTO [1994]. **O liberalismo, o autoritarismo e o conservadorismo na República Velha**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume VI da Coleção Pensamento Político Brasileiro.

PAIM, Antônio [1995]. **O liberalismo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PENNA, José Osvaldo de Meira, Ricardo VÉLEZ Rodríguez et alii [1986]. **Sociedade Tocqueville: Carta de princípios e programa de atuação**. Brasília/Rio de Janeiro: Sociedade Tocqueville. 2ª edição, 1989.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1987]. **O pensamento de Tocqueville**. In: Antônio Paim (organizador). **Evolução histórica do liberalismo**. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 45-55.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1988]. **O dinossauro: uma pesquisa sobre o Estado, o patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas**. São Paulo: Queros.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1991]. **Opção preferencial pela riqueza**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1994]. **A ideologia do século XX**. Rio de Janeiro: Nórdica/Instituto Liberal.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1997]. "De Locke a Tocqueville". In: do mesmo autor, **O espírito das revoluções**. (Prefácio de Antônio Paim). Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, pg. 219-259.

REIS, Helena Esser dos [1997]. "Política e religião no pensamento de Tocqueville". In: **Revista Ucpel**. Universidade Católica de Pelotas, vol. 7, no. 1: pg. 93-100.

REIS, Helena Esser dos [2002]. **A liberdade do cidadão: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville**. São Paulo: USP (tese de doutorado em Filosofia).

REZENDE, Leônidas de [1949]. **Ruy, cordilheira**. Rio de Janeiro: Edições A Época.

RIBEIRO, Renato Janine [1991]. "Introdução: a política teatral". In: Alexis de Tocqueville, **Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris**. (Estabelecimento do texto por Luc Monnier; prefácio de Fernand Braudel; tradução de Modesto Florenzano). São Paulo: Companhia das Letras, pg. 9-16.

RODRIGUES, José Honório [1976]. "Tavares Bastos". Nota introdutória à obra de Aureliano Cândido Tavares Bastos, **Os males do presente e as esperanças do futuro**. 2ª edição, São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, pgs. 9-14.

SÁ, Victor de [1950]. **Ruy e os constituintes de 91**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

SCANTIMBURGO, João de [1996]. **História do Liberalismo no Brasil**. (Prefácio de J. O. de Meira Penna). São Paulo: LTR.

SILVA, Neil Ribeiro da [1962]. "Prefácio". In: Alexis de Tocqueville, **A democracia na América**. (Tradução, prefácio e notas de N. Ribeiro da Silva). 1ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia. 2 volumes. 2ª edição; Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, pg. I-XI.

SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o direito administrativo*. (Apresentação de Themistocles Brandão Cavalcanti). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido [1975]. *Cartas do solitário*. (Nota introdutória de Manuel Diégues Júnior). 4ª edição, São Paulo: Companhia Editor Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido [1976]. *Os males do presente e as esperanças do futuro (Estudos brasileiros)*. (Prefácio de Cassiano Tavares Bastos; nota introdutória de José Honório Rodrigues). 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

TAVARES BASTOS, Cassiano [1976]. "Prefácio" à obra de Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Os males do presente e as esperanças do futuro*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, pgs. 15-23.

THIERS Silva, Solange Cotrim [2002]. *Ética pública: o princípio do "interesse bem compreendido" segundo Alexis de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. (Dissertação de mestrado em Filosofia).

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1993]. "La crítica de Alexis de Tocqueville al determinismo histórico". In: *Nueva Frontera*. Bogotá, no. 964: pg. 18-19.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1995]. "Tocqueville e os Franceses". In: *Jornal da Tarde*, São Paulo, edição de 14 de abril, pg. 2.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997a] "A problemática da pobreza segundo Tocqueville". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 43, no. 508, pg. 3-16.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997b]. "A problemática do liberalismo democrático no pensamento de Alexis de Tocqueville". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 43, no. 503: pg. 3-38.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997c]. "A reação dos intelectuais à sociedade industrial: o paradoxo da pobreza segundo Tocqueville". In: do mesmo autor, *Socialismo moral e socialismo doutrinário*, Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades. Volume I do Curso sobre a Social Democracia, pg. 9-30.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998a]. *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarin / Instituto Tancredo Neves..

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998b]. "O banco do povo segundo Alexis de Tocqueville". In: *Jornal da Tarde*, São Paulo, edição de 7 de fevereiro, pg. 2.

VIANNA, Luiz Werneck [1997]. "O problema do americanismo em Tocqueville". In: do mesmo autor, *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*, Rio de Janeiro: Revan/luperj, pg. 89-124.

VOUGA, Cláudio [1998]. "América e o pesadelo". In: *Folha de São Paulo - Jornal de Resenhas*, São Paulo, edição de 11 de abril, pg. 1.

WEHLING, Arno [1985]. "Tocqueville e a razão histórica". In: *Anais da IV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisas Históricas*. São Paulo: SBPH, pg. 103-108.

CAPÍTULO 6 - ALEXIS DE TOCQUEVILLE DIPLOMATA, ESTRATEGISTA E ESTUDIOSO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Parece raro identificar o Tocqueville sociólogo e historiador, autor do conhecido clássico *De la Démocratie en Amérique*, com o diplomata, estrategista e estudioso das relações internacionais. Acontece que o grande pensador francês foi tudo isso. Diplomata, durante um curto período de tempo, mas que se revelaria profundo conhecedor da situação da França no mundo da sua época; estrategista, ao pensar os interesses do seu país no contexto do poder mundial, marcado pelo fenômeno da expansão colonial; estudioso das relações internacionais, sobre o pano de fundo da ampliação da idéia democrática, que constituiu um dos ideais mais acalentados pelo nosso autor, junto com a defesa incondicional da liberdade. Difícil é, certamente, compreender o complexo perfil de Tocqueville, homem de pensamento e homem de ação. Como lidou este idealizador da liberdade democrática, com as necessidades pragmáticas do homem de ação, do governante? Colocou em segundo plano os seus conceitos mais caros? Ou tentou acomodar a realidade aos seus ideais, brigando com os fatos?

Esta última alternativa tinha sido adotada pelos *philosophes* iluministas do século XVIII. Tocqueville afasta-se decididamente dessa opção. Acha que uma das desgraças da Revolução Francesa consistiu em ter sido veiculada à luz dos ensinamentos desses pensadores não comprometidos com a história de seu país. Tornar-se-ia necessário, pensava o nosso autor, retomar o fio da história, não esquecer as tradições que se sedimentaram ao longo dos séculos, enfim, não brigar com a realidade, fruto dessas tendências subterrâneas. Mas, de outra parte, Tocqueville recusava-se a desmerecer por completo a obra da Revolução. Achava que ela tinha tido um grande valor: o de colocar na ordem do dia a luta pela libertação dos franceses e da humanidade em geral, das cadeias da servidão e de uma tradição alheia à liberdade [cf. Tocqueville, 1942: 43].

Por esse difícil caminho, entre Scila e Caribdis, o nosso autor abriu-se passagem, defendendo ao mesmo tempo a luta libertadora e a fidelidade à história. Os seus mestres, nessa empreitada, foram os *doutrinários*, Roger Collard, Madame de Staël, Constant de Rebecque, François Guizot... Não foi fácil para ele, descendente de nobres, de saúde frágil, com pouca facilidade para a improvisação na tribuna parlamentar, enveredar pelos espinhosos sendeiros da luta política. Mas com rara probidade, com enorme patriotismo, com denodada disciplina intelectual, Tocqueville manteve-se fiel ao duplo roteiro que se impôs a si mesmo, o dos ideais e o dos fatos. O nosso pensador foi, no sentido estrito da palavra, um *doutrinário*, aquele que pensa a realidade do seu país, mas que, ao mesmo tempo, quer transformar as podres estruturas, a fim de fazer surgir instituições mais acordes com a luta em prol da liberdade e da democracia. Neste último ponto, Tocqueville inova, em relação aos seus mestres *doutrinários*: eles tinham-se batido pela liberdade, na França do Primeiro Império, da Restauração e da Monarquia emergente da Revolução liberal de 1830. O nosso pensador adicionou um componente novo: a conquista da liberdade deve ser

para todos, não apenas para as classes médias burguesas que consolidaram a solidificação das instituições governamentais e que superaram a maré montante do jacobinismo, do cesarismo napoleônico e do terror. O ideal democrático é abraçado por Tocqueville, a partir sobretudo da sua viagem à América.

O conceito de relações internacionais ocupa lugar importante na obra de Alexis de Tocqueville. O pensador francês trata desse tema sob dois ângulos: do ponto de vista do dever ser da política internacional e do que concerne à realidade dos fatos. A sua concepção, diríamos, situa-se entre esses dois extremos da ponte de uma concepção estratégica, globalizante e rica. Trata-se, portanto, de uma construção dialética, típica do modo de raciocinar dos *doutrinários*. Ora, encontramos essa tensão em Madame de Staël, em Constant de Rebecque, em Guizot, em Royer Collard. Tocqueville, embora os supere do ângulo do seu compromisso claro com a democracia e com a derrubada conseqüente de toda ordem de privilégios, conserva, no entanto, a inspiração do pensador/homem de ação, que não abre mão de fundamentar filosoficamente os seus pontos de vista, mas que, por outra parte, não pretende ficar no mundo pacífico da teoria, mas acha que o seu compromisso fundamental é de ordem histórica, no sentido de ajudar a transformar as instituições políticas, na busca de formas mais humanas de convívio social.

Essa índole dialética do pensamento tocquevilliano foi claramente identificada, nos seguintes termos, por Jean-Jacques Chevallier e André Jardin: "Na verdade, as constantes do pensamento de Tocqueville, a sua fidelidade ao mesmo ideal de liberdade humana, o incansável aprofundamento feito por ele de algumas *idéias mães*, para usar um termo de que ele gosta, o seu método muito pessoal de análise dos fatos sociais, dão a toda a sua carreira uma unidade interior profunda. Feita esta ressalva, não é menos verdade que a atividade do seu espírito é aplicada principalmente a três grandes tarefas sucessivas: uma ampla pesquisa acerca da sociedade do seu tempo, a ação política, a história da Revolução francesa" [Chevallier / Jardin 1962: 7].

Duas fidelidades enxergamos em Tocqueville, quando ele medita sobre as relações internacionais: em primeiro lugar, às suas convicções liberais; em segundo lugar, à França. Tocqueville, como Kant, identifica alguns imperativos categóricos dos quais não pode abrir mão porquanto são expressão da dignidade humana. Na trilha dos doutrinários, situa-se também na linha da defesa dos interesses do seu país. Chevallier e Jardim escrevem a respeito: "Quer se trate da escravidão, da Argélia, da Índia inglesa, os problemas da colonização, problemas do contato das raças, são tratados pela mesma pena experiente e lúcida que, em *La Démocratie en Amérique*, analisa a estrutura das sociedades democráticas e faz ver os fundamentos de seu governo. Mas essa pena está a serviço dos grandes interesses nacionais da França ao mesmo tempo que a serviço dos valores, verdade, justiça, liberdade, tão caros ao autor. Daí a necessidade, mais de uma vez, de uma conciliação, e a sua dificuldade" [Chevallier / Jardin, 1962: 9].

Destaquemos a inspiração que guiava a Tocqueville ao estudar as relações internacionais, quer quando se debruçava sobre a política colonial francesa, quer quando analisava a realidade de outros países. A diuturna pesquisa da realidade política, na França e alhures, constituía para ele uma espécie de sacerdócio, que o levou a se afastar, em não poucas oportunidades, de uma vida tranqüila. Tarefa intelectual ingrata, pouco reconhecida

na França dos seus tempos. Em carta dirigida por Tocqueville ao seu primo Luís de Kergolay, em 1837, frisava: "Eu passava por ser um homem estranho, que, privado de uma carreira, escrevia para matar o tempo, ocupação respeitável, já que, afinal, é melhor escrever um mau livro do que ir ao encontro das prostitutas" [apud Mélonio, 1993: 47].

O nosso pensador tinha, por outra parte, uma verdadeira obsessão pela busca de fontes primárias. Informava-se, inicialmente, com os estudiosos do assunto acerca das obras fundamentais. Encomendava, a seguir, ao seu livreiro, em Paris, as obras essenciais sobre o novo tema de pesquisa. E ampliava a consulta a fontes documentais, quando fosse o caso.

Testemunho desse zelo científico é dado por André Jardin, na seguinte nota, relativa aos estudos feitos pelo nosso autor sobre a Argélia: "Tocqueville, antes de realizar a sua primeira viagem a Argélia (maio/junho 1841) tinha verificado minuciosamente duas grandes compilações de artigos e de textos oficiais relativos a essa colônia: 1º O *Tableau de la situation des Etablissements français dans l'Algérie*. Dessa fonte de informação, ainda hoje muito preciosa e cujos 19 volumes se sucedem de 1838 até 1853, três volumes tinham sido até então publicados: o tomo I (fevereiro 1838), o tomo II (junho 1839), o tomo III (junho 1840). Com praticamente uma exceção, parece, as notas de Tocqueville inspiram-se nos estudos do tomo I e do tomo III. Elas são, conforme os seus métodos habituais de trabalho, de dois tipos: a) Textos redigidos que expõem as reflexões sugeridas a Tocqueville por um artigo da compilação. b) Notas cursivas que resumem o conteúdo de um artigo ou que indicam um detalhe significativo. Essas notas são habitualmente tomadas em folhas soltas (...). 2º Os *Actes du gouvernement*. Esta compilação de textos oficiais havia sido consultada por Tocqueville, seja numa primeira edição que não temos podido encontrar nas grandes bibliotecas parisienses, seja preferencialmente nas folhas ainda não encadernadas (...)" [apud Tocqueville, 1962: 163, nota 1].

O trabalho de pesquisa documental era completado por Tocqueville com uma pesquisa, *in loco*, de alguns dos países acerca dos quais elaborou os seus trabalhos de relações internacionais. Essa pesquisa de campo era muito valorizada pelo nosso autor. No início do seu primeiro informe sobre a Argélia, escreve: "Penso, com o vulgo, que para tornar bem conhecida uma coisa aos outros, é útil conhecê-la em si mesma e que, para conhecê-la em profundidade, não deixa de ser útil tê-la visto" [Tocqueville, 1962: 129-130]. Tal pesquisa compreendia, além da consulta aos documentos oficiais, a elaboração de notas de viagem, em que o nosso autor detalhava as suas impressões acerca do território, os costumes, as instituições, etc., bem como entrevistas a pessoas conhecedoras do respectivo país. Exemplo deste zelo de pesquisador é dado por André Jardin, ao relatar o interesse de Tocqueville por conhecer os costumes políticos do sul dos Estados Unidos, quando da sua passagem por Nova Orleães, em janeiro de 1832. Escreve a respeito Jardin: "Poinsett, descendente de huguenotes de La Rochelle, ex-embaixador no México, conhecia perfeitamente a América do Sul e a Europa. Acabava de organizar na Carolina do Sul a luta contra os *nulificadores* (partidários da flexibilidade alfandegária que protegia a indústria), missão que tinha lhe confiado Jackson e regressava então a Washington. Tinha todas as qualidades necessárias para sofrer os ávidos interrogatórios de Tocqueville, e submeteu-se a eles com gosto" [Jardin, 1984: 166].

Entre 1826 e 1857, Tocqueville realizou 11 viagens de estudos: em 1826, partiu para Itália, em companhia de seu irmão Édouard. Em 1829, visitou a Suíça, com seu primo Luís de Kergolay. De 2 de abril de 1831 a 20 de fevereiro de 1832, ocorreu a viagem aos Estados Unidos e ao Canadá em companhia do amigo Gustave de Beaumont; os viajantes visitaram Nova York, Albany, a Ilha do Francês no lago Oneida, Auburn, Canandaigua, Saginaw, Detroit, os Grandes Lagos, Québec, no Canadá e, de novo, nos Estados Unidos, Boston, Filadélfia, Baltimore, Cincinnati, Sandy Bridge na beira do Mississipi, Memphis, Nova Orleães e Washington. Em 1833, Tocqueville realizou sua primeira viagem à Inglaterra. Em 1835, nosso autor voltou a este país em companhia de Gustave de Beaumont e foi até a Irlanda. Em 1836, visitou novamente a Suíça, em companhia de Madame de Tocqueville, a jovem inglesa Mary Motley, com quem tinha se casado em 1835. Em 1841, realizou sua primeira viagem à Argélia, em companhia de Beaumont. Em 1846, nosso autor realizou sua segunda viagem a essa colônia francesa. Em 1849, realizou viagem à Alemanha, tendo visitado Colônia, Frankfurt e Bonn. Em 1854, visitou de novo esta última cidade, com o intuito de documentar o seu estudo sobre o direito feudal, para a elaboração da obra *L'Ancien Régime et la Révolution* (que seria publicada em 1856). Em 1857, Tocqueville visitou pela última vez Londres, onde completou a documentação para a redação da segunda parte da citada obra, que deixou inacabada [cf. Jardin, 1991: LI-LIX; Vélez, 1998: 76-77].

As viagens de estudo e as reflexões políticas e culturais no decorrer daquelas foram, sem dúvida, uma prática que Tocqueville aprendeu de seus mestres, os doutrinários, notadamente de Madame de Staël, de Benjamin Constant de Rebecque e de François Guizot. Visitar países estrangeiros constitui a melhor forma de se ter uma idéia do mundo. Essa é a essência de uma obra como *Dix années d'exil*, de Madame de Staël [1996]. A propósito desta autora, escreve Simone Balayé: "Ela adquiriu rapidamente a convicção de que não se pode falar de um país, nem do que se passa no domínio intelectual sem tê-lo visitado" [Balayé, 1979: 103]. Esse é o espírito que inspirou, aliás, à primeira geração de doutrinários reunidos no Castelo de Coppet, que se constituiu, no início do século XIX, no primeiro grande centro de reflexão política da Europa, que reuniu autores franceses, ingleses, escandinavos, italianos, russos, portugueses, etc., dando ensejo ao surgimento da idéia de *literaturas e filosofias nacionais* [cf. Jaume, 2000], num ambiente de tolerância e pluralismo aberto "a todas as correntes de idéias, a todas as inteligências, a todas as nacionalidades, palavra inventada neste meio" [Balayé, 1979: 111].

Em relação ao pano de fundo conceitual sobre o qual Tocqueville realizou as suas viagens de pesquisa, vale a pena lembrar a forte influência que recebeu da ciência social da época, marcada pela idéia de *organismo*. A respeito dessa influência escreve Françoise Mélonio, se referindo ao périplo americano do nosso autor: "A prática de Tocqueville tinha um precedente: as pesquisas sociais, inauguradas no século XVIII, que conheceram a sua idade de ouro na primeira metade do século XIX. Elas tinham como objeto privilegiado o mal social. Tendo sido pensada a sociedade como um organismo, a sua doença implicava uma disfunção global. Se interessar pelo pauperismo, pela criminalidade, pela prostituição, constituía o caminho para elaborar um diagnóstico acerca da sociedade, a fim de fixar uma terapêutica. A viagem de Tocqueville insere-se na grande corrente da pesquisa social, estatística e qualitativa" [Mélonio, 1993: 33].

Nesse mesmo contexto dá-se a preocupação tocquevilliana em relação à problemática do *pauperismo*, que o nosso autor situa no contexto das relações internacionais. Tocqueville aspirava a fazer dessa problemática uma análise ampla, não circunscrita à França da sua época, mas abordando a questão de forma comparativa e global. O pensador francês, sem dúvida, aproxima-se de Marx nesse aspecto: a economia, os problemas por ela desenvolvidos, não se circunscrevem a uma nação ou a um povo. A problemática das relações de trabalho e da produção de riqueza é universal, deve ser encarada do ângulo das múltiplas e intrincadas relações de comércio a nível mundial. Diríamos que o nosso pensador enxergava claro o fenômeno da globalização ensejada pelos mercados. Mas o seu ponto de vista é o das condições em que se pode desenvolver a democracia nos vários contextos sócio-econômicos. Preocupa-lhe o tipo de democracia que pode vingar no futuro, nos vários países.

Neste ponto, o nosso autor aproxima-se mais de Montesquieu, como destacou pertinentemente Raymond Aron: "Tocqueville, porém, (...) visa a um segundo objetivo da sociologia e pratica um outro método. Coloca um problema mais abstrato, num nível mais elevado de generalidade, o problema da democracia das sociedades modernas. Isto é: fixa o estudo de um tipo ideal, comparável ao tipo de regime político de Montesquieu, na primeira parte de *O Espírito das Leis*. Partindo da noção abstrata de uma sociedade democrática, Tocqueville pergunta qual a forma política de que esta sociedade democrática pode se revestir, por que ela se reveste aqui de uma forma e em outro lugar de outra. Em outras palavras, começa por definir um tipo ideal, o da sociedade democrática, e tenta, pelo método comparativo, identificar o efeito das várias causas, das mais gerais às mais particulares. Há em Tocqueville, como em Montesquieu, dois métodos sociológicos, sendo que um leva ao retrato de uma coletividade singular, e o outro coloca o problema histórico abstrato de um certo tipo de sociedade" [Aron, 2000: 214].

Duas são, a meu ver, as bases que dão ensejo às reflexões de Tocqueville acerca do *pauperismo* no contexto internacional da sua época: em primeiro lugar, a preocupação geral existente então pela mencionada problemática, não apenas na França (como o deixa transparecer a obra de Victor Hugo, *Les Misérables*), mas também na Inglaterra (com a narrativa de Charles Dickens servindo como parâmetro) [cf. Himmelfarb, 1997: 1-16]; em segundo lugar, a experiência administrativa do pai do nosso autor, Hervé-Louis-Bonaventure Clérel, conde de Tocqueville (1772-1856), que se desempenhou como prefeito e *maire* em várias cidades, durante a Restauração (entre 1814 e 1830).

É de todos sabido que no início do século XIX havia uma grande preocupação com o estudo da problemática social, tanto na França quanto na Alemanha e na Inglaterra. Os estudiosos identificaram quatro grandes tendências teóricas: a da matemática social (representada por Condorcet e Laplace, herdeiros do modelo da *aritmética política* proposta por Lagrange e Lavoisier); a da fisiologia social (representada por Cabanis, Bichat, Pinel, Vicq d'Azur e Saint-Simon); a da economia política (representada por David Hume, Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Destutt de Tracy, Roederer, etc.); e a historicista (cujo formulador foi Hegel, na trilha de Vico e Savigny, e que foi seguida pelos autores da denominada *esquerda hegeliana*: os irmãos Davi e Bruno Bauer, Feuerbach e Marx).

Cada uma dessas tendências teóricas insistia numa variável a ser atendida, a fim de resolver a problemática social: para os defensores da tendência da matemática social, por exemplo, tratava-se de equacionar uma ciência social exata, à maneira da física de Newton, que permitisse das leis da gravitação universal deduzir as que comandariam o comportamento humano, a fim de que os governantes pudessem se antecipar aos azares das paixões políticas. É sabido que esta tendência chegou a empolgar a Madame de Staël, na primeira fase da sua vida intelectual, em decorrência da influência recebida de Turgot e Condorcet. Esta é a tendência em que vai se inspirar, na segunda década do século XIX, a física social de Augusto Comte. Grande sucesso teria esta tendência, outrossim, no Brasil, nas várias versões do positivismo que aqui vingaram.

Os defensores da tendência da fisiologia social consideravam a sociedade como órgão de um grande ser vivo, o Universo. O problema social seria, portanto, uma espécie de doença que acometeria ao organismo coletivo, devendo ser equacionada a sua solução com uma sintomatologia adequada e um tratamento a ela correspondente. A preocupação de Tocqueville com o sistema penitenciário francês, insere-se nesse contexto e é com essa preocupação que o jovem advogado viaja a América, tratando de ver de que forma os americanos tratam a doença social da criminalidade, nos hospitais para "curar" os "doentes sociais", ou seja, nas penitenciárias [cf. Tocqueville, 1984]. O nosso autor, aliás, discute o problema da pobreza à luz deste arcabouço teórico. Define-a como "essa terrível doença que se alastrou por um corpo cheio de vida", referindo-se, especificamente, aos pobres da Inglaterra, que na época em que escrevia o nosso autor, representavam 1/6 da população do país [cf. Tocqueville, 1991: 1139-1197].

Para os defensores da tendência da economia política, a problemática social resolver-se-ia solucionando previamente a questão econômica da produção e do mercado. Daí a insistência deles nas questões macroeconômicas. Para os defensores da tendência historicista, a questão fundamental seria descobrir o fio da história, o *espírito do tempo* ou o *espírito do povo*. O historicismo hegeliano deu continuidade a uma tendência romântica, que já tinha se iniciado com Goethe, na Alemanha, e que visava a explicitar com a máxima claridade, quais seriam os contornos da caminhada histórica das coletividades, a fim de que encontrassem o seu próprio caminho. Na França, os liberais doutrinários, inspirados nas pesquisas de história comparada das culturas feitas por Madame de Staël, elaboraram amplo painel da história da cultura francesa, quer do ângulo político (com Guizot), quer do ponto de vista filosófico (com Victor Cousin). Tocqueville não deixa de se inserir neste contexto, na sua obra de maturidade, *O Antigo Regime e a Revolução* (que data de 1856).

O pai de Alexis, que tinha sofrido a perseguição durante a Revolução, em decorrência das ligações do seu sogro com a monarquia, manteve-se afastado dos negócios públicos durante o Império, tendo sido apenas *maire* de uma pequena comunidade perto de Versailles. Depois da derrubada de Napoleão em 1814, foi prefeito de Maine-et-Loire. Destituído após o 20 de março de 1815 (data que marca o retorno de Napoleão ao poder), dedicou-se aos negócios familiares durante o período conhecido como "os 100 dias". Após a batalha de Waterloo que significou a derrota definitiva de Napoleão e com o restabelecimento da monarquia borbônica, foi sucessivamente prefeito de L'Oise (tendo mostrado muita firmeza ao rejeitar as pretensões dos prussianos). Foi, a seguir, prefeito de Côte d'Or, la Moselle, La Somme e Seine-et-Oise. Em 1827 foi nomeado Par da França por

Luís XVIII. Após a Revolução Liberal de Julho de 1830, o conde de Tocqueville recusou-se a prestar juramento à nova monarquia de Luís Filipe e se dedicou aos seus negócios particulares.

Durante as suas sucessivas experiências de administração municipal, o conde Hervé de Tocqueville interessou-se por equacionar o problema da pobreza, tentando estimular as pessoas carentes a se tornarem pequenos proprietários rurais. É sabido que na França não havia grandes latifúndios e que desde o século XVIII realizou-se uma verdadeira fragmentação na posse da terra. Isso, no sentir de Alexis de Tocqueville explica, de forma paradoxal, o fenómeno da Revolução: onde há um grande número de pequenos e médios proprietários, as mordomias e os privilégios de uma nobreza egoísta e açambarcadora dos cargos públicos tornam-se mais inaceitáveis. Ora, para o conde Hervé, a sorte dos mais pobres melhoraria, eles se tornando, como a grande maioria, pequenos proprietários rurais. Para isso imaginou uma espécie de "banco do Povo", que emprestasse dinheiro a juros baixos, sob penhor. O montante a ser emprestado seria arrecadado dos mais remediados, que já tivessem feito uso desse benefício. Não se trataria de um banco estatal, mas de uma espécie de banco cooperativo integrado pelos pequenos proprietários. A experiência do conde Hervé de Tocqueville, ao que tudo indica, deu certo, e lhe garantiu a sua sucessiva indicação para os cargos acima mencionados. O conde deixou escrito um informe da sua experiência, que foi publicado na cidade de Compiègne, em 1838, sob o título de *Du crédit agricole*.

O exemplo paterno certamente influenciou nos filhos do conde Hervé de Tocqueville. O irmão mais novo de Alexis, o conde Hyppolyte de Tocqueville (nascido em 1812), foi muito estimado pela sua honradez e pela preocupação social, que o levou a distribuir boa parte da sua fortuna em inúmeras obras de beneficência. Foi deputado à Assembléia Nacional desde 1871, tendo se alinhado sempre com os grupos da centro-esquerda e da esquerda republicana, em decorrência das suas preocupações sociais. Justamente por causa desse perfil, em 1871 foi eleito Senador Vitalício pela Assembléia Nacional. Assim como o seu irmão Alexis, o conde Hyppolyte deixou escrito importante trabalho sobre a forma de combater a pobreza, intitulado: *Quelques idées sur les moyens de remédier à la mendicité et au vagabondage* (1849).

É interessante anotar que os franceses estiveram sempre muito preocupados com elaborar uma idéia clara e distinta do fenómeno do pauperismo. Eis o que, por exemplo, escrevia a respeito Pierre Larousse, em 1865: "Pauperismo: Estado de pobreza comum a um grande número de pessoas num Estado. Tratou-se de distinguir a pobreza da miséria, fazendo desta uma carência completa e daquela uma simples desproporção entre os recursos e as necessidades. Essa distinção faz da miséria um grau da pobreza. Seria conveniente, pois, reuni-las num mesmo estudo sob o título de *pauperismo*, que exprime, em diversos graus, um estado permanente no qual uma parte da população carece do necessário. (...). Nas nossas sociedades modernas, nas quais a facilidade das comunicações atribui a cada coisa um valor, a apropriação chegou ao seu máximo de identidade e o homem, encarregado de provir por si mesmo à sua subsistência e não tendo mais do que seu salário para responder às suas necessidades, pode-se encontrar exposto a uma miséria súbita, miséria tanto mais cruel quanto a elevação do salário tinha habituado o trabalhador a uma certa comodidade. É a esta miséria totalmente moderna, miséria menos profunda,

menos geral que a das épocas de servidão, mas miséria mais barulhenta, mais impaciente, precisamente por causa do uso que o trabalhador faz dos seus direitos e do sentimento profundo que adquiriu da liberdade; é esta miséria que recebeu o nome especial de *pauperismo*" [Larousse, 1865: 432-433].

Desenvolverei duas partes: I - Relações internacionais e colonialismo e II - A França no contexto internacional. Para a elaboração deste estudo contei com a valiosa colaboração e estímulo de Françoise Mélonio, do *Centre de Recherches Politiques Raymond Aron*, em Paris; de Reiji Matsumoto, da *Waseda University*, Tóquio; de Antônio Paim, do *Instituto Brasileiro de Filosofia*, no Rio de Janeiro; de João Carlos Espada, diretor do *Instituto de Estudos Políticos* da Universidade Católica Portuguesa; de José Osvaldo de Meira Penna, do *Instituto Liberal* em Brasília e fundador da *Sociedade Tocqueville*; de Carlos Henrique Cardim, diretor do *Instituto de Relações Internacionais* do Itamaraty e de Seymour Drescher, do Departamento de História da Universidade de Pittsburgh e um dos mais importantes estudiosos americanos da obra de Tocqueville. A todos eles o meu agradecimento, como também à minha esposa, Maria Lúcia Viana, que revisou pacientemente o texto original do meu trabalho.

I - Relações internacionais e colonialismo

Destaquemos inicialmente as condições concretas em que se deu a meditação de Tocqueville em relação ao tema do colonialismo. Na primeira *Démocratie en Amérique*, em 1835, o nosso autor tinha analisado a problemática da escravidão, avaliando o peso que a raça negra teria no futuro desenvolvimento da democracia americana e destacando os aspectos negativos dessa instituição herdada da colonização britânica [cf. Tocqueville, 1992: 367-421]. Já a partir de março de 1839, poucas semanas depois de sua eleição como deputado de Valognes na Assembléia Nacional, o nosso autor teve de se pronunciar sobre a mesma questão, abordando o aspecto da libertação dos escravos nas colônias francesas das Antilhas. Entre 1840 e 1843, integrou a comissão parlamentar que se encarregou de estudar este tema. O conjunto de estudos feitos por ele ao ensejo dos trabalhos dessa comissão, teve como resultado o ensaio intitulado *La vocation coloniale de la France - L'esclavage dans les vieilles colonies* [cf. Tocqueville, 1962: 33-126].

A temática colonial continuou sendo estudada por Tocqueville ao ensejo da sua preocupação com a presença da França na Argélia. O nosso autor abordou preliminarmente o assunto em duas cartas sobre a citada problemática, redigidas em 1837 e que foram publicadas nas *Oeuvres Complètes* sob o título de "Deux lettres sur l'Algérie (1837)". Segue a esse estudo preliminar uma análise sucinta do Alcorão, publicada sob o título de "Notes sur le Coran". A seguir, Tocqueville redigiu, em 1840, uma série de notas de viagem sobre a Argélia, que foram publicadas no mencionado volume das *Oeuvres* sob o título de "Notes prises avant le voyage d'Algérie et dans le courant de 1840". Um outro estudo sobre o mesmo tema foi concluído em 1841, sob o título de "Travail sur l'Algérie". Além de alguns escritos breves que recolhem diversos informes parlamentares do nosso autor sobre o mesmo tema, é relevante o seu ensaio intitulado *Rapports sur l'Algérie*, que foi publicado em 1847 [cf. Tocqueville, 1962: 127-440].

A abordagem tocquevilliana da problemática colonial concluiu-se com os estudos dedicados à questão da colonização da Índia pelos ingleses. Esses estudos constam de três partes: uma série de anotações que integram o roteiro de uma obra que o pensador dedicaria a este tema, intitulada: *Ebauches d'un ouvrage sur l'Inde*; um ensaio intitulado *Notes diverses sur l'Inde*, publicado em fins de 1842 e no qual ressalta um breve painel sobre o Afeganistão, de rara atualidade porquanto detalha com muita precisão o problema do patriarcalismo e da contínua violência suscitada pelas rixas tribais, que constitui, ainda hoje, a característica marcante desse país. Fecha o conjunto de estudos tocquevillianos sobre o colonialismo uma série de anotações sobre a obra que Barchou de Penhoën tinha dedicado, em 1841, ao estudo da história da Índia, que levou como título *Notes sur l'Inde* [cf. Tocqueville, 1962: 441-550].

Tocqueville não era um orador nato. Tinha dificuldade para improvisar e preparava detalhadamente os seus discursos. Para desespero dos seus colegas de bancada, como Beaumont, frizam Chevallier e Jardin, o nosso autor "ignorava as efusões banais da camaraderia parlamentar e até o nome dos colegas medíocres que sentavam nos bancos vizinhos do seu, assim como não possuía a arte de se levantar na tribuna para improvisar sobre a questão do dia". Felizmente para nós, pois graças a essa limitação chegaram até os nossos dias os textos dos seus estudos preliminares, bem como dos discursos parlamentares. "Tocqueville reservava as suas forças - que sempre foram bem precárias - para os problemas que lhe pareciam importantes para o futuro do país. Aí, pelo contrário, o seu pensamento se engajava a fundo. Ele não se formava uma convicção senão depois de um longo estudo de documentos ou de testemunhos, multiplicava os trabalhos de aproximação mediante chamadas inseridas no texto sobre aspectos parciais da matéria objeto de estudo, anotava as suas dúvidas, os seus desalentos, os seus erros" [Chevallier / Jardin, 1962: 8]. Método semelhante ao que seguiria, um século depois, um dos fundadores da sociologia brasileira, Oliveira Vianna, com os "papagaios" ou fichas avulsas que ia colando no texto que, cuidadosamente, ditava ao seu datilógrafo [cf. Vélez, 1997: 76].

Seis itens podem ser destacados no desenvolvimento, por Tocqueville, da problemática colonial: 1) A política colonial francesa: um fato; 2) A questão da escravatura nas Antilhas: uma nódoa que deve ser apagada; 3) Aspectos físicos da Argélia; 4) Aspectos humanos da colonização: franceses e argelinos; 5) Aspectos políticos da colonização: do centralismo à administração racional; 6) As lições da colonização inglesa.

1) A política colonial francesa: um fato.- Tocqueville adota, em relação à questão colonial, um ponto de vista de realismo político. A França, após o ciclo do primeiro império napoleônico, ficou relegada a um segundo lugar no panorama das relações internacionais. Para voltar a ter peso específico na formulação da política europeia, a França deve expandir o seu território no continente africano, nas Antilhas e alhures. Esse expansionismo tem um caráter estratégico, e visa permitir aos franceses estabelecer cabeças-de-ponte que garantam a defesa dos seus interesses no comércio internacional e na presença política do país no contexto das nações. A consolidação da conquista da Argélia é, deste ângulo, uma questão estratégica. Se a França abandonar a Argélia, esse vácuo será ocupado, impreterivelmente, por outra potência. A melhor forma de pôr a salvo os interesses nacionais é, pois, desenvolver uma racional política colonial. A Inglaterra consolidou-se, no século XIX, como a grande potência, e parte fundamental dessa posição

decorre, pensa Tocqueville, da acertada política colonial britânica no oriente, com a ocupação e administração sensata da Índia. O nosso pensador vai fazer uma avaliação completa do papel desempenhado pelos britânicos no continente asiático, a fim de tirar lições que possam iluminar o caminho que os franceses devem percorrer.

Encontramos, neste ponto, a figura do Tocqueville homem político. Figura que não esquecerá os seus princípios filosóficos e que tentará, portanto, conciliá-los com a defesa dos interesses nacionais. Difícil tarefa. Mas preocupação honesta, como destacam, a respeito, Chevallier e Jardin: "Mas eis aqui agora o Tocqueville homem político, cuja ação busca encaminhar o presente no sentido dos grandes interesses nacionais, sem que pretenda renunciar a alguma das constantes do seu pensamento, nem renegar as suas posições de moralista político que tira a sua inspiração, ao mesmo tempo, do Evangelho e das Luzes. Ele busca conciliar, com toda honestidade (*este muito honesto homem*, dirá Pierre Moraeu), aquilo que é tal vez inconciliável. O seu conhecimento incomparável dos alicerces do Poder, das suas necessidades, das suas tentações, ensina-lhe a dose exata de maquiavelismo inevitável, mas que o leva a desprezar o maquiavelismo grosseiro, brutal, inútil. Permanece sempre, é verdade, o autor de *La Démocratie...* e que anuncia tão claramente aquele de *L'Ancien Régime*, mas parece que a ação, esse reativo implacável, põe a nu, nele, certos traços políticos que inquietam o idealista e tranqüilizam o realista" [Chevallier / Jardin, 1962: 17-18].

Ora, se a política colonial é, para a França, um fato necessário para manter a sua posição no cenário internacional, trata-se de ver a forma de melhor encaminhá-lo, a fim de que seja posto a serviço do homem, ou seja, dos franceses e dos argelinos, ou dos outros povos colonizados. No que se refere especificamente à colonização de países de tradição muçulmana, o nosso autor não duvida que, do ponto de vista da civilização, o cristianismo é superior ao islamismo. Mas esse fato, decorrente da idéia de dignidade humana consolidada no Evangelho e extensiva a todos os povos, não deve excluir a possibilidade de que nações de cultura islâmica possam ser induzidas a conviver pacificamente com os cristãos, mesmo que no cerne do islamismo se encontre a idéia de intolerância perante o infiel.

O fundamental é que a colonização, da Argélia ou das outras colônias, seja posta a serviço dos interesses dos colonos franceses e da França, bem como das comunidades humanas de origem nativa. No que se refere à colonização argelina, Tocqueville não duvida de que a situação seria pior para a Argélia, em caso de um abandono da colônia por parte dos franceses. Argélia, na realidade, foi submetida durante séculos a poderes estrangeiros, sendo que o último ciclo correspondeu à dominação turca. Compete aos franceses administrarem melhor a colônia, levando em consideração os aspectos em que a anterior dominação acertou e tentando evitar os desacertos desta e da própria burocracia francesa. O nosso pensador preocupava-se, como lembra Françoise Mélonio, com a futura eclosão de um "nacionalismo muçulmano", que traria muitos dissabores à França [cf. Mélonio, 1997a: 61].

O fato da colonização coloca a questão de uma desigualdade entre colonizadores franceses e povos colonizados. Uns são dominadores, outros dominados. Isso deve ficar claro. Tocqueville destaca que a questão da desigualdade entre colonizador e colonizado deverá ser mitigada mediante uma administração racional. Considera que a França pode

exercer, graças às Luzes, uma administração colonial que esclareça e eleve, não uma dominação que embruteça e escravize. A propósito, escreve em 1847, tratando do governo francês sobre as nações indígenas: "Se nós nos aproximarmos delas não para elevá-las nos nossos braços em direção ao bem-estar e às luzes, mas para abafá-las e entorpecê-las, *a problemática de vida ou de morte* colocar-se-á entre as duas raças... Não retomemos em pleno século XIX a história da conquista da América!" [Tocqueville, 1962: 26]. Elemento importante no desenvolvimento de uma colonização humanizadora, consiste na criação de instituições que preparem a elite colonial. Neste ponto específico, o nosso pensador valoriza a experiência britânica, conforme salientam Chevallier e Jardin [1962: 21]: "No grande Informe sobre a Argélia de 1847, o autor destacará como ponto positivo dos Ingleses, o seu cuidado com a formação dos jovens que se destinam a ocupar funções civis na Índia. Ele defenderá a idéia de uma escola especial ou, pelo menos, a proposta da realização de exames especiais para os futuros administradores franceses da Argélia".

2) A questão da escravatura nas Antilhas: uma nódoa que deve ser apagada.- Na primeira *Démocratie en Amérique*, em 1835, o nosso autor tinha analisado a problemática da escravidão, conforme foi indicado anteriormente [cf. Tocqueville, 1992: 367-421]. O pensador francês ligava esse fenômeno aos riscos com que se defrontaria, no futuro, a União Americana.

Tocqueville se insurge frontalmente contra a idéia de manter a escravatura nas colônias francesas. Não pode ser defendida essa terrível situação sob hipótese nenhuma. Nem o arrazoado econômico, nem o político, nem o cultural são defensáveis para permitir essa nódoa, que deve ser extirpada imediatamente. A abolição da escravatura forma parte da destruição do princípio de castas que a Revolução francesa deitou por terra. A propósito, escreve Tocqueville: "Digo que somos nós que, destruindo em todo o mundo o princípio de castas, de classes, encontrando, como se diz, os títulos do gênero humano que tinham se perdido, somos nós que, ao espalharmos pelo mundo afora a noção de igualdade de todos os homens perante a lei, como o cristianismo tinha criado a idéia da igualdade de todos os homens perante Deus, digo que somos nós os verdadeiros autores da abolição da escravatura" [Tocqueville, 1962: 19-20].

A escravatura só é possível se não for colocada uma questão muito simples: por que ela existe? Uma vez feita a pergunta, não há razões que justifiquem a sua existência, frisa o nosso autor no Informe sobre a questão da escravatura, apresentado à Assembléia Nacional francesa em 1839 (*Rapport fait au nom de la commission chargée d'examiner la proposition de M. de Tracy, relative aux esclaves des colonies*) [cf. Tocqueville, 1962: 41-126]. A única forma de restituir aos escravos a sua dignidade consiste em lhes dar a liberdade. É ilusório, frisa o nosso autor, defender a tese do gradualismo na abolição da escravatura. Mantê-la para as gerações futuras, é uma violação injustificável da dignidade humana. Mantê-la para a atual geração de escravos, é igualmente um crime contra a humanidade. Nem vale a idéia de conservar os escravos vinculados à odiosa situação, enquanto são gradualmente preparados para serem livres. "Querer dar a um escravo opiniões, hábitos e costumes de um homem livre, é condená-lo a permanecer para sempre escravo. Porque o temos tornado indigno da liberdade, podemos lhe negar eternamente, a ele e aos seus descendentes, o direito de gozar dela?" - pergunta o nosso autor no mencionado Informe [Tocqueville, 1962: 43].

A instituição da escravatura, considera Tocqueville, fere um imperativo categórico da ética cristã: "O homem jamais teve o direito de possuir o homem, e o fato da posse sempre foi e ainda é ilegítimo" [Tocqueville, 1962: 54]. O cristianismo, aliás, é eminentemente "uma religião de homens livres". Os escravocratas consideram que, plantando no coração dos seus escravos essa religião, "surgirão no coração deles alguns dos instintos da liberdade" [Tocqueville, 1962: 45]. Quando, no meio da escravidão, o sacerdote é colocado ao lado dos senhores como garantia da ordem, os escravos terminam se afastando da pregação dele, pois nele reconhecem o prolongamento do chicote dos seus amos.

Só a experiência da liberdade liberta. Mesmo que haja instabilidade social num começo, a libertação total dos escravos é preferível à manutenção da servidão. A propósito, escreve o nosso autor: "Parece pois que seria pouco razoável crer que se chega a destruir, na servidão, os vícios que natural e necessariamente esta faz nascer. Tal situação não tem exemplo no mundo; somente a experiência da liberdade, a liberdade diuturnamente contida e dirigida por um poder enérgico e moderado, pode sugerir e dar ao homem as opiniões, as virtudes e os hábitos que convêm ao cidadão de um país livre. A época que segue à abolição da escravatura é pois, sempre, um tempo de mal-estar e de esforço social. Esse é um mal inevitável: é necessário se decidir a suportá-lo, ou a eternizar a escravidão" [Tocqueville, 1962: 45].

Em relação ao problema do ressarcimento aos colonos proprietários de escravos, Tocqueville faz dois tipos de reflexão: de cunho ético e de tipo econômico. No que tange ao primeiro tipo, o nosso autor considera que, liberados os escravos, compete ao Estado francês ressarcir aos colonos na medida justa, para que possam passar a garantir a produção nas suas fazendas com trabalho assalariado. Essa obrigação do Estado francês decorre do fato de, no passado, ter sido ele próprio quem estimulou o trabalho escravo. É uma questão de justiça social. A respeito, o nosso autor escreve: "Mesmo que seja respeitável a posição dos negros, mesmo que seja santo, aos nossos olhos, o seu infortúnio, que é obra nossa, seria injusto e imprudente se preocupar somente com eles. A França não saberia esquecer aqueles de seus filhos que habitam nas colônias, nem perder de vista a sua grandeza, que quer que as colônias progridam. Se os negros têm o direito de se tornarem livres, é indubitável que os colonos têm o direito de não serem arruinados pela liberdade dos negros. Os colonos têm-se beneficiado, é verdade, com a escravatura; mas não foram eles que a estabeleceram. A metrópole, durante mais de duzentos anos favoreceu, com todo o seu poder, o desenvolvimento dessa instituição detestável e foi ela que inspirou, aos nossos compatriotas de além mar, os preconceitos cujo conhecimento atualmente nos surpreende e nos irrita" [Tocqueville, 1962: 105].

A questão abolicionista é fundamentalmente moral e os arazoados econômicos não podem se sobrepor à defesa da dignidade humana. Não é lícito retardar uma decisão que dá a liberdade a milhares de seres humanos, que tinham sido injustamente despojados dela. A propósito, escreve Tocqueville: "A França não esquecerá que se trata, aqui, da liberdade, da felicidade, da vida de trezentos mil de nossos semelhantes, que falam, todos, a nossa língua, obedecem às nossas leis e dirigem neste momento a nós os seus olhares, como aos seus libertadores ou aos seus pais. Se a França acredita que é chegado o momento de regenerar e de salvar essas sociedades longínquas que são obra sua e nas quais ela tem comprometido

o futuro introduzindo em seu seio a servidão, ela não julgará que convém ao patamar que ocupa no mundo, comprometer, por motivos econômicos, o sucesso de uma tão gloriosa e tão santa empresa" [Tocqueville, 1962: 57].

Além de ser uma questão moral, a abolição é ponto de honra para a França. A Revolução de 1789, frisa Tocqueville, foi feita com a finalidade de garantir o gozo da liberdade a todos os franceses, e esse ideal libertário contaminou beneficentemente o mundo inteiro. A emancipação que puseram em prática os ingleses, é uma idéia francesa. No seguinte texto, tirado do discurso pronunciado pelo nosso autor na Assembléia Nacional em 30 de maio de 1845, Tocqueville estabelece um elo estreito entre o ideal de liberdade da pessoa, ancorado no cristianismo e tornado realidade política pela Revolução, e a honra do país que consiste justamente em ter lutado denodadamente para extinguir o regime de servidão do Antigo Regime. "A meu modo de ver, a questão da abolição da escravatura não é somente um assunto de interesse para a França, é mais ainda uma questão de honra. Tem se afirmado muito que deve-se apenas ao cristianismo a abolição da escravatura. Deus me livre de me afastar do respeito que devo a esta santa doutrina, mas é necessário entretanto que o afirme: a emancipação, tal como a vemos nas ilhas inglesas é o produto de uma idéia francesa. Digo que somos nós que, destruindo em todo o mundo o princípio de castas, de classes, reencontrando, como se tem dito, os títulos do gênero humano que tinham se perdido, somos nós que, espalhando por todo o universo a noção de igualdade perante a lei, assim como o cristianismo tinha criado a idéia de igualdade de todos os homens perante Deus, digo que somos nós os verdadeiros autores da abolição da escravatura. O cristianismo, há mil e duzentos anos, isso é verdade, destruiu a servidão no mundo, mas depois ele a deixou renascer. Há cinqüenta anos ainda, o cristianismo dormitava ao lado da escravatura e ele deixava, sem reclamar, pesar a escravidão sobre uma parte da espécie humana. Somos nós, senhores, que o temos acordado; é do movimento das nossas idéias que surgiu esse surto admirável de zelo religioso, do qual vemos os efeitos nas colônias inglesas; somos nós que temos feito ver aos homens religiosos o que havia de horrível e, ao mesmo tempo, o que poderia ser destruído na escravatura; somos nós que temos lhes mostrado que a escravidão não era somente contrária às leis de Deus, mas que também deveria desaparecer das leis humanas; somos nós que, numa palavra, temos criado o pensamento que a filantropia religiosa dos Ingleses tão nobre e felizmente tem realizado". [Tocqueville, 1962: 124-125].

No que tange ao raciocínio de tipo econômico, Tocqueville considera que sai menos oneroso, para a França, administrar as suas colônias sem a instituição perversa da escravatura, porquanto o trabalho livre, do escravo liberto ou do colono, é infinitamente mais produtivo. A propósito deste ponto, escreve o nosso autor: "A França tem pois favorecido, com todo o seu poder, o tráfico dos escravos durante mais de um século (...). Hoje, mais esclarecida e mais justa, ela deseja substituir ao trabalho forçado o trabalho livre. A ciência, aliás, indica e muitas experiências já feitas no interior mesmo dos trópicos parecem provar que a agricultura, com a ajuda de negros libertos, pode se tornar mais fácil, mais produtiva e menos onerosa, que a agricultura com a ajuda de negros escravos. É pois legítimo pensar que a revolução feita nas nossas ilhas será feliz tanto para os colonos quanto para os negros e que, depois que ela tenha terminado, custará menos ao proprietário da terra cultivar seus campos com um pequeno número de trabalhadores assalariados, que receberão o seu pagamento de acordo com o serviço feito, do que custa hoje, quando é

obrigado a comprar e manter ao redor de si uma multidão de escravos, dos quais uma parte considerável permanece improdutivo" [Tocqueville, 1962: 55].

3) Aspectos físicos da Argélia.- Tocqueville segue, nos estudos realizados sobre a colônia africana, o mesmo método que já tinha utilizado quando da elaboração do primeiro volume de *La Démocratie en Amérique*: Partindo de um estudo físico do país, passa a uma análise dos aspectos humanos e institucionais. É interessante ver o detalhe com que o nosso autor pesquisa a configuração física da Argélia. Faz uso da mais completa bibliografia existente na época, consulta arquivos e relatórios do governo colonial e complementa as suas leituras com as observações feitas *in situ*, nas viagens realizadas à Colônia, em 1841 e em 1846.

No início das suas reflexões sobre a questão colonial, Tocqueville lembra que a configuração geográfica da França a afasta das aventuras além mar. A aventura colonial é algo assim como que artificial à constituição física do país. A respeito, escreve: "A França, pela sua posição geográfica, a sua extensão e a sua fertilidade, tem sido sempre chamada a ocupar os primeiros lugares entre os poderes continentais. É a terra que constitui o teatro natural do seu poder e da sua glória; o comércio marítimo não é mais do que um apêndice na sua existência. O mar nunca acordou em nós e jamais acordará essas simpatias profundas, essa espécie de afeição filial que sobre ele têm os povos navegadores e comerciantes. Daí que, entre nós, os gênios mais poderosos se apagam, quando se trata de combinar e dirigir expedições navais. O povo, por sua vez, acredita pouco no sucesso de empresas longínquas. O dinheiro dos particulares só com muito custo canaliza-se para esse tipo de empreendimento" [Tocqueville, 1962: 35].

Esse dado das tendências assinaladas pela configuração física da França, será muito importante para as reflexões que Tocqueville desenvolve mais adiante, em relação à possibilidade de um projeto colonizador. O nosso autor completa o quadro da análise da variável física, com um detalhado painel da Argélia. Eis a síntese da descrição do inóspito país: "A Argélia se estende, quase em linha reta, do oeste para o leste, ao longo de um espaço de 250 léguas. Paralelamente ao mar eleva-se uma cadeia de altas montanhas que recebe o nome de o Atlas. Em alguns momentos, o Atlas recua bruscamente em direção ao sul e abre longas e largas planícies; em outros momentos, ele aproxima-se totalmente da costa e vem banhar os seus últimos conjuntos de montanhas nas ondas. De tempos em tempos, ele se dobra sobre si mesmo e guarda profundos vales nos seus contornos. Mil pequenos riachos correm de todas as encostas sobre os seus flancos. Mas em nenhuma parte o Atlas se abaixa mesmo por um momento até o nível das planícies, impedindo assim a formação de um grande rio, que levaria facilmente as armas e as artes da Europa até o interior dos desertos" [Tocqueville, 1962: 130].

Essa configuração física molda, no sentir de Tocqueville, as duas raças principais que habitam o país: os cabilas e os árabes. A respeito, escreve: "No Atlas habitam os Cabilas, nos vales os Árabes. Todas as vezes que encontrais uma montanha, podereis ter a certeza de que ela esconde, nas suas sinuosidades, uma tribo cabila e no momento em que perceberdes uma planície, deveis esperar que o campo do Árabe aparece no horizonte. As duas raças encontram-se intercaladas continuamente, mas sem jamais se confundirem" [Tocqueville, 1962: 130].

4) Aspectos humanos da colonização: franceses e argelinos.- O nosso pensador procede a uma detalhada caracterização dos grupos humanos presentes na Argélia. Eles são os seguintes: os franceses (colonos e administradores), e os argelinos, que não constituem uma unidade racial, mas que se diferenciam em vários grupos: os cabilas, os árabes, os turcos, os *coulouglis*, os judeus e os mouros. Acompanhemos, de forma sintética, a caracterização que Tocqueville faz desses grupos humanos.

Quanto aos franceses, o nosso autor considera, em geral, que não foram dotados, ao contrário de outros povos, para a vida colonial. Isso em virtude, de um lado, do condicionamento ensejado pela configuração física da França, como acabamos de mostrar no item anterior. Mas, de outro lado, em função dos costumes que se consolidaram em séculos de vida sedentária, ao ensejo das práticas feudais, que terminaram fixando o homem à terra. A respeito, escreve: "É fácil, aliás, destacar no nosso caráter nacional uma mistura de tendências caseiras e de ardor aventureiro, duas coisas igualmente negativas para a colonização. O Francês possui naturalmente o gosto dos prazeres tranqüilos, ama o aconchego doméstico, a vista do campanário paterno agrada aos seus olhos, as alegrias familiares lhe falam mais ao coração do que a qualquer outro homem do mundo. Por menos que seja, ele se sente atormentado pela sede de ouro no seio da mediocridade onde nasceu. O amor das riquezas absorve raramente a sua existência e sua vida transcorre prazerosa nos lugares que o viram nascer" [Tocqueville, 1962: 36].

Paradoxalmente, quando o francês é arrancado ao convívio doméstico e obrigado a se instalar em outras terras, em lugar de virar colonizador acorda nele o sentimento da aventura. "Arrancai-o desses hábitos tranqüilos, golpeai a sua imaginação com novas paisagens, transplantai-o sob outro céu, esse mesmo homem sentir-se-á de um momento a outro possuído por uma necessidade insaciável de ações, de emoções violentas, de vicissitudes e de perigos. O europeu mais civilizado converter-se-á no amante mais apaixonado da vida selvagem. Ele preferirá as savanas às ruas das cidades, a caça à agricultura; ele tirará prazer da existência, viverá sem nenhuma preocupação pelo futuro". A propósito desta anotação, Tocqueville cita as palavras que escutou dos índios canadenses: "Os brancos da França são tão bons caçadores quanto nós; como nós, eles desprezam as comodidades da vida e enfrentam com bravura os terrores da morte. O Grande Espírito os criou para habitar na cabana do Índio e viver na solidão" [Tocqueville, 1962: 36-37].

Tocqueville conclui que essas características desaconselham a formulação de uma política colonial, pela França, alicerçada exclusivamente na colonização das terras dominadas por cidadãos franceses. A respeito, frisa: "Essas duas disposições opostas que se encontram no caráter francês, são singularmente desfavoráveis ao estabelecimento de uma colônia. É quase impossível obrigar a população pobre e honesta dos nossos campos a ir procurar fortuna fora da sua pátria. O camponês teme menos a miséria no lugar que o viu nascer do que as chances e os rigores de um longínquo exílio. Contudo, é apenas com esta espécie de homens que se pode formar o núcleo de uma boa colônia. Transportado com grandes dificuldades a uma outra praia, é difícil fixá-lo. Jamais enontra-se-á nele esse desejo ardente e obstinado de fazer fortuna, que estimula cada dia os esforços do Inglês e parece reunir ao mesmo tempo todas as energias do seu espírito em direção de um único objetivo. O colono francês melhora lentamente a terra que lhe é entregue, os seus

progressos em tudo são pouco rápidos; poucas coisas são necessárias para satisfazer às suas necessidades; vê-lo-emos sem cessar encadeado pelo charme de uma vida ociosa e vagabunda" [Tocqueville, 1962: 37].

Vejam rapidamente a forma em que Tocqueville caracteriza os outros grupos humanos encontrados na Argélia: cabilas, árabes, turcos, *coulouglis*, judeus e mouros. Quanto aos primeiros, que, junto com os árabes, constituem os dois mais importantes grupos humanos da colônia, o nosso autor considera que há divergências, entre os estudiosos, acerca da sua remota origem: alguns dizem que são descendentes dos antigos iberos (havendo algumas semelhanças entre a língua dos cabilas e a da Gasconha); outros conjecturam que são árabes que vieram muito antigamente da Judéia; outros, em fim, acham que são descendentes dos vândalos. "Os Cabilas, frisa o nosso autor, possuem uma língua totalmente diferente da dos Árabes e os seus costumes não se assemelham. O único ponto de contato entre as duas raças é a religião. Os Cabilas são sempre sedentários, cultivam a terra, constroem casas e têm conservado ou adquirido algumas das artes mais necessárias. Exploram minas de ferro; fabricam pólvora; forjam armas de toda espécie e tecem grosseiras fazendas. (...) Eles ainda estão divididos em pequenas tribos, como nas primeiras idades do mundo. Essas tribos não possuem nenhum poder umas sobre as outras, nem mesmo nenhum vínculo, vivem separadas e amiúde em guerra, cada uma delas possuindo o seu pequeno governo independente, que elas próprias estabelecem e a sua legislação é pouco complicada" [Tocqueville, 1962:131]. O fato que mais impressionou ao nosso autor quanto aos costumes políticos dos cabilas, é a forma paradoxal com que eles se relacionam com o mundo exterior, indo vender os seus produtos aos árabes e estrangeiros, mas simplesmente assassinando quem se aventurar a ingressar nos redutos onde eles moram, nos estreitos vales do Atlas.

No que se refere aos árabes, eis a forma em que Tocqueville caracteriza a sua peculiar forma de viver, semi sedentária e semi nômade: "Imagina-se, em geral, na Europa, todos os Árabes como pastores e são representados amiúde como dedicando a sua via a conduzir numerosos rebanhos nas imensas pastagens que não são propriedade de ninguém ou que, pelo menos, só pertencem à tribo inteira. É assim que eles eram efetivamente há três mil anos, e é dessa forma como os encontramos nos dias que correm nos desertos do Iêmen. Mas não é assim que eles se deixam ver ao longo do Atlas. Imaginai (...) que não há, nos arredores de Argel, um palmo de terra que não tenha um proprietário conhecido, e que não há mais terra ociosa na planície da Mitidja do que na de Argenteuil. Cada possuidor está munido de um título redigido convenientemente perante um oficial público. Aí vós os reconheceréis como singulares selvagens. O que lhes falta, podereis perguntar, para que eles se pareçam totalmente aos homens civilizados, senão disputar sempre acerca dos limites assinalados nos seus contratos? Mas é isso justamente o que eles não fazem, pela razão que vou vos expor: se os Árabes não se converteram completamente em pastores e nômades, eles também não viraram de vez sedentários e agricultores. Eles são alternadamente uma coisa e outra. Um pequeno número deles têm casas, mas a grande maioria preservou o costume de morar em tendas. Todos os anos eles plantam em alguns dos seus campos e fazem aparecer grandes rebanhos nos outros. Cada tribo tem pois um território muito vasto, cuja maior parte fica sempre inculta, restando a outra cultivada de forma primitiva. Assim que um campo é deixado baldio, cada um dos membros da tribo

pode conduzir aí o seu rebanho; mas a partir do momento em que o proprietário aparece e planta, os produtos lhe pertencem" [Tocqueville, 1962: 132-133].

Os árabes são na Argélia, segundo Tocqueville, o grupo humano mais organizado e de onde se pode dizer que emerge uma primitiva nobreza. Dois tipos sociais podem ser distinguidos entre eles: os líderes religiosos ou *marabouts* e uma espécie de aristocracia militar eqüestre, que foi denominada na época da dominação turca de "Cavaleiros de Marzem", tendo sido cooptados pelos turcos para a cobrança de impostos. Desta nobreza eqüestre formava parte o grande líder árabe Abd-el-Kader, que na época de Tocqueville infernizava a vida dos franceses na Argélia, levantando constantemente as populações rurais contra a dominação estrangeira. O nosso autor considera que o sucesso da dominação turca dependeu do fato de terem sido mantidos *marabouts* e cavaleiros eqüestres separados. Uma provável união dos dois estamentos produziria efeitos desastrosos, em termos de manutenção da ordem na colônia, pois seria provável o surgimento de uma classe guerreira inspirada pelo fundamentalismo religioso. Terá sido essa a chave da luta anticolonial e das posteriores contendas civis da Argélia no século XX?

Quanto aos turcos, eis a forma em que Tocqueville os caracteriza como uma aristocracia estrangeira, que jamais quis se misturar aos seus dominados: "Não imagineis (...) que os Turcos conquistadores de Argélia e de uma parte da Regência tenham pretendido fundar aqui um império para os seus descendentes. De forma nenhuma. Esses Turcos eram tão amantes de si próprios e do seu país que menosprezavam os seus próprios filhos, que tinham nascido de mulheres árabes. Preferindo a sua raça à sua família, eles não quiseram efetivar o recrutamento entre os seus filhos. Mas todos os anos requeriam da Turquia novos soldados. As coisas, assim estabelecidas, tiveram continuidade desse jeito. Dessa forma eram então, em 1830, como agora. Cada ano, a raça dominante fazia o recrutamento na costa da Ásia, deixando esquecidos os seus filhos na escuridão e na impotência. (...) Os Turcos, cujo maior número habitava Argel, formavam aí uma milícia pouco numerosa, mais muito aguerrida e suficientemente turbulenta, à qual pertencia o direito de escolher o chefe do governo. Do seu seio saíam a maior parte dos funcionários civis e todos os funcionários militares. Estes Turcos formavam pois um corpo aristocrático que revelava as qualidades e os defeitos de todas as aristocracias. Cheios de grande orgulho, mostravam ao mesmo tempo um certo respeito por eles mesmos, o que os levava a falar e a agir quase sempre com nobreza. De resto, somente se interessavam pelos interesses da sua corporação, desprezando totalmente tudo aquilo que lhes fosse estranho" [Tocqueville, 1962: 138].

Quanto aos *coulouglis*, Tocqueville os caracteriza de forma semelhante a como Oliveira Vianna, em *Populações meridionais do Brasil*, identificou os traços culturoológicos dos mulatos ou pardos, que eram cooptados pela aristocracia rural dos engenhos como *garde de corps*, ou como serventes da Casa Grande (os *moleques de recado* e as chamadas *mulatinhas mimosas*) [cf. Vianna, 1987: 99-107]. "Os Turcos, frisa Tocqueville, tinham utilizado um outro meio para se assenhorear das vilas. Eles tinham ali uma guarnição que cuidavam de renovar constantemente. Os soldados assim destacados se casavam com as mulheres árabes e delas tinham filhos. As crianças que nasciam na Argélia de uniões entre Turcos e Árabes tinham um nome particular, chamavam-se *coulouglis* e formavam uma raça diferente das duas outras. Os Turcos, sem reconhecerem aos *coulouglis*

uma participação no governo nem um lugar na sua milícia, lhes garantiam, contudo, mediante privilégios, uma posição preponderante que os vinculava ao governo e separava os seus interesses do povo restante constituído pelos governados. Estes *coulouglis* formavam pois nas cidades onde tinham nascido uma população amiga, com a qual podia se contar e que se defendia facilmente (...)" [Tocqueville, 1962: 138].

Os outros grupos sociais identificados por Tocqueville na Argélia eram os judeus e os mouros. Os primeiros não são caracterizados de forma específica, se atendo o autor ao conceito comum ("sobre eles vós sabeis tanto quanto eu, pois eles são lá o que são em todas partes"). Os mouros, que formaram uma população de diversas origens composta essencialmente por andaluzes refugiados na África do Norte depois da reconquista espanhola, por orientais e berberes, são caracterizados assim: "(...) pertencem a diversas raças. Mas a maior parte deles são Árabes cujos gostos sedentários, o desejo de desfrutar em paz a sua riqueza ou de adquiri-la pelo negócio, os têm fixado nas vilas. É uma raça espiritual, doce, inteligente e muito amiga da ordem. Os Árabes da planície que dormem ao relento com o sabre em punho e que estão à mercê das dores e das alegrias de uma existência aventureira, professam o maior desprezo para com essa porção pacífica e trabalhadora de seus compatriotas. No seu menosprezo, dão a esses Mouros um nome que significa em árabe vendedores de pimenta e que eu traduziria como merceeiros" [Tocqueville, 1962: 139].

Em síntese, a população aborígine é caracterizada assim por Tocqueville: "Destarte, nas montanhas estavam os Cabilas, quase independentes; nas planícies, os Árabes muito pouco submetidos; nas cidades, os Turcos e os *coulouglis* e uma população misturada e sem caráter definido (...)" [Tocqueville, 1962: 138]. Construir uma próspera colônia com franceses que não gostavam de ficar fora de casa seria, no sentir do nosso autor, quase impossível tarefa. A solução que Tocqueville aponta será analisada um pouco mais adiante. Mas certamente os franceses precisariam pensar numa ocupação diferente da sua possessão africana, compatível com as características culturais dos dominados.

5) Aspectos políticos da colonização: do centralismo à administração racional.- Tocqueville considerava que os franceses não poderiam repetir, na Argélia, o mesmo tipo de ocupação que os turcos tinham efetivado. A dominação destes deixava nas sombras do atraso as populações nativas, sem que lhes interessasse um ápice a sorte dos dominados. Uma França das Luzes não poderia repetir essa obra de exaustão e sombras. O nosso autor parte de uma crítica ao modelo mencionado, destacando o caráter dessa ocupação como *negócio particular*, tipo de dominação que Weber [cf. 1944: 131-203], como sabemos, denominou de *patrimonialismo*. "Esse pretendido governo turco, frisa Tocqueville, não era na verdade um governo mas uma continuação da conquista, uma exploração violenta do vencido pelo vencedor. Não somente os Turcos tinham se estabelecido nas costas da África como estrangeiros, mas haviam resolvido esse difícil problema de habitar durante trezentos anos num país onde eles eram sempre estrangeiros, e onde eles apareciam sempre como recém chegados que arribam com a finalidade de fazer os seus negócios particulares e não para administrar o povo conquistado" [Tocqueville, 1962: 138].

Os franceses, infelizmente, não fizeram algo diferente ao ocuparem a Argélia. No início da sua *Seconde lettre sur l'Algérie* (que datava de 22 de outubro de 1837), Tocqueville escrevia: "Suponho (...), por um momento, que o Imperador da China, desembarcando na França à testa de um poderoso exército, se assenhoreie das nossas maiores cidades e da nossa capital. E que após ter aniquilado todos os registros públicos antes mesmo de se ter tomado o trabalho de lê-los, tendo destruído ou dissolvido todas as administrações sem ter se enfronhado nos seus diversos atributos, se aposse de todos os funcionários desde o chefe de governo até os guardas rurais, os pares, os deputados e em geral toda a classe dirigente; e que ele os deposite a todos de uma vez para um país longínquo. Não pensem que este grande príncipe apesar de seu poder armado, as suas fortalezas e os seus tesouros, encontrar-se-á bem cedo bastante atrapalhado para administrar o país conquistado; que os seus novos dominados, privados de todos aqueles que administravam ou podiam administrar os negócios serão incapazes de se governarem a si próprios, enquanto ele que, vindo das antípodas, não conhece nem a religião, nem a língua, nem as leis, nem os hábitos, nem os usos administrativos do país, e que tem tomado o cuidado de afastar todos aqueles que teriam podido instruí-lo em todas essas coisas, estará fora de forma para dirigi-los. Vós não tereis dificuldade para prever (...) que se as regiões da França que são materialmente ocupadas pelo vencedor lhe obedecerem, o resto do país logo será entregue a uma imensa anarquia. Acabais de ver (...) que temos feito na Argélia precisamente o que eu suponha que o Imperador da China faria na França" [Tocqueville, 1962: 140].

A posição crítica do nosso autor em face da política colonial francesa na África não era gratuita. Tocqueville estudou em profundidade os papéis do Ministério da Guerra, ao qual estava subordinada a política colonial. Dedicou um ensaio à análise da documentação pertinente, intitulado: *Examen du livre intitulé Actes du gouvernement (septembre-octobre 1840)*. Eis a síntese que da leitura faz o nosso autor, bastante crítica, por sinal, destacando a contradição entre um país que busca expandir as luzes e que, ao mesmo tempo, pratica a mais tirânica das ocupações: "*Resumo*. O conjunto da leitura deste primeiro volume dá uma impressão muito triste. É inconcebível que, nos nossos dias e partindo de uma nação que se diz liberal, tenha-se estabelecido, perto da França e em nome da França, um governo tão desorganizado, tão tirânico, tão truculento, tão profundamente antiliberal mesmo na medida em que ele podia não sê-lo sem perigo, tão ignorante inclusive das noções elementares de um bom governo colonial. Surge a idéia de um povo bárbaro, servido pelos legistas de um povo ultra-civilizado e corrompido, empregando a arte destes para satisfazer as suas paixões brutais; ou melhor, vemos aí homens, gerais e administradores, que após terem sofrido mortalmente na sua pátria com o jugo da opinião pública, com a aplicação dos princípios da liberdade e do império das regras, aproveitam com deleite a ocasião para agir em fim livremente, protegidos de todas essas chateações, e para satisfazer as paixões e os gostos exacerbados pela contenção, num país cuja situação excepcional lhes servia de pretexto" [Tocqueville, 1962: 197].

Essa situação de anorexia política em que jazia a colônia francesa na África, não era fruto apenas das paixões e da volúpia de corruptos funcionários. Era causada, outrossim, pelo excessivo centralismo da administração pública francesa. Este vício, que constitui o cerne da análise crítica de Tocqueville sobre as instituições de seu país em *L'Ancien Régime et la Révolution* [Tocqueville, 1952 e 1953], é descrito pelo nosso autor em relação

à Argélia e à política colonial francesa, em geral. Observemos, no texto a seguir (tirado do ensaio intitulado *Rapports sur l'Algérie - 1847*), a semelhança que se poderia traçar entre a administração francesa na Argélia e o tradicional cartorialismo colonial português no Brasil, sobretudo no que diz respeito à existência do *jeitinho*, por parte das autoridades locais, para driblar a excessiva tendência centrípeta da metrópole.

Eis as palavras de Tocqueville a respeito: "O que impressiona de entrada quando estudamos as regras segundo as quais é dirigida a administração da Argélia, é a extremada centralização da metrópole. Afirmar que a centralização dos negócios em Paris é tão grande para a África como para um departamento da França, é ficar infinitamente abaixo da verdade. É fácil de ver que ela vai muito mais longe e desce muito mais baixo. Na França, há um grande número de questões administrativas que podem ser resolvidas no lugar por funcionários secundários. Os prefeitos e os *maires* são outros tantos poderes intermediários que seguram os negócios quando passam pelas suas mãos, e os decidem, salvo a interposição de recursos. Na África, inexistindo a vida departamental e municipal, tudo é dirigido pela autoridade central e deve chegar, cedo ou tarde, ao centro. Os orçamentos da maior parte das nossas comunas são definitivamente regulamentados no departamento; mas, na Argélia, as menores despesas locais só podem ser autorizadas pelo ministro da Guerra. Para falar a verdade, e salvo algumas raras exceções, todo e qualquer ato da autoridade pública na África, por mínimo que seja; todos os detalhes da vida social, mesmo os mais comezinhos, dependem dos escritórios de Paris (...). Como semelhante estado de coisas é profundamente contrário às necessidades atuais do país, acontece que a cada momento os fatos se insurgem, de qualquer forma, contra o direito. O governo local retoma por conta própria o que lhe é recusado em liberdade; a sua independência, nula na teoria, é amiúde muito grande na prática; mas trata-se de uma independência irregular, intermitente, confusa e mal limitada, que emperra, mais do que facilita, a boa administração dos negócios" [Tocqueville, 1962: 334-335].

Pensar-se-ia que tanta centralização diminuiria, na Colônia, a máquina administrativa. Ledo engano. Mesmo não tendo o que decidir, o aparelho burocrático colonial era bem dotado de altos funcionários, cuja principal função consistia em distribuir o orçamento entre os felizardos burocratas, que tinham vindo à África, como diziam os portugueses, para se beneficiarem com o *negócio da China*, consistente em se enriquecer às custas do tesouro. Prática orçamentívora por demais conhecida na nossa cultura luso-brasileira. Eis a forma em que o pensador francês identifica esse vício na Argélia: "*Males que decorrem da organização administrativa atual*. Tal é a organização dos serviços civis na África. Vejamos quais são os males e os abusos de todos os gêneros que daí decorrem. Se calcularmos a soma total à qual se elevam os pagamentos aprovados aos funcionários e aos diversos agentes europeus de serviços civis na Argélia, descobre-se que ela chega a mais de 4 milhões (de francos), apesar de que a população administrada não ultrapasse 100.000 Europeus. Não é de se estranhar, quando se considera a multidão de engrenagens com que se tem sobrecarregado a máquina administrativa, e especialmente o grande número de administrações centrais que têm sido criadas. O que mais caro sempre custa na administração é a cabeça. Ao multiplicar sem necessidade o número de grandes funcionários, foi acrescido, sem medida, o montante dos grandes salários. Isso conduziu diretamente a conseqüências financeiras muito mais desfavoráveis: ao criar uma esfera

muito elevada de autoridades paralelas ou quase iguais, têm sido acesas entre elas rivalidades e as invejas mais ardentes" [Tocqueville, 1962: 341].

O nosso autor apontava duas conseqüências administrativas imediatas: excesso de altos burocratas que demandam salários custosíssimos e falta de funcionários técnicos que executem as medidas administrativas. Os efeitos finais de tudo isso eram a irracionalidade da administração colonial e o gasto público exorbitante. Em relação a estes aspectos, escrevia o nosso autor: "Como, no meio desses poderes discordantes e invejosos, nenhum plano de conjunto para as despesas pode ser nem concebido, nem amadurecido, nem suspenso, nem seguido, e cada um deles adianta isoladamente aqueles trabalhos que devem aumentar a sua importância, o dinheiro é amiúde gasto sem necessidade ou sem previsão. Em administração, a previsão não pode ser senão o fato de um só; uma administração complexa e confusa deve demandar muitos créditos e constantemente ultrapassar aqueles que lhe foram destinados (...)" [Tocqueville, 1962: 342].

Qual era o caminho apontado por Tocqueville para superar esse estado irracional de coisas? Na parte final dos seus *Rapports sur l'Algérie*, endereçados à Assembléia Nacional francesa em 1847, com a finalidade de discutir o projeto de lei sobre os créditos extraordinários para a colônia, o nosso autor dá uma verdadeira aula de racionalidade administrativa, sucinta, objetiva e clara: "Restringir em Paris a centralização dentro de limites mais estreitos, de tal sorte que, se todo o governo dos negócios da África permanece na França, uma parte da administração esteja na própria África. Na Argélia, descarregar os principais poderes de uma parte das suas atribuições, restituindo-as, sem delongas, às autoridades municipais. Na Argélia, simplificar as engrenagens da administração central e introduzir ali a subordinação e a unidade. Criar essa mesma unidade nas províncias, remeter aí, à autoridade local, a decisão de todos os negócios secundários, ou permitir que ela os trate diretamente com Paris. Submeter em todas partes as autoridades administrativas à direção ou, ao menos, à supervisão e ao controle do poder político. Tal é, Senhores, o sentido geral que nos parece sábio e que deve ser dado à reforma" [Tocqueville, 1962: 346].

Em síntese, o nosso autor apregoava a centralização política e a descentralização administrativa, para se conseguir a administração racional da colônia francesa na África; medida que, no Brasil do século XIX, tanto Aureliano Cândido Tavares Bastos [cf. 1975: 21] como o visconde de Uruguai [cf. Souza, 1960: 509], seguindo a proposta tocquevilliana, achavam que poderiam ser aplicadas também à reforma das instituições imperiais.

Para tornar possíveis as medidas propostas, Tocqueville considerava que, na Argélia, o governo francês deveria ter claro um primeiro objetivo estratégico: conseguir a dominação estável e duradoura sobre a população nativa. Nesse ponto não poderia haver transigência. Havia, aí, uma situação de desigualdade entre franceses e argelinos. Os primeiros deveriam ser os dominadores, os segundos, os dominados. Claro que esse processo de dominação deveria efetivar-se com o mínimo de força possível, cooptando, para isso, a população nativa, especificamente a de origem árabe, de uma forma semelhante a como tinham procedido os turcos no secular processo de ocupação da colônia, antes da dominação francesa. Dever-se-ia, no sentir do nosso autor, adotar "a dominação total e a colonização parcial".

Tocqueville explicava assim este ponto: "A colonização sem dominação será sempre, a meu ver, uma obra incompleta e precária. Se abandonarmos os Árabes a eles mesmos e os deixarmos se transformar em potência regular na nossa retaguarda, nosso estabelecimento na África não terá futuro. Definhará aos poucos pela hostilidade permanente dos indígenas, ou ruirá de uma vez por todas sob pressão desses mesmos indígenas ajudados por uma potência cristã. Se lisonjear de que seria possível conseguir uma paz sólida com um príncipe árabe do interior seria, a meu ver, se entregar a um erro manifesto. O estado permanente de um tal soberano será a guerra conosco, quaisquer que sejam as suas inclinações pessoais e mesmo que ele seja de temperamento muito pacífico ou que tenha uma atitude pouco fanática no aspecto religioso. O meu arrazoado convencerá se os meus interlocutores prestarem atenção a este raciocínio: um emir não comanda, como os reis da Europa, a particulares, cada um dos quais pode ser pressionado isoladamente pela força social de que o príncipe dispõe. Um emir, pelo contrário, comanda tribos que são pequenas nações completamente organizadas, que não se poderia habitualmente conduzir senão no sentido das suas paixões. Ora, as paixões religiosas e destrutivas das tribos árabes os levarão sempre a nos fazer a guerra. A paz com os cristãos de tempos em tempos e a guerra habitualmente, tal é o gosto natural das populações que nos rodeiam. Elas não deixarão dominar senão aquele que lhes permitir agir dessa forma" [Tocqueville, 1962: 218-219].

No contexto da estratégia de dominação do francês sobre o árabe, a questão mais urgente, pensava Tocqueville, seria destruir a força que poderia fazer frente aos colonizadores. O nosso autor refere-se ao líder árabe Abd-el-Kader, que conseguiu organizar um exército próprio, a fim de dominar as tribos da sua nação, utilizando os procedimentos centralizadores aprendidos dos turcos e as táticas das forças armadas européias. A propósito, alertava Tocqueville: "Não há tempo a perder se quisermos destruir o poder de Abd-el-Kader" [Tocqueville, 1962: 221].

6) As lições da colonização inglesa.- O nosso autor dedicou parte importante da sua reflexão sobre a colonização à avaliação crítica da experiência inglesa na Índia. Considerava Tocqueville que os ingleses tiveram muito melhor senso de realidade do que os franceses na empreitada colonial, embora não os eximisse de defeitos. Os principais destes eram, no sentir do pensador francês, a empáfia e a hipocrisia do colonizador inglês, que se sentia superior aos seus colonizados e que os explorava achando que realizava uma grande obra de civilização, com uma atitude de ranço aristocrático que o nosso autor achava um tanto *démodée*, típica do *Ancien Régime*.

A propósito deste ponto, escrevia Tocqueville: "Os Ingleses fizeram na Índia o que todas as nações européias fariam no seu lugar (...). Isso não é o que me admira. Mas o que não consigo entender é essa sua dedicação perpétua para pretender provar que eles agiam no interesse de um princípio, ou pelo bem dos indígenas, ou ainda pela vantagem dos soberanos que eles subjagam; é a sua indignação honesta contra os que lhes resistem; são os seus procedimentos com os que eles mascaram quase sempre a violência. Não somente eles usam essa linguagem em face dos indígenas ou da grande sociedade européia, mas entre eles mesmos. Nas comunicações do governador geral com a corte de diretores e ainda com os seus subordinados na Índia, encontra-se em todas partes o mesmo estilo. Se se trata de persuadir o *Peschwa* a receber tropas inglesas ao seu serviço e, de fato, a abdicar em

favor dos Ingleses, Wellesley se indigna com as resistências que encontra. Ele se revolta com a ambição, a má vontade, a imperícia do *Peschwa*; contra a obstinação culpável e desinteressada dos chefes *maharatas* que acham ruim essa solução, que ele chama de uma *aliança defensiva*. E os seus agentes compartilham dos mesmos sentimentos e lhe escrevem no mesmo tom. Isso provém, creio, do hábito típico dos Ingleses, de publicar, depois de um certo tempo, todas as despesas desta espécie. Somente no teatro observamos que os homens introduzem o público na confidência das paixões interessadas que os levam a agir" [Tocqueville, 1962: 505].

Anotemos que desse hipócrita formalismo colonial foram herdeiros os americanos, no que tange ao tratamento dispensado por eles aos índios e aos negros, conforme foi registrado pelo nosso autor na primeira *Démocratie en Amérique* [cf. Tocqueville, 1992: 394-421]. Formalismo que, diga-se de passagem, os americanos souberam utilizar de modo muito eficiente, (muito mais pragmático que a conquista a ferro e fogo dos ibéricos), conforme o próprio Tocqueville destaca: "Os Espanhóis soltam seus cães sobre os índios, como se estes fossem animais ferozes. Pilham o Novo Mundo como uma cidade assaltada, sem discernimento nem piedade. Mas não se pode destruir tudo; a fúria tem um limite. O resto das populações indígenas salvas do massacre terminam por se misturar aos conquistadores, adotando sua religião e costumes. A conduta dos Estados Unidos com relação aos indígenas, pelo contrário, é inspirada no mais puro amor das formas e da legalidade. Desde que os índios se mantenham no estado selvagem, os Americanos não interferem na vida deles, tratando-os como um povo independente. Não se permitem ocupar suas terras sem antes adquiri-las devidamente, por meio de um contrato. Se uma nação indígena não pode mais viver no seu território, a levam fraternalmente pela mão para morrer fora da terra dos seus ancestrais. Por meio de monstrosidades sem exemplo, cobrindo-se de vergonha indelével, os Espanhóis não conseguiram exterminar a raça indígena, nem a impediram de partilhar dos seus direitos. Os Americanos atingiram este duplo resultado com uma facilidade maravilhosa, tranqüilamente, legalmente, filantropicamente, sem derramar sangue nem violar um só dos grandes princípios morais, aos olhos do mundo. Não se poderiam destruir os homens respeitando melhor as leis da humanidade" [Tocqueville, 1992: 392-393].

Outro aspecto negativo encontrado por Tocqueville na colônia britânica, diz relação à cobrança de impostos. Estes poderiam ser mais racionalmente auferidos. Os ingleses, através da Companhia das Índias, tentaram criar uma espécie de nobreza burocrática integrada por nativos, os denominados *zemindares* (que seria uma casta privilegiada cobradora de tributos). Mas o projeto não deu certo. A razão fundamental era o fato de que as taxas a serem repassadas pelos *zemindares* à Companhia foram calculadas de forma muito rígida e alta, chegando a atingir três quintas partes dos ingressos e produzindo a rápida falência desses cobradores, que viram arrematadas as suas terras [cf. Tocqueville, 1962: 488].

Contudo, tratava-se de um mal relativo, pressuposta a realidade colonial. Embora não poucos afirmassem que os ingleses tinham empobrecido a Índia, Tocqueville duvidava disso. Muito mais prejudicada tinha sido essa nação sob os dominadores orientais, que aplicavam uma política abertamente despótica em matéria tributária. Era claro, para Tocqueville, que se houvesse na Índia liberdade de comércio e indústria, a realidade teria

sido outra. Mas já não se poderia falar em dominação colonial. Tocqueville, que tinha estudado a realidade das ex-colônias britânicas na América, sabia muito bem que o caminho para o progresso material estava diretamente atrelado ao *self government*, de um lado (coisa que ele encontrava nas comunidades indianas), mas, de outro, na democrática difusão das luzes e na luta em prol da liberdade individual, realidades que ele considerava ausentes na vasta península oriental. O Bramanismo não era uma religião de homens livres, nem se poderia pretender que sobre as suas bases de desigualdade radical pudesse fundar-se uma democracia.

Em que pese os defeitos apontados pelo nosso autor, ele não deixa de reconhecer que a colonização inglesa teve aspectos positivos que deveriam ser levados em consideração pela França. Tocqueville chamava a atenção para a grande perplexidade que significou, em face da Europa do século XIX, a colonização da Índia pelos ingleses. Tratava-se, a seu ver, de fato até então desconhecido nos anais das conquistas efetivadas pelas nações européias. Quais os principais aspectos dessa novidade? A colonização da Índia quebrava todas as normas dos processos históricos de conquista, ocupação e dominação de um povo por outro. No fundo da perplexidade diante da colonização inglesa no oriente aparece, de forma curiosa, a questão da livre iniciativa vinculada a um governo que não a abafa. Da soma entre a imprevisibilidade daquela e da previsibilidade deste, surge um fato novo: uma espécie de racionalidade em andamento, que vai consolidando, pela via do acerto e do erro, uma ação de ocupação e de governo. Modalidade de empirismo prático, muito afinado aliás com a tradição do direito consuetudinário anglo-saxão e com a filosofia escocesa do senso comum. Modelo realmente novo em face dos exemplos conhecidos na Europa continental, ainda sob o impacto da aventura napoleônica e do despotismo esclarecido da Prússia e da Rússia.

Eis a forma em que Tocqueville destaca esse fato novo: "O imenso império dos Ingleses na Índia estabeleceu-se de uma maneira tão súbita, ele é de data tão recente que a Europa, sacudida pela admiração em face de uma revolução tão singular, não teve ainda tempo de procurar as suas causas e de estudar os seus efeitos. Ela não viu, nem vê ainda, nessa grande revolução, mais do que um *evento* inexplicável e quase maravilhoso. A verdade é que se pretendermos observar o *fato* unicamente na sua dimensão exterior, jamais houve algo de mais extraordinário. Um país quase tão extenso quanto a Europa foi conquistado, no espaço de sessenta anos, por alguns milhares de Europeus desembarcados como comerciantes nas suas costas. Trinta mil estrangeiros governam cem milhões de homens que, pelas leis, a religião, a língua, os costumes, não possuem nenhum ponto de contato com eles e que, no entanto, não tomam parte nenhuma na direção dos seus próprios negócios. Não satisfeitos em conquistar essa multidão, os vencedores tentaram duas temeridades singulares: eles tinham o projeto de abolir ali, de uma vez só, todas as formas da justiça e de administrá-la aos vencidos eles próprios, fato que, acredito, não tem paralelo na história. (...) Fizeram ainda mais: subitamente mudaram a posse da terra, misturando assim os distúrbios de uma grande revolução social à agitação de uma grande revolução política. Todas essas coisas foram feitas não de acordo com um plano hábil e uniformemente conduzido e posto em prática por algum grande gênio, mas aos poucos, seguindo o acaso das circunstâncias e dos homens, e após muitas dúvidas e tentativas. Essa estranha revolução foi conduzida por homens comuns. Ela não teve necessidade do gênio de alguns homens. O bom senso e a firmeza de todos têm sido suficientes. Enfim, para

levar ao cúmulo a singularidade do evento, as duas terceiras partes de um império tão vasto quanto o de Alexandre foram submetidas contrariando as ordens formais dos que hoje são os seus senhores. O governo inglês e a Companhia foram arrastados sem sabê-lo ou apesar deles a realizar essas conquistas. Muitas vezes eles têm desautorizado os generais que as realizaram e, o que parece bem contrário à marcha comum das paixões humanas, os seus desejos mostraram-se menores do que a sua sorte" [Tocqueville, 1962: 444].

Ainda que seja certo que a conquista da Índia pelos ingleses era paradoxal na sua época, o nosso pensador não ficou atemorizado diante do fato de que ninguém tinha ousado elaborar até então uma explicação global do fenômeno. Utilizando o instrumental conceitual que o guiou nas outras pesquisas em que se enfronhou, de forma paciente e sistemática decidiu dilucidar esse caso. A propósito da sua determinação e da certeza que tinha de encontrar uma explicação plausível, escreve Tocqueville: "Chegou o tempo de fazer desaparecer a nuvem que parece ainda ocultar a fundação do império inglês na Índia e de vincular esse evento às causas gerais que regem as coisas humanas. Documentos de todas as espécies são bastante numerosos como para, a partir deles, fazer esse trabalho. Examinado dessa forma o evento, será sempre muito grande, mas deixará de ser maravilhoso" [Tocqueville, 1962: 445].

O nosso autor passou a examinar detalhadamente toda a informação disponível sobre a Índia. Estudou, em primeiro lugar, anotando-as, as *Leis de Manou* (na tradução do sânscrito ao francês realizada pelo orientalista Loiseleur-Deslongchamps, em 12 volumes, Paris, 1832), pois queria ver de que forma o bramanismo tinha ensejado uma moral social, se consolidando em instituições sociais e políticas, de uma maneira análoga a como se interessou pelo estudo do *Alcorão*, a fim de melhor compreender o comportamento dos habitantes originários da Argélia. Pesquisou, de outro lado, nos anais do Parlamento britânico, as discussões relativas à política colonial inglesa na Índia, notadamente os relatórios ali apresentados por M. Dundas, Lorde North, Fox e Pitt. Consultou o conjunto de leis consolidadas que regiam as relações de Londres com as colônias, na coleção intitulada *The Statutes of the United Kingdom of Great Britain and Ireland*. Leu, outrossim, os relatórios dos funcionários britânicos na Índia. O nosso autor cita fartamente esse tipo de fonte, especialmente os informes de Lorde Cornwallis, de Lorde Teighmouth, do marquês de Wellesley, de Sir Philip Francis, de Lorde Clive e do marquês de Hastings (relativos estes últimos à administração da Companhia das Índias e ao conflito com os Gurkas, entre 1814 e 1816).

Dentre as obras consultadas ressaltam: de James Mill, *The History of British India*, 6 volumes, Londres, 1840; do reverendo Reginald Heber, *Narrative of a journey through the upper provinces of India from Calcutta to Bombay, 1824-1825*, Londres, 1829; de sir John Malcolm, *A memoir of central India*, Londres, 1832; de Montsuart Elphinstone, *An Account of the kingdom of Caboul and its dependencies in Persia, Tartary and India comprising a view of the Afghan nation and a history of the Dooranee monarchy*, Londres, 1815; do general e conde sueco Magnus Björnstjerna, *The British Empire in the East*, Londres, 1840; de James Peggs, *Slavery in India. The present State of East India Slavery*, Londres, 1828; de William Adam, *The Law and Custom of slavery in British India*, Londres, 1840; de Mark Wilks, *Historical Sketches of the South of India*, Londres, 1810-1817; de Barchou de Penhoën, *Histoire de la Conquête et de la fondation de*

L'Empire anglais dans l'Inde, 6 volumes, Paris, 1840-1841; do Abbé Jean-Antoine Dubois, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, 2 volumes, Paris, 1825 e de Robert Montgomery Martin, *History of the British possessions in the East Indies*, 2 volumes, Londres, 1836.

Não estranha que de posse de tão ampla documentação, o nosso autor tenha feito uma acertada aproximação da realidade indiana, embora não tenha conseguido viajar ao oriente, como era o seu desejo. Sintetizemos a apreciação que Tocqueville faz da colonização inglesa na Índia. Para o nosso pensador, não há dúvida de que os ingleses conseguiram compreender o espírito da sociedade indiana. Daí o fato de eles terem podido desenvolver instituições coloniais que possibilitaram a sua presença dominadora no continente asiático. Isso não significa que tudo tenha sido favorável aos indianos. Mas, no essencial, os colonizadores não alteraram a vida privada das pessoas e garantiram uma ordem jurídica e política, que deu a sensação de estabilidade.

Os ingleses, em primeiro lugar, encontraram uma sociedade atomizada em pequenas comunas. Não havia na Índia consciência nacional. Os dominadores anteriores (muçulmanos, afegãos, persas, mongóis) beneficiaram-se também dessa situação. Mas não conseguiram estabelecer instituições permanentes, talvez em decorrência de um fato fundamental: o despotismo oriental impedia-lhes compreender essa importância da vida local na cultura indiana. Queriam centralizar tudo. Os ingleses, ao contrário, souberam adaptar o regime administrativo colonial a essa realidade. Isso porque o próprio governo inglês já convivía há séculos com uma rica vida comunal, na Inglaterra. De outro lado, jamais os ingleses permitiram que o exército se colocasse por cima do poder civil. As guerras que fizeram na Índia, tiveram como finalidade defender os interesses dos acionistas da Companhia das Índias (que nomeavam o governador e os altos funcionários da colônia), bem como a estabilidade dos negócios. Como os que mandavam eram governadores civis indicados pela Companhia, jamais a empresa guerreira teve como finalidade a conquista ou a glória militar. A administração política sobrepôs-se, na Índia, ao poder militar. Os generais prestavam um serviço de proteção aos nativos ou de restabelecimento da ordem, quando eles e os seus exércitos eram chamados pelo poder civil; mas nem este comandava diretamente as tropas, nem os chefes militares tinham iniciativa política.

De outro lado, os ingleses souberam conviver e administrar uma sociedade essencialmente desigual, como a indiana, segmentada hierarquicamente pelas castas. Isso porque, mais uma vez, o poder na Inglaterra sabia conviver com as diferenças hierárquicas no seio da sociedade. A religião indiana, o bramanismo, de outro lado, não ensejou a intolerância e a guerra contra o infiel, pela natureza mesma dessa religião. O bramanismo, do ângulo social, consolida uma sociedade de desiguais e justifica a desigualdade. As pessoas nascem ou dos pés de Brahma ou da sua cabeça, sendo ou membros das castas inferiores ou das superiores. A religião está intimamente atrelada a essa ordem de castas. Não pretende subvertê-la. Mas, de outro lado, a religião é tradição da própria casta. Não constitui uma crença universal, que deva ser levada a outros povos. O próprio bramanismo hindu tende a que os fiéis aceitem outros credos, porque não há a preocupação de converter ninguém. Esse aspecto introspectivo do bramanismo, no sentir de Tocqueville, favoreceu a dominação britânica e a estabilidade administrativa da colônia. Os colonizadores não se defrontaram com uma *jihad* ou guerra santa, como as que pululavam no meio muçulmano.

Os anteriores dominadores da Índia, aliás, não eram brâmanes, mas muçulmanos. De forma que a sociedade indiana já convivia pacificamente com senhores portadores de um credo diferente.

Tocqueville ressalta a originalidade do esquema de governo britânico na Índia. Houve dois modelos, um que vingou até 1786, e que poderia ser denominado de *privatista*. Outro, que se consolidou após as reformas efetivadas por Pitt em 1784 e 1786, que poderia ser caracterizado como *privatista e estratégico*. A primeira ocupação da Índia pelos ingleses, no início do século XVIII, deu-se sob a modalidade de atividade comercial privada, realizada pela Companhia das Índias. Os acionistas da Companhia, em Londres, nomeavam o governador e os altos funcionários coloniais. O governo britânico acudia para apoiar e defender os seus interesses, deslocando a força armada, que agia pontualmente e não como exército de ocupação. Após o sucesso crescente dos negócios da Companhia, entre 1784 e 1786, Pitt elabora a reforma que dará ensejo ao segundo modelo, *privatista e estratégico*. Tratava-se de criar uma interferência do governo inglês, de forma a conservar a unidade da colônia, sem impedir o funcionamento da livre iniciativa dos negócios da Companhia das Índias.

Tocqueville sintetizou da seguinte forma os aspectos essenciais das reformas de Pitt: "Os *bills* propostos por Pitt em 1784 e 1786: 1) estabeleceram a criação de um conselho governamental denominado *Board of Control*, que dava ao governo o controle supremo sobre os negócios políticos da Companhia. Esses dispositivos davam também ao rei o poder de chamar o governador geral nomeado pela Companhia. 2) Davam ao governador geral muita mais independência (...). Subordinavam de uma forma mais precisa o poder militar ao poder civil (...). Este *bill* distinguia de novo muito formalmente o general-em-chefe do governador geral e colocava o primeiro imediatamente abaixo do segundo. Aumentando em muito o poder do governador geral, o *bill* de 1786 dispôs que as atribuições deste poderiam se estender até os casos judiciais, sem poder contudo mudar ou modificar as instituições ou regulamentos estabelecidos pelo governo civil" [Tocqueville, 1962: 484].

O modelo de administração britânica na Índia encarnava o princípio defendido por Tocqueville para a Argélia: centralização política e descentralização administrativa. A primeira acontecia em decorrência do poder supremo do *Board of Control*. A segunda estava garantida graças à independência de que gozava o governador geral. O nosso autor não deixava de admirar um outro fator: a estreita colaboração que o modelo colonial inglês possibilitava entre o governo e a iniciativa privada.

Um outro aspecto importante da administração colonial britânica na Índia, dizia respeito à preparação dos quadros administrativos. Os ingleses cuidaram de forma muito eficiente disso. Tocqueville sintetizou assim esse aspecto da política colonial britânica: "Os jovens que se destinam a ocupar as funções civis na Índia, são obrigados a residir por dois anos num colégio especial fundado na Inglaterra (e que é chamado de *Hailesbury College*). Lá eles se dedicam a todos os estudos particulares que se relacionam à sua carreira e, ao mesmo tempo, adquirem noções gerais em administração pública e em economia política. As personalidades mais destacadas lecionam ali. Malthus ofereceu um curso de economia política em *Hailesbury* e sir James Mackintosh tem lecionado direito. São ali ensinadas oito línguas da Ásia. Para entrar e para sair do mencionado centro de estudos são necessários

exames. Isso não é tudo. Chegados na Índia, esses jovens são obrigados a aprender a escrever e a falar corretamente dois idiomas do país. Quinze meses depois da sua chegada, um novo exame constata se eles possuem esses conhecimentos e, se forem reprovados num exame, são mandados de volta à Europa. Mas uma vez que, após tantas provas, eles se firmam na administração do país, a sua posição lhes é garantida, bem como os seus direitos; o seu progresso na carreira não é totalmente arbitrário. Eles ascendem de grau em grau, e seguindo regras conhecidas de antemão, até as mais altas posições" [Tocqueville, 1962: 332].

O nosso autor chamava a atenção para o fato de que a administração francesa na África poderia se inspirar nesse exemplo, a fim de passar a preparar os seus quadros administrativos de maneira racional. Somente assim, considerava Tocqueville, poderia se garantir, para a Argélia, uma colonização civilizadora, digna da tradição das luzes e do liberalismo.

Uma última observação acerca da abordagem da Índia por Tocqueville. O nosso pensador enxergava longe: qual seria o começo da derrubada do grande império colonial britânico na Ásia? Duas hipóteses eram levantadas por ele: ou a invasão de uma potência européia, ou uma revolta interna. Tocqueville descartava a primeira hipótese, pelas dificuldades estratégicas que sofreria o invasor, devido ao grande poderio da Armada britânica. Restavam as alternativas por terra. Seria muito difícil invadir a península da Índia, pois para isso, tropas ocidentais deveriam entrar pelo Afeganistão, país inóspito, cheio de perigosos desfiladeiros e vales profundos, perfeitamente controlados por tribos guerreiras que conhecem palmo a palmo o terreno, e onde as constantes rixas tribais dificultam qualquer empreendimento. É muito interessante, aliás, a descrição que das várias regiões afegãs oferece Tocqueville no breve ensaio intitulado *Afghans*, que insere no seu trabalho sobre a Índia, de 1842 [cf. Tocqueville, 1962: 498-500]. O nosso autor lembra as dificuldades que tiveram de enfrentar nessa região os vários invasores ao longo dos séculos, desde Alexandre da Macedônia.

A derrubada do império britânico na Índia ocorreria por causas internas, no sentir do nosso autor. Seguindo os estudos de Heber, Tocqueville considerava que a resistência civil do povo indiano poderia ser o calcanhar de Aquiles do poderio inglês. No esboço do livro que pretendia escrever sobre a Índia, o nosso autor inseria uma terceira parte intitulada: *Comment l'Empire des Anglais dans l'Inde pourrait être détruit*. A propósito, escrevia: "É muito remota a chance de uma rebelião. Os Ingleses terminarão por colocar os Hindus em estado de lhes resistir. Mas esse tempo está muito longe de nós. Ver a forma de mencionar esse traço que se encontra em Heber, de toda essa população da província de Bénarès, que ameaça se deixar morrer de fome se não for retirado um novo imposto. Exemplo significativo que prova ao mesmo tempo a singular doçura desse povo, mas ao mesmo tempo o poder que ele tem de se associar e a energia que ele pode dar às suas associações políticas" [Tocqueville, 1962: 481]. A figura do Mahatma Gandhi e da gesta libertadora não violenta por ele deslançada no século XX, oferece-se espontaneamente à imaginação ao lermos estas linhas, escritas cem anos atrás.

II - A França no contexto internacional

Analisarei nesta parte o modo como Tocqueville situava a França da sua época no contexto internacional dos países já consolidados na vida independente. Para o nosso pensador não havia dúvida de que a democracia era a tendência a que as nações deveriam obedecer ao longo do século XIX. Herdeiro do hegelianismo mitigado de Guizot, Tocqueville considerava que as forças subterrâneas da história dirigiam-se nesse sentido. A propósito, escrevia na Introdução à primeira *Démocratie en Amérique*: "O desenvolvimento gradual da igualdade de condições é (...) um fato providencial e as suas características são as seguintes: ele é universal, é durável, escapa sempre ao poder humano; todos os acontecimentos, como todos os homens, servem ao seu desenvolvimento" [Tocqueville, 1992: 7; cf. La Fournière, 1981: 147].

As grandes potências do século XX seriam aquelas que obedecessem de forma mais total a essa tendência democrática. Tocqueville enxergava dois países que ocupariam esse lugar: a Rússia e os Estados Unidos. A primeira cresceria pelo caminho do despotismo. Os segundos, pelo do desenvolvimento da liberdade. Tornou-se clássica a conclusão com que o nosso autor encerra, de forma profética, a sua primeira *Démocratie en Amérique*: "Há hoje, na terra, dois grandes povos que, partindo de pontos diferentes, parecem avançar em direção ao mesmo objetivo: os russos e os anglo-americanos. Ambos cresceram na obscuridade; e, enquanto os olhares do mundo estavam voltados para outros pontos, colocaram-se repentinamente no primeiro plano das nações e o mundo conheceu quase ao mesmo tempo o nascimento e a grandeza de ambos. Todos os outros povos parecem ter mais ou menos atingido os limites que lhes traçou a natureza e só precisam conservá-los; mas estes estão em crescimento: todos os outros pararam, ou só avançam com muito esforço; estes caminham com passo rápido e fácil, em carreira cujo ponto culminante não se pode divisar a olho nu. O americano luta contra os obstáculos postos pela natureza; o russo enfrenta os homens. Um combate o deserto e a barbárie, o outro, a civilização, sob todas as suas formas: as conquistas do americano se fazem com o cabo da enxada, as do russo, com a espada. Para atingir o objetivo, o primeiro conta com o interesse pessoal, e deixa agir, sem dirigi-las, a força e a razão dos indivíduos. O segundo concentra em um homem, de certa forma, todo o poder da sociedade. Um tem como principal meio de ação a liberdade; o outro, a servidão. O ponto de partida é diferente, as vias divergem; entretanto, cada um deles parece chamado, por vocação secreta da Providência, a concentrar nas mãos o destino da metade do mundo" [Tocqueville, 1992: 480].

Diríamos que a preocupação tocquevilliana fundamental consistia em pensar a forma de a França se preparar para esse fato novo, o ideal da igualdade, que o acaso tornou presente na própria história francesa. Ora, esse ideal era pensado por Tocqueville, à luz da experiência americana, como a conquista de um estado social em que vingaria a igualdade de condições [cf. Matsumoto, 1999: 38]. Na introdução à primeira *Démocratie en Amérique*, o nosso autor mostrava que entre os franceses a democracia tinha vingado como uma espécie de menino de rua, com toda a dinâmica dos primeiros anos, mas sem os anteparos da boa educação: "Não há povo na Europa em que a grande revolução social a que fiz alusão tenha feito progressos mais rápidos do que entre nós; mas a revolução, neste

país, desenvolveu-se sempre ao acaso. Nunca os chefes de Estado pensaram em preparar, previamente, o que quer que fosse em seu favor; fez-se apesar deles ou sem que dela tivessem conhecimento. As classes mais poderosas, mais inteligentes e mais honestas não buscaram apoderar-se dessa revolução para dirigi-la. A democracia foi, portanto, abandonada aos seus instintos selvagens; cresceu como essas crianças privadas dos cuidados paternos, que se criam sós nas ruas das cidades, que só conhecem da sociedade os vícios e as misérias. Parecia-se ignorar, ainda, a existência da revolução, quando apoderou-se, inopinadamente, do poder. Então, cada qual se submeteu servilmente a seus mínimos desejos. Adoraram-na como imagem da força; mas quando, depois, enfraqueceu por culpa de seus próprios excessos, os legisladores conceberam o projeto de destruí-la, ao invés de buscar instruí-la e corrigi-la; sem pensar em ensiná-la a governar, só quiseram expulsá-la do governo. O resultado foi que a revolução democrática operou-se no plano material da sociedade, sem que houvesse, nas leis, nas idéias, nos hábitos e costumes, a mudança que teria sido necessária para torná-la útil. Assim, temos a democracia, menos o que deve atenuar os seus vícios e realçar-lhe as vantagens naturais; já conhecendo os males que provoca, ignoramos os bens que pode proporcionar (...)" [Tocqueville, 1992: 8-9].

O pano de fundo da democracia será o marco de referência conceitual das reflexões de Tocqueville no que tange às relações internacionais. Esse marco, aliás, como já tive oportunidade de mostrar atrás, enquadra a meditação do nosso pensador em relação à problemática colonial. A Argélia e a Índia foram estudadas por ele como propostas de colonização julgadas à luz do ideal democrático. Algo semelhante se pode dizer da problemática da abolição da escravatura, totalmente equacionada com referência ao contexto da vida democrática.

Na primeira parte foi analisada, recordemos, a visão estratégica que Tocqueville tinha da África e da Ásia, à luz das suas considerações sobre o problema colonial na Argélia e na Índia. Resta-nos tratar, aqui, os seguintes itens: 1) perspectivas estratégicas da América do Norte; 2) perspectivas estratégicas da América Latina; 3) perspectivas estratégicas da França no contexto europeu.

1) Perspectivas estratégicas da América do Norte.- Não há dúvida de que a América, para Tocqueville, era uma potência forte. Dois aspectos salientava o nosso autor em relação a esse fato: ela é tal porque a natureza a colocou isolada dos grandes inimigos. Mas ela possui também a força das nações cujas instituições estão solidamente ancoradas na vontade popular.

Em relação ao primeiro aspecto, o nosso autor considerava que os Estados Unidos da América gozavam de uma situação privilegiada, de que outros povos não tinham se beneficiado. Era uma nação colocada pela Providência longe dos seus inimigos e, portanto, a salvo das guerras. A propósito, escrevia no final da primeira parte da *Démocratie en Amérique* de 1835: "De onde provém, pois, o fato de que, embora protegida pela perfeição relativa das suas leis, não se dissolva a União americana no meio de uma grande guerra? É que não tem absolutamente grandes guerras a temer. Situada no centro de um continente imenso, onde a indústria humana pode estender-se sem limites, a União é quase tão isolada do mundo como se estivesse encerrada pelo oceano, por todos os lados. O Canadá conta apenas com um milhão de habitantes; a sua população acha-se dividida em duas nações

inimigas. Os rigores do clima limitam a extensão do território e fecham os seus portos durante seis meses. Do Canadá ao Golfo do México, encontram-se ainda algumas tribos selvagens, semidestruídas, que vão sendo expulsas por seis mil soldados. Ao sul, a União toca num ponto o império do México. É de lá, provavelmente, que virão um dia as grandes guerras. Mas, por longo tempo ainda, a situação pouco adiantada da civilização, a corrupção dos costumes e a miséria impedirão o México de tomar uma posição elevada entre as nações. Quanto às potências da Europa, o seu afastamento as torna pouco temíveis (...). Admirável posição do Novo Mundo, que faz com que o homem, nele, não encontre ainda inimigos, a não ser ele próprio! Para ser feliz e livre, basta desejá-lo" [Tocqueville, 1992: 191-192].

O fato de estar longe dos seus inimigos acrescia-se a esta outra realidade: o continente americano era imenso e rico em terras cultiváveis. Para ser uma grande potência, Estados Unidos não encontrariam, no século XIX, grandes dificuldades. A sua população cresceria em paz e ocuparia de maneira produtiva a imensa hinterlândia que a Providência tinha-lhe dado, entre os dois oceanos, graças a um espírito de trabalho aguçado pela religião e estimulado pelo desejo de riqueza e conforto, bem como por instituições de governo a serviço da liberdade cidadã. Uma vez ocupada toda essa imensidão, ainda poderia se desenvolver a economia mediante um agressivo comércio internacional, que o nosso autor já registrava na sua primeira *Démocratie en Amérique* [cf. Tocqueville, 1992: 19-59].

A União americana era forte também, no sentir de Tocqueville, por causa das suas instituições. A fórmula radicava na fundamentação daquelas na vontade popular. O espírito público da República americana alicerçava-se nos espíritos, nas convicções e sentimentos dos cidadãos. Aí radicava a sua tremenda força, num mundo cada vez mais agitado pelas guerras e os choques dos interesses individuais.

A propósito deste ponto, escrevia Tocqueville ao tratar das vantagens do sistema federativo, na primeira *Démocratie en Amérique*: "É incontestável, na realidade, que, nos Estados Unidos, o gosto e o costume do governo republicano nasceram nas comunas e no seio das assembleias provinciais. Numa pequena nação, como Connecticut, por exemplo, onde a grande questão política é a abertura de um canal ou o traçado de uma estrada, onde o Estado não tem nenhum exército, nem guerra a manter, e não poderia dar àqueles que o dirigem nem muita riqueza nem muita glória, nada de mais natural se pode imaginar, nem de mais apropriado à natureza das coisas, que a república. Ora, é esse mesmo espírito republicano, são esses costumes e hábitos de um povo livre que, depois de haver nascido e se ter desenvolvido nos diversos Estados, aplicam-se em seguida, sem dificuldade, ao conjunto do país. O espírito público da União não deixa de ser, ele próprio, de certa forma, uma síntese do patriotismo provinciano. Cada cidadão dos Estados Unidos transporta, por assim dizer, o interesse que lhe inspira sua pequena república ao amor da pátria comum. Defendendo a União, ele defende a prosperidade crescente do seu cantão, o direito de dirigir os seus negócios, a esperança de fazer prevalecer ali planos de melhoramentos que devem fazer com que ele próprio enriqueça: coisas, todas essas, que, de ordinário, tocam mais os homens que os interesses gerais do país e a glória da nação" [Tocqueville, 1992: 182-183].

A sensação de segurança e a certeza de que as instituições estavam a serviço da liberdade, da democracia e do bem-estar dos cidadãos, produziam, no sentir de Tocqueville, na sociedade americana, um sentimento de orgulho nacional e de superioridade em face de outros povos. "Em geral, as instituições democráticas - frisava o pensador francês - dão aos homens uma ampla idéia de sua pátria e de si próprios. O americano sai de seu país com o coração trasbordante de orgulho. (...) Um americano fala todos os dias acerca da admirável igualdade que reina nos Estados Unidos; e ele orgulha-se, alto e bom som, de seu país (...)" [Tocqueville, 1992: 686-687].

Os riscos de desestabilização da sociedade americana eram situados por Tocqueville num futuro longínquo. Se crises de unidade a sociedade americana tivesse de sofrer, elas deveriam provir, pensava o nosso autor, de fatores internos não resolvidos, como a questão dos negros, que poderiam dar ensejo a sangrentos conflitos civis. O nosso autor antecipava-se, destarte, à guerra civil americana que eclodiria quarenta anos mais tarde [cf. Tocqueville, 1992: 359-393]. Mas, com certeza, os Estados Unidos da América não enfrentariam perigos vindos de fora durante muito tempo. Como tampouco sofreriam as agruras das revoluções, muito raras, aliás, no universo democrático tocquevilliano, segundo a acertada apreciação de Seymour Drescher [1992: 429-454].

2) *Perspectivas estratégicas da América Latina.*- Tocqueville teve sempre uma visão crítica do autoritarismo ibérico e da maneira como foi transplantado para a América Latina. Não podem progredir nações nas quais a liberdade foi sufocada pelo absolutismo, e nas que o sentimento do bem público é muito frágil. O clima social na América Latina, para o nosso autor, aproximava-se mais da barbárie do que da civilização. Parece como se os países desta parte do mundo voltassem à situação precária do *estado de natureza*. A causa responsável por essa desgraça era clara: o despotismo. A secular falta de civismo ibero-americano às vezes era tanta, que o nosso autor chegava a admitir, por um momento, uma saída autoritária para a América Latina. Mas imediatamente descartava essa hipótese como falsa solução. Tocqueville acreditava no seguinte princípio: não pode haver redenção sob o jugo do absolutismo.

A propósito, escrevia o nosso autor, ao tratar da dinâmica que se desenvolve nas nações democráticas e da falta dela no mundo ibero-americano: "Estranha perceber as novas nações sul-americanas agitarem-se, há um quarto de século, em meio a revoluções que começam a cada instante, e, a cada dia, espera-se vê-las voltar ao que se chama *o estado natural*. Mas quem pode afirmar que essas revoluções não sejam atualmente o estado mais natural dos espanhóis da América do Sul? Nesses países, a sociedade debate-se no fundo de um abismo, do qual seus próprios esforços não são capazes de fazê-la sair. O povo que habita essa boa metade de um hemisfério parece obstinadamente apegado ao hábito de se dilacerar as entranhas; nada pode removê-lo. O esgotamento fê-lo cair um instante em repouso, e este lhe devolve rapidamente as forças. Quando considero este estado alterado de miséria e crimes, sou levado a crer que o despotismo lhe seria benfazejo. Mas estas duas palavras jamais poderiam unir-se no meu pensamento" [Tocqueville, 1992: 258-259].

Em que pese as críticas levantadas contra o absolutismo ibérico e a sua presença na América Latina, Tocqueville era otimista em relação ao futuro do nosso continente. Achava

que o estado de atraso destes países seria transitório e que, assim como a Inglaterra tinha conseguido influenciar positivamente nos países da Europa Continental na superação das mazelas da pobreza e do autoritarismo, de forma semelhante os Estados Unidos conseguiriam, mais cedo ou mais tarde, influenciar beneficemente nos seus vizinhos do sul, fazendo surgir, neles, a valorização do trabalho, do desenvolvimento e da democracia, dinamizando os elementos de civilização cristã presentes nas tradições ibéricas. Antecipava o grande pensador francês a proposta da Aliança do Livre Comércio das Américas, que hoje os Estados Unidos tentam implementar na América Latina. Tocqueville talvez se possa aproximar da idéia de Nisbet [cf. 1969], no sentido de que as mudanças sociais não obedecem apenas a fatores endógenos, mas que são implementadas fundamentalmente por influências exógenas.

Vale a pena citar as palavras de Tocqueville a respeito: "Os espanhóis e os portugueses fundaram, na América do Sul, grandes colônias que posteriormente se transformaram em impérios. A guerra civil e o despotismo desolam, hoje em dia, aqueles vastos territórios. O movimento da população se detém e o reduzido número de homens que os habita, preocupado com o cuidado de se defender, apenas experimenta a necessidade de melhorar sua sorte. Mas não será possível ocorrer sempre assim. A Europa, entregue a si mesma, chegou pelos seus próprios esforços a vencer as trevas da Idade Média; a América do Sul é cristã como nós; tem as nossas leis, os nossos costumes; encerra todos os germes das civilizações que se desenvolveram no seio das nações européias e de seus rebentos; a América do Sul tem, mais do que nós, o nosso exemplo: por que há de permanecer bárbara para sempre?".

"Trata-se, evidentemente, neste caso, de uma questão de tempo: uma época mais ou menos distante chegará, em que os sul-americanos formarão nações florescentes e esclarecidas. (...) Não poderíamos duvidar que os americanos do norte da América venham a ser chamados a prover um dia às necessidades dos sul-americanos. A natureza os colocou perto deles. Forneceu-lhes, assim, grandes facilidades para conhecer e julgar as suas necessidades, a fim de estabelecer com aqueles povos relações permanentes e para se apoderar gradualmente do seu mercado. O comerciante dos Estados Unidos só poderia perder essas vantagens naturais se fosse muito inferior ao comerciante da Europa. Acontece que é, pelo contrário, superior a este em muitos pontos. Os americanos dos Estados Unidos já exercem grande influência moral sobre todos os povos do Novo Mundo. É deles que partem as luzes. Todas as nações que habitam o mesmo continente já se habituaram a considerá-los como os filhos mais esclarecidos, mais poderosos e mais ricos da grande família americana. Constantemente voltam os seus olhares para a União e, na medida do possível, assemelham-se aos povos que a compõem. Todos os dias vão buscar nos Estados Unidos doutrinas políticas e tomar-lhes leis emprestadas".

"Os americanos dos Estados Unidos estão, perante os povos da América do Sul, precisamente na mesma situação que seus pais ingleses perante os italianos, os espanhóis, os portugueses e todos aqueles povos da Europa que, sendo menos adiantados em civilização e indústria, recebem das suas mãos a maior parte dos objetos de consumo (...)" [Tocqueville, 1992: 471-473].

Poderia frisar, à luz dos ensinamentos de Tocqueville, que a nossa história, em Ibero-América, desenvolveu-se sempre entre dois extremos antidemocráticos: de um lado, o velho absolutismo ibérico e o seu herdeiro, o caudilhismo; de outro, o anarquismo revolucionário. A liberdade foi, nesse contexto de barbárie, a grande vítima. Alexis de Tocqueville mostrou que o caminho para iluminar a luta pela conquista da autêntica democracia nos nossos países deveria ser o da defesa da liberdade para todos os cidadãos. Após a queda do Muro de Berlim e, com ela, do modelo de democracia sem liberdade proposto por Marx, o modelo tocquevilliano de democracia liberal está em alta e é capaz de inspirar, ainda, os processos de renovação política e de reforma do Estado, em andamento no Brasil e no resto da América Latina [cf. Vélez, 1998].

A luta tocquevilliana em prol da defesa da liberdade, embora pareça aventura quixotesca no contexto de autoritarismo que ainda vigora nos costumes políticos latino-americanos, é ainda motivo inspirador de renovação nesta parte do Novo Mundo. Como frisa Paulo Kramer, "(...) Para quem vive num país que ainda não conseguiu vencer as pragas da hipertrofia burocrática do Estado, do corporativismo clientelístico camuflado sob slogans de *isonomia e equiparação* e de uma democracia sempre ameaçada pelo patrimonialismo e pelo autoritarismo de todos os matizes na quase total ausência de lideranças lúcidas, legítimas e dignas de crédito, este me parece um combate digno de ser travado" [Kramer, 1998: 79].

3) *Perspectivas estratégicas da França no contexto europeu.-*

Tocqueville esteve à frente dos negócios estrangeiros da França, como ministro das Relações Exteriores, durante cinco meses no gabinete presidido por Odilon Barrot, entre 2 de junho e 31 de outubro de 1849. Pouco tempo para desenvolver uma política exterior ampla e coerente. O nosso pensador teve, necessariamente, de se acomodar aos compromissos assumidos por ministros anteriores e respeitar as linhas mestras do regime republicano moderado presidido por Luís Napoleão Bonaparte, eleito presidente em 10 de dezembro de 1848. O escasso tempo de que Tocqueville dispôs para dirigir a política exterior, não significou, contudo, que não a conhecesse em profundidade, nem que os seus ideais democráticos tivessem ficado à margem da atividade política. O nosso autor já tinha integrado, como deputado, várias comissões para estudar problemas relacionados com esse ponto. E nas questões essenciais que teve de solucionar no ministério, agiu guiado pelas idéias que defendeu na sua obra.

Tocqueville almejava ser nomeado ministro da Instrução Pública. Revelava, assim, a tendência que já tinha se manifestado na vida política de Guizot, de contribuir para a reforma das instituições na França a partir do ponto que era considerado pelo doutrinários como nevrálgico: a educação popular. Não tendo conseguido a indicação para a Instrução, foi nomeado ministro das Relações Exteriores. A respeito das atividades que teve de desempenhar no ministério, escreve André Jardin: "Na falta da Instrução Pública, Tocqueville recebeu os Assuntos Estrangeiros, que aceitou com certo temor. Não era, contudo, tão bisonho como às vezes se tem afirmado; a partir do seu ingresso na vida pública tinha estudado os problemas internacionais com dedicação; no ano anterior, tinha sido designado como mediador francês no conflito austro-sardo e, com vistas à hipotética conferência de Bruxelas, tinha revisado cuidadosamente os expedientes italianos no

ministério; regressava da Alemanha, aonde tinha ido para observar pessoalmente os movimentos revolucionários" [Jardin, 1984: 406].

Tocqueville teve, no ministério das Relações Exteriores, uma atitude de colaboração leal para com o presidente Luís Napoleão. Em que pese as tendências autoritárias do príncipe-presidente, o nosso autor soube colocar anteparos na sua pasta, quando achou que o primeiro mandatário extrapolava os limites traçados pela conveniência dos interesses franceses. A propósito dessa colaboração, frisa Jardin: "Tocqueville expunha-lhe regularmente os assuntos da Europa, explicitava-lhe os motivos de suas decisões. Quando acreditou dever resistir às suas decisões ou aos seus caprichos, justificou as causas da sua resistência. Dessas relações surgiu uma simpatia um pouco desconfiada da parte de Tocqueville, uma simpatia mais profunda da parte do Presidente, da qual mais tarde daria alguns testemunhos (...)" [Jardin, 1984: 408].

Tocqueville encontrou problemas no que tangia à preparação do pessoal na sua pasta. Após os inúmeros movimentos revolucionários enfrentados pelo país e em face das idéias republicanas em ascensão, muitos diplomatas surgiam das fileiras dos ativistas políticos, tornando difícil a circulação de informações confidenciais e a elaboração e execução de uma política exterior amadurecida. Tocqueville, como ministro, teve de criar, em não poucos casos, uma rede de informantes paralela aos quadros da diplomacia. O seu chefe de gabinete, o jovem Gobineau, foi para nosso autor de uma grande utilidade, na medida em que se revelou um colaborador fiel e eficaz. Após ter se desempenhado como auxiliar do nosso autor, quando Tocqueville deixou o ministério, Gobineau direcionou-se para a carreira diplomática, tendo representado os interesses da França no Médio e no Extremo Oriente, como também no Brasil.

No que tange à problemática das relações exteriores da França com os restantes países europeus, Tocqueville desenvolveu uma política de continuidade com os seus antecessores no ministério: manter a Europa em paz. Essa política já tinha sido praticada antes de 1848 pelo conservador Guizot. Era compreensível essa atitude, diante dos enormes custos sociais e políticos do ciclo revolucionário de 1789, do Terror Jacobino e das aventuras napoleônicas. A França estava cansada de guerras e a sua diplomacia buscava deitar as bases de um convívio pacífico no cenário europeu. A propósito, frisa Jardin: "Na turbulenta Europa de 1849, o interesse essencial é a manutenção da paz. Desde 25 de junho, Tocqueville afirma esse grande princípio a propósito da interpelação de Maugin. Maugin subia cada ano à tribuna para denunciar a conjuração dos soberanos da Europa contra a França e, dessa feita, profetizou a chegada dos russos. Boa ocasião para Tocqueville proclamar que a paz é necessária e que não é imediatamente ameaçada. Nas circunstâncias do momento, a guerra seria não só um desastre para a República francesa: *dela poderia resultar um terrível naufrágio não somente para nós, como para todo o mundo civilizado*, numa conjuntura *em que as sociedades tremem nos seus alicerces*. Parece impossível uma coalizão contra a França: Inglaterra quer manter a paz, as potências alemãs jamais estiveram tão divididas (...)" [Jardin, 1984: 412-413].

O mais espinhoso problema que Tocqueville teve de enfrentar na pasta das Relações Exteriores foi o dos Estados Pontifícios. Após a revolução de 1848 o Papa Pio IX, com a finalidade de conservar o seu poder em Roma, tinha acenado, a partir do seu refúgio em

Gaeta, com a concessão de algumas reformas liberalizantes, organizando um regime constitucional. Após o assassinato do primeiro-ministro papal, Rossi, em 15 de novembro desse ano, o Pontífice voltou atrás. Acontece que as tropas francesas, chefiadas pelo general Oudinot, tinham entrado em Roma para restabelecer a ordem, por determinação de Tocqueville. Se impusessem a manutenção do *status quo* absolutista (como era o desejo dos cardeais mais influentes), as tropas ficariam desmoralizadas perante a opinião pública de seu país. Se abandonassem Roma à pilhagem, a situação não seria melhor. O nosso autor insistia na realização de reformas nos Estados Pontifícios, que possibilitassem o equilíbrio entre liberdade moderna e Igreja.

A respeito dessa política, frisa Jardin: "No entanto, a política francesa podia encontrar uma justificação: a de impor aos estados romanos um regime constitucional. Essa idéia era uma aplicação do princípio expressado em *La Démocratie* de que era necessário fazer coexistir a liberdade moderna e a Igreja, para garantir o equilíbrio moral da futura sociedade democrática. A negociação do conflito romano era uma das idéias fundamentais de Tocqueville" [Jardin, 1984: 416]. Tocqueville, católico por tradição familiar, era sensível ao desprestígio que a Igreja teria, caso o Papa mantivesse a pretensão absolutista nos seus Estados. Em carta endereçada a Corcelle em 1º de julho de 1849, assim escrevia o nosso autor: "Se o soberano pontífice, uma vez colocado novamente no poder, trabalhar para restabelecer os abusos que a própria Europa absolutista não deseja, se se entregar aos rigores que a história não perdoa nem sequer aos príncipes seculares, a Igreja católica não só se debilitaria, mas também se desonraria diante de todo o universo" [apud Jardin, 1984: 416].

Uma vez garantido o Papa à frente do governo de Roma pelas tropas francesas, o Pontífice emitiu um decreto (*motu proprio*) que praticamente restabelecia o poder absoluto e deixava sem efeito as promessas liberalizantes, tendo inclusive restabelecido a Inquisição. Tocqueville sentiu-se traído. A partir de então, passou a alimentar sentimentos anticlericais, que o acompanhariam até o final da sua vida. Jardin frisa a respeito: "Tocqueville ficou pessoalmente marcado por essa experiência diplomática. A hipocrisia da corte romana tinha-o exasperado. Católico por tradição e por costume, contemplava com desânimo a veneração dos fiéis da sua época por Pio IX. *Que pena que você seja protestante!* escreve-lhe um dia Corcelle e essa afirmação marca entre eles uma verdadeira diferença de sensibilidade. Para Tocqueville, as virtudes privadas do Santo Padre não têm grande peso diante da falta de lucidez que o encadeia à torta política do seu Secretário de Estado. A partir de então, através de sua correspondência, pode-se destacar uma dura atitude anticlerical, até então ausente nele. Subsistirá durante o Segundo Império" [Jardin, 1984: 421].

Em síntese, a atuação de Tocqueville na pasta das Relações Exteriores deu continuidade a uma linha política previamente formulada, de manter a paz na Europa. O seu principal mérito consistiu em ter conseguido salvar a paz na Itália, mediante uma boa harmonia com a Áustria. Em geral, as suas apreciações sobre a política européia foram acertadas, como por exemplo a que previa a unificação alemã. E na sua atuação observa-se o perfil dos seus mestres doutrinários: agir preservando a fidelidade aos princípios morais básicos de respeito às pessoas e às nações, preservando as instituições da democracia representativa e o regime de liberdades. Em face da dúbia atitude do Papa e dos seus

cardeais, o nosso autor, como frisa Françoise Mélonio no seu ensaio intitulado *Tocqueville et la restauration du pouvoir temporel du pape (juin-octobre 1849)* "parece ter pensado uma política de pressão moral mais vigorosa" [Revue Historique, CCLXXI/1: pg. 118].

Uma última observação: a lucidez com que o nosso autor analisou as relações internacionais na sua época, inspirou, ao longo do século XX, a retomada dessa perspectiva liberal e responsável (diríamos tipicamente *doutrinária*) na França, por parte de Raymond Aron, à cuja sombra, no *Centre de Recherches Politiques* que leva o seu nome, formou-se um núcleo de importantes estudiosos da problemática internacional e da questão social, entre os que se destacam as figuras de François Furet, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon, Patrice Gueniffrey, Françoise Mélonio, Ran Halévi, Claude Lefort, Pierre Manent, Mona Ozouf, Philippe Raynaud, Elisabeth Dutartre, etc. [cf. Mélonio, 1998: 925-927]. Fecundidade semelhante observa-se hodiernamente, nos Estados Unidos, ao redor das idéias mestras de Tocqueville, que têm alimentado a meditação sobre os problemas atuais da democracia americana, como por exemplo no relacionado ao convívio das raças, dos sexos, enfim, da denominada "igualdade de condições", numa sociedade civil caracterizada pela liberdade de associação [cf. Drescher, 2001: 63-76; Vélez, 2001: 275-304].

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO 6

ARON, Raymond [2000]. *As etapas do pensamento sociológico*. (Tradução de Sérgio Bath). 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes.

BAECQUE, Antoine de e Françoise MÉLONIO [1998]. *Histoire culturelle de la France - 3. Lumières et Liberté, les dix-huitième et dix-neuvième siècles*. Paris: Seuil.

CHEVALLIER, Jean-Jacques e André JARDIN [1962]. "Introduction". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes - T. III Écrits et discours politiques, vol. 1*. (Texto preparado e anotado por André Jardin; introdução de J. J. Chevallier e A. Jardin). Paris: Gallimard, pg. 7-32.

DRESCHER, Seymour [1992]. "Why Great Revolutions Will Become Rare: Tocqueville's Most Neglected Prognosis". In: *The Journal of Modern History*. The University of Chicago Press, vol. 64, no. 3 (setembro 1992): pg. 429-454.

DRESCHER, Seymour [2001]. "L'Amérique vue par les tocquevilliens". In: *Raisons Politiques*. Presses de Sciences Po - Paris, no. 1 (fevereiro de 2001): pg. 63-76.

ESPADA, João Carlos [1998]. *A tradição da Liberdade*. (Prefácio de Mário Pinto). Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas.

ESPADA, João Carlos [2001]. "Prefácio à edição portuguesa". In: Alexis de TOCQUEVILLE, *Da Democracia na América*. (Prefácio de João Carlos Espada; tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira; revisão de Livia Franco e Maria João Favila Vieira Carmona). Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas, pg. 7-31.

HIMMELFARB, Gertrud [1997]. "Introduction". In: Alexis de TOCQUEVILLE, *Memoir on Pauperism*. (Versão inglesa a cargo de Seymour Drescher; prefácio de Max Hartwell). London: IEA Health and Welfare Unit, pg. 1-16.

JARDIN, André [1984]. *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*. Paris: Hachette.

JARDIN, André [1991]. "Introduction et chronologie". In: Tocqueville, *Oeuvres - T. I.* (Edição publicada sob a direção de ^a Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, pg. XI- XLVII. (La Pléiade).

JAUME, Lucien (organizador) [2000]. *Coppet, creuset de l'esprit libéral - Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille. Paris: Economica.

KRAMER, Paulo [1998]. "Despotismo tutelar e jaula de ferro: Tocqueville, Weber e o mal-estar no liberalismo". In: *Política comparada*. Brasília, vol. II, no. 2 (2º semestre de 1998): pg. 61-79.

LA FOURNIÈRE, Xavier de [1981]. *Alexis de Tocqueville, un monarchiste indépendant*. Paris: Perrin.

LAROUSSE, Pierre [1865]. *Grand Dictionnaire Universel du XIX siècle*. Paris: Larousse, vol. 12, pg. 432-433.

MACEDO, Ubiratan Borges de [1987]. "O liberalismo doutrinário". In: Antônio Paim (organizador). *Evolução histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 33-44.

MACEDO, Ubiratan Borges de e Ricardo VÉLEZ Rodríguez [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades. Curso de Introdução Histórica ao Liberalismo, volume 2.

MATSUMOTO, Reiji [1999]. "Individualism, Association, and Civil Society: Tocqueville and the American Public". In: Hitoshi ABE, Hiroko SATO, Chieko KITAGAWA OTSURI (organizadores). *The Public and the Private in the United States*. Osaka: The Japan Center of Area Studies / National Museum of Ethnology, pg. 35-49.

MÉLONIO, Françoise [1993]. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier.

MÉLONIO, Françoise [1997a]. "Nations et nationalismes". In: *La Revue Tocqueville*. Paris - La Société Tocqueville / Toronto - Presses de l'Université de Toronto, vol. XVIII, no. 1 (1997): pg. 61-75.

MÉLONIO, Françoise [1997b]. "Tocqueville et le despotisme moderne". In: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. Paris, no. 6 (segundo semestre de 1997): pg. 339-354.

MÉLONIO, Françoise [1998]. "Lecteur de Tocqueville". In: *Commentaire*. Paris, vol. 84 (inverno 1998-1999): pg. 925-927.

NISBET, Robert [1969]. *La formación del pensamiento sociológico*. (Tradução espanhola de Enrique Molina de Vedia). Buenos Aires: Amorrortu, 2 vol.

PAIM, Antônio (organizador) [1987]. *Evolução histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia.

PAIM, Antônio [1995]. *O Liberalismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1987]. "O pensamento de Tocqueville". In: Antônio PAIM (organizador). *Evolução histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 45-55.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1997]. *O espírito das revoluções*. (Prefácio de Antônio Paim). Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade.

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin de [1985]. "Obras y correspondencia de Tocqueville". In: Alexis de TOCQUEVILLE e John Stuart MILL, *Correspondencia*. (Versão ao espanhol a cargo de Hero Rodríguez Toro). México: Fondo de Cultura Económica.

SCHLEIFER, James T. [2000]. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. (Prólogo de G. W. Pierson). Indianapolis: Liberty Fund.

SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o direito administrativo*. (Apresentação de Themistocles Brandão Cavalcanti). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

STAËL Holstein, Germaine Necker (Madame de) [1996]. *Dix années d'exil*. (Edição crítica, preparada por Simone Balayé e Mariella Vianello Bonifácio). Paris: Fayard.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido [1975]. *Cartas do solitário*. (Nota introdutória de Manuel Diegues Júnior). 4ª edição, São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1942]. *Souvenirs*. (Introdução de Luc Monnier). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1952]. *Oeuvres Complètes - T. II L'Ancien Régime et la Révolution, vol. I*. (Introdução a cargo de George Lefebvre; nota preliminar e edição do texto a cargo de J. P. Mayer, com a supervisão de Georges Lefebvre e Ernest Labrousse). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1953]. *Oeuvres Complètes - T. II L'Ancien Régime et la Révolution, vol. 2. - Fragments et notes sur la Révolution*. (Edição do texto e notas a cargo de André Jardin). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1962]. *Oeuvres Complètes - T. III Écrits et discours politiques, vol. I*. (Texto preparado e anotado por André Jardin; introdução de J. J. Chevallier e A. Jardin). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1984]. *Oeuvres Complètes - T. IV Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger, vol 2*. (Edição do texto a cargo de Michelle Perrot, com a colaboração de Jacques Léauté e G. W. Pierson). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de e John Stuart MILL [1985]. *Correspondencia*. (Prólogo de Charles Augustin de Sainte-Beuve; versão ao espanhol a cargo de Hero Rodríguez Toro). México: Fondo de Cultura Económica.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989]. *Oeuvres Complètes - T. XVI Mélanges*. (Edição do texto a cargo de Françoise Mélonio). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1991]. *Oeuvres, I*. (Edição organizada por André Jardin e Françoise Mélonio, com a colaboração de Lise Queffélec. Introdução e cronologia a cargo de André Jardin). Paris: Gallimard. (La Pléiade).

TOCQUEVILLE, Alexis de [1992]. *Oeuvres, II*. (Edição organizada por André Jardin, com a colaboração de Jean-Claude Lamberti e James T. Schleifer). Paris: Gallimard. (La Pléiade).

TOCQUEVILLE, Alexis de [1997]. *Memoir on Pauperism*. (Versão ao inglês a cargo de Seymour Drescher; introdução de Gertrud Himmelfarb; prefácio de Max Hartwell). London: IEA Health and Welfare Unit.

TOCQUEVILLE, Alexis de [2000]. *Viagens à Inglaterra e à Irlanda*. (Tradução de Plínio Augusto Coelho; apresentação de Eduardo Valladares). São Paulo: Imaginário.

TOCQUEVILLE, Alexis de [2001]. *Da Democracia na América*. (Prefácio de João Carlos Espada; tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Revisão de Livia Franco e Maria João Favila Vieira Carmona). Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997]. *Oliveira Vianna e o papel modernizador do Estado brasileiro*. (Prefácio de Antônio Paim). Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998]. *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarim / Instituto Tancredo Neves.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1999]. "Tocqueville au Brésil". In: *La Revue Tocqueville*. Paris - La Société Tocqueville; Toronto - Presses de l'Université de Toronto. Vol. XX, no. 1 (1999): pg. 147-176.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [2001]. "Germaine Necker de Staël e as origens do Liberalismo doutrinário". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 47, no. 554 (Maio de 2001): pg. 47-64.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987]. *Populações meridionais do Brasil - T. I Populações rurais do Centro-Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

WEBER, Max [1944]. *Economía y sociedad - T. IV Tipos de dominación*. (Tradução espanhola a cargo de José Ferrater Mora). 1ª edição em espanhol. México: Fondo de Cultura Económica.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ALENCAR, José de [1991]. "O sistema representativo". In: Wanderley Guilherme dos Santos, *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ANDLAU, Béatrix de [1979]. "Préface" e "Introduction". In: Madame de Staël e dom Pedro de Souza, *Correspondence*. (Edição preparada por B. D'Anlau). Paris: Gallimard, pgs. 9-19.

ARON, Raymond [1948]. *Introduction à la Philosophie de l'histoire - Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.

ARON, Raymond [1950]. *La Philosophie critique de l'histoire. - Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. 2ª edição. Paris: J. Vrin.

ARON, Raymond [1961]. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon.

ARON, Raymond [1966]. *La sociologie allemande contemporaine*. 3ª edição. Paris: Presses Universitaires de France.

ARON, Raymond [1973]. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, Les Essais.

ARON, Raymond [1976]. *La República Imperial - Los Estados Unidos en el mundo (1945-1972)*. (Tradução ao espanhol, do francês, a cargo de Demetrio Nández). Madrid: Alianza Editorial.

ARON, Raymond. [1981]. "Raymond Aron por ele mesmo" (I) e (II). In: *Raymond Aron na Universidade de Brasília - Conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 22 a 26 de setembro de 1980*. (Edição organizada por Carlos Henrique Cardim, Antônio Carlos Ayres Maranhão, Carla Patrícia Frade Nogueira Lopes e outros). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981: pg. 57-82.

ARON, Raymond [1985]. *Memórias*. (Tradução do francês ao espanhol a cargo de Amanda Forns de Gioia). Madrid: Alianza Editorial.

ARON, Raymond [1997]. *Introduction à la Philosophie politique - Démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois, Le livre de poche.

ARON, Raymond [2000]. *As etapas do pensamento sociológico*. (Tradução de Sérgio Bath). 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes.

ATCHE, Elusa Cristina Costa Silveira [2003]. "Rousseau e Benjamin Constant: participação e representação política". In: Antônio Carlos Wolkmer (organizador). *Introdução à história do pensamento político*. Rio de Janeiro: Renovar, pg. 183-210.

AZEVEDO, Lúcio de [1978]. *Épocas de Portugal econômico*. 4ª edição. Lisboa: A. M. Teixeira.

BAECQUE, Antoine de e Françoise MÉLONIO [1998]. *Histoire culturelle de la France - 3. Lumières et Liberté, les dix-huitième et dix-neuvième siècles*. Paris: Seuil.

BALAYÉ, Simone [1968]. "Introduction". In: Madame de Staël, *De l'Allemagne*. (Edição preparada por S. Balayé). Paris: Garnier-Flammarion, 1º volume, pgs. 17-31.

BALAYÉ, Simone [1979]. *Madame de Staël - Lumières et liberté*. Paris: Klincksieck.

BALAYÉ, Simone [1985]. "Preface". In: Madame de Staël, *Corinne ou de l'Italie*. (Edição preparada por S. Balayé). Paris: Gallimard, pgs. 7-24.

BALAYÉ, Simone [2000]. "Âme et unité du Groupe de Coppet". In: Lucien Jaume (organizador). *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Coppet*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille; Paris: Economica, pgs. 13-24.

BARBOSA, Rui [1951]. *A questão social e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Organização Simões.

BARBOSA, Rui [1952]. *Tribuna Parlamentar : Império*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

BARBOSA, Rui [1954]. *Tribuna parlamentar: República*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

BARBOSA, Rui [1956]. *Campanhas jornalísticas - República (1893-1899)*. 2º volume. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

BARBOSA, Rui [1957]. *A imprensa e o dever da verdade*. Rio de Janeiro: Simões Editor.

BARBU, Zevedei [1989]. *Apresentação*. In: Alexis de Tocqueville, *O Antigo Regime e a Revolução*. 3ª edição. (Apresentação de Z. Barbu; introdução de J. P. Mayer; tradução de Y. Jean). Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, pg. 11-26.

BARRADAS, Monsenhor Silveira [1909]. *Evolução democrática e acção religiosa*. Évora: Minerva Comercial.

BARRETO, Tobias [1990]. *Crítica política e social*. (Edição comemorativa preparada por Paulo Mercadante e Antônio Paim, com a colaboração de Luiz Antônio Barreto e Jackson da Silva Lima). Rio de Janeiro: Record; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

BARRETTO, Vicente [1973]. *A ideologia liberal no processo de independência do Brasil*. Brasília: Câmara dos Deputados.

BARRETTO, Vicente [1976]. "Introdução ao pensamento político de Silvestre Pinheiro Ferreira". In: Silvestre Pinheiro Ferreira. *Idéias Políticas*. (Apresentação de Celina Junqueira; introdução de Vicente Barretto). Rio de Janeiro: PUC / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário, pgs. 11-19.

BARRETTO, Vicente [1982]. *Primórdios do Liberalismo. O Liberalismo e representação política: O período imperial*. Brasília: Universidade de Brasília, Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro - Unidades I e II.

BARRETTO, Vicente e Antônio PAIM (organizadores) [1989]. *Evolução do pensamento político brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

BARRETTO, Vicente [1994a]. *Liberalismo e representação política: o período imperial*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume II da Coleção Pensamento Político Brasileiro.

BARRETTO, Vicente [1994b]. *Primórdios do Liberalismo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume I da Coleção Pensamento Político Brasileiro.

BARROS, Roque Spencer Maciel de [1973a]. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo / Edusp.

BARROS, Roque Spencer [1973b]. "O Liberalismo Romântico: Alexis de Tocqueville". In: do mesmo autor, *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Edusp/Grijalbo, pg. 153-173.

BARROS, Roque Spencer [1973c]. "Tocqueville e a História". In: do mesmo autor. *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Edusp/Grijalbo, pg. 173-185.

BARROS, Roque Spencer [1997]. "Tocqueville e a imprensa". In: *Jornal da Tarde*. São Paulo, edição de 9 de novembro, pg. 2.

BERCEGOL, Fabienne [2000]. "Chateaubriand ou la conversion au progrès". In: *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*. Vol. 30, no. 108: pg. 23-51.

BLAESCHKE, Axel [1998]. "Introduction - Relire *De la Littérature*", in: Madame de Staël, *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. (Nova edição crítica estabelecida, apresentada e anotada por A. Blaescke). Paris: Garnier.

BORY, Jean-Louis [1972]. *La Révolution de Juillet - Trente journées qui ont fait la France*. Paris: Gallimard.

BOTANA, Natalio R. [1984]. *La tradición republicana*. Buenos Aires: Sudamericana.

BOURRICAUD, François [1983]. "Préface", in: Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983, pgs. 1-8.

BRASIL, Governo do [1948]. *Constituições do Brasil, acompanhadas das emendas constitucionais e projetos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

BRASIL, Joaquim Francisco de Assis [1896]. *Do governo presidencial na República brasileira*. Lisboa: Editora Nacional.

BREDIN, Jean-Denis [2000]. "Necker et l'opinion publique". In: Lucien Jaume (organizador). *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Coppet*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille; Paris: Economica, pgs. 25-40.

BROGLIE, Gabriel de [1990]. *Guizot*. Paris: Perrin.

CARON, Jean-Claude [1993]. *La France de 1815 à 1848*. Paris: Armand Colin.

CAVALCANTI, Themistocles Brandão [1960]. "Apresentação". In: Paulino Soares de Souza, *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, pg. I-X.

CHACON, Vamireh [2002]. "Royer-Collard e Destutt de Tracy: liberais quase esquecidos". In: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 52, no. 206 (abril - junho de 2002): pgs. 229-236.

CHATEAUBRIAND, Francis de [1895]. *Le génie du Christianisme*. Paris: Hachette.

CHATEAUBRIAND, Francis de [1951]. *Mémoires d'Outre-Tombe*. (Edição organizada por Maurice Levaillant e Georges Moulinier). Paris: Gallimard. Le Livre de Poche, 3 vol.

CHATEAUBRIAND, Francis de [1966]. *De Buonaparte et des Bourbons*. (Apresentação e notas de Olivier Pozzo di Borgo). Utrecht: Jean-Jacques Pauvert. Vol. 44 da coleção *Libertés*, dirigida por Jean-François Revel.

CHEVALLIER, Jean-Jacques e André JARDIN [1962]. "Introduction". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes - T. III Écrits et discours politiques, vol. 1*. (Texto preparado e anotado por André Jardin; introdução de J. J. Chevallier e A. Jardin). Paris: Gallimard, pg. 7-32.

CHEVALLIER, Jean-Jacques [1973]. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. (Prefácio de A. Siegfried; tradução de L. Christina). 2ª edição. Rio de Janeiro: Agir.

CHEVALLIER, Jean-Jacques [1977]. *Histoire des Institutions et des Régimes Politiques de la France de 1789 à nos jours*. 5ª edição revista e aumentada. Paris: Dalloz.

COMTE, Auguste [1868]. *Principes de Philosophie positive*. (Prefácio de Émile Littré). Paris: Baillière.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1872]. *Cours de Politique Constitutionnelle ou Collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif*. (Prefácio, introdução e notas de Édouard Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin, 2 volumes.

CONSTANT de Rebecque, Henry-Benjamin [1970]. *Princípios de política*. (Tradução ao espanhol a cargo de Josefa Hernández Alonso; introdução de José Alvarez Junco). Madrid: Aguilar. Foi consultada, também, a edição francesa intitulada *Principes de Politique applicables à tous les Gouvernements (version de 1806-1810)*. (Prefácio de Tzvetan Todorov, introdução de Etienne Hofmann). Paris: Hachette, 1997.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1986]. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. (Introdução, notas e bibliografia a cargo de Éprhaïm Harpaz). Paris: Flammarion / Centre National des Lettres.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1988]. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier (1796) - Des réactions politiques des effets de la terreur (1797)*. (Prefácio e notas a cargo de Philippe Raynaud). Paris: Flammarion.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1989]. *Adolphe*. (Prefácio, bibliografia e cronologia a cargo de Daniel Leuwers). Paris: Flammarion. Foi consultada também a edição brasileira publicada em francês pela editora Americ-Edit de Rio de Janeiro (1948), com uma "Introduction" de Sainte-Beuve, pg. 7-19. Foi consultada, outrossim, a tradução brasileira a cargo de Ary de Mesquita, intitulada *Adolfo* e publicada no Rio de Janeiro, em 1964 pela Editora Ediouro, com prefácio de A. Mesquita, pg. 7-21.

CONSTANT de Rebecque, Henry Benjamin [1997]. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements (version de 1806-1810)*. (Prefácio de Tzvetan Todorov; edição preparada por Etienne Hofmann). Paris: Hachette.

COOPER, Duff [1945]. *Talleyrand*. (Tradução de Godofredo Rangel; prefácio de J. F. de Almeida Prado). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CORRÊA Junior, Manoel Pio [2002]. *Primórdios da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

COUSIN, Victor [1969]. *De lo verdadero*. (Tradução ao espanhol a cargo de Ana María Bravo e Dilva Haym; prólogo de José Antonio Miguez). Buenos Aires: Aguilar.

DELON, Michel e Françoise MÉLONIO (organizadores) [2000]. *Madame de Staël - Actes du colloque de La Sorbonne du 20 novembre 1999*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

DELON, Michel. [2000]. "Préface". In: Michel Delon e Françoise Mélonio (organizadores). *Madame de Staël - Colloque de la Sorbonne*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pg. 5-6.

DIDIER, Béatrice [1999]. *Madame de Staël*. Paris: Ellipses.

DÍAZ, José-Luis (organizador) [1999]. *Madame de Staël, Corinne ou l'Italie: L'âme se mêle à tout*. (Textos do Colóquio de *Agrégation* realizado em Paris entre 26 e 27 de novembro de 1999 pela Société des Études Romantiques, reunidos e organizados por José-Luis Díaz). Paris: Société des Études Romantiques / SEDES / HER.

DÍEZ del Corral, Luis [1984]. *El Liberalismo Doctrinario*. 4ª Edição. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

DRESCHER, Seymour [1992]. "Why Great Revolutions Will Become Rare: Tocqueville's Most Neglected Prognosis". In: *The Journal of Modern History*. The University of Chicago Press, vol. 64, no. 3 (setembro 1992): pg. 429-454.

DRESCHER, Seymour [2001]. "L'Amérique vue par les toquevilliens". In: *Raisons Politiques*. Presses de Sciences Po - Paris, no. 1 (fevereiro de 2001): pg. 63-76.

ESPADA, João Carlos [1998]. *A tradição da Liberdade*. (Prefácio de Mário Pinto). Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas.

ESPADA, João Carlos [2001]. "Prefácio à edição portuguesa". In: Alexis de TOCQUEVILLE, *Da Democracia na América*. (Prefácio de João Carlos Espada; tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira; revisão de Livia Franco e Maria João Favila Vieira Carmona). Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas, pg. 7-31.

FAORO, Raymundo [1958]. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Primeira edição. Porto Alegre: Globo, 2 volumes.

FIGUEIREDO, Fidelino de Souza [1959]. *As duas Espanhas*. Lisboa: Guimaraes.

FORTESCUE, William [1992]. *Revolução e contra-revolução na França*. (Tradução de Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes.

FRIEDMAN, Francis [1956]. *Breve historia de los Estados Unidos*. Buenos Aires: Agora, vol. I.

GALLEGOS Rocaful, José María [1946]. "La soberanía popular en la teoría del Estado del padre Francisco Suárez". *Revista de las Indias*. Bogotá, no. 85: pgs. 37-56.

GENGEMBRE, Gérard [2002]. "Thèses soutenues" [sobre Madame de Staël e o Grupo de Coppet]. In: *Société des études staëliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppet*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 6-7.

GIRARD, Louis [1985]. *Les libéraux français 1814-1875*. Paris: Aubier Montaigne.

GODECHOT, Jacques [2000]. "Introduction". In: Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*. 2ª edição. Paris: Tallandier, pg. 7-41.

GRUBENMANN, Yvonne de Athayde [1954]. *Un cosmopolite suisse: Jacques-Henri Meister (1744-1826)*. Genève: Droz.

GUIZOT, François [1864]. *Histoire de la Civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la Révolution Française*. 8a. edição, Paris: Didier.

GUIZOT, François [1984]. *Des conspirations et de la justice politique - De la peine de mort en matière politique*. Paris: Arthème Fayard.

GUIZOT, François [1988]. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*. (Introdução de Claude Leffort). Paris: Belin.

GUIZOT, François [1990]. *Historia de la civilización en Europa*. (Prólogo de José Ortega y Gasset. Tradução ao espanhol de Fernando Vela). 3ª edição em espanhol. Madrid: Alianza Editorial. Foi consultada

também a tradução inglesa, publicada com o título de *The history of civilization in Europe*. (Tradução ao inglês a cargo de William Hazlitt; introdução de Larry Siedentop). London: Penguin Books, 1997.

GUIZOT, François [1995]. *Essai sur les limites qui séparent et les liens qui unissent les beaux-arts*. La Rochelle: Rumeur des Ages.

GUIZOT, François [1997]. *Histoire de la révolution d'Angleterre 1625-1660*. (Edição preparada por Laurent Theis. Introdução biográfica e apresentação da História da Revolução a cargo de Laurent Theis). Paris: Robert Laffont.

HERCULADO, Alexandre [1914]. *História de Portugal*. Lisboa: Bertrand & Aillaud, volume I.

HIMMELFARB, Gertrud [1997]. "Introduction". In: Alexis de TOCQUEVILLE, *Memoir on Pauperism*. (Versão inglesa a cargo de Seymour Drescher; prefácio de Max Hartwell). London: IEA Health and Welfare Unit, pg. 1-16.

HOFMANN, Etienne [1997]. "Introduction - 1806-1810: l'apogée d'une réflexion politique". In: Benjamin Constant, *Principes de Politique applicables à tous les Gouvernements (version de 1806-1810)*. Paris: Hachette, 1997, pg. 9-18.

JARAMILLO Uribe, Jaime [1974]. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. 2ª edição. Bogotá: Temis.

JACQUEAU, Thomas [2002]. "www.staël.org sur la sellette". In: *Société des études staëliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppet*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 8-9

JARDIN, André [1984]. *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*. Paris: Hachette. (Tradução ao espanhol de R. M. Burchfield e N. Sancholle-Henraux). México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

JARDIN, André [1991]. "Introduction et chronologie", in: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres, I*. (Edição publicada sob a direção de A. Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, pg. IX-LX, Pléiade.

JASMIN, Marcelo [1997]. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: Access.

JAUME, Lucien [1997]. *L'Individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*. Paris: Fayard.

JAUME, Lucien (organizador) [2000]. *Coppet, creuset de l'esprit libéral - Les idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*. Coloque de Coppet, 15 et 16 Mai 1998. ("Introduction: Le Groupe de Coppet: pour repenser la Modernité et le Libéralisme", a cargo de Lucien Jaume). Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille / Paris: Economica.

KRAMER, Paulo [1994]. *Do despotismo suave à jaula de ferro: Tocqueville, Weber e o mal-estar no liberalismo*. Rio de Janeiro: Iuperj, (tese de doutorado em Ciência Política).

KRAMER, Paulo [1998]. "Despotismo tutelar e jaula de ferro: Tocqueville, Weber e o mal-estar no liberalismo". In: *Política comparada*. Brasília, vol. II, no. 2 (2º semestre de 1998): pg. 61-79.

KRISTEVA, Julia [2002]. "Glória, luto e ofício de escrever (carta a um romântico sobre Madame de Staël)". In: Julia Kristeva, *As novas doenças da alma*. (Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo). Rio de Janeiro: Rocco.

LABOULAYE, Édouard [1861a]. "Avertissement de la première édition". In: Benjamin Constant de Rebecque, *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas de E. Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin, vol. I, pg. III-VI, 1872.

LABOULAYE, Édouard [1861b]. "Introduction". In: Benjamin Constant de Rebecque, *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas de E. Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin, vol. I, pg. VII-LI, 1872.

LABOULAYE, Édouard [1872]. "Avertissement de la présente édition". In: Benjamin Constant de Rebecke, *Cours de Politique Constitutionnelle*. (Introdução e notas de E. Laboulaye). 2ª edição. Paris: Guillaumin vol. I, pg. I-II.

LACOMBE, Américo Jacobina [1944]. *O pensamento vivo de Rui Barbosa*. São Paulo: Martins.

LA FOURNIÈRE, Xavier de [1981]. *Alexis de Tocqueville, un monarquite indépendant*. Paris: Perrin..

LAMBERTI, Jean-Claude [1983]. *Tocqueville et les deux démocraties*. (Prefácio de F. Bourricaud). Paris: PUF.

LAROUSSE, Pierre [1865a]. "Constant de Rebecque (Henry Benjamin)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 5, pg. 1016-1017.

LAROUSSE, Pierre [1865b]. "Démocratie en Amérique (De la)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 6, pg. 407-408.

LAROUSSE, Pierre. [1865c]. "Guizot (François)" In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 8, pg. 1640-1641.

LAROUSSE, Pierre [1865d]. "Staël-Holstein (Anne-Louise-Germaine Necker, Baronne de)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. siècle*. Paris: Imprimerie Larousse, vol. 14, pg. 1046-1048.

LAROUSSE, Pierre [1865e]. "Tocqueville (Alexis-Charles-Henri-Clerel de)". In: *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle*. Paris: Larousse, vol. 15, pg. 254 seg.

LAS CASES, Emmanuel de [1968]. *Mémorial de Saint-Hélène*. (Prefácio de Jean Tulard; apresentação e notas de Joël Schmidt). Paris: Seuil.

LASKI, Harold J. [1969]. *El liberalismo europeo*. (Tradução ao espanhol de Victoriano Miguélez). Mexico: Fondo de Cultura Económica.

LIPSET, Seymour Martin [1970]. *El hombre político*. (Tradução ao espanhol de Elías Mendelievich). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

LITTRÉ, Émile [1868]. "Préface d'un disciple". In: Auguste Comte, *Principes de Philosophie positive*. (Prefácio de Émile Littré). Paris: Baillièrre, pgs. 5-75.

LOUESSARD, Laurent [1990]. *La Révolution de Juillet 1830*. Paris: Spartacus.

LOTTERIE, Florence [2000]. "L'année 1800 - Perfectibilité, progrès et révolution dans la littérature". In: *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*. Paris, vol. 30, no. 108: pg. 9-22.

LOTTERIE, Florence [2002]. "Journée de Coppet - Guerre et violence dans les écrits du Groupe de Coppet". In: *Société des études staëliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppet*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 3-4.

MACEDO, Ubiratan [1987]. "O liberalismo doutrinário". In: Antônio Paim (organizador), *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 33-44.

MACEDO, Ubiratan e Ricardo VÉLEZ Rodríguez [1996]. *Liberalismo doutrinário e pensamento de Tocqueville*. Londrina: Instituto de Humanidades; Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Curso de Introdução Histórica ao Liberalismo, vol. II.

MACEDO, Ubiratan [1997]. *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

MAHONEY, Daniel J. [1998]. *Le Libéralisme de Raymond Aron*. (Tradução do inglês a cargo de Laurent Bury). Paris: Éditions de Fallois / Goodbooks Foundation.

MALFATTI, Selvino Antônio [1985]. "As instituições políticas da Monarquia Absoluta na França e a Revolução Francesa". In: do mesmo autor, *Raízes do liberalismo brasileiro*. Porto Alegre: Pallotti, pg. 46-64.

MATSUMOTO, Reiji [1999]. "Individualism, Association, and Civil Society: Tocqueville and the American Public". In: Hitoshi ABE, Hiroko SATO, Chieko KITAGAWA OTSURI (organizadores). *The Public and the Private in the United States*. Osaka: The Japan Center of Area Studies / National Museum of Ethnology, pg. 35-49.

MÉLONIO, Françoise [1988]. "Préface", in: Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, chronologie et bibliographie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, pg. 7-37.

MÉLONIO, Françoise [1991]. "Écrits académiques - notice". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres, I*. (Organizador, André Jardin, com a colaboração de F. Mélonio e L. Queffélec). Paris: Gallimard, La Pléiade, pg. 1626-1634.

MÉLONIO, Françoise [1993]. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier.

MÉLONIO, Françoise [1997a]. "Nations et nationalismes". In: *La Revue Tocqueville*. Paris - La Société Tocqueville / Toronto - Presses de l'Université de Toronto, vol. XVIII, no. 1 (1997): pg. 61-75.

MÉLONIO, Françoise [1997b]. "Tocqueville et le despotisme moderne". In: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. Paris, no. 6 (segundo semestre de 1997): pg. 339-354.

MÉLONIO, Françoise [1998a]. "1815-1880", in: Antoine de BAECQUE e Françoise MÉLONIO. *Histoire culturelle de la France – 3. Lumières et liberté, les dix-huitième et dix-neuvième siècles*. (Edição coordenada por Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli). Paris: Seuil, pg. 189-388.

MÉLONIO, Françoise [1998b]. "Lecteur de Tocqueville". In: *Commentaire*. Paris, vol. 84 (inverno 1998-1999): pg. 925-927.

MÉLONIO, Françoise e Jacques NOIRAY [2000]. "Avant-propos". In: *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*. Paris, vol. 30, no. 108: pg. 3-7.

MÉLON, Pierre [1996]. *O General Hogendorp: soldado de Frederico, o Grande, governador em Java, ajudante-de-campo de Napoleão Bonaparte, eremita no Rio de Janeiro*. (Tradução de Ítalo Campofiorito). Niterói: Casa Jorge Editorial.

MERQUIOR, José Guilherme [1981]. *Aron e as ideologias*. In: *Raymond Aron na Universidade de Brasília: Conferências e comentários de um simpósio internacional*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pg. 13-24.

MONTAIGNE, Michel de [1987]. *Ensaaios I*. (Tradução de S. Milliet). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores.

MONTAIGNE, Michel de [1988]. *Ensaaios II e III*. (Tradução de S. Milliet). 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat [1982]. *Do espírito das leis*. (Tradução de F. H. Cardoso e L. Martins Rodrigues). Brasília: Editora da UnB; Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho.

MORABITO, Marcel [1000]. "Necker et la question du *chef d'État*". In: Lucien Jaume (organizador). *Coppet, creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Coppet*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille; Paris: Economica, pgs. 41-54.

MURY, Lydia [1973]. *Tiradentes*. Rio de Janeiro: Editora Três.

NAIPAUL, V. S. [1999]. *Entre os fiéis: Irã, Paquistão, Malásia, Indonésia - 1981*. (Tradução de Cid Knipel Moreira). 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

NAIPAUL, V. S. [2001a]. *Além da fé: Indonésia, Irã, Paquistão, Malásia - 1998*. (Tradução de Rubens Figueiredo). 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.

NAIPAUL, V. S. [2001b]. *The loss of El Dorado - A colonial history*. London: Picador.

NECKER, Jacques [1802]. *Dernières vues de politique et de finance, offertes à la Nation Française par M. Necker*. Paris: Bibliothèque de France, 2 volumes.

NISBET, Robert [1969]. *La formación del pensamiento sociológico*. (Tradução ao espanhol a cargo de Enrique Molina de Vedia). Buenos Aires: Amorrortu, 2 vol.

ORTEGA y Gasset, José [1980]. *Sobre la razón histórica*. 2ª edição. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente.

ORTEGA y Gasset, José [1990]. "Guizot y la Historia de la civilización en Europa". In: François Guizot, *Historia de la civilización en Europa*. (Prólogo de José Ortega y Gasset. Tradução ao espanhol de Fernando Vela). 3ª edição. Madrid: Alianza Editorial.

ORTEGA y Gasset, José [2002]. *A rebelião das massas*. (Tradução de Marylene Pinto Michael, revisada por Maria Estela Heider Cavalheiro). 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes.

OTS Capdequí, José María [1968]. *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*. Madrid: Aguilar.

PAIM, Antônio [1978]. *A querela do estatismo*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PAIM, Antônio [1983]. "A superação do empirismo mitigado na obra de Silvestre Pinheiro Ferreira". In: Vários autores, *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846): Bibliografia e estudos críticos*. (Apresentação de Vivaldo Costa Lima). Salvador-Bahia: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, pgs. 54-59.

PAIM, Antônio (Organizador)[1987]. *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia.

PAIM, Antônio [1994a]. *A discussão do Poder Moderador no Segundo Império*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume III da coleção Pensamento Político Brasileiro.

PAIM, Antônio e Vicente BARRETTO [1994b]. *O liberalismo, o autoritarismo e o conservadorismo na República Velha*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho. Volume VI da Coleção Pensamento Político Brasileiro.

PAIM, Antônio [1995]. *O liberalismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PAIM, Antônio [1997]. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. 5ª Edição revisada. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.

PAIM, Antônio (Organizador) [2002]. *Dicionário das obras básicas da cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.

PAINE, Thomas [1961]. *The Rights of Men*. New York: Doubleday.

PEDRO II, Imperador do Brasil [1982]. "Fala do Trono de 1º de fevereiro de 1877". In: Vicente Barretto. *Primórdios do Liberalismo. O Liberalismo e representação política: o período imperial*. Brasília: Universidade de Brasília, Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro - Unidades I e II, pg. 75.

PENNA, José Osvaldo de Meira, Antônio PAIM, Ricardo VÉLEZ Rodríguez et alii [1986]. *Sociedade Tocqueville: Carta de princípios e programa de atuação*. Brasília/Rio de Janeiro: Sociedade Tocqueville. 2ª edição, 1989.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1987]. *O pensamento de Tocqueville*. In: Antônio Paim (organizador). *Evolução histórica do liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, pg. 45-55.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1988]. *O dinossauro: uma pesquisa sobre o Estado, o patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas*. São Paulo: Queros.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1991]. *Opção preferencial pela riqueza*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1994]. *A ideologia do século XX*. Rio de Janeiro: Nórdica/Instituto Liberal.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1997a]. "De Locke a Tocqueville". In: do mesmo autor, *O espírito das revoluções*. (Prefácio de Antônio Paim). Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, pg. 219-259.

PENNA, José Osvaldo de Meira [1997b]. *O espírito das revoluções*. (Prefácio de Antônio Paim). Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade.

PERCHELLET, Jean-Pierre [2002a]. "Activités de nos membres". In: *Société des études staëliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppel*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 13-14.

PERCHELLET, Jean-Pierre [2002b]. "Au-delà de Coppel". In: *Société des études staëliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppel*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 11-13.

PERCHELLET, Jean-Pierre [2002c]. "Madame de Staël et le Groupe de Coppel". In: *Société des études staëliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppel*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 9-11

PEREIRA, José Esteves [1995]. "Pensamento filosófico em Portugal de Luís Antonio Verney a Silvestre Pinheiro Ferreira - 1746-1813". In: *Memórias del VI Congreso de la Fiealc*. Varsóvia: Universidade de Varsóvia / Centro de Estudios Latinoamericanos, vol. III, pgs. 38-41.

PETITIER, Paule [1996]. *Littérature et idées politiques au XIXe, siècle - 1800/1870*. Paris: Nathan.

PEYREFITTE, Alain [1978]. *El mal latino*. (Versão espanhola de Pedro Debrigode). Barcelona: Plaza & Janés.

PEYREFITTE, Alain [1999]. *A sociedade de confiança. Ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento*. (Tradução de Cylene Bittencourt; posfácio de Olavo de Carvalho). Rio de Janeiro: Topbooks / Instituto Liberal.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1834]. *Manual do cidadão em um governo representativo, ou princípios de direito constitucional, administrativo e das gentes*. Paris: Gravier & Aillaud, 2 volumes.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1970]. *Preleções filosóficas*. (Introdução e notas de Antônio Paim). São Paulo: Edusp / Grijalbo.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1976]. *Idéias políticas*. (Apresentação de Celina Junqueira; introdução de Vicente Barretto). Rio de Janeiro: PUC / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1979]. *Ensaio filosófico*. (Introdução de Antônio Paim). Rio de Janeiro: PUC / Conselho Federal de Cultura / Editora Documentário.

PINHEIRO Ferreira, Silvestre [1983]. "Choque entre tendências liberais na época de dom João VI" (Transcrição de algumas das "Cartas sobre a Revolução do Brasil:"). In: *Humanidades*, Brasília, I, no. 4: pgs. 117-122.

PLEKHÂNOV, G. V. [1989]. *Os princípios fundamentais do marxismo*. (Prefácio de D. Riazanov; tradução de Sônia Rangel). 2ª edição. São Paulo: Hucitec.

REIS, Helena Esser dos [1997]. "Política e religião no pensamento de Tocqueville". In *Revista Ucpel*. Universidade Católica de Pelotas, vol. 7, no. 1: pg. 93-100.

REIS, Helena Esser dos [2002]. *A liberdade do cidadão: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: USP (tese de doutorado em Filosofia).

RÉMUSAT, Paul de [1889]. *A. Thiers*. Paris: Hachette.

REZENDE, Leônidas de [1949]. *Ruy, cordilheira*. Rio de Janeiro: Edições A Época.

RIBEIRO, Renato Janine [1991]. "Introdução: a política teatral". In: Alexis de Tocqueville, *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. (Estabelecimento do texto por Luc Monnier; prefácio de Fernand Braudel; tradução de Modesto Florenzano). São Paulo: Companhia das Letras, pg. 9-16.

RODRIGUES, José Honório [1976]. "Tavares Bastos". Nota introdutória à obra de Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Os males do presente e as esperanças do futuro*, 2ª edição, São Paulo: Companhia Editora Nacional: Brasília: Instituto Nacional do Livro, pgs. 9-14.

RODRIGUES, José Honorio [1978]. *O Conselho de Estado: o quinto poder?*. Brasília: Senado Federal.

ROSANVALLON, Pierre [1985]. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.

ROSANVALLON, Pierre [1992]. *Le sacre du citoyen - Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard.

ROSANVALLON, Pierre [2000]. *La démocratie inachevée - Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard.

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin de [1948]. "En manière d'introduction - Quelques pages des Causeries du Lundi". In: Benjamin Constant de Rebecque, *Adolphe*. Rio de Janeiro: Americ-Edit, pg. 7-19.

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin de [1985]. "Obras y correspondencia de Tocqueville". In: Alexis de TOCQUEVILLE e John Stuart MILL, *Correspondencia*. (Versão ao espanhol a cargo de Hero Rodríguez Toro). México: Fondo de Cultura Económica.

SANTOS, Sidney Francisco Reis dos [2003]. "A concepção de despotismo democrático em Alexis de Tocqueville". In: Antônio Carlos Wolkmer (organizador). *Introdução à história do pensamento político*. Rio de Janeiro: Renovar, pg. 267-296.

SANTOS, Wanderley-Guilherme dos [1978]. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades.

SARMIENTO, Domingo Faustino [1996]. *Facundo: civilização e barbárie no pampa argentino*. (Tradução de Aldyr García Schlee). Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Editora da Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

SÁ, Victor de [1950]. *Ruy e os constituintes de 91*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

SCANTIMBURGO, João de [1996]. *História do Liberalismo no Brasil*. (Prefácio de J. O. de Meira Penna). São Paulo: LTR.

SCHLEIFER, James T. [1987]. *Cómo nació "La Democracia en América" de Tocqueville*. (Tradução ao espanhol de R. Ruza). 1ª edição. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHLEIFER, James T. [2000]. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. (Prólogo de G. W. Pierson). Indianapolis: Liberty Fund.

SCHWARTZMAN, Simon [1982]. *Bases do autoritarismo brasileiro*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Campus.

SETH, Catriona [2002]. "Conférence de M. Bronislaw Baczko - Madame de Staël revisioniste". In: *Société des études staéliennes - Madame de Staël et le Groupe de Coppet*. Strasbourg. Bulletin no. 56 (automne 2002): pg. 4-5.

SIEYÈS, Emmanuel [1973]. *Qué es el Tercer Estado?* (Introdução, tradução ao espanhol e notas de Francisco Ayala). Madrid: Aguilar.

SILVA, Golbery do Couto e [1981]. *Conjuntura política nacional: O poder executivo e geopolítica do Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio. Documentos Brasileiros.

SILVA, Neil Ribeiro da [1962]. "Prefácio". In: Alexis de Tocqueville, *A democracia na América*. (Tradução, prefácio e notas de N. Ribeiro da Silva). 1ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia. 2 volumes. 2ª edição; Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1977, pg. I-XI.

SOUZA, Paulino Soares de, visconde de Uruguai [1960]. *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. (Apresentação de Themístocles Brandão Cavalcanti). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional / Serviço de Documentação do Ministério da Justiça e Negócios Interiores.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1968]. *De l'Allemagne*. (Cronologia e Introdução de Simone Balayé). Paris: Garnier Flammarion, 2 volumes.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de; dom Pedro de SOUZA Holstein, (conde de Palmella) [1979]. *Correspondance*. (Prefácio, Introdução, Comentários e Notas a cargo de Béatrix d'Andlau). Paris: Gallimard.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1981]. *Delphine*. (Introdução e notas de Claudine Hermann). Paris: Éditions des Femmes, 2 volumes.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1985]. *Corinne ou l'Italie*. (Edição preparada, prefaciada e anotada por Simone Balayé). Paris: Gallimard.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1996a]. *Dix années d'exil*. (Edição crítica organizada por Simone Balayé e Mariella Vianello Bonifacio). Paris: Fayard.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1996b]. *Réflexions sur le procès de la reine par une femme*. (Prefácio de Chantal Thomas). Paris: Mercure de France.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1997]. *Oeuvres de Jeunesse*. (Apresentação de Simone Balayé. Texto organizado por John Isbell. Notas de Simone Balayé). Paris: Éditions Desjonquères.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [1998]. *De la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. (Nova edição crítica estabelecida, apresentada e anotada por Axel Blaeschke). Paris: Garnier.

STAËL Holstein, Germaine Necker Madame de [2000]. *Considérations sur la Révolution Française*. 2ª edição. (Introdução, bibliografia, cronologia e notas de Jacques Godechot). Paris: Tallandier.

TAPAJÓS, Vicente [1968]. *História do Brasil*. 11ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido [1975]. *Cartas do solitário*. (Nota introdutória de Manuel Diéguas Júnior). 4ª edição, São Paulo: Companhia Editor Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido [1976]. *Os males do presente e as esperanças do futuro (Estudos brasileiros)*. (Prefácio de Cassiano Tavares Bastos; nota introdutória de José Honório Rodrigues). 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

TAVARES BASTOS, Cassiano [1976]. "Prefácio" à obra de Aureliano Cândido Tavares Bastos, *Os males do presente e as esperanças do futuro*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, pgs. 15-23.

THAMBS, Lewis [1979]. "A influência da geopolítica na formulação da política internacional e da estratégia das grandes potências". In: *Seminário Internacional de Política e Estratégia*. São Paulo: Convívio, (mimeo.).

THEIS, Laurent [1997a]. "Chronologie". In: François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre*. (Edição preparada por Laurent Theis). Paris: Robert Laffont, pgs. LXXV-LXXXII.

THEIS, Laurent [1997b]. "Introduction biographique". In: François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre*. (Edição preparada por Laurent Theis). Paris: Robert Laffont, pgs. VII-XXXIII.

THEIS, Laurent [1997c]. "Présentation de *L'Histoire de la Révolution D'Angleterre*". In: François Guizot, *Histoire de la Révolution d'Angleterre*. (Edição preparada por Laurent Theis). Paris: Robert Laffont, pgs. XXXV-LXXIV.

THIERS Silva, Solange Cotrim [2002]. *Ética pública: o princípio do "interesse bem compreendido" segundo Alexis de Tocqueville*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, (dissertação de mestrado em filosofia).

THOMAS, Chantal [1996]. "La cause d'une femme". In: Madame de Staël, *Réflexions sur le procès de la reine*. (Prefácio de Chantal Thomas). Paris: Mercure

TOCQUEVILLE, Alexis de [s. d.] *Quinze jours au désert*. Paris: Éditions 14 Bis.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1942]. *Souvenirs*. (Introdução de Luc Monnier). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1952]. *Oeuvres Complètes - T. II L'Ancien Régime et la Révolution, vol. 1*. (Introdução a cargo de George Lefebvre; nota preliminar e edição do texto a cargo de J. P. Mayer, com a supervisão de Georges Lefebvre e Ernest Labrousse). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1953]. *Oeuvres Complètes - T. II L'Ancien Régime et la Révolution, vol. 2 - Fragments et notes sur la Révolution*. (Edição do texto e notas a cargo de André Jardin). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1962]. *Oeuvres Complètes - T. III Écrits et discours politiques, vol. 1*. (Texto preparado e anotado por André Jardin; introdução de J. J. Chevallier e A. Jardin). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1977]. *A democracia na América*. (Tradução, prefácio e notas de N. Ribeiro da Silva). 2ª edição, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1984]. *Oeuvres Complètes - T. IV Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger, vol 2*. (Edição do texto a cargo de Michelle Perrot, com a colaboração de Jacques Léauté e G. W. Pierson). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de e John Stuart MILL [1985]. *Correspondencia*. (Prólogo de Charles Augustin de Sainte-Beuve; versão ao espanhol a cargo de Hero Rodríguez Toro). México: Fondo de Cultura Económica.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1988a]. *L 'Ancien Régime et la Révolution*. (Prefácio, Notas e Bibliografia elaborados por F. Mélonio). Paris: Flammarion.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1988b]. "État social et politique de la France avant et depuis 1789", In: *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, chronologie et bibliographie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, pg. 41-85.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1988c]. "Fragments sur la Révolution: deux chapitres sur le Directoire". In: *L'Ancien Régime et la Révolution*. (Préface, notes, bibliographie et chronologie par F. Mélonio). Paris: Flammarion, pg. 375-403.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989a]. "Conversations assez curieuses de moi-même avec MM. Guizot et Boinvilliers (Écrit en août et septembre 1830)". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes - tome XVI Mélanges*. (Edição preparada, apresentada e anotada por Françoise Mélonio). Paris: Gallimard, pgs. 403-408.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989b]. "Notes sur le Cours d'histoire de la civilisation en France de Guizot". In: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes - tome XVI Mélanges*. Edição preparada, apresentada e anotada por Françoise Mélonio). Paris: Gallimard, pgs. 439-534.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989c]. *O Antigo Regime e a Revolução*. (Apresentação de Z. Barbu; introdução de J. P. Mayer; tradução de Y. Jean). Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1989d]. *Oeuvres Complètes - T. XVI Mélanges*. (Edição do texto a cargo de Françoise Mélonio). Paris: Gallimard.

TOCQUEVILLE, Alexis de [1991]. *Oeuvres, I*. (Edição organizada por André Jardin e Françoise Mélonio, com a colaboração de Lise Queffélec. Introdução e cronologia a cargo de André Jardin). Paris: Gallimard. (La Pléiade).

TOCQUEVILLE, Alexis de [1992]. *Oeuvres, II*. (Edição organizada por André Jardin, com a colaboração de Jean-Claude Lamberti e James T. Schleifer). Paris: Gallimard. (La Pléiade).

TOCQUEVILLE, Alexis de [1997]. *Memoir on Pauperism*. (Versão ao inglês a cargo de Seymour Drescher; introdução de Gertrud Himmelfarb; prefácio de Max Hartwell). London: IEA Health and Welfare Unit.

TOCQUEVILLE, Alexis de [2000]. *Viagens à Inglaterra e à Irlanda*. (Tradução de Plínio Augusto Coelho; apresentação de Eduardo Valladares). São Paulo: Imaginário.

TOCQUEVILLE, Alexis de [2001]. *Da Democracia na América*. (Prefácio de João Carlos Espada; tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Revisão de Livia Franco e Maria João Favila Vieira Carmona). Lisboa: Principia - Publicações Universitárias e Científicas.

TODOROV, Tzvetan [1997a]. *Benjamin Constant- La passion démocratique*. Paris: Hachette.

TODOROV, Tzvetan [1997b]. "Préface - Benjamin Constant, penseur de la démocratie". In: Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les Gouvernements (version de 1806-1810)*. (Introdução de Etienne Hofmann). Paris: Hachette, 1997, pg. 5-8.

TORRES, João Camillo de Oliveira [1968]. *Os construtores do Império: ideais e lutas do Partido Conservador brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

TOUCHARD, Jean [1972]. *Historia de las ideas políticas*. (Tradução ao espanhol de J. Pradera). 3ª Edição. Madrid: Tecnos.

URICOECHEA, Fernando [1978]. *O minotauro imperial*. São Paulo: Difel.

VÁRIOS AUTORES [1983]. *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846): Bibliografia e estudos críticos*. (Apresentação de Vivaldo Costa Lima). Salvador-Bahia: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro.

VÉLEZ Rodríguez, Alberto [1996]. *Introducción al Derecho - Vol. 1, El Conocimiento*. 1ª edição. Medellín: Palma de Cera Editores.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1984]. "Tradición patrimonial y administración señorial en la América Latina". *Revista Universidad de Medellín*. No. 44: pgs. 81-136.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1993]. "La crítica de Tocqueville al determinismo histórico", in: *Nueva Frontera*, Santafé de Bogotá, n. 964, pg. 18-19.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1995]. "Tocqueville e os Franceses". In: *Jornal da Tarde*, São Paulo, edição de 14 de abril, pg. 2.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997a] "A problemática da pobreza segundo Alexis de Tocqueville". In *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 43, no. 508, pg. 3-16.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997b]. "A problemática do liberalismo democrático no pensamento de Alexis de Tocqueville (1805-1859)". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 43, no. 503, pg. 3-38.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997c]. "A problemática ética da sociedade industrial, segundo Alexis de Tocqueville". In: *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, vol. 20, no. 2 (dezembro de 1997): pgs. 36-54.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997d]. "A reação dos intelectuais à sociedade industrial: o paradoxo da pobreza segundo Tocqueville". In: Ricardo Vélez Rodríguez, *Socialismo moral e socialismo doutrinário*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho; Londrina: Instituto de Humanidades. Volume I do Curso sobre a Social Democracia, pg. 9-30.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997e]. *Oliveira Vianna e o papel modernizador do Estado brasileiro*. (Prefácio de Antônio Paim). Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998a] *A democracia liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarin / Instituto Tancredo Neves

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998b]. "O banco do povo segundo Tocqueville". In: *Jornal da Tarde*, São Paulo, edição de 7 de fevereiro, pg. 2.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998c]. "O liberalismo democrático segundo Alexis de Tocqueville (1805-1859)". In: *Cultura, Revista de história e teoria das idéias*. Lisboa, vol. X, segunda série, pg. 437-460.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1999a]. "François Guizot e a sua influência no Brasil". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 45, no. 536 (novembro de 1999): pg. 41-60.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1999b]. "Tocqueville au Brésil". In: *La Revue Tocqueville*. Paris - La Société Tocqueville; Toronto - Presses de l'Université de Toronto. Vol. XX, no. 1 (1999): pg. 147-176.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [2000]. *Castilhismo: Uma filosofia da República*. 2ª edição acrescida e revisada. (Apresentação de Antônio Paim). Brasília: Senado Federal.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [2001]. "Germaine Necker de Staël e as origens do Liberalismo doutrinário". In: *Carta Mensal*, Rio de Janeiro, vol. 47, no. 554 (Maio de 2001): pg. 47-64.

VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [2002]. "O Primeiro sistematizador do Liberalismo continental europeu: Benjamin Constant de Rebecque e a sua influência no Brasil". In: *Paradigmas, Revista de Filosofia Brasileira*, Londrina, vol. 5, no. 2 (julho de 2002): pgs. 125-152.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1958]. *Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1982]. *Populações meridionais do Brasil e Instituições políticas brasileiras*. (Introdução de Antônio Paim). Primeira edição num único volume. Brasília: Câmara dos Deputados.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987a]. *Instituições políticas brasileiras*. 4ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp; Niterói: Universidade Federal Fluminense, volume 1.

VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987b]. *Populações meridionais do Brasil - T. I Populações rurais do Centro-Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

VIANNA, Luiz Werneck [1997]. "O problema do americanismo em Tocqueville". In: do mesmo autor, *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/Iuperj, pg. 89-124.

VOUGA, Cláudio [1998]. "América e o pesadelo". In: *Folha de São Paulo - Jornal de Resenhas*. São Paulo, edição de 11 de abril, pg. 1.

WEBER, Max [1944]. *Economía y sociedad*. (Tradução ao espanhol a cargo de José Medina Echavarría *et alii*). 1ª edição em espanhol. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 4 volumes.

WEBER, Max [1972]. *Ciência e política: duas vocações*. (Prefácio de M. T. Berlinck; tradução de L. Hegenberg e O. Silveira da Mota). São Paulo: Cultrix.

WEHLING, Arno [1985]. "Tocqueville e a razão histórica", in: *Anais da IV Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, pg. 103-108.

WITTFOGEL, Karl [1977]. *Le despotisme oriental: étude comparative du pouvoir total*. (Tradução ao francês a cargo de Micheline Pouteau). Paris: Minuit.

WOLKMER, Antônio Carlos (organizador) [2003]. *Introdução à história do pensamento político*. Rio de Janeiro: Renovar.

ANEXO I

Sociedade Tocqueville – Carta de Princípios e Programa de Atuação – 1986

I – O contexto em que se dá a fundação da Sociedade Tocqueville.- Contrariando o famoso ditado de Lincoln segundo o qual se pode enganar todo o mundo algum tempo; ou enganar alguns todo o tempo, mas não se pode enganar todo o mundo o tempo todo – o fato é que a ideologia estatizante e absolutista de cunho nacional-socialista, que atormenta nosso século, continua a embair todos aqueles que se auto-intitulam membros da *intelligentsia*. Esta situação de fato vem agregar componente extremadamente negativo à nossa tradição republicana que, por si mesma, lamentavelmente registra muitos elementos de que não nos podemos orgulhar.

Sob o Império, vínhamos sendo educados pela doutrina segundo a qual o conflito político resulta da diversidade de interesses. O conflito é componente inelutável da sociedade, consistindo o sistema representativo na forma adequada de mediar os interesses conflitantes. Cumpre ainda ter presente que o mencionado sistema, como toda obra humana, tem suas limitações, cabendo assegurar que possa incorporar sucessivos aperfeiçoamentos.

A doutrina que substituiu esse ideário, posta em circulação no novo regime republicano, consistia em fazer crer que a República era o governo de todo o povo, devendo ser tratados como inimigos - e não simples adversários - os que a ela se contrapusessem. De início, todos os oponentes foram rotulados de monarquistas. Mais tarde, estruturou-se a grande e única divisão que se manteve inalterada ao longo do século: Governo e Oposição. Além disto, buscou-se o regime perfeito e acabado, perfeição essa que comportasse inclusive a eliminação dos conflitos. No período recente, graças à atuação dos elementos mais radicais, a esse legado sombrio adicionou-se a brutal simplificação de tudo reduzir, na arena política, à dicotomia Esquerda e Direita.

Nesse quadro, a presente transição, entregue a si mesma, isto é, caudatária apenas dos aludidos aspectos negativos de nossa tradição republicana, encerra o risco incontestado de levar-nos não à democracia mas a uma forma agravada de autoritarismo.

II – Os propósitos da Sociedade Tocqueville.- O propósito maior da Sociedade Tocqueville consiste em contribuir, pelo seu exemplo, no sentido de que as diversas correntes em que se divide a opinião pública nacional sejam levadas a explicitar corretamente os princípios em que se louvam. Queremos privilegiar uma determinada vertente do liberalismo, conscientes de ela que não esgota todas as suas formas. Ao fazê-lo, esperamos promover um debate fecundo entre os próprios liberais, na esperança de contribuir para que sejam bem nítidas as posições vigentes em nossas fileiras.

Ao mesmo tempo em que estivermos empenhados na explicitação das convergências entre os próprios liberais, cuidaremos de forçar definições também no campo dos nossos oponentes. Sob o manto protetor do rótulo de esquerda, vêm sendo mascaradas discrepâncias que precisam ser claramente caracterizadas. No mundo democrático, os socialistas tratam de distinguir-se dos comunistas, conscientes de que estes se acham irremediavelmente comprometidos com as formas totalitárias de exercício do poder, vigentes no Leste Europeu, em Cuba e outras partes do mundo, compromisso que o chamado *eurocomunismo* não conseguiu eliminar. Nesse campo, também os sociais-democratas esforçam-se para diferenciar-se dos socialistas.

Os integrantes da Sociedade Tocqueville não pretendem contribuir para que se perpetuem indefinições e saberão distinguir as várias propostas socialistas. Estas, aliás, parecem todas corresponder a uma reminiscência do século XVIII. Falta-lhes a força moral de que somente os liberais estão de posse, na medida do fato de que não se acham preocupadas com a pessoa humana concreta mas com divagações em torno de classes sociais, das quais resulta sempre o fortalecimento do Estado em detrimento da sociedade.

Queremos, portanto, dar início a uma nova tradição na vida política brasileira. Em que pese à magnitude da tarefa, há no passado de nossa história elementos favoráveis que saberemos reavivar. Por isto, trataremos de preservar esse legado e ao mesmo tempo nos posicionarmos frente à maneira como recebemos a filosofia liberal. As grandes personalidades da cultura luso-brasileira que buscaram nos familiarizar com essa doutrina, à frente Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), deram preferência à formulação inglesa de tal ideário desenvolvida a partir do *Segundo Tratado do Governo Civil* (1690) de John Locke (1632-1704). Justamente essa escolha permitiu-lhes conceber instituições capazes de nos proporcionar as quatro décadas de estabilidade política do Segundo Reinado, fato ímpar em nossa história e que nunca mais se reproduziu. Na República, o liberalismo é identificado com o *democratismo*, conduzindo inevitavelmente o país a distúrbios anárquicos, razão pela qual os elementos conservadores da nação acabaram dando preferência às formas autoritárias de governo. Estas, contudo, tampouco se revelaram capazes de assegurar a sonhada estabilidade política. Desde 1889, o país vive em ciclos pendulares de desordem e repressão. A temática descrita exige meditação serena e aprofundada, e dessa meditação se espera possa resultar o reexame da doutrina liberal e a recuperação de nossa melhor tradição na matéria. Queremos re-estimular o exame das razões pelas quais não vicejaram no país as instituições do governo representativo. Mais de 160 anos depois das primeiras eleições destinadas a formar o Parlamento, este organismo continua tão frágil quanto na época do seu nascedouro, não tendo logrado firmar-se ou dispor de maior prestígio e representatividade. Os partidos políticos jamais conseguiram estruturar-se de modo duradouro. Resulta este fenômeno apenas das distorções do pensamento liberal ou decore de dimensões mais profundas de nossa maneira de ser?

Sempre houve em nossa terra uma terrível confusão entre liberdade e democracia. Em nosso país, a primeira se firmou como conquista lenta, gradual, segura, através do exercício da representação, na experiência parlamentar do Império. A República, surgida ao ensejo do slogan autoritário - “o regime parlamentar é um regime para lamentar”- dissociou o instituto da representação da conquista da liberdade. Esta passou a ser procurada no bojo da retórica populista, contestadora e extravagante, numa nebulosa luta

contra a autoridade. O liberalismo utópico e romântico comprometeu toda tentativa de consolidação de uma ordem republicana que nos concedesse, ao mesmo tempo, o pleno respeito aos direitos políticos do cidadão com a segurança e bem-estar da coletividade.

No contexto da maré romântica que se foi avolumando no período republicano, mesmo em suas formas ideológicas supostamente positivistas e socialistas “científicas”, considerou-se que o indivíduo foi criado para eleger a liberdade e, se necessário, “para ser forçado a ser livre” (Rousseau). Como a prática da representação foi abandonada, permaneceu unicamente de pé o projeto de uma educação compulsória a ser feita por uma minoria de “puros”. As ditaduras castilhistas e getulianas consagraram esse modelo. Assistimos, neste alvorecer de um novo regime, a mais um debate do furor democratizante-populista cujos arautos são todos aqueles espíritos autoritários, demagógicos e totalitários, que se sentiram marginalizados ou oprimidos pelo recente ciclo da linha dura militar.

Nesse contexto, é imperativo delinear os conceitos, identificando as suas origens e seguindo a sua trajetória. A Sociedade Tocqueville submete o seguinte esquema explicativo: as idéias liberais se firmaram essencialmente no Ocidente, na luta em prol da representatividade, no início da Idade da Razão do século XVII e do Século das Luzes. As instituições democráticas viriam mais tarde, ao ensejo da “retórica utópico-democrática” (Jefferson), que inspirou as Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789). As instituições do governo representativo, no mundo anglo-saxão, incorporaram a idéia democrática, alargando o voto e consagrando os direitos das minorias. Mas nos países em que foi esquecida a tradição liberal de governo representativo, como é o caso do Brasil, as idéias democráticas apenas estimularam o populismo autoritário e demagógico.

Do ponto de vista sociológico, consideram os fundadores da Sociedade Tocqueville que se consolidou no Brasil um Estado mais forte do que a sociedade (Wittfogel), na trilha da cultura política herdada do cartorialismo português. Ao Estatismo centralizador imposto por Pombal acompanhou a característica denominada por Max Weber de Patrimonialismo, que consiste na concepção e no exercício do poder político como instância privada, a ser administrada de forma doméstica. Em outras palavras, a confusão do público e do privado, num personalismo essencial. O Patrimonialismo brasileiro desenvolveu ampla base estatal, de caráter pré-burocrático (alheia portanto à racionalidade weberiana) e alicerçada na posse de sinecuras improdutivas e no “burocratismo orçamentívoro” (Oliveira Viana). A modernização efetivada por Pombal em meados do século XVIII, deixou intactas as estruturas patrimonialistas do Estado português, tendo desenhado apenas um modelo centralizador conforme o paradigma do Despotismo Esclarecido da época, sustentado na posse da ciência aplicada e aberto à idéia rousseauiana do democratismo autoritário. Esse modelo passou à cultura política brasileira no bojo da tendência cientificista e de liberalismo radical, que presidiu à organização de nossos primeiros institutos de ensino superior (Real Academia Militar, Seminário de Olinda, Escola Politécnica, etc.) e que empolgou a propaganda republicana. A partir de 1860, o cientificismo pombalino encontrou no positivismo de Comte uma doutrina adequada para exprimir filosoficamente os seus ideais centralizadores e autoritários. A República seria proclamada na onda dessa retomada dos velhos ideais cientificistas, explicitados na retórica positivista. Em que pese os aspectos modernizadores do modelo pombalino, notadamente nas reformas efetivadas por Vargas a partir de 1930, amplos setores da sociedade e do Estado permaneceram atrelados à antiga tendência patrimonial, servindo de massa de manobra à classe política

que, após o advento da República, se afastou da idéia e da prática do governo representativo.

Os fundadores da Sociedade Tocqueville consideram ainda que, no contexto do Patrimonialismo Modernizador pombalino, foi atribuída ao Estado a missão de garantir, com auxílio da ciência aplicada, a racionalidade econômica, além de efetivar a ordem política e a moralização dos cidadãos. Na época das práticas conhecidas como Mercantilismo, que visavam não à prosperidade dos cidadãos mas ao poder do Estado, esse ideal do Estado empresário e tutelar recebeu de Pombal o nome de “aritmética política”, que por sua vez foi traduzida por frei Caneca como “geometria política”. O getulismo retomou o modelo sob o princípio do “equacionamento técnico dos problemas”, o que a *intelligentsia* militar pós-64 de novo compreendeu como “engenharia política” ou como “planejamento estratégico”. Em todos esses casos, especialmente após o advento do regime tecnocrático, encontramos uma economia diretorial em que a realidade básica é sempre o Estado empresário. O social-estatismo que nos assoberba no momento configura, assim, uma realidade econômica atrelada ao capitalismo de Estado. A burocracia improdutiva, empreguista e megalomaniaca, impõe à sociedade pesada carga tributária e ameaça se converter em *Nomenclatura* totalitária, caso consiga sufocar definitivamente a iniciativa privada. A sociedade brasileira, assim estatizada, só precisaria mudar de dono para se tornar definitivamente comunista, integrada no império soviético conforme a afoita profecia do “Cavaleiro da Esperança”.

A realidade do Estado Patrimonial burocratizado configura ainda, no sentido dos fundadores da Sociedade Tocqueville, o “complexo de clã” (Oliveira Viana) em que predominam as funções afetivas e os critérios concretos de simpatia ou antipatia, no relacionamento pessoal privilegiado, em detrimento dos princípios abstratos de obediência à lei, de ordem, de responsabilidade e de justiça. Ainda existimos “em berço esplêndido” sob a proteção do clã familiar. Quem não tem pai, padrinho ou patrono não tem vez. Só entramos parcialmente na Idade da Razão. A nossa modernização se processou a médias. O anacronismo e a defasagem de nosso desenvolvimento cultural e mental é o que abre as portas à tentação totalitária.

Consideramos ainda que o que hoje chamamos de democracia constitui um complexo sistema social que engloba três subsistemas: um político, outro econômico e um terceiro sociocultural ou moral. A democracia representa basicamente um pluralismo constitucional que estabelece regras, limites e procedimentos para conflitos políticos, econômicos e sociais, com o objetivo de instaurar ou manter um pluralismo de grupos, interesses e opiniões. Isso nos leva a considerar que, se bem conceitualmente distinta, no real histórico a democracia política não sobrevive sem a economia de mercado, com a qual forma um subsistema de apoio mútuo. A liberdade política é condição de liberdade econômica e esta é o suporte necessário para as reivindicações daquela. Uma economia bloqueada por burocratas ou grandes empresas estatais verá logo reduzir-se à ficção suas liberdades políticas. E liberdades políticas tendem a desaparecer quando ocorre escassez de bens com a dramática necessidade de planejar, racionar, controlar preços e organizar estoques.

O terceiro subsistema é o cultural. Nele o princípio axial, como enuncia Daniel Bell, é a realização de toda a pessoa humana, o homem não sendo considerado um meio mas um fim em si mesmo. Enquanto a estrutura axial da política é constituída pela representação e a participação, com o respeito ao princípio de igualdade perante a lei; o eixo do domínio econômico é a racionalidade funcional estruturada em burocracia e hierarquia, o princípio fundamental da economia é a eficiência, constatamos que no plano cultural outros fatores de ordem ética e tradicional são considerados numa estrutura de funções e especializações, onde a igualdade, primordial no sistema político, tem pouco a ver.

Chegamos então a uma concepção nítida do que seja a democracia: é a interação dos três subsistemas que revela princípios e estruturas próprios, e cuja estabilidade advém de seu funcionamento integrado e desenvolvimento harmônico. Nesse sentido, Hallowell fala no “fundamento moral da democracia”. Tais são, em síntese, os propósitos da Sociedade Tocqueville, com a reavaliação que empreende de nossa tradição republicana.

III – Programa de atuação.- A Sociedade Tocqueville pretende realizar cursos e seminários, promovendo igualmente o lançamento de uma coleção denominada *Biblioteca Tocqueville*. Esta tem como objetivo ilustrar o leitor brasileiro sobre os importantes temas aflorados nesta Carta de Princípios, permitindo-lhe entrar em contato direto com os clássicos do pensamento liberal. E além disso familiariza-lo com o grande debate promovido, na Europa e nos Estados Unidos, pelos chamados “neoliberais” ou “neoconservadores”, empenhados em superar os eflúvios universais do liberalismo antinômico e romântico, e do socialismo utópico. Embora o movimento editorial brasileiro não o reflita, nem tampouco a expressão mais geral da imprensa, o liberalismo se constitui no grande animador da discussão teórica de nosso tempo, sobretudo na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos, suscitando temas tais como o valor do indivíduo frente ao Estado coletivizador e a “rebelião das massas” de que falava Ortega y Gasset; a relevância da moral social, como fundamento da democracia; a questão da pobreza e da sua superação pelo desenvolvimento na economia de mercado; o tema da guerra, da ameaça nuclear e do expansionismo soviético; e o futuro da família diante dos imperativos de justiça, de desenvolvimento e de modernidade. Nossa intelectualidade e nossa juventude somente terão a ganhar com a recomposição dos laços com esta que é, sem dúvida, uma das mais importantes tradições culturais do Ocidente. A Sociedade Tocqueville visa, em suma, difundir em nossa terra a Filosofia Política na tradição socrática e judeu-cristã que, a partir do século XVIII, floresce com as obras de autores como John Locke, Adam Smith, Montesquieu, Edmund Burke, os pais da Pátria americanos, Lorde Acton e Alexis de Tocqueville, para culminar em nossa própria época no trabalho entre outros de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, J. Schumpeter, Lorde Bauer, Milton Friedman, e nos de Jaspers, Ortega y Gasset, Leo Strauss, Eric Voegelin, M. Rothbard, John Rawls, Dahrendorf, Leszek Kolakowski, Irving Kristol, Robert Nisbet, Julien Benda e Raymond Aron.

A Sociedade Tocqueville procurará associar-se com entidades que perseguem objetivos paralelos ou complementares, dentro do mesmo espírito democrático e neoliberal. A Sociedade Tocqueville também pretende estabelecer um relacionamento amistoso e construtivo com entidades estrangeiras organizadas sob os mesmos princípios.

IV – Principais títulos da Biblioteca Tocqueville.- Numa primeira etapa, a Sociedade Tocqueville pretende publicar as seguintes obras estrangeiras e brasileiras: Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism* (NY Basic Books, 1978); George Nash, *The Conservative Intellectual Movement in América since 1945* (NY Basic Books, 1979); John Locke, *Segundo Tratado do Governo Civil* (com introdução de A. Paim); Henri Lepage, *Demain le Libéralisme* (Pluriel, 1980); Hannah Arendt, *O sistema totalitário* (título da edição francesa de *Origins of Totalitarianism* – parte 3^a.); Raymond Polin, *La Liberté de notre Temps* (Paris: PUF, 1977); Raymond Aron, *Éssai sur la Liberté* (Coleção Pluriel, Paris, 1975); Alain Peyrefitte, *Le Mal Français (O mal latino)*; Vicente Barretto *et alii*, *A Evolução do Pensamento Político Brasileiro* (adaptação concentrada do Curso publicado pela Editora da Universidade de Brasília); J. O. de Meira Penna, *O Dinossauro - Uma pesquisa sobre o Estado, a burocracia e os intelectuais*; Vários Autores, *A tradição liberal brasileira* (Antologia organizada por Ubiratan Macedo, A. Paim, Ricardo Vélez, R. S. Maciel de Barros); Oliveira Viana, *Introdução à História Social da Economia Pré-capitalista no Brasil* (José Olympio, reedição com autorização da Fundação Oliveira Viana); Ubiratan Borges de Macedo, *A Democracia no Brasil*; J. O. de Meira Penna, *A psicologia do subdesenvolvimento* (Rio de Janeiro: APEC, 1972, reedição revista e atualizada).

Projeta-se o lançamento das três primeiras obras da Coleção em junho ou julho de 1986, na ocasião de um importante seminário que também sirva para marcar a inauguração da Sociedade Tocqueville.

Foi elaborada uma extensa bibliografia de obras estrangeiras no campo do pensamento liberal da economia de mercado, da sociedade plural e da luta contra o totalitarismo, cuja tradução e publicação (ou republicação) se enquadra entre os objetivos da Sociedade Tocqueville.

A iniciativa de criação da Sociedade Tocqueville é de um grupo de intelectuais liberais residentes no Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e outras cidades, a seguir relacionados: Antônio Paim, Aroldo Rodrigues, Boanerges Ribeiro, Francisco Martins de Souza, José Osvaldo de Meira Penna, Luís Carlos Lisboa, Nicolau Bôer, Nelson Lehmann da Silva, Paulo Mercadante, Paulo Pimenta de Mello, Renato Barros Pimentel, Ricardo Vélez Rodríguez, Selvino Antonio Malfatti, Ubiratan Macedo, Victor Márcio Konder e Walter Costa Porto.

ANEXO II

Sites em francês acerca dos Doutrinários, seus Precursores e seus Seguidores

Madame de Staël: Centre d'Études sur Madame de Staël et le Groupe de Coppet <http://www.stael.org>

Site criado em 2000 e mantido pela Société des Études Staéliennes (fundada em 1929 por Simone Balayé e presidida atualmente pelo Conde d'Haussonville, herdeiro de Madame de Staël e proprietário do Castelo de Coppet). Integram a mencionada Sociedade importantes pesquisadores do pensamento staéliano como Florence Lotterie, Lucien Jaume, Michel Delon e Jean-Pierre Perchellet..

Benjamin Constant de Rebecque: Institut Benjamin Constant <http://www.unil.ch/ibc/>

Site mantido pela Universidade de Lausanne e a Biblioteca Cantonal e Universitária Vaudoise, com a finalidade de conservar vivo o interesse pelo estudo do autor. Contém informação atualizada acerca dos ensaios recentes sobre o pensador suíço-francês.

François Guizot: <http://www.guizot.com>

Site criado para divulgar a obra e o pensamento de François Guizot. Contém materiais de pesquisa desenvolvidos pelo mais importante biógrafo do autor, Gabriel de Broglie, bem como artigos de outros estudiosos (Jean-Pierre Rioux, etc.).

Alexis de Tocqueville: <http://www.ifrance.com/tocqueville>

Site mantido por Eric Keslassy, com informações acerca da vida e a obra do autor, bem como com estudos recentes sobre o seu pensamento.

Raymond Aron: <http://www.ehess.fr/centers/crpra/index.html>

Site mantido pelo Centre de Recherches Politiques Raymond Aron, vinculado à L'École des Hautes Études em Sciences Sociales de Paris. Participam do Centre importantes pesquisadores do liberalismo doutrinário, bem como do pensamento tocquevilliano e aroniano, como François Furet (já falecido), Pierre Rosanvallon, Françoise Mélonio, Pierre Manent, Claude Lefort, Monique Canto-Sperber, Elisabeth Dutartre, etc.

ANEXO III

Sites acerca do Liberalismo Francês

Le Cyber Institut: <http://www.euro92.org>

Clube de estudos, de reflexão e de propostas liberais, conectado a aproximadamente cinquenta instituições semelhantes no mundo. Apresenta uma biblioteca básica de pensamento liberal em formato PDF ou HTML. Oferece, outrossim, análises de conjuntura, um boletim informativo regular, artigos de imprensa e lista de *links* com *sites* análogos.

Liberalia: <http://www.liberalia.com>

Site organizado por Hubert Jongen (Países Baixos), Palle Steen Jensen (Copenhague) e Christian Michel (Genebra). Constitui um lugar de informações para o pensamento humanista e liberal, com materiais sobre política, filosofia, arte e economia, de marcada orientação libertária.

Libre Echange: <http://www.journalechange.com>

Site organizado por intelectuais franceses de tendência libertária, entre os que se encontram figuras novas do pensamento econômico como Jean-Louis Caccomo. O conteúdo dos ensaios e artigos publicados visa a reagir contra o excessivo estatismo da tradição política francesa, que faz emperrar os projetos de dinamização da economia do país.

Le Champ Libre – Site Libéral Français: <http://person.club-internet.fr/cvincent/>

Site de inspiração libertária mantido por Christophe Vincent. Publica regularmente artigos e ensaios que criticam o excessivo estatismo da sociedade francesa. Divulga as idéias de Frédéric Bastiat no terreno do pensamento econômico e apresenta *links* com outros *sites* liberais.

Pro Libertate: <http://www.prolibertate.org>

Site mantido pela associação suíça do mesmo nome, com a finalidade de promover as idéias liberais autênticas e as suas aplicações aos diferentes domínios da economia, do direito e da sociedade.

Libres: <http://libres.org/>

Site mantido por duas associações de inspiração libertária: ALEPS (Association pour la Liberté Économique et le Progrès Social) presidida por Jacques Rueff e Génération Libérale, presidida por Jacques Garello. A finalidade do *site* consiste em unir as pessoas que, a nível local, querem reagir contra o estatismo crescente na sociedade francesa. Ambas as organizações que apoiam o *site* estão relacionadas com a *Atlas Foundation*, dos Estados Unidos.

Le Carrefour des Républicains Libéraux: <http://www.republicains-liberaux.com/>

Site que reúne artigos e ensaios acerca da idéia de uma República Liberal, com a finalidade de dar vida nova à política francesa, muito polarizada pelo republicanismo estatizante e autoritário. Um dos animadores do *site* é Jean Loup Morlé, conselheiro regional da circunscrição d'Île de France.

Fondation Nationale des Sciences Politiques: <http://www.sciences-po.fr>

Site mantido pelo Institut d'Études Politiques de Paris, cujo diretor científico é Gerard Grunberg. Embora interessado em pesquisas sobre todos os quadrantes ideológicos presentes na política francesa, o *site* informa acerca dos estudos sobre o impacto das idéias liberais na sociedade e nas instituições.

Centre d'Études "Joseph Sablé" du 19e. Siècle Français:

<http://www.chass.utoronto.ca/french/sable>

Site mantido pela Universidade de Toronto. Oferece informações sobre os grandes escritores franceses do século XIX, incluindo bibliografias e ensaios sobre Madame de Staël e Benjamin Constant. O Centro de Estudos publica a coleção intitulada *À la Recherche du XIX Siècle*. A Universidade de Toronto publica, outrossim, em colaboração com a Sociedade Tocqueville, *The Tocqueville Review*, dirigida por Henri Medras e Laurence Duboys Fresney, com a colaboração, no Conselho Editorial, de Michel Forsé, James Kloppenberg, Denis Lacorde, Michèle Lamont, Simon Langlois, Françoise Mélonio e Olivier Zunz.