

Émile Durkheim

Lições de Sociologia

Introdução à edição brasileira

OLIVEIROS S. FERREIRA

Introdução

GEORGES DAVY

Tradução

MONICA STAHEL

Martins Fontes

São Paulo 2002

QUARTA LIÇÃO MORAL CÍVICA

DEFINIÇÃO DO ESTADO

Estudamos sucessivamente as regras morais e jurídicas que se aplicam às relações do indivíduo consigo mesmo, com o grupo familiar, com o grupo profissional. Vamos agora estudá-lo nas relações que ele mantém com outro grupo, mais extenso que os anteriores, até mesmo o mais extenso de todos os que atualmente estão constituídos, ou seja, o grupo político. O conjunto das regras sancionadas que determinam o que devem ser essas relações forma o que chamamos de moral cívica.

Mas antes de começar seu estudo é importante definir o que se deve entender por sociedade política.

Um elemento essencial que entra na noção de todo grupo político é a oposição entre governantes e governados, entre a autoridade e os que lhe são submetidos. É muito possível que na origem da evolução social essa distinção não existisse; a hipótese é ainda mais provável porque encontramos sociedades em que ela é apenas escassamente

marcada. Mas, em todo caso, as sociedades em que essa distinção se observa não podem ser confundidas com aquelas em que inexistem. Uma e outras constituem duas espécies diferentes que devem ser designadas por palavras diferentes, e é às primeiras que deve ser reservada a qualificação de políticas. Pois, se essa expressão tem um sentido, ela significa antes de tudo organização pelo menos rudimentar, constituição de um poder, estável ou intermitente, fraco ou forte, a cuja ação os indivíduos estão sujeitos, seja ela qual for.

Mas um poder desse tipo é encontrado em outros lugares que não as sociedades políticas. A família tem um chefe cujos poderes são ora absolutos, ora restringidos por aqueles de um conselho doméstico. Com freqüência a família patriarcal dos romanos foi comparada a um pequeno Estado; e, se, como veremos logo mais, a expressão não se justifica, ela seria irrepreensível se a sociedade política se caracterizasse unicamente pela presença de uma organização governamental. Portanto, uma outra característica é necessária.

Acreditou-se encontrá-la nas relações particularmente estreitas que unem toda sociedade política ao solo que ela ocupa. Diz-se que há uma relação permanente entre toda nação e um dado território. "O Estado", diz Bluntschli, "deve ter seu domínio; a nação exige a terra" (p. 12). No entanto, a família não é menos ligada, pelo menos entre um grande número de povos, a uma porção determinada do solo; ela também tem seu domínio do qual é inseparável, uma vez que ele é inalienável. Bem vimos que, às vezes, o patrimônio imobiliário era verdadeiramente a alma da família; era ele que constituía sua unidade e sua pere-

nidade; era o centro em torno do qual gravitava a vida doméstica. Em nenhum lugar o território político tem um papel mais considerável nas sociedades políticas. Acrescentemos, aliás, que essa importância capital dada ao território nacional é de data relativamente recente. Em primeiro lugar, parece bastante arbitrário recusar todo caráter político às grandes sociedades nômades, cuja organização às vezes é muito complexa. Depois, em tempos antigos era o número de cidadãos, e não o território, que era considerado o elemento essencial dos Estados. Anexar um Estado era anexar, não a terra, mas os habitantes que a ocupavam e incorporá-los. Inversamente, viam-se os vencedores irem estabelecer-se entre os vencidos, em seus domínios, sem por isso perder sua unidade e sua personalidade política. Durante todos os primeiros tempos de nossa história, a capital, ou seja, o centro de gravidade territorial da sociedade, é de extrema mobilidade. Não faz muito tempo que os povos se tornaram tão solidários de seu hábitat, do que poderíamos chamar de sua expressão geográfica. Hoje, a França não é apenas uma massa, principalmente os indivíduos que falam uma determinada língua, que observam determinada lei, etc.; ela é essencialmente uma porção determinada da Europa. Mesmo que todos os alsacianos em 1870 tivessem optado pela nacionalidade francesa, teria fundamento considerar a França como mutilada ou diminuída, pelo único fato de que ela teria abandonado a uma potência estrangeira uma determinada parte de seu solo. Mas essa identificação da sociedade com seu território só se produziu nas sociedades mais avançadas. Está ligada, por certo, a numerosas causas, ao valor social mais elevado que o solo adquiriu,

talvez também à importância relativamente maior adquirida pelo vínculo geográfico, ao fato de outros vínculos sociais, de natureza mais moral, terem perdido força. A sociedade de que somos membros é mais, para nós, um território definido, uma vez que já não é essencialmente uma religião, um corpo de tradições que lhe são especiais, ou o culto de uma dinastia particular.

Deixado de lado o território, parece que se pode encontrar uma característica da sociedade política na importância numérica da população. É certo que, em geral, não se dá esse nome a grupos sociais compostos por um pequeno número de indivíduos. Mas uma tal linha de demarcação seria singularmente flutuante; pois a partir de que momento uma aglomeração humana é bastante considerável para ser classificada entre os grupos políticos? Segundo Rousseau, bastavam dez mil homens; Bluntschli julga esse número muito pequeno. As duas estimativas são igualmente arbitrárias. Um departamento francês contém, às vezes, mais habitantes do que muitas *cités* da Grécia ou da Itália. Cada uma dessas *cités*, no entanto, constitui um Estado, ao passo que um departamento não tem direito a essa denominação.

Entretanto trata-se aqui de uma característica distintiva. Sem dúvida, não se pode dizer que uma sociedade política se distingue dos grupos familiares ou profissionais porque é mais numerosa, pois o efetivo das famílias pode, em certos casos, ser considerável, e o efetivo dos Estados, muito reduzido. Mas a verdade é que não há sociedade política que não contenha em seu seio uma pluralidade de famílias diferentes ou de grupos profissionais diferentes, ou de umas e outros ao mesmo tempo. Se ela se reduzis-

se a uma sociedade doméstica, se confundiria com esta e seria uma sociedade doméstica; porém, na medida em que é formada por um certo número de sociedades domésticas, o agregado assim formado é outra coisa que não cada um de seus elementos. É algo novo, que deve ser designado por uma palavra diferente. Do mesmo modo, a sociedade política não se confunde com nenhum grupo profissional, com nenhuma casta, se é que há castas; é sempre um agregado de profissões diversas ou de castas diversas, assim como de famílias diferentes. Mais geralmente, quando uma sociedade é formada por uma reunião de grupos secundários, de naturezas diferentes, sem que seja por sua vez um grupo secundário com relação a uma sociedade mais ampla, ela constitui uma entidade social de espécie distinta; é a sociedade política que definiremos: uma sociedade formada pela reunião de um número mais ou menos considerável de grupos sociais secundários, submetidos a uma mesma autoridade, que por sua vez não depende de nenhuma autoridade superior regularmente constituída.

Assim, e o fato merece ser notado, as sociedades políticas se caracterizam em parte pela existência de grupos secundários. É o que já sentia Montesquieu, quando dizia que a forma social que lhe parecia a mais altamente organizada, ou seja, a monarquia, implicava: "Poderes intermediários, subordinados e dependentes" (II, p. 4). Vê-se toda a importância desses grupos secundários de que falamos até agora. Esses grupos não são apenas necessários à administração dos interesses particulares, domésticos, profissionais, que eles envolvem e que são sua razão de ser; são também a condição fundamental de toda organização mais elevada. Longe de estarem em oposição ao grupo so-

cial encarregado da autoridade soberana e que chamamos mais especialmente de Estado, é este que supõe sua existência; ele só existe onde eles existem. Não há grupos secundários, não há autoridade política, pelo menos, não há autoridade que possa, sem impropriedade, ser chamada por esse nome. De onde vem essa solidariedade que une esses dois tipos de grupamentos, é o que veremos mais tarde. Por enquanto, basta-nos constatar-la.

É verdade que essa definição contraria uma teoria, clássica durante muito tempo; é aquela a que os srs. Sumner Maine e Fustel de Coulanges vincularam seus nomes. Segundo esses estudiosos, a sociedade elementar de que teriam saído as sociedades mais compostas seria um grupo familiar extenso, formado por todos os indivíduos unidos por laços de sangue ou por laços de adoção, e colocado sob a direção do mais velho dos ascendentes masculinos, o patriarca. É a teoria patriarcal. Se ela fosse verdadeira, encontraríamos no princípio uma autoridade constituída, em todos os pontos análoga à que encontramos nos Estados mais complexos, a qual seria por conseguinte verdadeiramente política, ao passo que a sociedade de que ela é a chave de abóbada é una e simples, não é composta por nenhuma sociedade menor. A autoridade suprema das *cités*, dos reinos, das nações que se constituem mais tarde não teria nenhum caráter original e específico; seria derivada da sociedade patriarcal segundo cujo modelo teria se formado. As sociedades ditas políticas seriam apenas famílias ampliadas.

Hoje, porém, essa teoria patriarcal já não é sustentável; é uma hipótese que não repousa em nenhum fato diretamente observado e que é desmentida por uma infini-

dade de fatos conhecidos. Nunca se observou nenhuma família patriarcal tal como foi descrita por Summer Maine e Fustel de Coulanges. Nunca se viu um grupo formado por consangüíneos e que vivesse no estado de autonomia sob a direção de um chefe mais ou menos poderoso. Todos os grupos familiares que conhecemos, que apresentam um mínimo de organização, que reconhecem alguma autoridade definida, fazem parte de sociedades mais amplas. O que define o clã é ele ser uma divisão política, ao mesmo tempo que familiar, de um agregado social mais extenso. Mas, dir-se-á, e no princípio? No princípio, é legítimo supor que houvesse sociedades simples que não continham nenhuma sociedade mais simples; a lógica e as analogias nos obrigam a levantar essa hipótese, que certos fatos confirmam. Em contrapartida, nada autoriza a acreditar que essas sociedades estivessem submetidas a alguma autoridade. E o que deve levar a rejeitar essa suposição como sendo totalmente improvável é que, quanto mais os clãs de uma tribo são independentes uns dos outros, mais cada um deles tende à autonomia e mais, também, está ausente tudo que se pareça com uma autoridade, com um poder governamental qualquer. São massas quase totalmente amorfas, cujos membros estão todos num mesmo plano. A organização dos grupos parciais, clãs, famílias, etc., não precedeu, portanto, a organização do agregado total que resultou de sua reunião. Daí tampouco se deve concluir que, inversamente, a primeira tenha nascido da segunda. A verdade é que elas são solidárias, como dizíamos há pouco, e se condicionam mutuamente. As partes não se organizaram primeiro para formar um todo que em seguida se organizou à sua imagem, mas o todo e as par-

tes organizaram-se ao mesmo tempo. Outra consequência do que precede é que, como as sociedades políticas implicam a existência de uma autoridade e como essa autoridade aparece apenas onde as sociedades contêm uma pluralidade de sociedades elementares, as sociedades políticas são necessariamente policelulares e polissegmentares. Não quer dizer que nunca tenha havido sociedades feitas de apenas um e único segmento, mas elas constituem uma outra espécie, não são políticas.

Resta dizer, por outro lado, que uma mesma sociedade pode ser política quanto a certos aspectos e constituir apenas um grupo secundário e parcial quanto a outros. É o que acontece em todos os Estados federativos. Cada Estado particular é autônomo em certa medida, mais restrita do que se não houvesse confederação regularmente organizada, mas que, por ser menor, nem por isso é nula. Na medida em que cada membro só depende de si mesmo, em que não depende do poder central da confederação, ele constitui uma sociedade política, um Estado propriamente dito. Ao contrário, na medida em que é subordinado a algum órgão que lhe é superior, ele é um simples grupo secundário, parcial, análogo a um distrito, a uma província, a um clã ou a uma casta. Deixa de ser um todo para aparecer apenas como uma parte. Nossa definição, portanto, não estabelece entre as sociedades políticas e as outras uma linha de demarcação absoluta; mas é porque tal linha não existe, e não poderia existir. Ao contrário, a série das coisas é contínua. As sociedades políticas superiores são formadas pela agregação lenta das sociedades políticas inferiores; há então momentos de transição em que estas, embora conservando algo de sua natureza original, começam

a se tornar outra coisa, a contrair características novas, em que, por conseguinte, sua condição é ambígua. O essencial não é marcar uma solução de continuidade onde ela não existe, e sim perceber as características específicas que definem as sociedades políticas e que, conforme sejam mais presentes ou menos, fazem com que estas últimas mereçam mais francamente ou menos essa qualificação.

Agora que sabemos por que sinais se reconhece uma sociedade política, vejamos em que consiste a moral que lhe corresponde. Da própria definição precedente, resulta que as regras essenciais dessa moral são as que determinam as relações dos indivíduos com a autoridade soberana a cuja ação estão submetidos. Como é necessário haver uma palavra para designar o grupo especial de funcionários encarregados de representar essa autoridade, conviremos em reservar para esse uso a palavra Estado. Sem dúvida é muito freqüente chamar-se de Estado não o órgão governamental, mas a sociedade política em seu conjunto, o povo governado e seu governo juntos, e nós mesmos empregamos a palavra nesse sentido. Assim, fala-se em Estados europeus, diz-se que a França é um Estado. Porém, como é bom que haja termos especiais para realidades tão diferentes quanto a sociedade e um de seus órgãos, chamaremos mais especialmente de Estado os agentes da autoridade soberana, e de sociedade política o grupo complexo de que o Estado é o órgão eminente. Dito isto, os principais deveres da moral cívica são, evidentemente, os que o cidadão tem para com o Estado e, reciprocamente, os que o Estado tem para com os indivíduos. Para compreender quais são esses deveres, é importante então, antes de tudo, determinar a natureza e a função do Estado.

Pode parecer, na verdade, que já tenhamos respondido à primeira dessas questões, e que a natureza do Estado tenha sido definida ao mesmo tempo que a sociedade política. Não é o Estado a autoridade superior à qual está submetida toda a sociedade política em seu conjunto? Mas na realidade a palavra autoridade é muito vaga e precisa ser definida. Onde começa e onde acaba o grupo de funcionários investidos dessa autoridade e que constitui o Estado propriamente dito? A questão é tanto mais necessária quanto a língua corrente comete muitas confusões a esse respeito. Diz-se diariamente que os serviços públicos são serviços do Estado; justiça, exército, Igreja, onde há uma Igreja nacional, são vistos como fazendo parte do Estado. Porém não se deve confundir com o próprio Estado os órgãos secundários que recebem mais imediatamente sua ação e que são, com relação a ele, apenas órgãos de execução. Pelo menos deve-se distinguir o grupo ou os grupos especiais – pois o Estado é complexo – aos quais estão subordinados os grupos secundários que chamamos mais especialmente de administrações. O que os primeiros têm de característico é que só eles têm qualidade para pensar e agir no lugar da sociedade. As representações, assim como as resoluções elaboradas nesse meio especial, são naturalmente e necessariamente coletivas. Sem dúvida, há representações e decisões coletivas além das que se formam assim. Em toda sociedade, há ou houve mitos, dogmas, se a sociedade política é ao mesmo tempo uma Igreja, ou tradições históricas, morais, que constituem representações comuns a todos os seus membros e que não são obra especial de nenhum órgão determinado. Igualmente, há em cada momento correntes sociais que arrastam a co-

letividade num determinado sentido e que não emanam do Estado. Com muita freqüência, o Estado sofre sua pressão, mais do que as impulsiona. Há também toda uma vida psíquica difusa na sociedade. Mas há uma outra que tem como sede especial o órgão governamental. É lá que ela se elabora, e, se depois ela ressoa no resto da sociedade, é apenas secundariamente e como repercussão. Quando o Parlamento vota uma lei, quando o governo toma uma decisão dentro dos limites de sua competência, um ou outro procedimento depende, sem dúvida, do estado geral, da sociedade; o Parlamento e o governo estão em contato com as massas da nação, e as diversas impressões que resultam para eles desse contato contribuem para determiná-los num sentido ou no outro. Mas, se há assim um fator de sua determinação que está situado fora deles, não é menos verdade que essa determinação são eles que tomam, que ela exprime antes de tudo o meio particular em que ela nasce. Assim, com freqüência acontece que haja até uma discordância entre esse meio e o conjunto da nação e que as resoluções governamentais, os votos parlamentares, embora valham para a comunidade, não correspondam ao estado desta última. Nesse caso, portanto, há vida coletiva, mas essa vida não está difusa por toda a extensão do corpo social; embora coletiva, ela está localizada num órgão determinado. E essa localização não provém de uma simples concentração num ponto determinado de uma vida que tem origem fora desse ponto. É em parte nesse próprio ponto que ela nasce. Quando o Estado pensa e decide, não se deve dizer que é a sociedade que pensa e decide por ele, mas que ele pensa e decide pela sociedade. Ele não é um simples instrumento de canalizações e concen-

trações. É, num certo sentido, o centro organizador dos próprios subgrupos.

Eis o que define o Estado. É um grupo de funcionários *sui generis*, no seio do qual se elaboram representações e volições que envolvem a coletividade, embora não sejam obra da coletividade. Não é correto dizer que o Estado encarna a consciência coletiva, pois esta o transborda por todos os lados. É em grande parte difusa; a cada instante há uma infinidade de sentimentos sociais, de estados sociais de todo tipo de que o Estado só percebe o eco enfraquecido. Ele só é a sede de uma consciência especial, restrita, porém mais elevada, mais clara, que tem de si mesma um sentimento mais vivo. Nada de obscuro e vago como as representações coletivas que se espalham em todas as sociedades: mitos, lendas religiosas ou morais, etc. Não sabemos de onde vêm, nem para onde vão; não as deliberamos. As representações que vêm do Estado são sempre mais conscientes de si mesmas, de suas causas e seus objetivos. Foram concertadas de maneira menos subterrânea. O agente coletivo que as concerta percebe melhor o que faz. Não é que, também nesse caso, freqüentemente não haja obscuridade. O Estado, tal como o indivíduo, freqüentemente se engana a respeito dos motivos que o determinam, mas, sejam suas determinações mal motivadas ou não, o essencial é que sejam motivadas em algum grau. Há sempre, ou pelo menos geralmente, uma aparência de deliberação, uma apreensão do conjunto das circunstâncias que necessitam a resolução, e o órgão interior do Estado destina-se exatamente a tomar essas deliberações. Daí os conselhos, as assembléias, os discursos, os regulamentos que obrigam esses tipos de representações a elaborar-se com uma certa lentidão. Podemos então dizer em resumo: o Es-

tado é um órgão especial encarregado de elaborar certas representações que valem para a coletividade. Essas representações distinguem-se das outras representações coletivas por seu maior grau de consciência e de reflexão.

Talvez haja quem se surpreenda ao nos ver, assim, excluir de nossa definição toda idéia de ação, de execução, de realização exterior. Afinal, diz-se correntemente dessa parte do Estado, ou pelo menos do que se chama mais especialmente de governo, que ele contém o poder executivo. Mas a expressão é totalmente imprópria: o Estado não executa nada. O Conselho dos Ministros, o príncipe, tanto quanto o Parlamento, não agem por si mesmos; eles dão ordens para que se aja. Organizam idéias, sentimentos, depreendem resoluções, transmitem essas resoluções a outros órgãos que as executam; mas seu papel limita-se a isso. Nesse aspecto, não há diferença entre o Parlamento ou os conselhos deliberativos de todos os tipos de que podem cercar-se o príncipe, o chefe do Estado e o governo propriamente ditos, o poder denominado executivo. Diz-se que este último é executivo porque está mais próximo dos órgãos de execução; porém não se confunde com eles. Toda a vida do Estado propriamente dito se passa não em ações exteriores, em movimentos, mas em deliberações, ou seja, em representações. Os encarregados pelos movimentos são outros, são as administrações de todos os tipos. Vê-se a diferença que há entre elas e o Estado; essa diferença é igualmente a que separa o sistema muscular do sistema nervoso central. Nas condições presentes, esse pensamento está voltado para um objetivo prático e não especulativo. O Estado, pelo menos em geral, não pensa por pensar, para construir sistemas de doutrinas, mas para dirigir a

conduta coletiva. Nem por isso sua função essencial deixa de ser pensar.

Mas para o que se volta esse pensamento? Em outras palavras, que fim persegue normalmente e, por conseguinte, deve perseguir o Estado nas condições sociais em que nos encontramos atualmente? É a questão que nos resta resolver, e só quando ela estiver resolvida nos será possível compreender os deveres respectivos dos cidadãos para com o Estado e vice-versa. Ora, a esse problema são dadas, comumente, duas soluções contrárias.

Há em primeiro lugar a solução dita individualista, tal como foi exposta e defendida por Spencer e pelos economistas, por um lado, e por Kant, Rousseau e a escola espiritualista por outro. A sociedade, diz-se, tem por objeto o indivíduo, pela única razão de que ele é tudo o que há de real na sociedade. Não sendo mais que um agregado de indivíduos, ela não pode ter outro objetivo que não o desenvolvimento dos indivíduos. E, com efeito, em virtude da associação, ela torna mais produtiva a atividade humana na ordem das ciências, das artes e da indústria; e o indivíduo, encontrando à sua disposição, graças a uma produção maior, uma alimentação intelectual, material e moral mais abundante, se amplia e se desenvolve. Mas o Estado em si mesmo não é um produtor. Ele não acrescenta nada, e não pode acrescentar, às riquezas de todo tipo que a sociedade acumula e de que o indivíduo se beneficia. Qual será então seu papel? O de prevenir certos maus efeitos da associação. O indivíduo tem por si só, ao nascer, certos direitos, pelo simples fato de existir. Ele é, diz Spencer, um ser vivo, portanto tem direito de viver, de não ser atrapalhado por nenhum outro indivíduo no funcionamento nor-

mal de seus órgãos. Ele é, diz Kant, uma personalidade moral, e por isso mesmo investido de um caráter especial que faz dele objeto de respeito, tanto no estado civil quanto no estado denominado de natureza. Ora, esses direitos congênitos, seja qual for a maneira pela qual os entendamos ou expliquemos, são conformados em certos aspectos pela associação. O outro, nas relações que tem comigo, pelo único fato de estarmos em comércio social, pode ou ameaçar minha existência ou atrapalhar o funcionamento regular de minhas forças vitais, ou, para falar a língua de Kant, faltar ao respeito que me é devido, violar em mim os direitos do ser moral que sou. É preciso, portanto, que um órgão seja preposto à tarefa especial de zelar pela manutenção desses direitos individuais; pois, se a sociedade pode e deve acrescentar algo ao que possuo naturalmente e antes de toda instituição social desses direitos, ela deve antes de tudo impedir que isso seja tocado; caso contrário ela já não tem razão de ser. É um mínimo ao qual ela não deve se ater, mas abaixo do qual não deve permitir que se desça, mesmo que nos oferecesse um luxo que não tivesse preço caso o necessário nos faltasse totalmente ou em parte. Foi assim que tantos teóricos, pertencentes às mais diversas escolas, acreditaram dever limitar as atribuições do Estado à administração de uma justiça totalmente negativa. Seu papel deveria reduzir-se cada vez mais a impedir as usurpações ilegítimas dos indivíduos uns pelos outros, a manter intacta para cada um deles a esfera à qual tem direito, pelo simples fato de ele ser o que é. Sem dúvida eles bem sabem que de fato as funções do Estado foram, no passado, muito mais numerosas. Mas atribuem essa multiplicidade de atribuições às condições particulares em que vivem as

sociedades que não chegaram a um grau suficientemente elevado de civilização. O estado de guerra às vezes é crônico, sempre muito freqüente. Ora, a guerra obriga a passar ao largo dos direitos individuais. Necessita de uma disciplina muito forte, e essa disciplina, por sua vez, supõe um poder fortemente constituído. É daí que provém a autoridade soberana de que os Estados freqüentemente são investidos com relação aos particulares. Em virtude dessa autoridade, o Estado interveio em domínios que, por natureza, deveriam permanecer-lhe estranhos. Ele regula crenças, a indústria, etc. Mas essa extensão abusiva de sua influência só pode ser justificada na medida em que a guerra desempenha um papel importante na vida dos povos. Quanto mais ela regride, quanto mais rara se torna, mais é possível e ao mesmo tempo necessário desarmar o Estado. Como a guerra ainda não desapareceu completamente, como ainda há rivalidades internacionais a serem temidas, o Estado deve, em certa medida, conservar ainda hoje algumas de suas atribuições de antigamente. Mas trata-se apenas de uma sobrevivência mais ou menos anormal, cujos últimos traços estão fadados a se extinguir gradualmente.

Na altura a que chegamos do curso, não é necessário refutar esta teoria detalhadamente. Antes de tudo, ela contraria manifestamente os fatos. Quanto mais avançamos na história, mais vemos as funções do Estado se multiplicarem ao mesmo tempo que se tornam mais importantes, e esse desenvolvimento das funções tornou-se perceptível materialmente pelo desenvolvimento paralelo do órgão. Como é grande a distância entre o que é o órgão governamental numa sociedade como a nossa e o que era em Roma

ou numa tribo de peles-vermelhas. Aqui, uma infinidade de ministérios de múltiplas engrenagens, ao lado de vastas assembleias cuja própria organização é de extrema complexidade, tendo acima o chefe de Estado com seus serviços especiais. Lá, um príncipe ou alguns magistrados, conselhos assistidos por secretários. O cérebro social, tal como o cérebro humano, cresceu ao longo da evolução. No entanto a guerra, enquanto isso, deixando de lado algumas involuções passageiras, tornou-se cada vez mais intermitente e rara. Portanto, dever-se-ia considerar radicalmente anormal esse desenvolvimento progressivo do Estado, essa ampliação ininterrupta de suas atribuições, da parte administração da justiça; e, dada a continuidade, a regularidade dessa ampliação ao longo da história, uma tal hipótese é insustentável. É preciso confiar singularmente na força de sua própria dialética para condenar como mórbidos, em nome de um sistema particular, movimentos de tal constância e tal generalidade. Não há um Estado cujo orçamento não inche a olhos vistos. Os economistas vêem nisso um produto deplorável de uma verdadeira aberração lógica e reclamam da cegueira geral. Talvez fosse de melhor método considerar regular e normal uma tendência tão universalmente irresistível, com ressalvas, é claro, aos excessos e abusos particulares, passageiros, que não pretendemos negar.

Descartada essa doutrina, resta dizer, portanto, que o Estado tem outros fins a perseguir, outro papel a desempenhar que não o de zelar pelo respeito aos direitos individuais. Mas então corremos o risco de nos ver diante da solução contrária à que acabamos de examinar, da solução que eu tenderia a chamar de solução mística, da qual

as teorias sociais de Hegel deram a expressão mais sistemática em certos aspectos. Desse ponto de vista, foi dito que cada sociedade tem um fim superior aos fins individuais, sem relação com estes últimos, e que o papel do Estado é perseguir a realização desse fim verdadeiramente social, devendo o indivíduo ser um instrumento cujo papel é executar esses planos que ele não fez e que não lhe concernem. É pela glória da sociedade, pela grandeza da sociedade, pela riqueza da sociedade que ele deve trabalhar, e deve achar-se recompensado por seu esforço pelo único fato de, membro dessa sociedade, participar de alguma maneira desses bens que ele contribuiu para conquistar. Ele recebe uma parte dos raios dessa glória; um reflexo dessa grandeza lhe chega e é suficiente para interessá-lo pelos fins que o ultrapassam. Essa tese merece tanto mais nos deter por não ter apenas um interesse especulativo e histórico; mas, aproveitando a conturbação em que atualmente se encontram as idéias, está iniciando uma espécie de renascimento. Nosso país, que até agora estava fechado a ela, é testemunha de algumas disposições a acolhê-la com complacência. Porque os velhos fins individuais que acabo de explicar já não bastam, lançamo-nos desesperadamente sobre a fé contrária e, renunciando ao culto do indivíduo, que bastava a nossos pais, tentamos restaurar sob uma nova forma o culto da *Cité*.

QUINTA LIÇÃO MORAL CÍVICA (*continuação*)

RELAÇÃO ENTRE O ESTADO E O INDIVÍDUO

Não há dúvida de que essa foi, realmente, num grande número de sociedades, a natureza dos fins perseguidos pelo Estado: aumentar o poder do Estado, tornar seu nome mais glorioso, esse era o único ou o principal objetivo da atividade pública. Os interesses e as necessidades individuais não eram levados em conta. O caráter religioso pelo qual era marcada a política das sociedades faz sentir essa indiferença do Estado pelo que dizia respeito aos indivíduos. O destino dos Estados e o dos Deuses que neles eram adorados eram vistos como intimamente solidários. Os primeiros não podiam ser rebaixados sem que o prestígio dos segundos diminuísse, e vice-versa. A religião pública e a moral cívica se confundiam, não eram mais que aspectos da mesma realidade. Contribuir para a glória da *Cité* era contribuir para a glória dos Deuses da *Cité* e vice-versa. Ora, o que caracteriza os fenômenos de ordem religiosa é serem de uma natureza totalmente diferente

dos fenômenos de ordem humana. São do âmbito de outro mundo. O indivíduo, como indivíduo, pertence ao mundo profano; os Deuses são o próprio centro do mundo religioso e, entre esses dois mundos, há um hiato. Eles são feitos de uma substância diferente da dos homens, têm outras idéias, outras necessidades, uma existência diferente. Dizer que os fins da política eram religiosos e que os fins religiosos eram políticos é dizer que entre os fins do Estado e os fins perseguidos pelos particulares como particulares havia uma solução de continuidade. Como o indivíduo podia então se ocupar em perseguir objetivos tão estranhos a suas preocupações privadas? É que suas preocupações privadas contavam relativamente pouco para ele; é que sua personalidade e tudo o que dependia dela tinham pouco valor moral. Suas idéias pessoais, suas crenças pessoais, suas aspirações pessoais de todos os tipos eram consideradas quantidades desprezíveis. O que tinha valor aos olhos de todos eram as crenças coletivas, as aspirações coletivas, as tradições comuns e os símbolos que as exprimiam. Nessas condições, o indivíduo consentia espontaneamente e sem resistência em submeter-se ao instrumento pelo qual se realizavam os fins que não lhe concerniam diretamente. Absorvido pela sociedade, ele lhe seguia docilmente os impulsos e subordinava seu destino próprio aos destinos do ser coletivo, sem que o sacrifício lhe fosse custoso; pois a seus olhos seu destino particular não tinha o sentido e a elevada importância que lhe atribuímos hoje. E, se era assim, é porque era necessário que fosse assim; as sociedades então só podiam existir graças a essa dependência.

Porém, quanto mais avançamos na história, mais vemos as coisas mudarem. Antes perdida no seio da massa

social, a personalidade individual se destaca dela. O círculo da vida individual, antes restrito e pouco respeitado, amplia-se e torna-se o objeto eminente do respeito moral. O indivíduo adquire direitos cada vez mais extensos a dispor de si mesmo, das coisas que lhe são atribuídas, a se fazer do mundo as representações que lhe pareçam mais convenientes, a desenvolver livremente sua natureza. A guerra, entravando sua atividade, diminuindo-o, torna-se o mal por excelência. Impondo-lhe um sofrimento desmerecido, ela aparece cada vez mais como a forma por excelência da falta moral. Nessas condições, é uma contradição solicitar do indivíduo a mesma subordinação de antigamente. Não se pode fazer dele ao mesmo tempo um Deus, o Deus por excelência, e um instrumento nas mãos dos Deuses. Não se pode fazer dele o fim supremo, e reduzi-lo ao papel de meio. Se ele é a realidade moral, é ele que deve nortear tanto a conduta pública como a conduta privada. O Estado deve voltar-se para revelar sua natureza. Haverá quem diga que esse culto do indivíduo é uma superstição da qual devemos nos desvencilhar. Mas isso é contrariar todos os ensinamentos da história; pois, quanto mais se avança, mais cresce a dignidade da pessoa. Não há lei mais bem estabelecida. Por isso qualquer tentativa de assentar as instituições sociais no princípio oposto é irrealizável e só pode ter um sucesso de um dia. Pois não se pode fazer com que as coisas sejam diferentes do que são. Não se pode fazer com que o indivíduo não tenha se tornado o que é, ou seja, um foco autônomo de atividade, um sistema imponente de forças pessoais cuja energia não pode ser mais destruída do que a das forças cósmicas. Já não é possível, a esta altura, transformar nossa atmosfera física no seio da qual respiramos.

Mas então chegamos a uma antinomia insolúvel? Por um lado, constatamos que o Estado vai se desenvolvendo cada vez mais; por outro, que os direitos do indivíduo, que são vistos como opostos aos direitos do Estado, se desenvolvem paralelamente. Se o órgão governamental assume proporções cada vez mais consideráveis é porque sua função se torna cada vez mais importante, porque os fins que ele persegue, que estão ligados à sua própria atividade, se multiplicam; e no entanto negamos que ele possa perseguir outros fins que não os que interessam ao indivíduo. Ora, estes são vistos, por definição, como pertencentes ao âmbito da atividade individual. Se, como se supõe, os direitos do indivíduo são dados com o indivíduo, o Estado não tem de intervir para constituí-los; eles não dependem do Estado. Mas então, se não dependem dele, se estão fora de sua competência, como os limites dessa competência podem se ampliar constantemente, ao passo que, por outro lado, eles devem conter cada vez menos coisas estranhas ao indivíduo?

O único meio de eliminar a dificuldade é negar o postulado segundo o qual os direitos do indivíduo são dados com o indivíduo, é admitir que a instituição desses direitos é obra do próprio Estado. Então, com efeito, tudo se explica. Compreende-se que as funções do Estado se ampliam sem que por isso resulte uma diminuição do indivíduo, ou que o indivíduo se desenvolve sem que por isso o Estado recue, uma vez que o indivíduo seria, em certos aspectos, o próprio produto do Estado, pois a atividade do Estado seria essencialmente libertadora do indivíduo. Ora, o que se depreende dos fatos é que a história autoriza efetivamente a admitir essa relação de causa e efeito entre o avanço do individualismo moral e o avanço do Estado. Salvo ca-

sos anormais de que teremos oportunidade de falar, quanto mais forte é o Estado, mais o indivíduo é respeitado. Sabemos que o Estado ateniense é construído muito menos fortemente do que o Estado romano, e está claro que o Estado romano, por sua vez, sobretudo o Estado da *Cité*, era uma organização rudimentar em comparação com nossos grandes Estados centralizados. A concentração governamental era mais avançada na *Cité* romana do que em todas as *Cités* gregas, e a unidade do Estado mais pronunciada. É isso que tivemos oportunidade de estabelecer no ano passado. Um fato entre outros torna perceptível essa diferença: o culto em Roma estava nas mãos do Estado. Em Atenas, estava difuso entre a infinidade de colégios sacerdotais. Não encontramos em Atenas nada que se assemelhe ao cônsul romano, entre cujas mãos todos os poderes governamentais estavam centralizados. A administração ateniense se dispersava entre uma infinidade incoerente de funcionários diversos. Cada um dos grupos elementares que constituíam a Sociedade – clãs, fratrias, tribos – havia conservado sua autonomia muito maior do que em Roma, onde logo foram absorvidos pela massa da sociedade. Quanto à distância em que se encontram, sob esse aspecto, os Estados europeus com relação aos Estados gregos ou italianos, ela é evidente. Ora, o individualismo era muito mais desenvolvido em Roma do que em Atenas. O vivo sentimento que se tinha em Roma do caráter respeitável da pessoa expressava-se nas fórmulas conhecidas em que se afirmava a dignidade do cidadão romano e nas liberdades que eram suas características jurídicas.

Esse é um dos pontos que Jhering contribuiu para elucidar (II, p. 131). O mesmo ocorre do ponto de vista da liberdade de pensamento. Mas, por mais notável que seja

o individualismo romano, ele é insignificante ao lado do que se desenvolveu no seio das sociedades cristãs. O culto cristão é um culto interior: é feito de fé interior mais do que de práticas materiais; ora, a fé intensa escapa a todo controle exterior. Em Atenas, o desenvolvimento intelectual (científico e filosófico) foi muito mais considerável do que em Roma. Ora, a ciência e a filosofia, a reflexão coletiva, supostamente se desenvolvem como o individualismo. É certo, com efeito, que freqüentemente elas o acompanham. No entanto, não necessariamente. Na Índia, o brahmanismo e o budismo tiveram uma metafísica muito elaborada e muito refinada; o culto do budismo repousa sobre toda uma teoria do mundo. As ciências foram muito desenvolvidas nos templos egípcios. Sabe-se todavia que, em ambas as sociedades, o individualismo era quase completamente ausente. É o que prova melhor do que qualquer outro fato o caráter panteísta tanto dessas metafísicas como das religiões de que elas tentam dar uma espécie de fórmula racional e sistemática. Pois a fé panteísta é impossível onde os indivíduos têm um sentimento agudo de sua individualidade. Assim, também, as letras e a filosofia foram muito praticadas nos mosteiros da Idade Média. Com efeito, a intensidade da reflexão, por parte tanto do indivíduo como da sociedade, está em razão inversa da atividade prática. Se, depois de uma circunstância qualquer, a atividade prática se reduzir abaixo do nível normal numa parte da sociedade, as energias intelectuais se desenvolverão tanto mais, tomando todo o lugar que assim lhes for deixado livre. Ora, é o caso dos sacerdotes e monges, sobretudo nas religiões contemplativas. Por outro lado, sabe-se também que a vida prática do ateniense reduzia-se a pouca coisa. Ele dispunha de seu tempo. Nessas condições, produ-

ziu-se um florescimento notável da ciência, da filosofia, que, sem dúvida, uma vez que nascem, podem suscitar um movimento individualista, mas não derivam dele. Pode até acontecer que a reflexão assim desenvolvida não tenha essa conseqüência, que permaneça essencialmente conservadora. Ela é empregada então para fazer a teoria do estado de coisas existente ou para fazer sua crítica. Esse é antes de tudo o caráter da especulação sacerdotal; e a própria especulação grega manteve durante muito tempo essa mesma disposição. As teorias políticas e morais de Aristóteles e de Platão fazem pouco mais do que reproduzir sistematicamente, uma, a organização de Esparta, a outra, a de Atenas.

Enfim, uma última razão que impede que se meça o grau de individualismo de um país pelo desenvolvimento alcançado pelas faculdades de reflexão é o fato de que o individualismo não é uma teoria; ele é da ordem da prática, não da especulação. Para que ele se realize, deve afetar os costumes, os órgãos sociais, e às vezes ocorre ele dissipar-se inteiramente, por assim dizer, em devaneios especulativos, em vez de penetrar a realidade e suscitar para si o corpo de práticas e instituições que lhe seria adequado. Vê-se então produzirem-se sistemas que manifestam as aspirações sociais por um individualismo mais desenvolvido, mas que permanece no estado de desiderato porque faltam as condições necessárias para que ele se torne uma realidade. Não é um pouco o caso do nosso individualismo francês? Ele foi expresso teoricamente na Declaração dos Direitos do Homem, embora de uma maneira exagerada; está longe, no entanto, de estar profundamente enraizado no país. A prova disso é a extrema facilidade com que muitas vezes, ao longo deste século, aceitamos regimes autoritários, na realidade baseados em princípios muito

diferentes. Apesar do texto do nosso código moral, os velhos hábitos sobrevivem mais do que acreditamos, mais do que gostaríamos. É que, para instituir uma moral individualista, não basta afirmá-la, traduzi-la em belos sistemas, é preciso que a sociedade esteja organizada de maneira que essa constituição se torne possível e duradoura. Caso contrário ela permanece em estado difuso e doutrinário.

Assim, a história parece mesmo provar que o Estado não foi criado e não tem simplesmente o papel de impedir que o indivíduo não seja perturbado no exercício de seus direitos naturais, mas é o Estado que cria esses direitos, organiza-os e torna-os realidades. E, com efeito, o homem só é homem porque vive em sociedade. Retire-se do homem tudo o que é de origem social e não restará mais do que um animal análogo aos outros animais. Foi a sociedade que o elevou tão acima da natureza física, e ela alcançou esse resultado porque a associação, agrupando as forças psíquicas individuais, intensifica-as, leva-as a um grau de energia e de produtividade infinitamente superior ao que poderiam atingir se continuassem isoladas umas das outras. Surge assim uma vida psíquica de novo tipo, infinitamente mais rica, mais variada do que aquela de que o indivíduo solitário poderia ser o palco, e a vida que assim se produz, penetrando o indivíduo que dela participa, transforma-o. No entanto, por outro lado, ao mesmo tempo que a sociedade assim alimenta e enriquece a natureza individual, ela tende inevitavelmente a submetê-la, e isso pela mesma razão. Exatamente porque o grupo é uma força moral tão superior à das partes, o primeiro tende necessariamente a subjugar as segundas. Estas não podem deixar de se colocar sob sua dependência. Trata-se aí de uma lei de mecânica moral, tão inelutável quanto as leis da mecânica

física. Todo grupo que dispõe de seus membros sob coação se esforça para modelá-los à sua imagem, para impor-lhes suas maneiras de pensar e de agir, para impedir as dissidências. Toda sociedade é despótica, a menos que algo exterior a ela venha conter seu despotismo. Não quero dizer, por outro lado, que esse despotismo tenha algo de artificial; ele é natural uma vez que é necessário e que, além do mais, em certas condições, as sociedades não podem se manter de outro modo. Tampouco quero dizer que ele seja insuportável; pelo contrário, o indivíduo não o sente, assim como não sentimos a atmosfera que pesa sobre nossos ombros. A partir do momento em que o indivíduo foi elevado dessa maneira pela coletividade, ele naturalmente quer o que ela quer, e aceita sem dificuldade o estado de sujeição a que se encontra reduzido. Para que ele tenha consciência disso e lhe resista, é preciso que aspirações individualistas tenham surgido, e elas não podem surgir nessas condições.

Mas, dir-se-á, para que seja diferente não basta que a sociedade tenha uma certa extensão? Sem dúvida, quando a sociedade é pequena, como ela cerca cada indivíduo por todos os lados e a todo instante, não lhe permite que se desenvolva em liberdade. Sempre presente, sempre atuante, ela não deixa nenhum espaço para sua iniciativa. Mas já não é a mesma coisa quando ela atinge dimensões suficientes. Quando inclui uma infinidade de indivíduos, ela não pode exercer sobre cada um deles um controle tão contínuo, tão atento e tão eficaz como quando sua vigilância se concentra num pequeno número. Somos muito mais livres em meio a uma multidão do que num pequeno grupo. Por conseguinte, as diversidades individuais podem se mani-

festar mais facilmente, a tirania coletiva diminui, o individualismo se estabelece de fato e, com o tempo, o fato se torna o direito. No entanto, as coisas só podem ocorrer assim sob uma condição. É preciso que no interior dessa sociedade não se formem grupos secundários que desfrutem de uma autonomia suficiente para que cada um deles se torne, de certo modo, uma pequena sociedade no seio da grande. Pois então cada uma delas se comporta para com seus membros mais ou menos como se fosse única, e tudo acontece como se a sociedade total não existisse. Cada um desses grupos, envolvendo muito estreitamente os indivíduos que o formam, irá atrapalhar sua expansão; o espírito coletivo irá impor-se às condições particulares. Uma sociedade formada por clãs justapostos, por cidades ou por aldeias mais ou menos independentes, ou por grupos profissionais numerosos e autônomos uns com relação aos outros, será quase tão opressora da individualidade quanto se fosse formada por um só clã, uma só cidade, uma só corporação. Ora, a formação de grupos secundários desse tipo é inevitável; pois, numa sociedade ampla, sempre há interesses particulares locais, profissionais, que tendem naturalmente a aproximar as pessoas que lhes concernem. Há então motivo para associações particulares, corporações, uniões de todo tipo, e, se nenhum contrapeso neutralizar sua ação, cada uma tenderá a absorver seus membros. Seja como for, houve pelo menos a sociedade doméstica e sabemos o quanto ela é absorvente quando abandonada a si mesma, o quanto ela mantém em sua órbita e sob sua dependência imediata todos os que a compõem. (Enfim, se não se formam grupos secundários desse tipo, pelo menos se constituirá à frente da sociedade uma força coleti-

va para governá-la. E, se essa força coletiva, por sua vez, for única, se só houver diante dela indivíduos, a mesma lei de mecânica os fará cair sob sua dependência.)

Para prevenir tal resultado, para criar terreno para o desenvolvimento individual, não basta portanto que uma sociedade seja ampla, é preciso que o indivíduo possa mover-se com certa liberdade por uma ampla extensão; é preciso que ele não seja retido e açambarcado pelos grupos secundários, é preciso que estes não possam tornar-se donos de seus membros e moldá-los à sua vontade. É preciso portanto que haja, acima de todos esses poderes locais, familiares, enfim, secundários, um poder geral que faça a lei para todos, que lembre a cada um deles que ele é, não o todo, mas uma parte do todo, e que não deve reter para si o que, em princípio, pertence ao todo. O único meio de prevenir esse particularismo coletivo e as conseqüências que ele implica para o indivíduo é que um órgão especial seja encarregado de representar junto a essas coletividades particulares a coletividade total, seus direitos e seus interesses. E esses direitos e esses interesses se confundem com os do indivíduo. Eis como a função essencial do Estado é libertar as personalidades individuais. Pelo simples fato de conter as sociedades elementares que ele inclui, ele as impede de exercer sobre o indivíduo a influência opressiva que, caso contrário, elas exerceriam. Sua intervenção nas diferentes esferas da vida coletiva não tem, portanto, nada de tirânica por si mesma; muito pelo contrário, ela tem por objetivo e por efeito aliviar tiranias existentes. Mas, dir-se-á, ele não pode por sua vez tornar-se despótico? Sim, sem dúvida, desde que não haja nada que o contrabalance. Então, única força coletiva existente, ele pro-

duz os efeitos engendrados sobre os indivíduos por toda força coletiva que não seja neutralizada por nenhuma força antagônica de mesmo tipo. Também ele torna-se nivelador e opressivo. E a opressão exercida por ele tem algo de mais insuportável que aquela que provém de pequenos grupos, por ser mais artificial. O Estado, em nossas grandes sociedades, está tão longe dos interesses particulares que não pode levar em conta as condições especiais, locais, etc., em que elas se encontram. Portanto, quando tenta regulamentá-las, só o consegue violentando-as e desnaturando-as. Além disso, não está suficientemente em contato com a infinidade de indivíduos para poder moldá-los interiormente de tal maneira que aceitem de bom grado a ação que terá sobre eles. Em parte eles lhe escapam, ele não pode fazer com que no seio de uma sociedade ampla a diversidade intelectual não se manifeste. Daí todos os tipos de resistências e de conflitos dolorosos. Os pequenos grupos não têm esse inconveniente; estão bastante próximos das coisas que são sua razão de ser para poder adaptar exatamente sua ação; e envolvem de bastante perto os indivíduos para fazê-los à sua imagem. Mas a conclusão que se tira dessa observação é simplesmente a de que a força coletiva que é o Estado, para ser libertadora do indivíduo, precisa de contrapeso; ela deve ser contida por outras forças coletivas, ou seja, pelos grupos secundários de que falaremos adiante. Embora não seja bom que eles sejam os únicos, é preciso que existam. E é desse conflito de forças sociais que nascem as liberdades individuais. Assim, vemos dessa maneira, mais uma vez, qual é a importância desses grupos. Eles não servem apenas para regular e administrar os interesses que são de sua competência; são uma das condições indispensáveis da emancipação individual.

A verdade é que o Estado não é por si mesmo um antagonista do indivíduo. O individualismo só é possível por meio dele, embora ele só possa servir à sua realização em condições determinadas. Pode-se dizer que é ele que constitui a função essencial. Foi ele que subtraiu a criança à dependência patriarcal, à tirania doméstica, foi ele que livrou o cidadão dos grupos feudais, mais tarde comunais, foi ele que livrou o operário e o patrão da tirania corporativa, e, se ele exerce sua atividade com muita violência, ela só é viciada, em suma, porque se limita a ser puramente destrutiva. Eis o que justifica a extensão cada vez maior de suas atribuições. Essa concepção do Estado é, portanto, individualista, sem todavia confinar o Estado à administração de uma justiça totalmente negativa; reconhece-lhe o direito e o dever de desempenhar um papel dos mais extensos em todas as esferas da vida coletiva, sem ser¹ místico. Pois o fim que ela atribui assim ao Estado pode ser compreendido pelos indivíduos, assim como as relações que esse fim tem com eles. Os indivíduos podem colaborar para ele tendo conhecimento do que fazem, do objetivo de sua ação, porque é deles mesmos que se trata. Podem até contradizê-lo, e mesmo assim fazer-se os instrumentos do Estado, pois é para realizá-los que tende a ação do Estado. E no entanto eles não são, como pretende a escola individualista utilitária, ou a escola kantiana, totalidades que bastam a si mesmas e que o Estado deve limitar-se a respeitar, pois é pelo Estado e só por ele que os indivíduos existem moralmente.

1. Entenda-se: sem se tornar, por isso, uma concepção mística do Estado. (N. ed. fr.)

SÉTIMA LIÇÃO MORAL CÍVICA (*continuação*)

FORMAS DO ESTADO. A DEMOCRACIA

Mas os deveres respectivos do Estado e dos cidadãos variam segundo as formas particulares dos Estados. Eles não são os mesmos no que chamamos de aristocracia, democracia ou monarquia. É importante saber, portanto, em que consistem essas diferentes formas, qual a razão de ser daquela que tende a se tornar geral nas sociedades européias. É sob essa condição que poderemos compreender as razões de nossos deveres cívicos atuais.

Desde Aristóteles, os Estados foram classificados de acordo com o número dos que participam do governo. Diz Montesquieu: “Quando o povo como corpo tem o poder soberano, é uma democracia. Quando o poder soberano está nas mãos de uma parte do povo, isso se chama aristocracia” (II, 2). O governo monárquico é aquele em que apenas um governa. Todavia, para Montesquieu, só há monarquia verdadeira quando o rei governa de acordo com leis fixas e estabelecidas. Quando, ao contrário, “um só, sem lei

e sem regras, conduz tudo por sua vontade e seus caprichos”, a monarquia toma o nome de despotismo. Assim, salvo essa consideração relativa à presença ou à ausência de uma constituição, é pelo número de governantes que Montesquieu define a forma dos Estados.

Sem dúvida, na seqüência de seu livro, quando busca o sentimento que constitui o motor de cada um desses tipos de governo – honra, virtude, temor –, ele mostra que percebia diferenças qualitativas que distinguem esses diferentes tipos de Estado. Mas para ele essas diferenças qualitativas são apenas conseqüência das diferenças puramente quantitativas que lembramos em primeiro lugar, e ele deriva as primeiras das segundas. É o número de governantes que determina a natureza do sentimento que deve servir de motor à atividade coletiva, assim como todos os detalhes da organização.

Porém essa maneira de definir as diferentes formas políticas é tão difundida quanto superficial. Em primeiro lugar, o que se entende por número de governantes? Onde começa e onde acaba o órgão governamental cujas variações determinariam a forma dos Estados? Designa-se assim o conjunto de todos os homens prepostos à direção geral do país? Mas nunca ou quase nunca todos esses poderes estão concentrados nas mãos de um só homem. Por mais absoluto que seja um príncipe, ele está sempre cercado de conselhos, de ministros, que dividem entre si essas funções reguladoras. Desse ponto de vista, há apenas diferenças de grau entre a monarquia e a aristocracia. Um soberano está sempre cercado de um corpo de funcionários, de dignitários, muitas vezes tão ou mais poderosos do que ele. Pretende-se levar em conta apenas a porção mais emi-

nente do órgão governamental, aquela em que se encontram concentrados os mais altos poderes, aqueles que, para empregar as palavras dos antigos teóricos da política, pertencem ao príncipe? Tem-se em vista apenas o chefe do Estado? Nesse caso, será preciso distinguir os Estados conforme tenham por chefe uma só pessoa, um conselho de pessoas ou todo o mundo. Mas, por esse critério, seria preciso incluir numa mesma categoria e qualificar igualmente como monarquia a França do século XVII, por exemplo, e uma república centralizada como nossa França atual ou a República americana. Em todos esses casos, há no cume da monarquia dos funcionários uma só pessoa, que apenas tem nomes diferentes nessas diferentes sociedades.

Por outro lado, o que se entende pela palavra governar? Governar é, sem dúvida, exercer uma ação positiva sobre o andamento dos negócios públicos. Ora, nesse aspecto, a democracia pode ser indistinta da aristocracia. Com efeito, muitas vezes é a vontade da maioria que constitui lei e sem que os sentimentos da minoria tenham a menor influência. Uma maioria pode ser tão opressora quanto uma casta. Pode até acontecer que a minoria não consiga se fazer representar nos conselhos governamentais. Pensem aliás que, em todo caso, as mulheres, as crianças e os adolescentes, todos os que são impedidos de votar por alguma razão, são mantidos fora dos colégios eleitorais; disso resulta que estes últimos se compõem, na verdade, da minoria da nação. E, como os eleitos representam nada mais que a maioria desses colégios, na realidade eles representam uma minoria da minoria. Na França, de 38 milhões de habitantes, em 1893, havia apenas 10 milhões de eleitores; desses 10 milhões, apenas 7 milhões fizeram uso

de seus direitos, e os deputados eleitos por esses 7 milhões não representavam mais do que 4 592 000 de votos. Com relação ao conjunto dos eleitores, 5 930 000 de votos não estavam representados, ou seja, um número de votos superior ao dos votos que haviam produzido o sucesso dos deputados eleitos. Portanto, se nos ativermos às considerações numéricas, será preciso dizer que nunca houve democracia. Poder-se-ia dizer no máximo, para diferenciá-la da aristocracia, que sob um regime aristocrático a minoria que governa está definida de uma vez por todas, ao passo que numa democracia a minoria que venceu hoje pode ser derrotada amanhã e substituída por uma outra. E a diferença é mínima.

Mas, afora essas considerações um pouco dialéticas, há um fato histórico que evidencia a insuficiência dessas definições usuais.

Elas obrigam, de fato, a confundir tipos de Estado que se situam, por assim dizer, nos dois extremos opostos da evolução. Se, com efeito, chamamos de democracia as sociedades em que todo o mundo participa na direção da vida comum, a palavra convém perfeitamente às sociedades políticas mais inferiores que conhecemos. É o que caracteriza a organização que os ingleses chamam de tribal. Uma tribo é formada por um certo número de clãs. Cada clã é administrado pelo próprio grupo; quando há um chefe, ele tem apenas poderes muito débeis. E a confederação é governada por um conselho de representantes. É, em certos aspectos, o mesmo regime sob o qual nós vivemos. Não faltou quem se apoiasse nessa comparação para concluir que a democracia é uma forma de organização essencialmente arcaica, que tentar instituí-la no seio das

sociedades atuais é levar a civilização de volta às suas origens, é inverter o curso da história. É em virtude do mesmo método que às vezes se comparam os projetos dos socialistas com a vida econômica do comunismo antigo para demonstrar sua pretensa inanidade. E é preciso reconhecer que, tanto num caso como no outro, a conclusão seria legítima se o postulado fosse correto, ou seja, se as duas formas de organização social assim identificadas fossem realmente idênticas. É verdade que não há formas de governo às quais não se possa aplicar a mesma crítica, pelo menos se nos ativermos às definições precedentes. A monarquia não é muito menos arcaica que a democracia. Com muita freqüência os clãs e as tribos confederadas se concentram nas mãos de um soberano absoluto. A monarquia em Atenas e em Roma foi anterior à República. Todas essas confusões são simplesmente a prova de que os tipos de Estado devem ser definidos de outra maneira.

Para encontrar a definição conveniente, voltemos ao que dissemos sobre a natureza do Estado em geral. O Estado, dissemos, é o órgão do pensamento social. Isso não quer dizer que todo o pensamento social emana do Estado. Mas há pensamentos sociais de dois tipos. Um vem da massa coletiva e está difuso nela; é feito dos sentimentos, das aspirações, das crenças que a sociedade elaborou coletivamente e que estão disseminados em todas as consciências. O outro é elaborado no órgão especial que chamamos de Estado ou governo. Ambos estão intimamente ligados. Os sentimentos difusos que circulam em toda a extensão da sociedade afetam as decisões tomadas pelo Estado e, inversamente, as decisões tomadas pelo Estado, as idéias expostas na Câmara, as palavras que nela se pro-

nunciam, as medidas concertadas pelos ministros, repercutem em toda a sociedade, modificam as idéias esparsas nela. Mas, por mais reais que sejam essa ação e essa reação, há duas formas muito diferentes da vida psicológica coletiva. Uma é difusa, outra é organizada e centralizada. Uma, em virtude dessa difusão, permanece na penumbra do subconsciente. Dificilmente nos damos conta de todos os preconceitos coletivos a que somos submetidos desde a infância, de todas as correntes de opinião que se formam aqui ou ali e nos arrastam num sentido ou no outro. Em tudo isso não há nada que seja deliberado. Toda essa vida tem algo de espontâneo e de automático, de irrefletido. Ao contrário, a deliberação, a reflexão, é a característica de tudo o que se passa no órgão governamental. É verdadeiramente um órgão de reflexão, ainda bem rudimentar, mas fadado a se desenvolver cada vez mais. Nele tudo é organizado, e, principalmente, tudo se organiza cada vez mais com vistas a prevenir os movimentos irrefletidos. As discussões das assembleias, forma coletiva do que é a deliberação na vida do indivíduo, têm exatamente o objetivo de manter muito claros, de forçar os espíritos a tomar consciência dos motivos que os inclinam num sentido ou no outro, a se dar conta do que fazem. É isso que há de pueril nas repreensões que se fazem à instituição das assembleias dos conselhos deliberativos. São os únicos dispositivos de que a coletividade dispõe para prevenir a ação irrefletida, automática, cega. Assim, entre a vida psicológica difusa na sociedade e a que se concentra e se elabora especialmente nos órgãos governamentais, há a mesma oposição que entre a vida psicológica difusa do indivíduo e sua consciência clara. Em cada um de nós, assim, há a cada instan-

te uma infinidade de idéias, de tendências, de hábitos, que agem sobre nós sem sabermos exatamente como e por quê. Mal o percebemos, dificilmente o distinguimos. Elas estão no subconsciente. Contudo, afetam nossa conduta e, até, há muitos homens que não têm outros móbeis. Mas, na parte refletida, há algo mais. O eu que ele é, a personalidade consciente que constitui, não se deixa levar a reboque de todas as correntes obscuras que podem se formar nas profundezas de nosso ser. Reagimos contra essas correntes, queremos agir com conhecimento de causa, por isso refletimos, deliberamos. Há também no centro de nossa consciência um círculo interior no qual nos esforçamos para concentrar a luz. Percebemos mais claramente o que acontece nele, pelo menos o que acontece nas regiões subjacentes. Essa consciência central e relativamente clara é para as representações anônimas, confusas, que são a subestrutura de nosso espírito, o que a consciência coletiva esparsa da sociedade é para a consciência governamental. Ora, uma vez bem entendido o que esta tem de particular, que não se trata de um simples reflexo da consciência coletiva obscura, é fácil indicar a diferença que separa as formas dos Estados.

Compreende-se, com efeito, que essa consciência governamental pode estar concentrada nos órgãos mais restritos, ou, ao contrário, mais difundida no conjunto da sociedade. Quando o órgão governamental é ciosamente subtraído aos olhares da multidão, tudo o que acontece permanece ignorado. As massas inferiores da sociedade recebem sua ação sem assistir, nem mesmo de longe, às deliberações que ocorrem, sem perceber os motivos que determinam os governantes nas medidas que decretam. Por conseguinte, o que chamamos de consciência governamental perma-

nece estritamente localizado nessas esferas especiais, sempre de pouca extensão. Mas pode acontecer também que essas espécies de barreiras estanques que separam esse meio particular do resto da sociedade sejam mais permeáveis. Pode acontecer que pelo menos uma grande parte das deliberações que nele se produzem se façam abertamente; que as palavras trocadas sejam pronunciadas de modo que todos as ouçam. Todo o mundo, então, pode se dar conta dos problemas que se colocam, das condições em que se colocam, das razões pelo menos aparentes que determinam as soluções adotadas. Assim as idéias, os sentimentos, as resoluções que se elaboram no seio dos órgãos governamentais não permanecem encerradas neles; toda essa vida psicológica, à medida que se manifesta, repercute em todo o país. Todo o mundo participa então dessa consciência *sui generis*, todo o mundo se coloca as questões que se colocam os governantes, todo o mundo reflete ou pode refletir sobre elas. Depois, por um retorno natural, todas as reflexões esparsas que assim se produzem reagem sobre esse pensamento governamental de que elas emanam. A partir do momento em que o povo se coloca as mesmas questões que o Estado, o Estado, para resolvê-las, não pode deixar de lado o que o povo pensa. Precisa levá-lo em conta. Daí a necessidade de consultas mais ou menos regulares, mais ou menos periódicas. Não é porque o costume dessas consultas se estabeleceu que a vida governamental se comunicou mais à massa dos cidadãos. Mas é porque essa comunicação se estabeleceu por si mesma anteriormente que essas consultas se tornaram indispensáveis. E o que deu origem a essa comunicação foi o fato de que o Estado deixou cada vez mais de ser o que

fora durante muito tempo, uma espécie de ser misterioso para o qual o vulgo não ousava levantar os olhos e que, na maioria das vezes, ele só representava sob a forma de símbolo religioso. Os representantes do Estado eram marcados por um caráter sagrado e, como tais, separados do comum dos homens. Mas, pouco a pouco, pelo movimento geral das idéias, o Estado perdeu essa espécie de transcendência que o isolava em si mesmo. Aproximou-se dos homens, e os homens se aproximaram dele. As comunicações tornaram-se mais íntimas, e foi assim que, aos poucos, estabeleceu-se o circuito que descrevemos há pouco. O poder governamental, em vez de permanecer recolhido em si mesmo, desceu às camadas inferiores da sociedade, recebeu uma nova elaboração, e voltou ao ponto de partida. O que ocorre nos meios ditos políticos é observado, controlado por todo o mundo, e o resultado dessas observações, desse controle, das reflexões que resultam dele, reage sobre os meios governamentais. Reconhecemos nisso uma das características que distinguem o que geralmente se chama de democracia.

Não se deve dizer que a democracia é a forma política de uma sociedade que governa a si mesma, em que o governo se difunde no meio da nação. Uma tal definição é contraditória em seus termos. É quase dizer que a democracia é uma sociedade política sem Estado. Com efeito, o Estado ou não é nada ou é um órgão distinto do resto da sociedade. Se o Estado está em toda parte, ele não está em lugar nenhum. Resulta de uma concentração que destaca da massa coletiva um grupo de indivíduos determinado, em que o pensamento social é submetido a uma elaboração de um tipo particular e chega a um grau de clareza ex-

cepcional. Se essa concentração não existe, se o pensamento social permanece inteiramente difuso, ele permanece obscuro, e a característica distintiva das sociedades políticas inexistente. Apenas, as comunicações entre esse órgão especial e os outros órgãos sociais podem ser mais estreitas ou menos estreitas, mais contínuas ou mais intermitentes. Certamente, quanto a esse aspecto, pode haver diferenças apenas de grau. Não há Estado tão absoluto, em que os governos rompam todo contato com a multidão de seus membros; mas as diferenças de grau podem ser importantes e elas aumentam exteriormente pela presença ou ausência, ou pelo caráter menos ou mais rudimentar, menos ou mais desenvolvido de certas instituições destinadas a estabelecer o contato. Essas instituições são as que permitem ao público seja seguir a marcha do governo (assembleia pública, jornais oficiais, educação destinada a algum dia dar condições ao cidadão para desempenhar suas funções, etc.), seja transmitir direta ou indiretamente aos órgãos governamentais o produto de suas reflexões (órgão do direito de sufrágio). Mas o que se deve recusar a todo custo é admitir uma concepção que, fazendo o Estado se esvanecer, ofereça à crítica uma objeção fácil. A democracia assim entendida é a que observamos no início das sociedades. Se todo o mundo governa, é porque na realidade não há governo. São sentimentos coletivos difusos, vagos e obscuros que conduzem as populações. Nenhum pensamento claro preside à vida dos povos. Essas espécies de sociedades se assemelham aos indivíduos cujos atos são inspirados unicamente pela rotina e pelo preconceito. Quer dizer que não poderiam ser apresentadas como um termo do progresso: são antes um ponto de partida. Se

convimos em reservar o nome de democracia a sociedades políticas, não se deve aplicá-lo às tribos amorfas que ainda não têm Estado, que não são sociedades políticas. A distância, portanto, é grande, apesar das aparências análogas. Sem dúvida, em ambos os casos – e é isso que constitui a semelhança – a sociedade toda participa da vida pública, mas participa de maneiras muito diferentes. E a diferença é que num caso há um Estado e no outro não há.

No entanto, essa primeira característica não é suficiente. Há uma outra, aliás solidária da precedente. Nas sociedades em que a consciência governamental é estreitamente localizada, ela se refere também a um pequeno número de objetos. Ao mesmo tempo que essa parte clara da consciência pública está toda encerrada num pequeno número de indivíduos, ela também é de pouca extensão. Há todos os tipos de usos, de tradições, de regras que funcionam automaticamente sem que o próprio Estado os sinta, e que, portanto, escapam à sua ação. A quantidade de coisas às quais se referem as deliberações governamentais numa sociedade como a monarquia do século XVII é muito limitada. Toda a religião está fora de seu domínio, e, com a religião, todos os tipos de preconceitos coletivos contra os quais o poder mais absoluto viria se chocar se resolvesse destruí-los. Ao contrário, hoje não admitimos que haja na organização pública nada que não possa ser atingido pela ação do Estado. Colocamos como princípio que tudo pode ser perpetuamente questionado, que tudo pode ser examinado, e que, para as resoluções a serem tomadas, não estamos presos pelo passado. Na realidade, o Estado tem uma esfera de influência bem maior hoje do que antigamente, porque a esfera da consciência clara se ampliou.

Todos esses sentimentos obscuros difusos por sua natureza, todos os hábitos adquiridos são resistentes à mudança justamente porque estão nas trevas. Ao contrário, quanto mais a luz penetra nas profundezas da vida social, mais a mudança pode introduzir-se nela. Por isso o homem cultivado, que tem consciência de si, muda mais facilmente e mais profundamente do que um homem inculto. Essa é uma outra característica das sociedades democráticas. Elas são mais maleáveis, mais flexíveis, e devem esse privilégio ao fato de a consciência governamental ter se ampliado passando a abranger cada vez mais objetos. Por isso mesmo, a oposição é bem nítida com relação às sociedades inorganizadas do princípio, às pseudodemocracias. Elas se dobram inteiramente sob o jugo da tradição. — A Suíça e também os países escandinavos manifestam bem essa oposição.

Em resumo, não há diferença de natureza propriamente dita entre as diferentes formas de governo; mas todas elas estão situadas entre dois planos opostos. No ponto extremo, a consciência governamental é tão isolada quanto possível do resto da sociedade, e tem um mínimo de extensão.

Entre as sociedades de forma aristocrática ou monárquica talvez seja difícil fazer uma distinção. Quanto mais estreita se torna a comunicação entre a consciência governamental e o resto da sociedade, mais essa consciência se estende e abrange coisas, mais a sociedade tem um caráter democrático. A noção de democracia é definida, portanto, por uma extensão máxima dessa consciência, e, por isso mesmo, decide essa comunicação.