

A Tradição da Liberdade

Grandes Obras do Pensamento Liberal



Publicado pelo European Liberal Forum asbl, com o apoio do Movimento Liberal Social e Centre Jean Gol. Financiado pelo Parlamento Europeu.

O Parlamento Europeu não é responsável pelo conteúdo da publicação. Os pontos de vista expressos na publicação são apenas dos respectivos autores e não reflectem necessariamente os pontos de vista do European Liberal Forum asbl.

copyright © 2010 European Liberal Forum asbl, Bruxelas, Bélgica.

Esta publicação só pode ser reproduzida, arquivada ou transmitida em qualquer formato ou por quaisquer meios, com a autorização prévia por escrito do editor. Quaisquer questões relacionadas com a reprodução fora destes termos devem ser enviadas ao European Liberal Forum. Uma cópia digital desta publicação poderá ser obtida gratuitamente em www.liberalforum.eu ou www.liberal-social.org.

PARA INFORMAÇÕES ADICIONAIS E DISTRIBUIÇÃO:

MLS – Movimento Liberal Social
Rua Ramalho Ortigão, 31, CV DTA
1070-228 Lisboa · Portugal
www.liberal-social.org
secretariado@liberal-social.org

FICHA TÉCNICA:

Título: A Tradição da Liberdade - Grandes Obras do Pensamento Liberal

Autor: Corentin de Salle

Editor: European Liberal Forum asbl

Capa: Jan van Eyck, Retrato de Giovanni Arnolfini e sua esposa, 1434, National Gallery (Londres)
– óleo sobre tábua – GNU Free Documentation License

Tradução: Luís Humberto Teixeira

Revisão: Helena de Sousa Freitas

Pré-impressão e impressão: DPI Cromotipo

Depósito Legal: 319684/10

ISBN: 978-989-97083-1-0

Keywords: liberalismo, ciência política, liberal, autores liberais, economia, pensamento liberal, capitalismo.

Corentin de Salle

A Tradição da Liberdade
Grandes Obras do Pensamento Liberal

Projecto do European Liberal Forum,
apoiado pelo MLS – Movimento Liberal Social e Centre Jean Gol

Financiado pelo Parlamento Europeu

Índice

Prefácio, por Alexander Graf Lambsdorff	7
Recuperar a Nossa Memória Liberal, por Igor Caldeira	9
Introdução	15
John Locke, Segundo Tratado do Governo (1690)	27
Alexis de Tocqueville, Da Democracia na América, tomo I (1835)	49
Alexis de Tocqueville, Da Democracia na América, tomo II (1840)	85
John Stuart Mill, Sobre a Liberdade (1869)	135
Milton Friedman, Capitalismo e Liberdade (1971)	155
Friedrich Hayek, Direito, Legislação e Liberdade, volume I (1973)	185
Friedrich Hayek, Direito, Legislação e Liberdade, volume II (1976)	211
Friedrich Hayek, Direito, Legislação e Liberdade, volume III (1979)	229
Adenda à versão original:	
Fernando Pessoa, Textos Seleccionados (1926)	271

Prefácio

Conhecer *os nomes* dos autores que compõem a herança intelectual liberal é algo acessível à maioria das pessoas interessadas. Mas conhecer *as suas obras* é algo completamente diferente. Quantas pessoas podem dizer que já leram as principais obras de Locke, de Tocqueville, de Stuart Mill e de Hayek? Não muitas, certamente. A maior parte de nós não tem tempo para ler exaustivamente dezenas de livros de tão monumental importância. O European Liberal Forum considerou extremamente importante permitir que o público acesse a abordagens concisas e fáceis de entender de tais obras.

Embora muitas pessoas acreditem que o liberalismo é a ideologia dominante nas nossas sociedades, nós, Liberais, temos de travar tais afirmações e contextualizá-las. É verdade que o liberalismo, num sentido fraco, providencia o formato do modo de funcionamento da nossa sociedade. Os socialistas acabaram por aceitar a democracia parlamentar e representativa. Até moderaram as suas visões económicas e admitiram a necessidade de uma economia de mercado. Os conservadores também reconheceram que o mérito, e não apenas o berço, deve ser uma chave para o sucesso dos indivíduos na sociedade. As monarquias, onde ainda existem, são simbólicas, e normalmente há uma separação legal ou *de facto* entre a Igreja e o Estado.

Porém, enquanto ideologia, o liberalismo não está limitado às conquistas dos séculos XVIII e XIX. É um sistema de pensamento vivo que subsiste até hoje, defendendo a democracia, os direitos civis e uma economia livre. Nesse sentido, nos sistemas políticos em que partidos conservadores e socialistas tendem a ser maioritários, o liberalismo dificilmente pode ser acusado pelos erros cometidos em nome de ideologias intervencionistas. Para compreender esta situação, é preciso entender de onde veio o liberalismo, como evoluiu e o que defende. E para fazê-lo temos de olhar para os pensadores que, ao longo de três séculos, contribuíram para o moldar.

Se tudo isto pode ser verdade em países com tradições liberais longas e fortes, como os países do Norte da Europa (o Reino Unido, a Alemanha, as nações escandinavas ou o Benelux), é ainda mais verdade num país como Portugal, em que não há partido liberal e em que socialistas e conservadores partilham mais de 80 por cento

dos votos, pertencendo o restante a partidos comunistas ou pós-comunistas. No European Liberal Forum, acreditamos que uma das chaves para o sucesso de Portugal é o regresso da tradição liberal. Com o presente livro, esperamos dar um pequeno mas valioso contributo nesse sentido.

ALEXANDER GRAF LAMBSDORFF

Eurodeputado

Introdução à edição portuguesa

Recuperar a Nossa Memória Liberal

No nosso país, a tradição liberal morreu há muito tempo – e, com ela, perdeu-se a memória do que é o liberalismo. Num país sem uma força partidária assumidamente liberal e integrada no seio da família política liberal a nível europeu e mundial, **o conceito de liberalismo fica a saque**; todo o tipo de apropriações e todo o tipo de vitupérios são permitidos. Copiando o que em França (outro país que perdeu a sua longuíssima tradição liberal, apesar de ser pátria de muitos dos melhores autores) se faz, a Esquerda socialista acusa a Direita conservadora de ser liberal; a Direita conservadora, por seu turno, aceita com deleite a adjectivação¹ (e quanto mais conservadora é, mais isto acontece). **Isto só é possível porque ao vazio político se soma a ignorância académica.**

Por isso, o Movimento Liberal Social considerou fundamental a tradução de um livro que fizesse uma introdução a grandes autores e grandes obras do liberalismo. **O nosso país necessita urgentemente de um renascimento desta tradição** – e esperamos que as magníficas sínteses do meu amigo Corentin de Salle (investigador associado ao Centre Jean Gol, instituto de estudos do partido liberal belga Mouvement Réformateur) dêem um contributo decisivo nesse sentido.

Entendemos, contudo, que devíamos alterar a versão original. Sacrificámos uma parte da mesma para acrescentar um autor português. **Não há tradição sem memória** – e nós precisamos de recuperar a nossa. De entre os autores do nosso período liberal (*grosso modo*, início do século XIX até 1926), escolhemos Fernando Pessoa. A escolha não é inocente, nem falha de simbolismo. Não é inocente pois optámos por um dos nomes maiores da nossa cultura. Não lhe falta simbolismo porquanto a obra que trazemos foi primeiramente publicada em Março de 1926, nas vésperas do fim da Primeira República e, com ele, do fim do liberalismo político no nosso país.

¹ Na verdade, o liberalismo partilha muito com o socialismo e com o conservadorismo – e não sem razão. O liberalismo, ideologia-mãe da Modernidade que se inicia com as três revoluções (a *Glorious Revolution* inglesa, a Revolução Americana e a Revolução Francesa), deu ao socialismo a sua maior tendência para a defesa das liberdades civis e sociais e ao conservadorismo a sua maior tendência para a defesa da liberdade económica. Contudo, quantos socialistas não defendem, ou defenderam, a intolerância? Quantos conservadores não defendem, ou defenderam, o protecçãoismo comercial ou os subsídios às actividades económicas?

Queremos, porém, deixar claro que **não é nossa pretensão apensar ao autor o rótulo de liberal**. Fernando Pessoa é demasiado complexo para qualquer rótulo político e as suas opiniões demasiado variadas para tal². Quem pretender levar a cabo tamanha façanha, terá de o fazer em bem mais páginas do que as desta modesta introdução. **Todavia, é inegável que a sua *Sociologia do Comércio* (e em especial o excerto agora publicado) retoma as linhas mestras do pensamento liberal** no que ao tema concerne. Nada do que ele nos descreve é novo – talvez resida precisamente aí o interesse do texto.

Permitimo-nos, pois, chamar a atenção do leitor, de forma muito sumária, para quatro temas abordados por Pessoa, quatro ideias fundamentais que estão no centro do pensamento liberal e que podemos, em tão pequeno texto, ver ainda assim retratadas.

a. O comércio como relação

Contrariamente à opinião expressa por Hayek três décadas mais tarde em *The Constitution of Liberty*³, Pessoa sustenta que «entre o comércio e a cultura houve sempre uma relação íntima»⁴. Como exemplos, dá-nos Atenas e Florença, duas potências comerciais que se notabilizaram também no campo intelectual. Outros podíamos acrescentar: a Espanha ou os Países Baixos do século XVII, a Inglaterra do século XIX... ou mesmo – porque não dizê-lo? – o Portugal dos séculos XV e XVI⁵. Em todos os casos, duas características: poder económico e brilhantismo cultural. E, em todos os casos, uma mesma constante: o domínio comercial e a abertura face ao exterior. A potência comercial é necessariamente imperialista (também) do ponto de vista cultural; mas não há império que sobreviva (ou que exista) de forma entrópica. Todo o império, exportando os seus bens, recebe também produtos e pessoas de fora. Por isso mesmo, o comércio é, antes de mais, relação. A troca consiste em duas partes

² Por exemplo, é curioso ler, no segundo parágrafo de *A Evolução do Comércio*, a crítica de Pessoa aos utopistas (ou, nas suas palavras, «teoristas das sociedades impossíveis»).

³ «No que respeita aos países desenvolvidos do Ocidente, é por vezes sustentado que o progresso é demasiado rápido ou demasiado exclusivamente material. Estes dois aspectos estão provavelmente intimamente ligados. Tempos de muito rápido progresso material raramente foram períodos de grande florescimento das artes, e tanto o melhor gosto como os melhores produtos do esforço artístico e intelectual apareceram com frequência quando o progresso material afrouxou». Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, 1960, p.45

⁴ Fernando Pessoa, «A Evolução do Comércio», *Revista de Comércio e Contabilidade*, 1926, n.º 3 (25 de Março)

⁵ É sintomático que Thomas More designe um português no início do século XVI como o sábio da sua *Utopia* – como sintomático é que, no século XVII, Francis Bacon, em *Nova Atlântida*, coloque a língua castelhana ao nível do antigo hebreu, do grego clássico e do latim. Hoje, fá-lo-íamos certamente com o inglês.

que dão, uma à outra, algo de si. Pelo comércio tornamo-nos um pouco do Outro e o Outro torna-se um pouco de nós.

b. O comércio livre e a paz

Fernando Pessoa diz-nos, no final do quinto parágrafo de *A Evolução do Comércio*, que «o contacto material, que [estimule a cultura] terá de ser demorado e pacífico – e é isto mesmo que, em contraposição à guerra, distingue a actividade social chamada comércio». A tendência para a assimilação da alteridade é um dos pressupostos da paz. O comércio estimula a cultura e tende para a universalidade. Mas não só.

O argumento clássico do liberalismo para a defesa do comércio livre funda-se na constatação de que há uma correlação entre prosperidade, liberdade económica e paz. A defesa da especialização e divisão internacional do trabalho (Adam Smith, David Ricardo) conduzem ao aprofundamento das relações entre os países e à sua interdependência⁶. A corrente de Manchester, com políticos e economistas radicais como John Bright e Richard Cobden, deu um forte impulso a esta ideia. Um dos argumentos baseava-se na separação entre a aristocracia, que desempenhava a diplomacia e a guerra, e a classe média, a burguesia, que vivia do comércio e precisava da paz para prosperar. A política externa fundada na diplomacia mais não seria do que o escape para uma aristocracia encurralada e decadente. O comércio, pelo contrário, quando triunfante à escala mundial, tornará a corrida aos armamentos numa imagem de um passado ridículo; o interesse individual prevalecerá pela livre troca dos produtos do trabalho de cada um. Nas palavras de Cobden, «o comércio é a grande panaceia»⁷ para o problema da guerra.

c. O interesse privado é um bem público

Em *A Essência do Comércio* podemos ler que «um comerciante, qualquer que seja, não é mais do que um servidor do público, ou de um público; e recebe uma paga, a que chama o seu ‘lucro’, pela prestação desse serviço». Pessoa retoma a ideia exposta por Adam Smith no clássico exemplo do açougueiro, do cervejeiro e do

⁶ Em *Principles of Political Economy and Taxation*, David Ricardo escreve que o comércio livre, «através do aumento da quantidade geral de produtos, difunde o benefício geral e une por um laço comum de interesse e relações a sociedade universal das nações por todo o mundo civilizado» (capítulo 7, parágrafo 11).

⁷ Richard Cobden, *The Political Writings of Richard Cobden*, Parte I, capítulo 1, parágrafo 83. Disponibilizado online pela Library of Economics and Liberty, <http://www.econlib.org/library/YPDBooks/Cobden/cbdPW.html>

padeiro: não é a benevolência que os motiva a produzir os bens de que necessitamos, mas o seu próprio interesse. Cada profissão preocupa-se em servir o seu público por motivos egoístas; esse egoísmo possui efeitos benéficos, pois permite a satisfação das necessidades de outros, e nada tem de condenável. O bem público resulta de cada um perseguir o seu bem privado. A *Filosofia do Direito* de Hegel repete também esta ideia: o trabalho visa satisfazer as necessidades subjectivas (de quem trabalha), mas isso só é possível satisfazendo igualmente as necessidades de outros indivíduos – o (interesse) universal é alcançado através do entrelaçar dos interesses particulares.

d. O intervencionismo – tentador, perigoso... e ridículo

Em *As Algemas*, Pessoa traz-nos um exemplo do intervencionismo levado ao paroxismo: a lei inglesa Dora (*Defense of the Realm Act*)⁸, um produto do declínio do liberalismo e dos alvares do socialismo que a partir da Primeira Guerra Mundial começou a estabelecer-se na Europa. Esta lei, que atribui amplos poderes ao executivo, consistirá num dos primeiros exemplos daquilo que, com Ludwig von Mises, poderíamos chamar de *socialismo de guerra*⁹. Fernando Pessoa estabelece, justamente, a ligação entre guerra e perda de liberdade económica (proteccionismo) e social. É esse o momento do fim do liberalismo político clássico: com a Primeira Guerra Mundial, os europeus começaram a aceitar, para «defesa da sociedade», o fortalecimento dos governos em detrimento dos parlamentos.

As consequências são dramáticas a nível político e desastrosas a nível económico. O proteccionismo, reencarnação do defunto mercantilismo pré-Revolução Industrial, apenas resulta, segundo Pessoa, em «prejuízo e nada», porque «impedir que saia ouro dará em impedir também que ele entre»¹⁰. Como verificara Frédéric Bastiat, as nações que escolhem o proteccionismo, empobrecem, as que se abrem, enriquecem¹¹.

⁸ Esta lei britânica, aprovada a 8 de Agosto de 1914, após o eclodir da Primeira Guerra Mundial, deu poderes alargados ao governo. Entre as medidas nela contidas estão a proibição de lançar papagaios de papel ou fazer fogueiras (para não atrair as atenções dos zeplins inimigos), comprar binóculos, tocar sinos de igreja ou alimentar animais com pão (por tal constituir, no entender dos legisladores, um desperdício de comida). [N.R.]

⁹ Ver *Nation, State and Economy* (capítulo «War and the Economy»). Disponibilizado online pelo Ludwig von Mises Institute, <http://mises.org/nsande.asp>

¹⁰ Fernando Pessoa, «As Algemas», *Revista de Comércio e Contabilidade*, 1926, n.º 2 (25 de Fevereiro)

¹¹ No artigo *L'Angleterre et le libre-échange*, de 6 de Fevereiro de 1847

Com Bastiat estabelecemos um último paralelo entre Pessoa e o pensamento liberal. Na sua jocosa *Pétition des fabricants de chandelles...*¹², Bastiat apresenta-nos uma coligação imaginária de profissões, empresas e interesses corporativos ligados «a tudo o que concerne à iluminação» que exige ao Estado uma panóplia de medidas para acabar com a concorrência injusta (o *dumping*, diríamos hoje) do... Sol. Lendo a lei Dora, o mesmo sentido de ridículo nos fica, com a agravante de aqui se tratar de um caso real. E que sensação não nos ficaria caso lêssemos, com o mesmo distanciamento, muitas das leis que hoje são produzidas a nível local, nacional ou europeu?

IGOR CALDEIRA

Vice-presidente do Movimento Liberal Social (MLS)

Doutorando em Filosofia, Université Catholique de Louvain

¹² O nome completo – *Pétition des fabricants de chandelles, bougies, lampes, chandeliers, réverbères, mouchettes, éteignoirs, et des producteurs de suif, huile, résine, alcool, et généralement de tout ce qui concerne l'éclairage* – é extremamente longo, o que intensifica o ridículo de todo o intervencionismo.

Introdução

A Tradição da Liberdade

O casal Arnolfini

Bruges, 1434. Na maior metrópole comercial da Europa do Norte, Arnolfini é um homem de negócios italiano encarregue da principal sucursal da casa italiana homónima, uma multinacional que cobre todo o continente. Para a casa-mãe, a importância desta sucursal no estrangeiro é comparável à que hoje tem uma sucursal em Nova Iorque. A actividade bancária na Europa está quase exclusivamente na mão de italianos. São eles os verdadeiros inventores da banca moderna (técnicas de câmbio, letras de crédito, dupla contabilidade, etc.). Em Itália, os burgueses prósperos habitam em palácios mas, como atesta a exiguidade da divisão, isso ainda não é costume em Bruges neste período da Idade Média. Todavia, na divisão abundam riquezas que, antes de tempo, testemunham uma mundialização de trocas embrionária: madeira e peles da Rússia e da Escandinávia, tapetes e sedas do Oriente, laranjas e limões de Espanha, etc.. Várias vezes por semana, mercadores, negociantes e banqueiros encontram-se numa grande residência de Bruges que acolhe as representações consulares de Veneza e Florença. Aí, trata-se de negócios e fazem-se contratos e câmbios. O proprietário dessa casa é um nobre chamado Van der Beurze, que dará o nome à instituição central do capitalismo: a Bolsa.

O banqueiro Arnolfini anuncia um mundo novo. A emergência de uma burguesia comercial e financeira vai conduzir toda a sociedade a uma dinâmica de prosperidade e segurança crescentes. Prosperidade simbolizada pela maternidade próxima da Senhora Arnolfini. A dissolução do Antigo Regime anda a par da consagração de diversas liberdades individuais que, a prazo, vão enformar «a» liberdade enquanto princípio geral. O abismo insuperável entre classes sociais começa a ser preenchido. Jan van Eyck, pintor da corte, foi autorizado por Filipe, o Bom¹³, a pintar burgueses cujos capitais se haviam tornado um elemento essencial do poder dos soberanos. Além da ascensão social numa sociedade feudal ainda muito estratificada, este quadro ilustra a igualização das condições: Arnolfini, grande burguês

¹³ Filipe III, Duque de Borgonha (1396-1467), ficou conhecido como mecenas das artes, juntamente com a sua terceira esposa, Isabel de Portugal, filha de D. João I e D. Filipa de Lencastre. [N.T.]

procedente de uma elevada casa, segura a sua esposa flamenga com a mão esquerda, sinal de um casamento com alguém de condição inferior. Este casamento é uma união morgânica: nem a esposa nem as suas futuras crianças poderão aspirar à sucessão. As crianças não poderão continuar a linhagem, mas são assegurados bens à sua mãe em caso de morte do pai. Este arranjo contratual entre pessoas de diferentes condições não deixa, contudo, de ser revolucionário: teria sido impensável anteriormente.

Estes diferentes fenómenos ilustrados no quadro de Jan van Eyck vêm perturbar todos os códigos da sociedade medieval. A origem desta perturbação? Uma anomalia que surgiu acidentalmente no seio da lógica feudal: a liberdade individual. Uma dinâmica é colocada em marcha, uma dinâmica cujo movimento se irá intensificar ao longo dos séculos. Os comerciantes experimentam novas práticas. Estas dão origem a outras que, por seu turno, originam outras ainda e, lenta mas firmemente, conduzem a uma reconfiguração radical da sociedade.

A origem liberal do Estado de Direito, da democracia e dos direitos humanos

Concomitantemente, certos intelectuais dedicam-se a descrever e a teorizar sobre este processo revolucionário que decorre perante os seus olhos. Estas práticas são tornadas possíveis pelo respeito por princípios identificados pelos intelectuais. Os princípios liberais ou «princípios Whig» são consagrados juridicamente no final do século XVII em Inglaterra, aquando da *Glorious Revolution* (1688). Como, questiona-se à época, preservar estes princípios liberais? Por uma constituição escrita e pela separação dos poderes. Assim, é sob a influência desta revolução jurídica que se edifica progressivamente o Estado de Direito que dará origem à democracia e aos direitos humanos. Estes princípios Whig são então exportados para o Novo Mundo. O jovem Estado americano sistematiza-os e incorpora-os numa Constituição cuja influência se estenderá a todo o planeta.

O Estado de Direito, a democracia e os direitos humanos são inseparáveis da tradição liberal. Os pensadores da tradição liberal não eram numerosos à época e eram vistos com suspeição pelo poder monárquico. Embora formando uma pequena minoria nos meios académicos, estes intelectuais anticonformistas lançaram verdadeiramente as bases da sociedade contemporânea. Nascidas por reacção às concepções do Antigo Regime, as suas ideias iconoclastas anteciparam, influenciaram e acompanharam as grandes mutações da sociedade. Elas desenvolveram-se simultaneamente na Europa e na América e permitiram às forças democráticas resistir às grandes paixões colectivistas que, primeiro sob a forma do fascismo e, depois, sob a forma do totalitarismo, ensanguentaram o século XX.

Estas ideias estiveram igualmente na origem, a partir da década de 1980, de uma renovação liberal na Europa e nos Estados Unidos, então presos a políticas social-democratas. Actualmente, é o liberalismo, uma vez mais, que oferece soluções para definir os limites de um Estado-Providência eficiente e gerir a nossa sociedade multicultural e multiconfessional. Longe de desmentir os ensinamentos desta tradição, a recente crise financeira dá razão aos escritos dos intelectuais liberais que definiram com rigor as modalidades das políticas públicas de regulação dos mercados financeiros. Isto ainda que, como se verá, este trabalho teórico não esteja acabado. Aliás, nunca o estará, dada a permanente evolução da doutrina liberal.

Uma tradição ignorada

A doutrina liberal consiste num determinado número de tratados que fizeram história. Em primeiro lugar, história do pensamento. A seguir, história social, económica e política. Estes escritos inscrevem-se numa tradição ao mesmo tempo intelectual e prática, que surge como tema da presente obra: a tradição da liberdade.

Por diversas razões, a tradição liberal é muitas vezes ignorada, ou até mesmo desconhecida, nos meios intelectuais europeus. Reduz-se muitas vezes o liberalismo a um discurso produtivista, a um conjunto de técnicas de gestão, a um certo número de axiomas de economia política, a um conjunto de crenças irracionais sobre as virtudes reguladoras do mercado. Na melhor das hipóteses, creditam-se certos autores liberais dos séculos XVII e XVIII por terem apelado à consagração das nossas liberdades civis e políticas.

Esta matéria quase nunca é ensinada a nível universitário ou superior. É verdade que há alguns intelectuais liberais, mas são muito raros, escrevem pouco, são pouco lidos, são relativamente pouco consultados pela imprensa e muito raramente convidados para os palcos televisivos. Os grandes meios de comunicação social impressos, radiofónicos e audiovisuais não têm, excepto em casos raríssimos, jornalistas que representem esta tendência. O mundo associativo não tem quase nenhum liberal entre os seus dirigentes.

Como tal, o discurso sobre o liberalismo – que está omnipresente – é quase exclusivamente detido por jornalistas, responsáveis de ONG e intelectuais que têm em comum não serem liberais. O liberalismo não é, desde logo, considerado uma doutrina com (ou contra) a qual se possa argumentar racionalmente. Não será exagerado dizer que, para a maioria dos intelectuais, o liberalismo é, sobretudo, uma ideologia *saco de pancada*. Assim, esta corrente de pensamento humanista, que esteve na origem do Estado de Direito, da democracia e dos direitos humanos, é constantemente acusada de tudo e mais alguma coisa (das crises económicas e financeiras às perdas de emprego, da pobreza no Terceiro Mundo às catástrofes ecológicas, aos desastres naturais, à má

qualidade dos filmes e da comida ou às dificuldades da imprensa escrita, entre outras coisas). O liberalismo é coberto por um manto de infâmia e até acusado de ser responsável por dramas que uma aplicação sã dos seus princípios permitiu evitar.

O liberalismo não é uma ideologia

Diz-se que o liberalismo (por vezes precedido pelos vocábulos pejorativos *ultra* ou *neo*) encarna o «pensamento único», que é um conjunto de estereótipos e ideias falsas próprias de pessoas que nunca reflectem, preferindo acumular bens materiais e destruir o ambiente. Coloca-se frequentemente o liberalismo ao lado do comunismo, na categoria das «grandes ideologias», as quais seriam quer obsoletas e anacrónicas, quer perigosas e mortíferas.

A palavra «ideologia» é eminentemente polissémica. No sentido original, aquele que Karl Marx (1818-1883) lhe deu (embora a palavra tenha evoluído para designar todos os sistemas políticos, incluindo o marxismo), é um sistema complexo de representações, um universo de sentidos instaurado pela classe dominante e que permite defender os interesses particulares desta. Este sistema dá ao conjunto dos membros da população uma visão do mundo que faz com que estes considerem normal ocupar a posição social que ocupam.

Porém, na realidade, o liberalismo não é uma ideologia. É uma doutrina.

Antes de mais, **o liberalismo não impõe uma visão do mundo formatada, única e exclusiva ao conjunto de membros de uma sociedade.** A este respeito, Raymond Aron (1905-1983) dizia que «a ideologia» das democracias liberais era, num certo sentido, uma «anti-ideologia»¹⁴. O liberalismo propõe-se promover e defender a liberdade de pensamento, de expressão, de religião, de associação, etc.. Por conseguinte, uma sociedade liberal é o lugar mais propício ao desenvolvimento de uma série de concepções sociais, políticas, económicas, religiosas, etc., incluindo as ideologias mais hostis à doutrina liberal. Uma sociedade autenticamente liberal vela sempre pela possibilidade de contestação.

Todas as ideologias apresentam um certo número de características comuns não partilhadas pelo liberalismo. **Uma ideologia é um sistema dogmático.** O liberalismo não tem dogmas: os intelectuais liberais justificam e aceitam debater todos os pontos da doutrina (o direito de propriedade, a questão dos monopólios, etc.). Os intelectuais liberais podem divergir entre si. Há diversas escolas. Não há verdadeiramente uma ortodoxia neste movimento de pensamento relativamente lato, plural e diversificado. Por outro lado, não há instituição que vele para que o pensamento do pai do povo ou do grande timoneiro seja correctamente ensinado ou inculcado.

¹⁴ Raymond Aron, *Essai sur les Libertés*, 1998 (1965), Hachette (Pluriel), p.76

Uma ideologia é um sistema completo. Não possui lacunas. Responde a todas as questões e interrogações da existência. É verdade que o liberalismo propõe uma concepção do homem, da sociedade, das relações entre os homens, uma ética, uma epistemologia, uma filosofia política, uma concepção do papel do Estado, etc.. Mas ele não dá resposta às questões existenciais (a origem da vida, a natureza do universo, a existência de Deus, o sentido da existência, etc.). Ele não define critérios estéticos. Ele não intervém nas preferências sexuais ou na vida de um casal. Contrariamente ao ecologismo, o liberalismo não defende um modo de vida face a outro (desde que este último não interfira com a liberdade alheia). Contrariamente, por exemplo, ao comunismo, ele não distingue entre a «ciência burguesa, falsa por essência, e a ciência proletária, verdadeira por definição», como faz Trofim Lysenko (1898-1976).

Uma ideologia é um sistema imóvel. Os ideólogos determinam o alfa e o ómega do sistema ideológico. Todos os acontecimentos futuros poderão ser sempre apreendidos através de uma grelha de análise que é construída como definitiva. A doutrina liberal está em permanente evolução. Esta flexibilidade permite-lhe adaptar-se a contextos muito diversos e metamorfosear-se indefinidamente para responder a desafios sempre novos. Assim, por exemplo, não há nada nas obras de Hayek que exprima o que é o «risco sistémico». Compete aos intelectuais liberais criar, em conformidade com os valores liberais, novos desenvolvimentos teóricos e imaginar novas soluções que farão evoluir a tradição.

Uma ideologia impõe a sua lei ao real. Ela visa vergar o real às suas leis. Recorre à planificação e desenvolve toda uma engenharia social. Pode deslocar populações, suprimir parte delas, controlar os nascimentos, definir objectivos de produção, etc.. O liberalismo faz prova de humildade perante o real que observa quotidianamente. Inspira-se nas práticas que funcionam para as sistematizar. Tem em conta a experiência, tira lições dos malogros de uma política pública. O liberalismo não preconiza a passividade. Bem pelo contrário. Ele encoraja o espírito de empresa e o correr riscos. Mas também obriga aquele que corre os riscos a assumir a responsabilidade pelos seus actos. Este levar em conta da experiência, este carácter empírico, obriga-o a recalibragens e reajustes constantes. O liberalismo não terá um raciocínio socialista, do tipo: «Se não funcionou no passado, temos de recomeçar porque, da próxima vez, funcionará». Um intelectual liberal não dá uma segunda oportunidade aos erros económicos. Não defende soluções que falharam dramaticamente no passado. Um político liberal não vai propor um congelamento das rendas, pois, nos últimos cem anos, esta medida amplificou sistematicamente o problema sempre que foi aplicada, além de 95% dos economistas, tanto de direita como de esquerda, a considerarem uma aberração. É aqui que reside a principal diferença entre a doutrina e a ideologia.

Uma ideologia tende para uma finalidade. Em geral, a ideologia persegue a **felicidade da Humanidade**. Ela não olha a meios para atender aos seus fins. O liberalismo não visa assegurar a felicidade da sociedade porque considera que a felicidade

é um assunto privado. Cada um é livre de determinar (ou não) a sua concepção de felicidade e de a perseguir (ou não) à sua maneira. O liberalismo não persegue qualquer finalidade que não a de assegurar a liberdade na sociedade, nomeadamente para que cada um possa perseguir os objectivos e finalidades que bem entenda.

Emergência da Grande Sociedade

Este livro começa com um texto de John Locke. É verdade que a tradição da liberdade nasceu na Grécia Antiga, com o surgimento da noção de *isonomia* (igualdade de todos perante a lei) que é, etimológica e filosoficamente, o conceito fundador do Estado de Direito. Infelizmente, foi um parentesis que se fechou bastante depressa após o século de ouro de Péricles. O período romano clássico viu renascer esta tradição pela consagração do primeiro sistema verdadeiramente bem sucedido de direito privado. Tácito e – sobretudo – Cícero inscrevem-se nesta tradição de liberdade segundo o direito e o espírito das leis gerais (*leges legum*). Esta época clássica corresponde a um período de completa liberdade económica. Lamentavelmente, a partir do século II d.C., Roma sucumbiu ao socialismo estatal que atingiu o auge com Constantino.

O que justifica a opção de colocar em exame esta tradição a partir do século XVII é uma revolução sem precedentes na história: a emergência daquilo a que Karl Popper (1902-1994) e Friedrich von Hayek chamaram sociedade aberta ou Grande Sociedade. Aristóteles considerava que uma cidade não poderia exceder as 100 mil pessoas¹⁵. De então para cá, os dados da equação mudaram: como fazer coexistir pacificamente vários milhões de homens livres? É um verdadeiro problema. Desde então, a doutrina liberal tem dado respostas institucionais a esta pergunta. Os intelectuais liberais inventaram o Estado moderno. Como tal, é errado estigmatizar como detractores do Estado aqueles que foram os seus verdadeiros projectistas. Além disso, os liberais defendem melhor o Estado do que os seus falsos amigos porque, como escreveu Frédéric Bastiat (1801-1850), estender os poderes do Estado a todos os domínios é a melhor forma de o tornar refém dos grupos de pressão, de enfraquecer consideravelmente a sua acção e de o submeter constantemente a pedidos de favores, de prémios, de incentivos, de subvenções, de restrições que são uma causa perpétua de injustiça.

No final da Idade Média, era necessário encontrar um sistema livre de todas as relações de sujeição, de pertença e de dependência inerentes à lógica feudal. A noção

¹⁵ É verdade que, à época, Atenas tinha mais de 100 mil habitantes, mas Aristóteles considerava que se tratava de uma cidade demasiado vasta. Idealmente, uma cidade deve ser suficientemente populosa para viver em autarcia e suficientemente pequena para que «os cidadãos se conheçam mutuamente» (Aristóteles, *Les Politiques*, VI, 4, 1326 b, 15, Garnier Flammarion, 1993, p.464).

de Estado de Direito assegura a igualdade de cada um, inclusive dos governantes, perante a lei. O Estado deve fazer reinar a justiça de forma imparcial, bem como adoptar e fazer executar somente regras gerais e abstractas. Estas exigências de imparcialidade, de universalidade, de abstracção, formam a trama de uma nova moral: a da Grande Sociedade. Aquilo que, na doutrina liberal, pode ser erradamente interpretado como indiferença ou mesmo insensibilidade, corresponde, na verdade, à necessidade de o Estado assegurar uma justiça imparcial, que não favoreça nenhum grupo em detrimento de outros. Esta moral interdita o Estado de perseguir objectivos comuns. Porquê? Porque uma sociedade pluralista, uma sociedade de homens livres, é uma sociedade onde cada um está em condições de perseguir os seus próprios fins sem que se lhe imponha a realização colectiva de um objectivo comum, o qual poderia não corresponder às suas aspirações.

É costume enaltecer a prossecução de objectivos comuns e condenar os objectivos egoístas. Todavia, como demonstrou Adam Smith (1723-1790), quando o indivíduo persegue objectivos egoístas¹⁶, estes levam-no, geralmente, a servir o interesse geral, enquanto as acções colectivas são quase sempre contrárias a esse interesse. Com efeito, quem vise o seu próprio interesse cria riquezas que acabam por beneficiar a sociedade como um todo (criação de emprego, redistribuição fiscal, etc.). Em contrapartida, os grupos organizados que exigem medidas para defender «o interesse geral» procuram, em regra, favorecer apenas os seus interesses sectoriais, em detrimento do colectivo. Não obstante, são socialmente valorizadas as acções que tenham por efeito submeter os membros de uma sociedade ao interesse sectorial de um pequeno número de pessoas, enquanto a busca do interesse individual é condenada como «anti-social», apesar de contribuir para o interesse geral (mais não seja porque garante a independência financeira da pessoa, ao invés de estar dependente do colectivo). Esta dupla atitude tem a sua origem em sentimentos que nos foram legados por formas arcaicas de sociedade.

Colaborar tendo em vista a realização de objectivos comuns é um comportamento inerente às tribos, aos pequenos grupos, às colectividades feudais. Não é uma acção para a qual tenhamos de arregimentar os milhões de indivíduos da Grande Sociedade. Como escreveu Hayek, o facto de ser possível milhões de pessoas viverem pacificamente e com vantagens mútuas, sem que tenham de chegar a acordo quanto a objectivos concretos comuns, seguindo simplesmente regras de conduta abstractas, pode muito bem ter sido a maior descoberta jamais feita pela Humanidade.

¹⁶ Desde Adam Smith, vários autores liberais têm procurado reabilitar o «egoísmo», atribuindo-lhe um sentido positivo. Em *A Riqueza das Nações*, Smith escreve: «Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da sua atenção ao seu próprio interesse. O que esperamos deles não é a sua humanidade, mas o seu amor por si mesmos». [N.T.]

O socialismo ou o ressurgimento dos valores tribais

Esta moral das regras abstractas é um fenómeno bastante recente. Provavelmente demasiado recente para que uma franja importante da população não seja constantemente tentada a regressar ao calor moral da tribo. As regras abstractas serão consideradas artificiais e inumanas e tidas como contrárias aos instintos primordiais. Os princípios socialistas, por seu turno, são de tipo tribal. O socialismo é uma forma de regresso aos instintos atávicos de que a sociedade se foi penosamente libertando com o passar dos séculos. O socialismo preconiza, por compaixão, a outorgação de uma ajuda estatal a este ou àquele grupo, e depois a outro e mais outro, até ao infinito. A aspiração à justiça social não é mais do que uma nostalgia desta vida comum passada durante milénios no seio de pequenas hordas selvagens. Isto explica também este confronto incessantemente repetido entre lealdade e justiça. A lealdade ou a fidelidade a grupos específicos constitui um grande obstáculo a uma aplicação universal de regras de justa conduta.

Estes valores «tribais» não são, decerto, maus em si mesmos, pelo contrário. Eles são mesmo indispensáveis à vida em sociedade. O amor é também um sentimento – provavelmente o mais nobre – que pertence à mentalidade da tribo. A doutrina liberal entende estes valores como essenciais. Mas considera que devem ser exercidos unicamente a nível individual: devo ajudar os meus próximos, a minha família, os meus colegas, os meus amigos, os meus vizinhos. Esta solidariedade não deve ser imposta ao conjunto dos membros da Grande Sociedade. O socialismo é uma ameaça para o Estado, que se torna refém dos grupos de pressão e dos interesses corporativos.

É também uma ameaça ao equilíbrio da Grande Sociedade: as virtudes de partilha, de solidariedade, de redistribuição, etc. – indispensáveis ao funcionamento harmonioso de entidades como as famílias, as pequenas organizações ou os círculos de amigos – são indevidamente alargadas a toda a sociedade, transformando-a numa gigantesca tribo. Do mesmo modo, movido pela vontade de assegurar a igualdade, o socialismo preconiza a multiplicação de excepções e tratamentos preferenciais para proteger este ou aquele grupo de pessoas, sob a justificação de que os membros economicamente mais favorecidos de uma sociedade têm um dever de solidariedade para com os menos favorecidos. Além de submeterem os cidadãos à boa vontade dos dirigentes (os únicos habilitados a estabelecer os critérios de intervenção) mais do que ao reino da lei, a aplicação destas políticas correctoras ocorre de forma imprevisível e arbitrária (favorecendo umas vezes um grupo, outras vezes outro), gerando automaticamente injustiças estruturais. Este carácter tribal – do qual o clientelismo é uma consequência obrigatória – priva o socialismo do seu universalismo porque – ao contrário das intenções que proclama – a prática dos valores socialistas favorece determinados clãs da tribo em detrimento de outros (seja a nível local, regional, nacional, continental ou mesmo

mundial). O universalismo, ou seja, a observação de regras gerais e abstractas, permanece apenas como apanágio do liberalismo, o qual necessita – contrariamente a um tenaz mito – de um quadro institucional normativamente limitador e relativamente estável, cuja evolução decorra de forma previsível e equilibrada.

Actualidade dos Tratados

Os textos que serão examinados são marcos na história da doutrina liberal. Aqui fica a lista cronológica:

- John Locke, Segundo Tratado do Governo (1690)
- Alexis de Tocqueville, Da Democracia na América, tomo I (1835)
- Alexis de Tocqueville, Da Democracia na América, tomo II (1840)
- John Stuart Mill, Sobre a Liberdade (1869)
- Milton Friedman, Capitalismo e Liberdade (1971)
- Friedrich Hayek, Direito, Legislação e Liberdade, volume I (1973)
- Friedrich Hayek, Direito, Legislação e Liberdade, volume II (1976)
- Friedrich Hayek, Direito, Legislação e Liberdade, volume III (1979)

Estes textos são todos bastante actuais. Embora abordem, por vezes, problemáticas longínquas, todos contêm verdades intemporais. O objectivo desta obra não é exegético (já existem trabalhos especializados sobre o assunto). É antes fazer reflectir sobre a actualidade destas análises e fornecer ferramentas conceptuais para enfrentar os desafios de hoje e de amanhã.

O *Segundo Tratado do Governo*, de John Locke, é seguramente o texto fundador do liberalismo. Este autor é contemporâneo dos princípios Whig, promotores de um debate intelectual de uma extraordinária riqueza no final do século XVII. Ele proporciona a primeira exposição sistemática e harmoniosa desses princípios que estruturam o conjunto das democracias. Poucos filósofos se podem orgulhar de ver as suas ideias consagradas de uma forma tão absoluta. Hoje é impossível ser democrata e não estar de acordo com as ideias desenvolvidas neste tratado. Ele contém igualmente a célebre justificação do direito de propriedade, atestando mais uma vez o carácter doutrinário e não ideológico do liberalismo. A propriedade não é um dogma ou um axioma: a sua validade repousa numa argumentação racional e justificada.

Há pelo menos quatro coisas que tornam apaixonante a leitura dos dois tomos de *Da Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville: em primeiro lugar, o autor fala da democracia de um ponto de vista exterior porque vive numa sociedade aristocrática. O seu tom ora é maravilhado, ora crítico. Visionário, percebe as derivas e perigos potenciais da democracia. É intelectualmente muito refrescante para o

leitor de hoje. Estamos acostumados aos preâmbulos pomposos e outros discursos favoráveis aos ideais democráticos. O questionamento e a interrogação crítica dos nossos valores fundamentais é um exercício salutar que, infelizmente, não fazemos com regularidade. No entanto, quando amamos realmente algo, convém estarmos conscientes das suas fraquezas. Tocqueville constata, por exemplo, que raramente são as pessoas mais competentes as eleitas pelo sufrágio universal. Já numa sociedade aristocrática, os ministros e altos funcionários são nomeados em função do seu mérito. Porém, diz ele, a soma das vantagens da democracia compensa os seus inconvenientes.

Em segundo lugar, quando Tocqueville fala da América e dos americanos, a maior parte das suas observações antropológicas e das suas análises sociais, culturais, políticas e económicas aplicam-se ainda à América e aos americanos de hoje.

Em terceiro lugar, Tocqueville é eminentemente profético. Ele toma o cuidado de raciocinar no longo prazo e antecipa uma série de coisas: a democracia vai implantar-se na Europa, a América vai tornar-se a primeira potência, o Estado Providência vai destruir lentamente a liberdade recém-conquistada pelos indivíduos, o risco real do totalitarismo é um fenómeno inseparável da dissolução da sociedade aristocrática, etc. Ao lê-lo, vemos de forma mais clara as causas profundas de vários fenómenos de que somos hoje testemunhas ou vítimas.

Em quarto lugar, esta obra ensina-nos pelo menos tanto sobre a Europa da primeira metade do século XIX como sobre a América de então. De facto, Tocqueville esforça-se constantemente por comparar, em quase todos os assuntos possíveis, a sociedade democrática e a sociedade aristocrática em que vivíamos sob o Antigo Regime. Ao lê-lo, tomamos consciência do caminho percorrido. Medimos a profundidade do abismo que imperceptivelmente se escavou entre a sociedade do Antigo Regime e aquela em que vivemos. A passagem gradual do Antigo Regime à democracia liberal é uma revolução civilizacional de amplitude inédita. Mais fundamentalmente, a obra de Tocqueville demonstra com vigor tudo o que a democracia deve ao liberalismo. O sufrágio universal é, claramente, uma conquista recente cuja aquisição é justamente saudada na história da Humanidade. Mas é quase um epifenómeno se comparado à revolução dos costumes e das mentalidades que se operou naquele instante na América. Uma revolução que se propagará em seguida à Europa (como continua a acontecer, desde então, com todas as principais inovações).

A mestria e pertinência das análises sociológicas de Tocqueville há muito eclipsaram a profundidade da sua filosofia política. Ainda hoje, alguns hesitam em colocá-lo entre os autores liberais. Bizarramente, Philippe Nemo coloca Tocqueville entre os adversários da tradição democrática e liberal. Esta afirmação, tão errada quanto injusta, não se baseia em qualquer argumentação sólida e procede sobretudo de uma desconfiança relacionada com o facto de Tocqueville ser um aristocrata. É errado

dizer-se que Tocqueville «recusa» e «despreza» o sistema que descreve e cujo advento considera inelutável¹⁷. É verdade que ele deplora o desaparecimento futuro de uma série de coisas de que gosta e que são próprias do mundo antigo. Ele aponta também os perigos potenciais daquilo que se perfila, mas é precisamente o terror que lhe inspira o totalitarismo que pressente que revela até que ponto ele é um autor liberal de primeiríssima ordem¹⁸. Isso é manifesto na profunda análise desenvolvida nos últimos capítulos do derradeiro tomo, consagrados à evolução antiliberal da Europa, que ele profetiza com lucidez.

Sobre a Liberdade, de John Stuart Mill, é um texto indispensável para todos os que se sentem ligados à liberdade de pensamento e à liberdade de expressão. É raro haver quem se declare abertamente contra estes princípios. Contudo, um grande número de pessoas, através de estratégias retóricas diversas, tentam limitar estas liberdades. Basta recordar o famoso caso das caricaturas de Maomé, onde censores se ergueram em defesa das «sensibilidades feridas», ou seja, dos fracos, das vítimas humilhadas, dizendo-se apologistas... dos direitos humanos. Opõe-se liberdade de expressão e liberdade de religião. É certo que os inimigos da liberdade já não invocam a «blasfêmia» que Stuart Mill fustiga na sua obra, mas invocam o direito de cada um ser respeitado nas suas convicções. O conceito de «islamofobia» visa dissuadir todas as pessoas de criticar uma religião ao sustentar que as motivações que a podem levar a exercer essa crítica são, provavelmente, de ordem racista.

John Stuart Mill explica porque é indispensável permitir que se expressem livremente os opositores ferozes de uma opinião sobre determinado assunto. Impedir essas pessoas de se exprimirem acaba por se revelar negativo para toda a Humanidade. Ele acrescenta:

«A pior ofensa deste tipo que se pode cometer numa polémica é estigmatizar como perigosos e imorais os partidários da opinião contrária. Aqueles que professam opiniões impopulares estão particularmente expostos a tais calúnias, pois geralmente são poucos e pouco influentes, e ninguém para além deles se sente muito interessado em que lhes seja feita justiça. (...). Em contrapartida, as maiores injúrias da opinião dominante acabam sempre por dissuadir as pessoas de professar uma opinião contrária, ou até mesmo de escutar aqueles que a professam».¹⁹

¹⁷ Philippe Nemo, *Histoire des Idées Politiques aux Temps Modernes et Contemporains*, PUF (Quadrige), 2002, p.1097

¹⁸ Algo que foi bem compreendido por Raymond Aron no seu *Ensaio sobre as Liberdades*, onde confronta Tocqueville e Marx: Raymond Aron, *Ensaio sobre as Liberdades*, Aster, 1965.

¹⁹ John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.143

Esta passagem aplica-se particularmente bem à situação dos cientistas que contestam a teoria dominante da origem antropogénica do aquecimento global. Estes foram objecto de pressões, de insultos e de processos de intencção. O futuro dirá o que devemos pensar das teses controversas do IPCC²⁰ baseadas em dados provavelmente falsificados. O que é certo é que o comportamento dogmático de um grande número de actores (cientistas, *media*, políticos, etc.) faz com que os avisos de Stuart Mill não pudessem ser mais actuais.

A ideia central de *Capitalismo e Liberdade*, de Milton Friedman, é que sem os princípios liberais forjados pela tradição, as instituições democráticas rapidamente encalham. Toda a sociedade que defenda as liberdades políticas é automaticamente uma sociedade que consagra o mercado livre. Não existe, na História, qualquer excepção a esta regra. O liberalismo é uma doutrina. O capitalismo é o instrumento económico que permite a realização dessa doutrina. Dito isto, se o capitalismo é uma condição necessária de uma sociedade livre, ele não é, todavia, condição suficiente. De facto, a sociedade livre pressupõe o Estado de Direito, enquanto o capitalismo pode funcionar sem Estado de Direito.

Direito, Legislação e Liberdade, de Friedrich von Hayek, constitui provavelmente o *corpus* teórico mais bem conseguido, mais coerente e mais actual do liberalismo contemporâneo. Contrariamente a uma ideia corrente, o liberalismo não é uma doutrina hostil a qualquer tipo de normatividade. Bem pelo contrário: o direito e a legislação constituem o esqueleto da liberdade. O direito é anterior à legislação: as práticas jurídicas nascem espontaneamente na sociedade. Determinadas práticas são, devido à sua eficácia, seguidas por um número crescente de pessoas. Elas generalizam-se e são, em última instância, consagradas pelo legislador: daí em diante, o direito torna-se legislação. Mas o direito não se reduz à legislação. O liberalismo não afirma que o número de normas legislativas deve ser o mais restrito possível. O critério não é quantitativo, mas qualitativo. O que importa é a origem empírica da legislação: o legislador não pode correr o risco de generalizar, à escala de toda a sociedade, uma prática que ainda não tenha dado provas na realidade. No entanto, é isto que acontece frequentemente em virtude do sequestro do aparelho legislativo por um governo desejoso de aplicar as suas políticas.

O malogro das políticas sociais nas democracias ocidentais não é acidental. O principal defeito destas políticas é que elas buscam, por intermédio dos poderes públicos, forçar as pessoas a agir contra os seus interesses imediatos a fim de favorecer um suposto interesse geral. O liberalismo considera que o sucesso de uma política pública é sempre condicionado pela possibilidade de o cidadão poder escolher aquilo que mais lhe convier.

²⁰ Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas [N.T.]

John Locke (1632-1704)

Segundo Tratado do Governo (1690)²¹

Redigido há mais de três séculos, **este tratado é considerado por muitos o texto fundador do liberalismo**. Esta é, claramente, uma afirmação algo excessiva, pois o liberalismo já tinha precursores na Antiguidade. Não obstante, antes da publicação da obra de Locke, não se encontra qualquer exposição tão sistemática, tão bem conseguida e tão construída da doutrina liberal. Ao lermos este documento, compreendemos realmente tudo o que a democracia deve ao liberalismo.

O nome de Locke está para sempre ligado à segunda revolução de Inglaterra, a *Glorious Revolution* (1688), marco fundamental na história do acesso dos povos à liberdade à escala universal. Esta revolução, que viu Guilherme de Orange (*stadthouder* das Províncias Unidas) destronar Jaime II para lhe suceder sob o nome de Guilherme III, consagrou definitivamente em Inglaterra a monarquia constitucional e o liberalismo económico e político.

Os seus dois tratados sobre o governo civil, escritos por volta de 1680, foram publicados de forma anónima em 1690. Locke tinha boas razões para se mostrar prudente, pois as suas **ideias**, que hoje nos parecem de bom senso, **eram então tidas como extremamente subversivas**. Entre 1672 e 1675, desempenhou o cargo de Secretário da Comissão de Comércio e Plantações. Para evitar a repressão, de 1683 a 1689 exilou-se nos Países Baixos, onde conheceu Guilherme de Orange e **foi vítima de uma tentativa de assassinato** pela polícia secreta de Jaime II. Um outro teórico que desenvolveu ideias similares, de seu nome Sydney, acabou executado pelo regime inglês.

Locke foi seguramente um dos maiores espíritos do seu tempo. Médico, filósofo e estadista, era próximo de Isaac Newton. Foi iniciado na medicina pelo seu amigo Richard Lower, o primeiro a efectuar com sucesso uma transfusão sanguínea. Ilustrou-se tanto no domínio da filosofia política como no da epistemologia. A par de David Hume (1711-1776), é conhecido como um dos principais representantes da **escola**

²¹ O título original é *Second Treatise of Government* e foi originalmente publicado como parte da obra *Two Treatises of Government*. Corentin de Salle usou como base a versão francesa publicada em 1984 pela Garnier Flammarion: *Traité du Gouvernement Civil. Second Traité*. Existe uma versão portuguesa, intitulada *Dois Tratados do Governo Civil*, publicada pelas Edições 70 em 2006. [N.T.]

de empiristas (devemos-lhe o famoso *Ensaio sobre o Entendimento Humano*), fundadora da ciência moderna.

As suas ideias políticas inspiraram directamente a Revolução Americana, a Declaração da Independência, a Constituição Americana, a Revolução Francesa e até, a certa altura, parte da Constituição Francesa. É garantidamente um dos maiores teóricos da *Rule of Law*²². Devemos-lhe uma das versões mais subtis do «contrato social», que visa esclarecer a questão das origens da sociedade, a teoria dos limites da soberania (os seus *Dois Tratados do Governo Civil* chegaram a ser descritos como um ataque à própria ideia de soberania), a teoria da resistência à opressão (sobre este ponto, nenhum teórico do contrato social se mostrou tão audacioso) e uma teoria da liberdade que articula este valor com a lei («Onde não houver lei, não haverá liberdade»).

Foi também um dos inspiradores do *Act of Settlement* (1701), que confirma a independência da justiça. A sua *Carta sobre a Tolerância* contribuiu igualmente para o desenvolvimento da tolerância religiosa (relativamente aos protestantes anticonformistas) em Inglaterra e, mais tarde, no mundo. Se fosse bruscamente trazido até à sociedade deste início do século XXI, Locke ficaria sem dúvida deleitado ao constatar que as actuais democracias liberais (das quais ele é, seguramente, o principal fundador) são a consagração viva das suas ideias, ideias extremamente impopulares há três séculos, quase banais hoje em dia.

Rejeição do Patriarcalismo

No primeiro tratado do Governo civil, Locke refuta o «patriarcalismo» de Robert Filmer (1588-1653), um intelectual da época, próximo da corte. Esta teoria, que Filmer não inventou, parte da seguinte hipótese: uma vez que toda a Humanidade descende de Adão, a monarquia seria o regime primitivo e legítimo. Há uma **colagem do poder paternal ao poder político**.

Locke dedicou-se, por isso, a demonstrar que:

- **Adão não recebeu**, nem por direito natural nem por privilégio divino, **autoridade sobre as suas crianças** ou império sobre o mundo;
- Mesmo que ele possuísse esse direito, **o mesmo não se aplicava aos seus descendentes**;
- Mesmo que os seus descendentes também o possuíssem, **nenhuma lei natural ou divina permitiria determinar quem pode deter legitimamente esse direito em cada caso específico**;

²² Termo geralmente traduzido por Estado de Direito em português.

- Mesmo que esse direito tivesse sido determinado, é **impossível estabelecer a árvore genealógica** de Adão e, como tal, identificar a dinastia com direito a reinar.

Seja como for, Locke propõe-se aqui definir o que se deve entender por **poder «político»**. Este não é o mesmo que o de um pai sobre a sua criança, de um patrão sobre o seu empregado, de um marido sobre a sua mulher ou de um senhor sobre o seu escravo.

O poder político é definido como:

«(...) o **direito de fazer leis**, com penas de morte e, conseqüentemente, todas as penas mais leves, **para regulamentar e preservar a propriedade**, e de empregar a força pública para as fazer executar e **defender o Estado** dos ataques provenientes do estrangeiro: tudo isto tendo em vista, apenas, o **bem público**».²³

Do estado de natureza

O estado de natureza é um estado de liberdade, mas não é um estado de liciosidade. Cada um tem o direito de dispor como quiser de si mesmo e do que possui, mas ninguém tem o direito ou a liberdade de se destruir. Também não tem direito de prejudicar outrem, de o perturbar no que ele gosta. Os homens são todos iguais e independentes. Nenhum possui mais poderes do que o outro. É sobre esta igualdade que certos teólogos baseiam, justamente segundo Locke, o **dever de amor mútuo e a obrigação de caridade e de justiça**. Do mesmo modo, cada um é igualmente obrigado, na medida das suas forças e desde que a sua sobrevivência não seja ameaçada, a conservar o resto da Humanidade.

Além de não poder prejudicar ninguém, cada um é obrigado a conservar a sua vida. Porquê? Porque o homem é a obra de Deus. E a obra deve durar o tempo que o grande obreiro desejar. Não o tempo que cada qual deseje. Não podemos «abandonar o nosso posto», esta «guarnição do mundo»²⁴ em que Deus nos colocou. Em virtude da igualdade entre os homens, não pode existir qualquer subordinação entre estes que permita que alguns destruam outros para seu uso.

No estado de natureza cada um está investido do direito de punir a violação das leis desta, de forma a prevenir violações futuras. Este direito de punição só pode ser exercido se for proporcional à falta cometida e na condição de conduzir a pessoa punida ao arrependimento. O objectivo é igualmente inspirar em outros o receio de

²³ John Locke, *Traité du Gouvernement Civil, Second Traité*, Garnier Flammarion, 1984 (1690), p.142

²⁴ Idem, p.145, nota 1

cometer actos similares. Cada qual tem assim um poder incontestável sobre outrem, mas este não é absoluto ou arbitrário. É necessário observar uma **proporcionalidade** entre ofensa e punição. Esta encontra-se recorrendo às «leis da razão» que estão dentro de cada um de nós. A nossa consciência dita-nos a atitude a seguir. Aqueles que desobedecem à sua consciência, por vingança ou por interesse, mostram, ao fazê-lo, que são um perigo para a comunidade. Como tal, os membros desta poderão agir em conformidade, mas sempre de maneira proporcional. Também Caim, depois de se vingar abusivamente e de forma desproporcionada do seu irmão, gritou: «Todo aquele que me encontrar, me matará». Segundo Locke, tal prova que «este direito está escrito no coração de todos os homens»²⁵.

Teremos o direito de infligir a morte a outrem? Sim, diz Locke. Temos, por exemplo, o direito de matar um assassino para dissuadir outros de lhe seguirem o exemplo. Locke analisa as objecções daqueles que considerariam esta ideia desrazoável. Com efeito, diriam os seus objectores, não será perigoso dar a cada um o direito de julgar a sua própria causa? É possível ser-se neutro quando o amor próprio está em jogo? Não nos arriscamos a ficar cegos pelo espírito de vingança? Locke responde que, evidentemente, o Governo civil é o melhor remédio para estes inconvenientes próprios do estado de natureza. No entanto, o problema pode igualmente surgir no seio do governo civil. O monarca também é um homem. A paixão, o espírito de vingança, também podem toldar o seu julgamento.

Pergunta-se, por vezes, se o estado de natureza realmente existiu e, se sim, quando e onde. Locke responde que o estado de natureza existe sempre entre sociedades civis. Será sempre esse o terreno das relações internacionais. Todas as convenções, tratados e compromissos que os Príncipes e Magistrados das sociedades independentes fazem entre si deixa-os no estado de natureza.

O homem não está ligado aos outros homens por **natureza** e esta só o obriga a respeitar **determinadas leis**. Porém, por não ser capaz de obter sozinho tudo o que deseja, o homem busca espontaneamente a companhia dos outros, com vista a suprimir essa lacuna. É isso que leva os homens a unirem-se e a formar sociedades políticas.

Vemos que, para Locke, ao contrário de Hobbes, **o estado de natureza é já um estado social** (embora ainda não seja civil e político). Todos os homens são obrigados, nas suas acções, a fazer ou a não fazer determinadas coisas aos outros **ainda que não exista qualquer acordo entre eles**. Estas leis da natureza são a prova de que existe um estado de natureza.

²⁵ Idem, p.149

Do estado de guerra

Locke qualifica a guerra como um «estado de inimizade e de destruição»²⁶. Ocorre sempre que uma pessoa afirma, seja por palavras, seja por acções, que pretende a vida de outra. Para a pessoa visada, torna-se, desde logo, justo e razoável destruir a pessoa que a ameaça. É aquilo a que chamamos actualmente um estado de legítima defesa.

Um homem tem também legitimidade para matar uma pessoa que o rouba. Porquê? Porque o ladrão, ao empregar a violência ou o engano, se torna uma ameaça para a liberdade daquele que despoja. Logo, este último pode, com razão, pensar que o ladrão, suficientemente empreendedor para atacar este ou aquele bem, não parará por aí e poderá querer apoderar-se de todos os seus bens. Roubar é, portanto, equivalente a uma declaração de guerra.

É preciso não confundir o estado de natureza e o estado de guerra. O primeiro é um estado de paz, de benevolência, de assistência e de conservação mútua. O segundo é um estado de inimizade, de malícia, de violência e de destruição mútua. Mas o estado de natureza é precário e pode dar lugar ao estado de guerra. **A sociedade civil põe fim ao estado de guerra, mas também nela este pode ressurgir** (em caso de legítima defesa ou na ausência de um juiz comum). Quando cessa a violência, cessa também o estado de guerra entre os membros de uma sociedade. Neste caso, os indivíduos devem voltar a submeter-se às leis da sociedade civil pois, enquanto estas não forem restabelecidas, **os inocentes continuarão muito legitimamente a tentar destruir o seu agressor** (a menos que este formule propostas de reconciliação). Além disso, se existirem leis e juizes cuja acção se revele ineficaz devido à sua corrupção, a injustiça prevalece, criando uma situação comparável ao estado de guerra. «Quando não há um juiz na terra, temos de apelar a Deus no Céu»²⁷. Locke quer aqui dizer-nos que, nestas circunstâncias, é preciso tomarmos os assuntos em mãos e agirmos de acordo com a nossa consciência.

Foi para evitar este estado de guerra que os homens formaram as sociedades e abandonaram o estado de natureza. Porque, quando existe uma autoridade a cuja justiça podemos recorrer, o estado de guerra não prossegue.

Da escravatura

A liberdade natural de que goza qualquer homem consiste em **não estar submetido a nenhuma das leis que as da natureza.**

²⁶ Idem, p.154

²⁷ Idem, p.159

«A liberdade natural do homem consiste em não reconhecer qualquer poder soberano sobre a terra e não estar sujeito à vontade ou à autoridade legislativa de quem quer que seja; mas seguir apenas as leis da natureza. A liberdade, na sociedade civil, consiste em não estar submetido a nenhum poder legislativo que não aquele que tenha sido estabelecido por consentimento na comunidade, nem sob o domínio de qualquer vontade, nem a outras leis que não aquelas que esse mesmo poder legislativo possa estabelecer, de acordo com a confiança nele depositada»²⁸.

A liberdade não é cada um fazer o que quer, viver como lhe aprouver e não estar obrigado por qualquer lei. Esta apresentação da liberdade, que é na realidade a apresentação da libertinagem ou da licenciosidade, é muitas vezes a que avançam aqueles que são os seus inimigos e que, ao defini-la deste modo, querem justificar de imediato todos os limites que lhe pretendem impor.

A liberdade é indispensável à conservação do homem. Por esta razão, **nenhum homem pode, por qualquer tratado ou pelo seu próprio consentimento, tornar-se escravo de quem quer que seja**, nem submeter-se ao poder absoluto e arbitrário de quem sobre si tenha direito de vida ou de morte. Ninguém pode consentir a alienação de algo que não possui, como o poder sobre a própria vida. De facto, segundo Locke, não temos o direito de nos suprimirmos.

Visto que não nos podemos tornar escravos por nosso próprio consentimento, a **única hipótese aceitável de escravatura é o estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e o seu prisioneiro.** Através de um raciocínio curioso, Locke sustenta o seguinte: mesmo que o homem não tenha o direito de consentir a sua escravatura, alguém que, pela sua conduta, tenha merecido a morte, autoriza a pessoa ofendida a matá-lo. Porém, esta última pode optar por colocar o ofensor ao seu serviço. Daqui não resulta qualquer prejuízo para o ofensor pois, se ele considerar a morte preferível à escravatura, pode sempre resistir e desobedecer ao seu senhor procurando que este o mate.

É preciso compreendermos que estamos na hipótese de estado de guerra, estado comparável à situação de legítima defesa, na qual, como se viu, a pessoa agredida tem o direito de ripostar através da violência.

Da propriedade das coisas

A instituição da **propriedade** encontra a sua justificação em **duas fontes**:

- a **razão natural** ensina-nos que os homens têm o direito de se conservar e, como tal, de comer, de beber e de fazer outras coisas deste género retirando da natureza os bens necessários à sua subsistência;

²⁸ Ibidem

- a **revelação** ensina-nos que Deus deu a terra aos filhos dos homens e **deu a terra em comum ao género humano**. Deus autoriza explicitamente o homem a submeter a natureza.

A terra e todas as criaturas inferiores formam um bem comum aos homens. Donde a questão: **visto que a natureza é comum, a que título pode um homem possuir um bem plenamente?** Como justificar que certas partes desta natureza possam ser objecto de uma apropriação privada?

A resposta de Locke é a seguinte:

«Podemos dizer que o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos são seus por direito. Assim, tudo o que ele retira do estado de natureza e mistura com o seu esforço passa a pertencer-lhe só a ele. Como esse labor é sua propriedade inquestionável, nenhum outro homem terá direito sobre o que resultou desse esforço, **pelo menos nos casos em que os outros continuam a dispor de matéria-prima semelhante e igualmente boa**»²⁹.

Decomponhamos o exemplo. Antes de mais, diz Locke, cada homem possui, sobre a sua própria pessoa, um direito particular que não pode ser objecto de qualquer pretensão de quem quer que seja. Cada um «possui-se a si mesmo» por assim dizer (argumento dito da *self-ownership* ou «propriedade de si mesmo»). Esta propriedade de si mesmo transmite-se, «mistura-se» com a matéria que cada um retira da natureza e trabalha. Aquele que trabalha a matéria opera uma **mudança** de natureza nesta. Ele individualiza-a, dá-lhe um destino, transforma-a através do seu trabalho. Ele «acrescenta-lhe» **qualquer coisa que a natureza não lhe deu**. Ele «imprime» a sua personalidade na coisa que trabalha. De «comum» essa coisa passa a «privada». É este o fundamento do direito de propriedade.

Segue-se então a famosa «cláusula lockiana» (podemos retirar o que precisamos se restar «uma quantidade suficiente de coisas comuns similares e igualmente boas»³⁰ para os outros), cláusula à qual voltaremos.

Locke dá exemplos muito simples: se um homem se apropria de bolotas e de maçãs, quando tem lugar essa apropriação? Quando as colhe? Quando as leva para casa? Quando as cozinha? Quando as come? Quando as digere? Quando se incorporam no seu organismo? Quando é que estas coisas começam a ser suas por direito? Resposta: a partir do momento em que as colhe.

²⁹ Idem, p.163

³⁰ Ibidem

«É evidente que nada as torna mais suas do que o cuidado e o esforço de as colher. Esse trabalho distingue e separa esses frutos de outros bens que são comuns; ele acrescentou algo mais que a Natureza, a mãe comum de todos, não disponibilizou e, como tal, esse bem tornou-se apenas seu»³¹.

Necessitaremos do consentimento do resto da Humanidade para proceder a esta apropriação? Não, diz Locke. Se fosse esse o caso, já estaríamos mortos de fome e de sede.

No entanto, este direito de apropriação está submetido a **limites**. Um deles é que **não se deve desperdiçar os recursos naturais**. A razão diz-nos como regular esta apropriação com base no bom aproveitamento que dela fazemos. São as necessidades naturais do indivíduo que limitam a apropriação dos bens perecíveis que se deterioram antes de serem integralmente consumidos. Se eu colher mais frutos do que aqueles que eu e a minha família podemos consumir e se eles apodrecerem enquanto outros morrem de fome, eu terei desviado esses frutos do seu destino natural. Eu ter-me-ei apropriado de algo que pertencia a outros.

Assim sendo, o que diferencia Locke e Aristóteles neste ponto é que **Locke não considera que uma propriedade em que as riquezas excedam as necessidades naturais do seu proprietário é forçosamente ilegítima**. Essa propriedade só se torna ilegítima se os recursos forem desperdiçados. Assim, se uma quantidade de bens perecíveis que não pode ser consumida pelo seu proprietário for trocada por outros bens perecíveis que também não podem ser consumidos, esta posse permanece ilegítima. Se eu trocasse uma tonelada de frutos por 100 quilos de carne, não os poderia consumir se não dispusesse de um enorme congelador, algo que não existia no século XVII. Mas se trocasse essa tonelada de frutos por dinheiro, adiaria o consumo da coisa trocada. Quem ma comprasse poderia, sem dúvida, vender essa mercadoria a um grande número de pessoas e em tempo útil. Eu guardaria o dinheiro com o qual poderia, por exemplo, comprar carne à medida das minhas necessidades. Não há desperdício. Não prejudico ninguém.

«[...] o excesso de uma propriedade não consiste na extensão de uma posse mas no apodrecimento e na inutilidade dos frutos que dela resultam»³².

Acresce que as necessidades naturais não se estimam em relação ao produtor individual mas face às necessidades sociais: se a sociedade consome tudo o que produz, jamais terá excesso ou desperdício.

³¹ Idem, p.164

³² Idem, pp.178-179

Um outro limite é que a apropriação é permitida desde que, na natureza, permaneça «uma quantidade razoável e igualmente boa»³³ do bem apropriado. É o caso dos rios e das ribeiras onde podemos matar a sede. O que se aplica à água, aplica-se também à terra.

A terra foi dada a todos os homens. Mas aquele que tome uma parcela, desde que respeite a cláusula lockiana («os acres de terra que um homem possa arar, semear, cultivar e daí retirar os frutos para se manter, pertencem-lhe por direito»)³⁴, **apropriar-se dela pelo seu trabalho e ninguém lha pode tirar.** No entanto, há regiões, como a Inglaterra, em que as porções de terra comum não podem ser tomadas sem o consentimento de toda a comunidade. Neste caso, trata-se de uma convenção regulada pelas leis do país, as quais devem ser respeitadas. Além disso, se autorizássemos a apropriação privada, parcela por parcela, dessa terra comum, o que restaria não seria útil nem vantajoso aos membros da comunidade.

No início do mundo, a prioridade dos homens era a sobrevivência, mais do que a delimitação das propriedades. Dado o número muito restrito de seres humanos à época e a imensidão dos territórios, ninguém privava ninguém de nada ao cultivar uma porção de terra. A medida da propriedade era regulada pela extensão do trabalho e de acordo com a comodidade da vida. Mais tarde, a espécie humana cresceu numericamente em proporções consideráveis e espalhou-se por toda a terra. **Mas as extensões de terra são imensas e, sustenta Locke,** desde que se respeite a sua cláusula, **haverá sempre terra suficiente** «sem que ninguém seja incomodado e se sinta apertado»³⁵. Mas ele reconhece que esta é uma afirmação que sustenta «corajosamente» e que «não garante que assim seja»³⁶.

Seja como for, os efeitos do trabalho representam a maior parte do valor daquilo que provém das terras. Locke considera modesto dizer que nove décimos das colheitas são imputáveis ao trabalho e afirma que, se calculássemos o que pertence à natureza e o que pertence ao trabalho, veríamos que **99% das riquezas decorrem do trabalho.** A melhor prova são os «americanos», termo que Locke usa para designar as populações índias que viviam no território americano à época. Estes índios eram extremamente ricos em terras. Eles possuíam-nas numa quantidade quase infinita, muitíssimo mais do que alguma vez poderiam cultivar, mas, no entanto, eram pobres em comparação com os colonos. **Um rei na América, que possuísse muitas terras, andava mais mal nutrido, alojado e vestido do que um operário inglês que trabalhasse à jorna.** A cooperação social e a divisão do trabalho permitiam aos europeus da época ser infinitamente mais produtivos do que essas populações. Locke deduzia

³³ Idem, p.167

³⁴ Idem, p.166

³⁵ Idem, p.170

³⁶ Ibidem

assim que era o trabalho que criava as riquezas e que os seus frutos deveriam pertencer a proprietários privados. Mas a natureza, enquanto tal, permanecia propriedade indivisa da colectividade humana.

O agricultor dedica muito tempo e energia para extrair qualquer coisa da terra. Para fazer um pão, é preciso o trabalho do lavrador, do agricultor, do ceifeiro, de quem bate a farinha, do moleiro, do padeiro, mas também o contributo de quem trabalhou a terra, de quem extraiu o ferro e as pedras, de quem abateu árvores, de quem fabricou charruas, dos carpinteiros, dos construtores de moinhos, dos construtores de fornos, etc. Tudo isto deve ser tido em consideração no trabalho. **A natureza e a terra fornecem até o menos útil dos materiais.** Locke afirma que a sua tarefa seria quase infinita se ele se dedicasse a elencar o «prodigioso catálogo» das coisas que os homens inventaram e das quais se servem para fabricar um pão.

«**No início, todo o mundo era como uma América**»³⁷. Era a natureza que fornecia os alimentos aos homens. Em seguida, o homem começou a cultivar a terra e a criar gado. Nos lugares onde a terra se tornou mais rara, a moeda apareceu e a terra ficou mais cara e delimitada com precisão. **Antes do aparecimento do dinheiro, ninguém podia ser dono de terras gigantescas e desproporcionadas.** Depois do dinheiro, tal passou a ser possível porque, desde que os recursos não sejam desperdiçados, se pode dispor de mercadorias perecíveis em grande escala sem que os esforços do dono sejam injustos. É verdade, diz Locke, que à época não era possível haver disputas quanto às pretensões e às propriedades, pois era materialmente impossível, a qualquer um, apropriar-se e amealhar mais do que aquilo de que necessitava.

Do poder paternal

Locke define «poder paternal» como o poder do pai e da mãe sobre os seus filhos. Segundo ele, um e outro têm um poder igual. Como tal, **seria mais correcto falar de «poder dos pais»** ou de «poder dos pais e das mães». Se tivéssemos tido em conta esta realidade, provavelmente não teríamos embarcado nesta amálgama entre poder paternal e poder monárquico.

Todos os homens são iguais, embora a idade e a virtude possam dar a alguns uma certa autoridade e prioridade sobre os outros. Todavia, as crianças não nascem neste estado completo de igualdade. Até à idade adulta, elas são colocadas sob o domínio e a jurisdição dos seus pais.

Porque são as crianças colocadas sob a autoridade temporária dos seus pais? Adão foi criado perfeito. Mas não os seus filhos que, como todos os homens que se lhes seguiram, tiveram de passar por uma aprendizagem. Adão e Eva tiveram, em

³⁷ Idem, p.180

virtude de uma lei da natureza, de os conservar, alimentar e criar. Aquilo que foi preciso **inculcar-lhes** foi a «**lei da razão**», da qual estavam desprovidos à nascença. Porquê? Porque a lei da razão só pode ser conhecida pela própria razão. Aquele que ainda não esteja provido de razão não pode ser submetido a esta lei. Os seres que não estão submetidos a esta lei não são livres. Donde a justificação para a sujeição temporária das crianças aos seus pais.

Aqui surge uma ideia importante do pensamento de Locke: **é a lei que condiciona a liberdade.**

«Uma lei, na sua verdadeira acepção, mais do que limitar, orienta um agente livre e inteligente a agir no seu próprio interesse: ela não prescreve mais do que o bem geral daqueles que a ela estão submetidos. Se estes pudessem ser mais felizes sem ela, a lei desapareceria, por ser coisa inútil [...] Seja como for, o objectivo de uma lei não é abolir ou diminuir a liberdade, mas conservá-la e aumentá-la. Pois em todos os estados de seres adultos, capazes de respeitar leis, **onde não há qualquer lei, não há qualquer liberdade**»³⁸.

A liberdade também é não ser prejudicado por outro, o que é impossível sem a lei (na ausência da qual cada um faria o que bem entendesse).

«Mas gozamos de uma verdadeira liberdade quando podemos dispor livremente da nossa pessoa, das nossas acções, das nossas posses, de todo o nosso bem próprio, seguindo as leis sob as quais vivemos e que fazem com que não estejamos sujeitos à vontade arbitrária dos outros, podendo por isso seguir livremente a nossa vontade»³⁹.

O poder que os pais e as mães têm sobre os seus filhos decorre desta **obrigação que os pais e as mães têm de cuidar dos filhos durante o estado imperfeito da sua existência que é a infância.** Uma vez alcançada a idade da razão, o filho também se torna um homem livre. É uma razão adicional para considerar falaciosa a identificação do poder monárquico com o poder paternal. Todo o homem que conheça a extensão da liberdade que lhe conferem as leis da natureza está no direito de se conduzir a si mesmo. Em contrapartida, **aqueles que jamais acedem à idade da razão** (os «lunáticos» e os «idiotas») **devem permanecer sob tutela.**

O homem nasce livre e dotado de razão mas não exerce directamente a sua razão e a sua liberdade. A idade traz uma e depois a outra. Liberdade e sujeição não são estados incompatíveis. Uma criança é livre, sob a protecção dos seus pais, que

³⁸ Idem, pp.184-185

³⁹ Idem, p.185

exercem momentaneamente a sua inteligência por ele. Os monarcas também são submetidos a esta protecção enquanto crianças. Suponhamos que um futuro monarca perde os pais na infância. A sujeição a que será submetido por aqueles que o educarão em nada afecta a sua soberania futura. Donde o absurdo de basear a monarquia no direito de paternidade.

Dar liberdade total a uma criança antes de ela alcançar este estágio é rebaixá-la a um nível inferior ao dos animais. A sujeição do menor ao seu pai é comparável ao exercício de um **governo provisório que termina com a maioridade do filho**. A saída da menoridade corresponde ao acesso à idade da razão. É «a idade da discricção», ou seja, o momento em que a pessoa se liberta da sujeição parental. Dito isto, a criança deve continuar a honrar os seus pais em virtude das leis de Deus e da natureza. O que implica socorrê-los em caso de necessidade.

A primeira parte do poder paternal, que é mais um dever do que um poder, é a **educação**, a qual se pode delegar noutra pessoa. Em contrapartida, ninguém pode diminuir ou abolir o **dever de respeito para com os pais**. O poder paternal não confere ao pai a autoridade ou o direito de impor leis. O poder de comandar dos pais, indissociável desta obrigação de educação e de protecção, **não lhes confere um direito sobre os bens** que sejam eventualmente pertença da criança.

Na idade adulta, o homem livre pode ainda decidir obedecer aos seus pais, motivado pela vontade de que estes não transmitam os seus bens a outras pessoas, como é de seu direito. Isto confere aos pais o poder de se fazerem obedecer pelos filhos, mas esta obediência é voluntária.

No início da Humanidade, um pai tornava-se o «príncipe da família». Era a solução considerada mais eficaz. Não era fundada no direito paternal, mas no **consentimento muitas vezes tácito dos filhos**, que encaravam essa solução como a mais cómoda. Eles estavam acostumados a obedecer ao pai desde a infância. A pequenez dos bens só raramente gerava disputas. Se fosse esse o caso, o pai era visto como a pessoa com maior legitimidade para os dividir. Os pais tornam-se os monarcas políticos das suas famílias. Esse é o **fundamento histórico dos reinos hereditários ou electivos**. Mas a colagem do poder político ao paternal é, como vimos, errada. Se assim não fosse, poderíamos igualmente sustentar que todos os príncipes, e só eles, deviam ser eclesiásticos, visto que os pais foram também os primeiros sacerdotes.

Da sociedade política ou civil

A primeira sociedade foi a do homem e da mulher. A sociedade conjugal foi formada pelo consentimento mútuo destes dois parceiros. Ela deu imediatamente lugar a uma outra, a que existe entre o pai, a mãe e as crianças. Mais tarde surgiu uma terceira sociedade: a dos senhores e dos criados.

No reino animal, o objectivo da sociedade entre macho e fêmea, isto é, a **finalidade** desta coexistência de dois seres, **não é unicamente procriar, mas também continuar a espécie**, o que implica que ela persista após essa procriação, pelo menos durante o tempo necessário para alimentar e proteger as crias até estas se tornarem autónomas.

Daqui decorre que **não há uma necessidade absoluta de que os contratos de casamento durem toda uma vida**. Locke considera que os esposos podem separar-se se um deles o desejar e que, no quadro do casamento, a mulher deve manter a plena posse dos seus bens. O marido gere os bens comuns, mas não exerce uma soberania absoluta sobre a mulher. É o Magistrado quem regula os diferendos.

Locke examina a relação entre criado e senhor. Este último exerce um poder sobre o primeiro que dura o tempo do contrato. Completamente distinta é a relação entre o senhor e o escravo. Se o último foi feito prisioneiro numa guerra justa, fica – em virtude das leis da natureza – sujeito à dominação absoluta e ao poder arbitrário do senhor. Mereceu perder a vida e, como tal, deixou de ter direito à liberdade e aos seus bens.

No estado de natureza, cada um tem o poder de conservar os seus bens (isto é, a sua liberdade e as suas riquezas), bem como de punir as violações das leis da natureza. Numa sociedade política, é o poder legislativo que determina as normas, é ao Magistrado que se recorre para mediar os diferendos e é ao executivo que compete aplicar o que for estabelecido. **Os julgamentos são, no fundo, os julgamentos de cada um dos cidadãos, pois resultam da actividade dos seus representantes.**

A monarquia absoluta é incompatível com a sociedade civil e não pode, de modo algum, ser considerada uma forma de governo civil. Porquê? Porque o príncipe absoluto (que acumula os poderes legislativo e executivo) se coloca fora da sociedade civil. Ele está, por assim dizer, no estado de natureza e constitui, por isso, uma ameaça para os cidadãos. **Sair do estado de natureza implica poder contar com leis estáveis e juízes independentes para as fazer aplicar.** Ora isso são coisas que é impossível ter numa monarquia absoluta. Os homens são, então, escravos de um príncipe absoluto (que tanto podemos chamar de czar como de sultão).

Podem até existir leis e juízes para os mais diversos assuntos mas, num regime deste género, não há ninguém que possa travar o poder deste monarca absoluto que se pretende acima de todas as leis. Aquilo que apelidamos de errado e injusto torna-se justo quando ele o pratica. Perante ele, os homens são objectivamente reconduzidos ao estado de natureza. Porquê? Porque o monarca não faz parte da sociedade civil e nenhuma das garantias da sociedade civil em que eles se inserem lhes permite obter protecção e justiça. Assim, só a facção ou a rebelião permitem obter justiça em relação ao monarca absoluto. É lógico: **como o monarca está no estado de natureza face aos seus súbditos, os súbditos estão também no estado de natureza perante o monarca** e, em conformidade com a lei natural, **têm o direito de fazer justiça pelas próprias mãos relativamente a ele.**

Do início das sociedades políticas

Os homens, de sua livre vontade, podem decidir unir-se, formar uma comunidade e um governo. Eles compõem, então, um único órgão político, no qual a maioria tem o direito de tirar conclusões e de agir.

Cada pessoa que entre nessa comunidade de sua livre vontade **obriga-se a cumprir o que foi decidido pela maioria**. De facto, a sociedade seria impossível de gerir se exigíssemos a unanimidade para cada decisão. Como tal, é necessário apoiarmos na *majority rule*. Os sócios, quando entram numa sociedade deste género, têm obrigatoriamente por objectivo vê-la perdurar. De outro modo, não faria qualquer sentido entrar num projecto desta natureza. Podemos deduzir que, ao fazê-lo, cada qual subscreve a necessidade de ver as decisões adoptadas em virtude da lei da maioria.

John Locke analisa duas objecções que se lhe podem fazer:

- **não há qualquer exemplo histórico** de uma comunidade política que tenha, de facto, começado por um **contrato**;
- além do mais, tal é impossível, pois **todo o homem nasce numa sociedade política** e não tem a possibilidade de criar uma nova sociedade política.

À primeira objecção, Locke responde que **o governo precede sempre os registos**. Ou seja, uma sociedade só começa a falar de si mesma muito tempo depois do seu nascimento. As sociedades são, em geral, muito ignorantes do seu nascimento, excepto a dos judeus. É difícil fazer a crónica de tempos obscuros, mas Locke fornece-nos ainda assim determinados exemplos históricos (Roma, Veneza, a América pré-colombiana, Esparta, etc.) que tendem a mostrar que os governos do mundo começaram na paz e se formaram pelo consentimento dos povos.

Locke lembra a **importância de não confundir poder político e poder parental**. São poderes de natureza diferente. Mas admite que, historicamente, o governo começava e residia normalmente no pai. Originalmente, o pai, dotado do direito que todo o homem possui de punir as violações à lei natural, punia as falhas dos seus filhos, mesmo quando estes já eram adultos. Acostumados a obedecer ao pai desde a infância, eles achavam mais cómodo, mais fácil e mais vantajoso inclinarem-se perante as suas ordens. Eles temiam muito mais as pessoas exteriores à sua comunidade do que os inimigos interiores. Nesses tempos (espécie de «idade de ouro», segundo Locke), as posses eram muito reduzidas e as causas de conflito também. Os chefes exerciam a sua função sobretudo no campo de batalha e tinham poderes muito limitados o resto do tempo. Quando o pai morria, os descendentes procuravam aquele que, de entre eles, tivesse maior aptidão para governar. Isto para dizer que, segundo Locke, **por mais que recuemos no tempo, vemos que o começo da sociedade política depende do consentimento de cada indivíduo que a compõe**.

À segunda objecção, a dos que afirmam que o homem jamais foi livre pois nasce sempre sob um governo pré-existente, Locke responde que este argumento se autocontradiz. De facto, se fosse verdade que não podíamos deixar a sociedade política em que nascemos, então os Estados monárquicos jamais teriam existido. **Existem diversas monarquias e nenhuma descendeu de Adão. Como tal, foram fundadas.** Fundadas por pessoas capazes de «se dotarem de laços». A história fornece inúmeros exemplos de indivíduos que romperam os laços políticos pré-existentes para criar outros, dando origem a pequenas sociedades, por vezes absorvidas por outras mais fortes, que, caso se desmoronem, dão novamente lugar a múltiplas pequenas sociedades.

Aqueles que fazem crer que quem nasce sob um governo lhe está automaticamente sujeito (e dele não se pode libertar) só podem estar apoiados em dados que retiram do poder paternal, cuja nulidade Locke demonstrou. Um outro argumento invocado é que a pessoa que subscreve o pacto se compromete a si e aos seus descendentes. Locke opõe-se firmemente a esta ideia que nega a liberdade individual. **Nenhuma convenção pode vincular os filhos do contratante.**

Um pai pode, é verdade, anexar condições à transmissão da herança e obrigar o seu filho, se este a quiser receber, a fazer-se membro da sua comunidade. Com efeito, em países como a Inglaterra, as terras não podem ser desanexadas do território nacional. Ao herdar as posses do seu pai, o filho aceita também tornar-se membro da sociedade política que o pai escolheu. Porque é **verdadeiramente uma questão de escolha.** De facto, uma pessoa que adere a uma sociedade política fá-lo voluntariamente. Um homem tem efectivamente de honrar as promessas que fez mas em caso algum os seus descendentes estão obrigados por estas últimas. Nenhum acto do pai pode privar o filho da liberdade de que ele goza ao atingir a maioridade. Também as crianças podem decidir regressar ao estado de natureza. **Mas, se o fizerem, devem ir nuas.** O património dos antepassados foi protegido pela sociedade civil. Podemos decidir abandonar a sociedade civil mas não podem extirpá-la das propriedades. Na quase totalidade dos casos, as crianças ficam na posse dos bens, o que significa que subscrevem o pacto fundador. Este contrato toma assim a forma dinâmica de uma **sucessão de adesões individuais.**

Locke fala dos problemas de aquisição e perda de nacionalidade para ilustrar estes princípios. Assim, a criança de um casal inglês que nasce em França não é inglesa nem francesa. Para ser inglesa, deverá estar inscrita no estado civil (deverá como tal exigir ao rei o reconhecimento da sua cidadania inglesa). Não é francesa porque se os seus pais quiserem viver em Espanha ou Itália ninguém vai ver isso como uma «deserção». Isto prova que **a nacionalidade é sempre, em última análise, uma escolha individual.**

Manifestamos sempre o nosso consentimento relativamente à pertença a uma sociedade política. Seja expressamente (através de uma declaração), seja tacitamente

(todo o homem que goza de qualquer posse que está sob a protecção do governo testemunha, ao gozar dessa posse, o reconhecimento que tem pela autoridade que a protege).

Dos fins da sociedade política e do governo

O homem é livre no estado de natureza. Porque abdica ele, então, desta liberdade em favor de uma autoridade? Porque, mesmo que o estado de natureza não seja a guerra de todos contra todos que descreve Hobbes, o gozo dos bens individuais está mal assegurado e não deixa ninguém tranquilo. Os homens querem unir-se entre eles e compor um corpo «para a conservação mútua das suas vidas, das suas liberdades e dos seus bens»⁴⁰, ou seja, das suas «propriedades».

Com efeito, **a única finalidade dos homens se unirem em comunidade e reconhecerem um governo é a conservação das propriedades.** É apenas por isso que o homem decide deixar o estado de natureza: para proteger a sua *property*. Se a associação não satisfizer a esse nível, ela não faz, desde logo, qualquer sentido.

No estado de natureza, a protecção da *property* está fortemente comprometida. Porquê? Por três motivos. Em primeiro lugar, porque, no estado de natureza, faltam «leis estáveis, conhecidas, acordadas e aprovadas por comum consentimento»⁴¹ que permitam resolver os diferendos. Em segundo lugar, falta um **juiz** reconhecido, imparcial e dotado de autoridade. Em terceiro lugar, falta uma **instância capaz de executar os julgamentos**. Na sociedade política, estes três problemas serão resolvidos.

No estado de natureza, **o homem, além da liberdade de gozar de prazeres inocentes, tem dois poderes: o de fazer tudo o que é necessário à sua conservação** (e à conservação dos outros) e **o de punir os crimes cometidos contra as leis**. Na sociedade política, ele desfaz-se desses dois poderes. Já não pode fazer «tudo» o que é necessário à sua conservação. A liberdade é mantida mas «comprimida», ou seja, canalizada. Já não se pode fazer justiça pelas próprias mãos. Dito isto, não se trata de cair num estado inferior ao que tinha no estado de natureza. Esse estado de natureza não é necessariamente perigoso, como afirma Thomas Hobbes (1588-1679). Se o deixamos, é para, no mínimo, conservarmos o que gozávamos nesse momento. **É imperativo que os homens possam preservar-se «a si mesmos, às suas liberdades, às suas propriedades»**⁴².

⁴⁰ Idem, pp.236-237

⁴¹ Idem, p.237

⁴² Idem, p.239

Das diversas formas das sociedades políticas

Locke considera que a sociedade possui o poder soberano (de fazer as leis e executá-las). **Quem exerce este poder soberano? «A maioria»⁴³**. Ela pode exercer o poder sozinha ou entregá-lo a um pequeno número de pessoas (oligarquia) ou a uma só (monarquia, a qual pode ser hereditária ou electiva). Locke diz que não devemos necessariamente associar «comunidade» ou «Estado» a uma democracia ou a outra forma precisa de governo.

Da extensão do poder legislativo

O poder legislativo é, diz Locke, o poder supremo do Estado. Nenhum edital é legítimo, nem tem força de lei, se não emanar desta autoridade legislativa que a sociedade escolheu e estabeleceu. De outro modo, faltar-lhe-ia aquilo que é absolutamente necessário a uma lei: o **consentimento**. Este poder legislativo não pode dispor arbitrariamente dos bens e da vida do povo. Porquê? Porque é a **soma dos poderes de cada um dos seus membros**. Ele não pode ser maior do que os poderes de que os membros gozavam antes de abandonarem o estado de natureza. Se for o caso, podemos sempre – ao contrário do que afirma Hobbes, para quem o contrato social é irreversível – regressar provisoriamente ao estado de natureza, ao momento de reconstruir uma sociedade adequada.

Existem várias limitações à força do poder legislativo.

Em primeiro lugar, o poder legislativo não pode transgredir as leis da natureza, que subsistem sempre como regras eternas para todos (para os homens mas também para os próprios legisladores). Entre estas, conta-se essa lei fundamental que é a conservação da espécie humana.

Em segundo lugar, a autoridade legislativa não pode agir através de decretos arbitrários e criados no momento, sendo obrigada a decidir os direitos dos sujeitos mediante leis publicadas e estabelecidas e a aplicar a justiça através de juízes autorizados e reconhecidos. As leis da natureza estão no coração dos homens, mas os homens podem ser corrompidos pelas suas paixões e pelo interesse⁴⁴. Na sociedade civil, as **leis estáveis** permitem evitar desordens nas propriedades privadas. Se o governo governa por decreto, a **segurança jurídica** pela qual os homens aceitaram «comprimir» a sua liberdade fica diminuída e a sociedade política deixa de fazer sentido.

⁴³ Idem, p.240

⁴⁴ Existe uma grande diferença entre Hobbes e Locke: ao contrário de Hobbes, Locke não considera o homem naturalmente mau (*Lupus est homo homini*), embora o considere vulnerável.

Em terceiro lugar, o poder supremo não pode usufruir dos bens de um particular sem o consentimento deste. Com efeito, as pessoas aderem à sociedade com o objectivo de assegurar uma garantia superior para a conservação dos seus bens. Assim, legitimamente, um oficial pode ordenar a um homem que se coloque frente à boca de um canhão ou que ocupe um espaço onde é quase garantido que vai morrer: a disciplina militar pode exigir tais coisas. Em contrapartida, o que está totalmente excluído é que esse oficial exija ao soldado que lhe dê uma qualquer quantidade de dinheiro, por mínima que seja. Dito isto, o poder pode cobrar impostos. Mas sempre em virtude de uma lei, ou seja, com o consentimento da maioria dos membros da sociedade.

Em quarto lugar, a autoridade legislativa não pode entregar a outras mãos o poder de fazer as leis. Porque foi o povo quem lhe confiou essa autoridade e aqueles a quem ela foi confiada não têm o direito de a confiar a outros.

Do poder legislativo, executivo e federativo de um Estado

O poder legislativo pode sentir-se tentado a executar ele mesmo as leis que adopta. Também seria cómodo auto-excluir-se das leis que prescreveu. Mas tal não é aceitável, diz Locke: **o poder legislativo e o poder executivo devem estar separados.**

Há um outro poder que podemos apelidar de «natural» ou «federativo». É o poder que permite representar o corpo político em relação a sociedades exteriores no campo internacional, campo que permanece como um «estado de natureza». É sobre este princípio que se funda o direito da guerra e da paz, das ligas, das alianças e dos tratados. O poder federativo e o poder executivo são distintos em si mas, na prática, estão «quase sempre juntos»⁴⁵. Não vemos como podem residir em pessoas diferentes. Porquê? Porque, para serem exercidos, requerem as forças da sociedade. E é impossível entregar as forças da sociedade a pessoas diferentes que não estejam subordinadas umas às outras.

Da subordinação dos poderes do Estado

Há apenas um poder supremo e ele é o poder legislativo, ao qual todos os outros devem estar subordinados. Não obstante esse limite, o povo pode exercer o seu poder soberano de dissolver ou de mudar esse poder, caso veja que os seus líderes agem de forma contrária ao fim para o qual lhe conferiram o poder em causa. Qualquer poder

⁴⁵ John Locke, *Traité du Gouvernement Civil, Second Traité*, Garnier Flammarion, 1984 (1690), p.252

é conferido com vista a um fim. Se não o realizar, torna-se ilegítimo. **O povo pode sempre desligar-se das autoridades que criou**, incluindo do poder supremo.

Não é indispensável que o poder legislativo esteja constantemente em funções, mas é indispensável que o poder executivo o esteja. Com efeito, não é necessário estar sempre a fazer leis, mas é sempre preciso fazê-las executar.

As eleições regulares devem renovar constantemente a legitimidade deste poder supremo. O que fazer em caso de abuso do poder executivo que impeça, por exemplo, a assembleia legislativa de se reunir? Locke responde simplesmente que, ao fazê-lo, o poder executivo age de uma maneira tal que pode ser visto como estando em «estado de guerra» com o povo, que tem o direito de restabelecer a assembleia legislativa que o representa.

O poder de convocar a assembleia legislativa que assiste ao poder executivo não lhe confere uma superioridade sobre esta assembleia. Permite-lhe apenas obrigar o poder legislativo a trabalhar. Este poder só pode ser exercido para o bem público.

Da prerrogativa

A prerrogativa é, segundo Locke, «o poder de agir com discrição pelo bem público, quando as leis são omissas sobre determinadas situações, ou quando prescrevem o que fazer nessas situações mas tal não pode ser executado em determinadas conjunturas sem prejudicar fortemente o Estado»⁴⁶.

A prerrogativa só pode ser baseada na permissão que o povo deu àqueles a quem entregou o governo. Se virmos a história de Inglaterra, constatamos que a prerrogativa cresceu sempre nas mãos dos melhores e mais sábios príncipes, porque o povo reconhecia que todas as suas acções visavam o bem público.

Quem julgará se o poder executivo fez bom uso da sua prerrogativa? Não pode haver um juiz entre o poder executivo e o poder legislativo. Também não pode haver um entre o poder legislativo e o povo. Assim, em caso de descontentamento, o povo não tem outro remédio que não seja apelar ao Céu. Ou seja, revoltar-se.

Do poder paternal, do poder político e do poder despótico

Locke já pormenorizou anteriormente cada um dos poderes, mas regressa ao tema porque considera necessário delimitá-los bem, para evitar qualquer risco de erro:

- em primeiro lugar, o **poder paternal**, ou poder dos pais, não se prolonga para lá da idade da razão dos filhos;

⁴⁶ Idem, pp.263-264

- em segundo lugar, o **poder político** é o poder que todo o homem tem no estado de natureza e que confia a líderes dos quais se pode desligar se se revelarem indignos;
- em terceiro lugar, o **poder despótico** é um poder absoluto e arbitrário que um homem tem sobre outro e que pode usar para lhe tirar a vida quando quiser.

O poder dos pais e das mães está abaixo do poder dos Príncipes e dos Magistrados. O poder despótico excede este último. De facto, o domínio absoluto não é compatível com a sociedade civil. O poder paternal exerce-se durante todo o período em que os homens, enquanto crianças, não têm a capacidade de administrar os seus próprios bens. O poder político exerce-se numa situação em que os homens podem dispor dos seus bens próprios e o poder despótico corresponde a um estado em que os homens não têm bens próprios.

Das conquistas

Um **agressor** que se envolva num estado de guerra e conquiste um território através de uma guerra injusta, **jamais terá direito àquilo que conquistou**, diz Locke. Permiti-lo implicaria reconhecer o mesmo direito aos ladrões e aos piratas.

Mas o que é a **vitória de causas justas através de guerras justas**?

- em primeiro lugar, o conquistador não adquire **qualquer poder sobre aqueles que foram os auxiliares** das suas conquistas (que permanecem tão livres como eram antes);
- em segundo lugar, **o conquistador apenas adquire poder sobre aqueles que auxiliaram os seus inimigos** numa guerra injusta e que participaram e consentiram efectivamente no uso de uma violência injusta contra si;
- em terceiro lugar, **o poder que um conquistador adquire sobre aqueles que subjuga numa guerra justa é totalmente despótico.**

O governo vencedor pode reembolsar-se dos prejuízos decorrentes da guerra mas **nunca pode dominar os povos vencidos**. Não tem qualquer direito sobre as crianças dos vencidos nem sobre os seus bens.

Da usurpação

A usurpação é um tipo de **conquista que poderemos qualificar de «doméstica»**. O povo soberano pode sozinho designar as pessoas que devem governar. O usurpador só terá legitimidade no dia em que o povo lhe der o seu consentimento.

Da tirania

A tirania é:

«(...) o exercício de um poder excessivo, ao qual ninguém tem direito: a tirania é o uso de um poder que alguém tem em mãos, e que exerce não para o bem daqueles que lhe estão submetidos mas em benefício próprio; é quando essa pessoa, qualquer que seja o seu título, faz com que a sua vontade, e não a lei, sejam a regra, e as suas ordens e acções não se dirijam para a preservação das propriedades do seu povo, mas para a satisfação da sua própria ambição, vingança, avareza ou qualquer outra paixão irregular»⁴⁷.

Estas desordens e estes defeitos encontram-se também noutras formas de governo que não a monarquia. **O povo pode depor o tirano, mas apenas deve opor a sua força à força injusta e ilegítima e à violência.**

Da dissolução dos governos

O último capítulo do tratado contém a famosa **teoria lockiana do direito de resistência à opressão**. É um dos pontos mais originais e – podemos mesmo dizê-lo – «revolucionários» do tratado.

Podemos vislumbrar **cinco causas que legitimem a dissolução**:

- em primeiro lugar, esta dissolução pode acontecer assim que o poder legislativo se altere **porque o rei «estabelece a sua vontade arbitrária em vez de leis»**⁴⁸;
- em segundo lugar, pode acontecer que o **príncipe impeça o poder legislativo de se reunir**;
- em terceiro lugar, pode acontecer que o **príncipe mude, sem consentimento do povo e contra os interesses do Estado, os membros do poder legislativo**;
- em quarto lugar, pode acontecer que o **povo seja livre e sujeito a uma potência estrangeira pelo rei ou pelo poder legislativo**;
- em quinto lugar, **em caso de negligência ou de abandono do emprego do poder**, os dois ramos do poder deixam de assegurar a protecção da «propriedade»

⁴⁷ Idem, p.290

⁴⁸ Idem, p.301

Nestes casos, e apenas nestes, o povo pode exercer o seu direito de resistência à opressão. Pode depor o governo *manu militari* e colocar um novo no seu lugar. É mesmo necessário que o faça antes que o regime se afunde, para evitar que, ao mesmo tempo, surja uma tirania.

Locke analisa uma possível objecção: ao consagrar o direito de resistência à opressão, não nos arriscamos a assistir a rebeliões frequentes?

Locke responde a esta objecção:

- em primeiro lugar, **não são as leis que interditam a rebelião que vão impedir as rebeliões;**
- em segundo lugar, **o povo não se rebela por causa de falhas ligeiras;**
- em terceiro lugar, **o poder que o povo tem de se dotar de um poder legislativo é o mais forte baluarte que se pode opor à rebelião.**

Esta teoria da resistência à opressão, que teve no filósofo Immanuel Kant (1724-1804) um opositor, é na verdade uma teoria da revolução. Escrita por volta de 1680, ela justifica perfeitamente a *Glorious Revolution* mas também as revoluções futuras (americana e francesa). Como indica um autor⁴⁹, esta ideia remonta aos «monarcómacos» e inspira-se na teoria tomista do tiranicídio. A originalidade de Locke está no facto de ele **apresentar o direito de resistência à opressão como um princípio constitucional, que faz organicamente parte da Constituição.**

⁴⁹ Philippe Nemo, *Histoire des Idées Politiques aux Temps Modernes et Contemporains*, PUF (Quadrige), 2002, p.332

Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Da Democracia na América – Tomo I (1835)⁵⁰

Considerações introdutórias

Alexis de Tocqueville efectuou, entre 1831 e 1832, uma viagem de nove meses pela América. Do périplo, dedicado ao estudo do sistema penal, saiu esta obra-prima que é *Da Democracia na América*, estudada desde então por todos os académicos americanos. É, ao mesmo tempo, uma **reportagem apaixonante sobre a América de 1830 e uma reflexão de rara profundidade sobre a essência da democracia**. Da democracia em geral porque, dada a óptica eminentemente comparativa, esta obra fala quase tanto da Europa como da América.

Tocqueville é jovem e entusiasmado com aquilo que acaba de ver. Mas é também um **espírito reflexivo e um aristocrata reservado**. Ele não atribui méritos excessivos ao sistema que observou. Aliás, é tudo menos brando para com o seu objecto de estudo. Porém, sente que o universo monárquico em que nasceu está em vias de desaparecer e que, apesar das diversas restaurações monárquicas ocorridas em França, chegou a hora do advento irresistível da democracia.

No momento em que redige o primeiro tomo, **Tocqueville está relativamente convencido de que a democracia acabará por se impor na Europa mas – e este ponto é fundamental – não está inteiramente convicto de que se trate do melhor sistema**. Uma boa parte do interesse desta obra reside no cepticismo relativamente à democracia. Quando se vive em democracia, o regime nunca é questionado enquanto tal. Dizemos, por vezes, que a democracia está imperfeita, que está ameaçada, que deve evoluir, etc. Mas jamais nos interrogamos sobre os pesos respectivos dos seus inconvenientes e das suas vantagens. O grande mérito desta obra é ter sido redigida por um aristocrata europeu que observava democratas americanos. E dá-se o caso de este jovem aristocrata ser um observador extremamente atento, dotado de uma lucidez excepcional.

⁵⁰ O título original é *De la Démocratie en Amérique* e o autor usou como base a versão publicada em 1961 pela Gallimard (Folio). Existe uma versão portuguesa, intitulada *Da Democracia na América*, publicada pela Principia em 2001. [N.T.]

Primeiro choque: todos os americanos trabalham. O trabalho não é exclusivo das classes inferiores. Longe de ser uma desonra, o trabalho é um dos mais elevados valores sociais. Eis o que surpreende as elites terrenas dos países europeus que cultivam a ociosidade. O americano preocupa-se com o seu bem-estar, quer enriquecer e gozar a vida.

Segundo choque: trata-se de uma sociedade igualitária. Não só a igualdade vai bem com o liberalismo mas parece mesmo que é exclusivamente na sociedade liberal que ela se concretiza de forma tão incontestável. **Este país é próspero.** Já na época, os pobres americanos eram mais ricos do que os seus homólogos europeus. As riquezas aumentam constantemente neste continente em **permanente agitação**. A censura é inexistente. Milhares de jornais aparecem a cada dia. Os americanos discutem constantemente política e, diz Tocqueville, só pensam em associar-se. É também a febrilidade, o carácter vibrante, tempestuoso desta sociedade (nos antípodas da letargia, do estatismo dos regimes despóticos e ditatoriais) que, ao mesmo tempo, seduzem e atordoam o jovem Tocqueville.

A democracia liberal funciona. Tocqueville diz que nós, europeus, teríamos vantagem em estudá-la mais de perto para nos inspirarmos nas suas fórmulas, mas tendo presente que aquilo que convém a um local pode não convir a outro. Ele faz uma constatação empírica: a democracia funciona. **Mas será sempre assim?** O que aterroriza Tocqueville (a palavra não é demasiado forte pois ele diz sentir uma espécie de «terror religioso») é a **pressão irresistível, invencível, da maioria, a qual exerce uma verdadeira tirania.** Ninguém, ou quase ninguém, pode retardar a sua marcha esmagadora. Não abrigará a democracia os germes de um despotismo completamente distinto do da monarquia absoluta, um despotismo que se exerce sobre as almas e os corações? Este novo tipo de despotismo, para o qual Tocqueville nos alerta, não será precisamente aquele que mais tarde sofreremos e a que daremos o nome de **totalitarismo?**

A extensão potencialmente indefinida das despesas do Estado não será uma consequência inelutável do sufrágio universal? Não irá ela conduzir ao assistencialismo generalizado, aquilo que chamamos agora de **socialismo?** **Tocqueville diz que o sufrágio universal não permite seleccionar os dirigentes mais competentes e de maior mérito.** É uma ilusão acreditar no contrário, afirma o autor. Os homens de mérito são mais facilmente identificados e promovidos num regime de tipo aristocrático. **Mas o sufrágio universal apresenta, contudo, muitas outras vantagens que compensam este inconveniente.** Nomeadamente, o facto de os cidadãos se envolverem plenamente – sobretudo a nível da comuna – nos assuntos públicos e de essa participação lhes dar o gosto e as capacidades para intervir numa série de outras iniciativas.

Converter-se-á a Europa ao modelo americano? Para que tal aconteça, diz Tocqueville, é preciso que os países europeus, no seu conjunto, acabem com as rivalidades e se tornem num clube de democracias.

Tocqueville não silencia o problema negro e a questão índia, dois temas que desonram a América e comovem o jovem viajante. Denuncia os vícios deste regime: **a democracia liberal apenas visa o curto prazo, as leis são efémeras, os seus representantes medíocres e corruptos**. Ela é presa contínua de paixões invejosas e mesquinhas. Mas, a longo prazo, **a sua prosperidade e a sua preocupação com o bem geral vão levá-la a suplantat todos os outros regimes**. Todavia, ela não é indestrutível. Não por ser fraca, como pensavam vários intelectuais europeus contemporâneos de Tocqueville (é cómico ver que, já na época, alguns intelectuais anunciavam o desaparecimento da América a curto prazo), mas porque, se mal utilizada, toda a sua força poderá conduzi-la à autodestruição.

No primeiro tomo, Tocqueville dedica-se a descrever o **funcionamento institucional** dos Estados Unidos (da comuna à União, passando pelo condado e o estado). Ele faz uma radiografia da democracia e indica as suas forças e as suas fraquezas, insiste na importância do papel das leis e dos costumes na manutenção de uma república democrática, extasia-se com o **sistema judicial** e maravilha-se com o **engenho constitucional da União** dos estados, que combina as vantagens das pequenas e das grandes nações.

No segundo tomo, Tocqueville quer-se sobretudo **antropólogo** e pretende captar as principais características do americano. As suas análises rivalizam em fineza e em sensibilidade com as de Madame de Staël sobre a Alemanha. Do mesmo modo que somos seduzidos pelo carácter profético do primeiro tomo, espantamo-nos aqui com a actualidade das suas observações sobre a alma americana.

Introdução

Alexis de Tocqueville começa a sua obra com uma frase muitas vezes citada:

«Entre as novidades que, durante a minha estadia nos Estados Unidos, chamaram a minha atenção, nenhuma captou tão vivamente o meu olhar quanto a igualdade das condições»⁵¹.

Mas isto não anuncia um movimento que está em acção também na própria Europa? Sim, diz ele. Uma grande revolução democrática está a ocorrer entre nós. Em França, paradoxalmente, são os próprios reis que se revelam como os «niveladores» mais constantes e mais activos⁵². Porquê? Porque, quando agiam firmemente,

⁵¹ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Tome I*, Gallimard (Folio), 1961 (1835), p.37

⁵² Não obstante, Tocqueville explica no segundo tomo que, no continente europeu, este movimento igualizador não foi acompanhado de uma consagração gradual das liberdades fundamentais como sucedeu na Inglaterra durante vários séculos.

permitiam ao povo içar-se ao nível dos nobres. Quando eram fracos, permitiam que o povo se colocasse acima deles.

Na Europa, ao longo de 700 anos, verificou-se um movimento de crescente igualdade entre os homens. As cruzadas e as guerras da França com a Inglaterra dizimaram os nobres. No campo de batalha, a invenção das armas de fogo colocou nobres e vilões em igualdade de circunstâncias. Os correios e o protestantismo permitiram que todos acessem ao saber. A América permitiu ao aventureiro procurar poder e riqueza. Resumindo, desde o século XI que o plebeu sobe e o nobre desce. Em breve irão confundir-se.

A tomada de consciência desta «revolução irresistível» inspira em Tocqueville um «terror religioso»⁵³. Religioso porque ele vê nela a vontade de Deus. Opor-se à democracia, querer travar o seu curso, é, diz Tocqueville, querer lutar contra Deus. O problema é que as elites nada fizeram para se preparar para esta mudança. Como tal, esta arrisca-se a ser brutal, selvagem. A sociedade perderá sem dúvida muito em nobreza, em inteligência, mas ganhará em prosperidade e em estabilidade. Deus parece preparar um futuro mais calmo às sociedades europeias.

Tocqueville adverte que a sua intenção não é fazer um panegírico da América. Nem mesmo preconizar esta ou aquela forma de governo em geral. Previne de imediato que **ignora se esta marcha irresistível da democracia na Europa será «vantajosa ou funesta para a Humanidade»⁵⁴.** Não pretende tomar partido. Quer dar conta das suas observações, daquilo que retirou dos debates com vários notáveis americanos e de um determinado número de reflexões que estes lograram suscitar nele.

Configuração exterior da América do Norte

O autor **admira-se perante a riqueza e beleza natural deste país.** Assim, «o vale do Mississippi é, no seu todo, a mais magnífica morada que Deus alguma vez preparou para o homem habitar»⁵⁵. Os **indígenas** ignoravam o valor das suas riquezas. Tocqueville saúda a sua nobreza, a sua bravura, o seu espírito de independência. A ruína destes povos começou assim que os europeus puseram o pé no continente. Ela prosseguiu e terminou no momento em que Tocqueville escrevia estas linhas. Eles **estavam lá «em espera».** A Providência tinha colocado estas riquezas nas mãos deles mas «em usufruto». As costas, preparadas para o comércio, os rios profundos, as terras inexauríveis, todo o continente era como um **«berço ainda vazio»⁵⁶ de uma grande nação.**

⁵³ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Tome I*, Gallimard (Folio), 1961 (1835), p.42

⁵⁴ Idem, p.51

⁵⁵ Idem, pp.60-61

⁵⁶ Idem, p.68

Do ponto de partida e da sua importância para o futuro dos anglo-americanos

Da mesma forma que o homem se revê no seu berço de criança, os povos são sempre um espelho da sua origem. A América é o **único país que conhece precisamente o seu ponto de partida**. Sabe-se o que pensavam, aquilo em que acreditavam, o que sentiam os pioneiros europeus.

Os colonos europeus que rumaram à América estavam impregnados de ideais democráticos. Estes emigrantes não tinham qualquer sentimento de superioridade face aos outros. As pessoas felizes ou fortes não se exilam. A pobreza e a desgraça são os melhores garantes de igualdade que se conhecem entre os homens.

O novo proprietário tinha o cuidado de desbravar e valorizar esta terra. Mas a aristocracia territorial não se podia aqui desenvolver. Porquê? Porque as fortunas na América não são territoriais e o poder da aristocracia é assegurado pela transmissão hereditária de terrenos.

A colonização foi levada a cabo por dois tipos de homem: os do Sul e os do Norte. Eles cresceram sem se misturarem verdadeiramente até ao presente⁵⁷.

No **Sul**, os europeus que fundaram a **Virgínia** partiram motivados pela busca de **ouro**. Após esta desilusão, introduziram a escravatura. **A escravatura** «desonra o trabalho; ela introduz a ociosidade na sociedade e com ela a ignorância e o orgulho, a pobreza e o luxo»⁵⁸. Tocqueville discorre longamente sobre este ponto no último capítulo do primeiro tomo. Tal era o estado de espírito dos estados do Sul.

Completamente diferentes eram os estados do Norte e em particular a **Nova Inglaterra**. Os emigrantes, nem pobres nem ricos, eram, em geral, muito instruídos, civilizados e de costumes puritanos. O **puritanismo** era quase tanto uma teoria política como uma doutrina religiosa. As leis penais inspiravam-se na severidade dos textos bíblicos. No entanto, este sistema era muito favorável à liberdade e promovia uma ideia muito elevada dos deveres da sociedade para com os seus membros (luta contra a pobreza, manutenção rodoviária, administração, registos, educação pública obrigatória em todas as comunas, etc.). **Na América, diz Tocqueville, é a religião que traz as luzes.** É a observância das leis divinas que conduz o homem à liberdade. A América alcançou a proeza de combinar o espírito da religião e o espírito da liberdade.

Contudo, os **americanos não estão inteiramente desligados do seu passado inglês**. Como tal, há duas componentes no espírito americano: a de origem puritana e a de origem inglesa. Quem é de origem inglesa contrasta acentuadamente com o espírito da legislação americana. Assim, no direito penal, a prática da caução que permite libertar provisoriamente quem despense uma determinada quantia de

⁵⁷ Relembramos que esta obra foi escrita cerca de 50 anos antes da guerra civil americana.

⁵⁸ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Tome I*, Gallimard (Folio), 1961 (1835), p.74

dinheiro, é dirigida contra o pobre e só favorece o rico. Haverá lei mais aristocrática do que esta? Sob a capa democrática da América, vemos surgir de tempos a tempos este espírito aristocrático.

Estado social dos anglo-americanos

Este estado social caracteriza-se pelo quê?

«O estado social dos americanos é eminentemente democrático. Teve esse carácter desde o nascimento das colónias; hoje em dia ainda o tem mais»⁵⁹.

Nunca se conseguiu implantar no continente americano uma aristocracia forte. Não é que não se tenha tentado importá-la a partir de Inglaterra. Simplesmente, ela não tinha qualquer privilégio neste sistema. Além disso, o facto de o cultivo ser efectuado por escravos não permitia que os nobres tivessem inquilinos, impossibilitando a patronagem. Mais importante ainda foi a lei sobre a sucessão, que impunha ao pai a partilha igual entre todos os seus filhos. Ao matar a tradição do primogénito, ela impediu a perpetuação da aristocracia no solo americano. Não só as grandes fortunas diminuíram como a medida teve efeitos no plano psicológico: o espírito da família deixou de se materializar na terra.

A América conta com vários ricos. É, de resto, o país onde a riqueza é mais valorizada e onde a teoria da igualdade dos bens é mais desprezada, mas a fortuna circula aqui com uma rapidez impressionante e não se transmite necessariamente de uma geração para a outra. No entanto, os níveis de fortuna não diferem significativamente. Quase todos os americanos têm conforto material e podem adquirir uma educação sólida. É, sem dúvida, o país moderno com menos sábios mas é também o país que, no mundo, conta com menos ignorantes.

Porque tem o país tão poucos sábios? Na América há poucas pessoas extremamente ricas. Como tal, quase todos os americanos precisam de exercer uma profissão. Todas as profissões requerem uma aprendizagem que se inicia muito cedo. Isto deixa pouco tempo para a aquisição de cultura geral. Dá-se prioridade à aquisição de competências relacionadas com um ofício. Na América, a maior parte dos ricos começaram por ser pobres. Mesmo que tivessem podido ter gosto pelos estudos, não tiveram tempo para tal no início da sua vida. Satisfazer inclinações para prazeres intelectuais requer conforto e tempo livre, algo que a maioria dos americanos não possui.

Quais são as consequências políticas deste tipo de estado social? **Numa sociedade assim, a igualdade só pode aumentar.** Para fazer reinar a igualdade no mundo polí-

⁵⁹ Idem, p.95

tico, há apenas duas soluções: não dar direitos a ninguém ou dar direitos a todos. Não há meio-termo entre o poder absoluto de um só e a soberania de todos. Os americanos tiveram a sorte de escapar ao poder absoluto.

Do princípio da soberania do povo na América

O princípio da soberania do povo, que se encontra na base da maioria das instituições humanas, está a maior parte do tempo escondido, enterrado. Na América, este princípio é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis e conhece a sua extensão máxima.

No início, na época em que as colónias estavam ainda sob domínio da metrópole inglesa, este princípio era mantido secreto no modo de funcionamento das comunas e das assembleias provinciais, às quais se estendia secretamente. Além disso, o passado aristocrático de vários emigrantes exercia há muito tempo uma influência sobre o resto da sociedade.

Mas a revolução americana chegou. **Combateu e triunfou em nome da soberania popular. Este dogma tornou-se «a lei das leis».** Uma vez adquirido o voto censitário, tal conduziu inevitavelmente ao sufrágio universal. Porquê? Porque aqueles cujos rendimentos eram ligeiramente inferiores aos exigidos para participar em eleições fizeram uma pressão constante para baixar a fasquia e tornaram-se cada vez mais reivindicativos à medida que crescia o número de pessoas cujos rendimentos excediam o valor mínimo. A excepção acabou por tornar-se a regra e só se parou quando se alcançou o **sufrágio universal**.

Necessidade de estudar o que se passa nos diferentes estados, antes de falar do governo da União

Os Estados Unidos têm uma constituição complexa. São, na realidade, 24 nações soberanas cujo conjunto forma o grande corpo da União.

No primeiro nível está a comuna. No segundo o condado e, no topo, o estado. Examinemos estas diferentes colectividades.

Na comuna, como em todo o lado, o povo é a origem dos poderes sociais. Mas em nenhum outro lugar o povo exerce o seu poder de forma tão imediata. A comuna existe em toda a parte. Onde haja homens reunidos, há uma comuna. Ainda assim, diz Tocqueville, «a liberdade comunal é coisa rara e frágil»⁶⁰. Ela nasce muitas vezes

⁶⁰ Idem, p.111

em segredo e deve lutar para não ser aniquilada pelos níveis superiores do poder. Todavia, é na comuna que reside a força dos povos livres.

Na Nova Inglaterra, há representantes a nível nacional mas não há conselho municipal e a lei da representação não é admitida a nível comunal. O povo dirige os seus magistrados em tudo o que diz respeito à execução pura e simples das leis. A maior parte dos poderes administrativos está concentrada nas mãos de um pequeno número de indivíduos eleitos a cada ano e conhecidos como «*selectmen*». Quando se trata de decidir sobre um tema que exceda a simples execução das leis, estes **convocam o conjunto do corpo eleitoral numa reunião comunal (*town meeting*)**. Existem 19 funções diferentes no seio da comuna. Os cidadãos, escolhidos ao acaso, são forçados a exercê-las durante determinado tempo sob pena de multa.

A vida política nasceu no seio das comunas. De início, cada uma delas era quase uma nação independente. Ainda assim, devia obediência ao estado. A legislatura do estado decide, nomeadamente, o montante do imposto. Mas é a comuna que recebe e reparte este último. A comuna é animada por um espírito comunal e junta duas vantagens: a independência e o poder. Este poder é, por assim dizer, «disperso» de modo a envolver o máximo de pessoas na condução dos assuntos públicos. Em geral, as comunas têm uma existência feliz.

O condado é muito parecido com o *arrondissement* francês. Por assim dizer, não tem qualquer existência política. Tem apenas uma existência administrativa. É a esse nível que se forma o primeiro centro judicial.

O que capta mais a atenção de um estrangeiro nos Estados Unidos é a **ausência de administração**. «A mão que dirige a máquina social escapa a cada instante»⁶¹. O poder administrativo nos Estados Unidos não tem nada de central e de hierárquico. Então o que é que permite uniformizar a conduta da sociedade? A lei. A lei é muito detalhada e desce frequentemente, pelos seus meticolosos detalhes, ao nível da administração.

Tocqueville examina as circunstâncias nas quais um funcionário pode ser condenado. Para evitar abusos, há dois tipos de controlo: um pelos tribunais normais (para reprimir os crimes do funcionário no exercício da sua função) e o outro por um tribunal administrativo (para sancionar as falhas administrativas).

Passemos agora à **terceira colectividade: o estado**. Tocqueville não se detém muito tempo aqui, pois os princípios são parecidos com os adoptados por todos os povos constitucionais.

O poder legislativo do estado subdivide-se em dois ramos:

- o **Senado**: é um órgão legislativo que se pode tornar, por vezes, num órgão administrativo e judicial;

⁶¹ Idem, p.126

- a **Câmara dos Representantes**: não tem qualquer participação no poder administrativo e só exerce um poder judicial quando é preciso acusar funcionários públicos perante o Senado.

A ideia do bicameralismo não corresponde, assim, à vontade de criar uma assembleia electiva e outra hereditária. Pretende, sobretudo, permitir que pessoas mais experientes nos assuntos exerçam uma influência positiva sobre os novatos. O bicameralismo também permite dividir a força legislativa para retardar o seu curso.

É o governador do estado que representa o poder executivo. Todavia, ele exerce apenas alguns dos seus direitos. É colocado ao lado da legislatura e possui um veto suspensivo. Ele também tem nas suas mãos todo o poder militar do estado.

Segundo Tocqueville, há dois tipos de centralização:

- a centralização governamental;
- a centralização administrativa

Nos Estados Unidos, não há centralização administrativa e mal se encontram vestígios de uma hierarquia. Isso é bom, diz Tocqueville, pois a centralização administrativa destrói o espírito cívico. No entanto, **parece-lhe excessivo isolar completamente a administração do governo**. É necessário um mínimo de sinergia entre estas entidades para manter a ordem. Dito isto, o cidadão está muito preocupado com o destino da sociedade. Ele empresta espontaneamente mão forte ao estado. Assim, **enquanto na Europa o criminoso teme sobretudo os agentes da autoridade**, aos quais tenta escapar, **na América, o criminoso é um inimigo da espécie humana**. Os meios de que a autoridade americana dispõe para investigar os crimes são reduzidos, mas ela pode contar com o contributo dos cidadãos.

«Cada cidadão está ligado aos interesses do seu país como se fossem os seus. Ele orgulha-se com a glória da nação; no sucesso que esta obtém, ele acredita ver a sua própria obra e por isso se congratula; e regozija-se com a prosperidade geral, da qual beneficia. Tem pela pátria um sentimento análogo ao que nutre pela sua família, e é, uma vez mais, por uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado»⁶².

Apesar disso, Tocqueville considera que **é na democracia que reside o principal perigo de uma centralização administrativa**. O déspota não será tão nocivo pois existirão sempre forças organizadas na sociedade para lhe resistir. Numa democracia, pelo contrário, o perigo é concentrar todo o poder governamental nas mãos do poder que representa o povo. Porquê? Porque lá não há mais do que uma massa de indiví-

⁶² Idem, pp.159-160

duos desprovida de todos os órgãos sociais existentes numa aristocracia. Desde logo, para garantir o respeito pela liberdade são necessários órgãos intermédios, como as instituições provinciais e comunais.

Do poder judicial nos Estados Unidos e da sua actuação na sociedade política

Nenhuma nação constituiu o poder judicial como os americanos. Este poder é muito forte. Segundo Tocqueville, à primeira vista, podemos sentir que, nos Estados Unidos, o juiz é uma das primeiras autoridades políticas, pois envolve-se em todos os assuntos desta natureza. Sempre por acaso. Mas esse acaso acontece diariamente.

Na realidade, este poder está firmemente contido em limites justos e apresenta três características essenciais para ser um poder judicial legítimo:

- servir de árbitro;
- pronunciar-se sobre casos particulares e não sobre princípios gerais;
- só pode agir se tal lhe for pedido (ou quando tiver «conhecimento» da ocorrência).

Eis o que é clássico (e indispensável). **Donde vem, então, o imenso poder que a justiça tem nos Estados Unidos? Daqui: os americanos reconheceram aos juízes o direito de fundar as suas decisões na Constituição mais do que nas leis. Isto quer dizer que eles estão autorizados a não aplicar as leis que lhes pareçam inconstitucionais.** Todo o americano admite este direito dos juízes, que jamais foi contestado.

Isso confere-lhes um poder extraordinário. Evidentemente, o juiz não tem o direito de anular uma lei. Se o fizesse, entraria em luta aberta com o legislador. Mas ele pode decidir não a aplicar num determinado caso (pois é sempre sobre um caso específico que se pronuncia). Ao recusar-se a aplicar uma lei numa dada situação, ele não a destrói mas põe em causa parte da sua credibilidade. O poder judicial é imenso mas, como só está autorizado a atacar as leis por processos judiciais, o seu perigo fica muito diminuído.

«Contido nos seus limites, o poder dos tribunais americanos decretarem a inconstitucionalidade das leis forma uma das mais poderosas barreiras alguma vez erguidas contra a tirania das assembleias políticas»⁶³.

⁶³ Idem, pp.170-171

Na América, todos os cidadãos têm o direito de acusar os funcionários públicos perante os juízes normais e todos os juízes têm o direito de condenar os funcionários. De maneira geral, os americanos, como os ingleses, consideram que a liberdade está mais bem garantida por um grande número de pequenos processos (cujo procedimento é fácil e o esforço não é demasiado) intentados pelos cidadãos do que por grandes procedimentos excepcionais e magistrais. Tocqueville lembra que, em França, é necessária uma decisão do Conselho de Estado para levar um funcionário perante o tribunal. Quando Tocqueville explicou aos americanos que esse Conselho de Estado não era um órgão judicial mas um órgão administrativo cujos membros são nomeados pelo Rei, ninguém queria acreditar, acusando-o de mentira e de ignorância.

Do julgamento político nos Estados Unidos

O julgamento político é «a decisão proferida por um órgão político momentaneamente revestido do direito de julgar»⁶⁴. Nos Estados Unidos, como na Europa, uma câmara acusa e a outra julga. É o Senado que pode julgar. Mas o Senado só pode ser admoestado pelos representantes e os representantes só podem acusar perante ele os funcionários públicos.

O legislador transforma-se provisoriamente em magistrado. Mas o julgamento político é mais uma medida administrativa do que um acto judicial. É verdade que é judicial na sua forma, mas é administrativo no seu objecto. Assim, o julgamento político não viola o princípio da separação dos poderes.

O que diferencia aqui a América da Europa? Na Europa, as sanções dos tribunais políticos são extremamente pesadas, podendo ir até à morte. Hesitamos em pronunciar-las e só temos processos deste tipo excepcionalmente. Nos Estados Unidos, a coisa é moeda corrente mas as penas são ligeiras, limitando-se geralmente a destituições e despromoções de posto, sem privar o interessado nem da vida nem da liberdade.

Da constituição federal

Todos os estados deste país são obrigados a obedecer a uma autoridade suprema, que é a União. Historicamente, os diferentes estados uniram-se para lutar concertadamente contra a pátria-mãe com vista a conquistar a sua independência. Em seguida, os estados colocaram em prática uma comissão que redigiu um conjunto de

⁶⁴ Idem, p.174

leis orgânicas que, escreve Tocqueville, ainda regem a União. A União recebeu diversos poderes: declarar a guerra e a paz, levantar exércitos, equipar frotas, estabelecer tratados comerciais, ocupar-se dos correios e das comunicações, criar moeda, etc.

Os estados conservam os seus poderes na sua esfera. Em casos raros e previamente definidos, o governo federal pode intervir nos assuntos internos dos estados. O órgão legislativo da União é composto por um senado e uma câmara de representantes, duas assembleias povoadas de parlamentares oriundos de cada um dos estados e em número proporcional à dimensão demográfica destes. O poder executivo é dirigido pelo presidente, que é eleito por quatro anos e pode ser reeleito. O presidente é colocado ao lado do legislador como «um poder inferior e dependente»⁶⁵, diz Tocqueville. Com efeito, ao contrário do rei de França, o presidente não pode propor leis. Ele não tem assento na Câmara. É apenas o executor da lei e está constantemente submetido a uma vigilância invejosa.

O poder do rei de França é muito superior ao do presidente americano, a ponto de, como sublinha Tocqueville, **o número de funcionários que trabalham em França «ultrapassar todos os limites conhecidos»**⁶⁶. Ascende a 138 mil. Quase todos devem o seu mandato ao poder executivo. Nos Estados Unidos, esse número é de 12 mil e o presidente não tem o direito absoluto de nomear funcionários públicos. Tocqueville examina em detalhe o processo de eleição e reeleição presidencial, algo que não iremos reproduzir aqui.

Tocqueville passa então ao exame do terceiro poder: **o poder judicial federal.** Os tribunais federais. Tocqueville adverte à partida que, sobre este assunto, pretende ser claro e conciso.

Coloca assim o problema: a maior dificuldade dos constitucionalistas não era saber como constituir o governo federal mas como fazer executar as leis da União. Os Estados Unidos, preocupados em evitar divergências interpretativas das leis fundamentais da União por parte dos diversos tribunais estatais, decidiram **criar um poder judicial federal.** Todo o poder judicial da União foi, como tal, concentrado num único tribunal: o Supremo Tribunal dos Estados Unidos.

Quais são as **funções da justiça federal?** O problema aqui é evitar conflitos de competências entre as jurisdições federais e as jurisdições de cada estado. Os tribunais da União obtiveram o direito de fixar as suas próprias competências. Tal teve por base duas ideias:

- há determinados litigantes que apenas podem ser julgados pelas jurisdições federais: os embaixadores, a própria União ou os estados, quando se atacam entre si pela via judicial;

⁶⁵ Idem, p.197

⁶⁶ Idem, p.199

- há determinadas matérias que só podem ser julgadas por essas mesmas jurisdições: o comércio marítimo e «todos os processos que deram origem às leis dos Estados Unidos»⁶⁷.

Segundo Tocqueville, a obra-prima do engenho constitucional é que, para aplicar estas leis, os tribunais federais se dirigem directamente ao indivíduo. Só lidam com indivíduos e não com estados. O mesmo se aplica à cobrança do imposto. Desta maneira, o Tribunal pode sempre triunfar, o que não aconteceria necessariamente se tivesse de afrontar estados recalcitrantes. O Tribunal é uma forma indirecta de contornar os estados: ele não age directamente contra as leis destes, mas contra as suas consequências a nível individual. A força da justiça da União nos Estados Unidos vem do facto de ela se exercer em nome do povo soberano. É toda a nação que luta contra o indivíduo que é julgado.

Se examinarmos de perto o Supremo Tribunal, constatamos que nunca nenhum povo criou um poder judicial tão imenso. Tanto pela natureza dos seus direitos como pelos temas sob a sua jurisdição. Por um lado, todas as questões judiciais, qualquer que seja a sua origem, pertencem aos tribunais supervisionados pelo Tribunal. Por outro, nos Estados Unidos, contrariamente à Europa onde os tribunais apenas têm particulares como litigantes, o Supremo Tribunal pode fazer comparecer soberanos à barra (por exemplo «Estado de Nova Iorque contra Estado do Ohio»).

Tocqueville examina então com atenção o sistema federativo dos Estados Unidos. Os Estados Unidos não são a primeira confederação da história. A Suíça, os Países Baixos ou o império germânico são antepassados conhecidos. No entanto, nestes casos o poder federal sempre foi fraco e impotente. O mesmo não se passa com o governo federal dos Estados Unidos, que é vigoroso e eficaz. Como é isto possível? Graças a alguns novos princípios.

A Constituição americana baseia-se numa teoria inteiramente nova. Já a vimos. Até agora, as confederações eram constituídas por povos aliados que consentiam em obedecer às ordens do governo federal. Também é esse o caso dos estados dos Estados Unidos, mas aqui os estados também consentem que o Estado federal garanta a aplicação das suas leis. O poder federal tem perante si não estados (que poderiam não se manifestar, protestar, rebelar-se) mas indivíduos. Anteriormente, era muitas vezes a entidade mais forte da confederação que se apropriava das prerrogativas do poder federal. Isto conduzia sempre à guerra civil, à escravatura e à inércia.

Quais são as vantagens do sistema federativo americano? Porque optaram os americanos por este sistema? Para evitar os males tanto das pequenas como das grandes nações.

⁶⁷ Idem, p.226

As pequenas nações foram sempre o berço da liberdade política. As virtudes cívicas estão geralmente muito bem implantadas e a pequenez protege os cidadãos das paixões funestas. No entanto, **a maior parte das pequenas nações perdeu a sua liberdade ao engrandecer**. Não há exemplos históricos de uma grande nação que tenha sido uma república durante muito tempo. A liberdade desvanece-se nos grandes impérios. As leis uniformizam-se e deixam de estar ligadas às preocupações dos diferentes povos que os compõem. Os **grandes Estados** apresentam, porém, um certo número de vantagens, nomeadamente o **facto de favorecer o desenvolvimento de grandes civilizações**. É para as vastas metrópoles que convergem as **ideias novas**. Além disso, um dos elementos da prosperidade nacional é a **força**. Um pequeno estado, por mais livre que seja, pode sempre ser conquistado.

Foi por combinar as vantagens das pequenas e das grandes nações que o sistema federativo foi criado nos Estados Unidos. É muito vantajoso, pois o governo dos estados está assim muito próximo das preocupações dos cidadãos.

«A União é livre e feliz como uma pequena nação, gloriosa e forte como uma grande»⁶⁸.

No entanto, este sistema não pode ser replicado em todo o lado. É um sistema complicado que coloca necessariamente em confronto várias soberanias e que requer constantemente o uso da razão. Também o México adoptou este sistema, mas sem sucesso. A letra da lei estava lá, mas não o espírito que lhe dá vida.

Isto permite compreender uma das fraquezas desta construção: **a União é uma nação ideal que, por assim dizer, só existe em teoria**. Ela repousa quase totalmente em ficções legais. Um segundo vício inerente às federações é a **fraqueza relativa do governo da União**. O risco de dissolução dos Estados confederados está sempre presente porque uma soberania fraccionada será sempre mais fraca do que uma soberania completa. Esta fraqueza pode revelar-se fatal para a União em caso de uma grande guerra. Felizmente, diz Tocqueville, a situação geográfica e geoestratégica faz com que a União não tenha grandes guerras a temer. Foi este elemento do acaso que a preservou até hoje.

Como se pode dizer rigorosamente que, nos Estados Unidos, é o povo quem governa

Neste país, é o povo que nomeia quem faz as leis e quem as executa. O povo nomeia directamente os seus representantes. É a maioria, composta sobretudo por cidadãos pacíficos que desejam o bem do país, que governa em nome do povo.

⁶⁸ Idem, p.252

Dos partidos nos Estados Unidos

Os **partidos** não existem em todos os países. Eles só emergem quando os cidadãos se dividem sobre pontos que dizem igual respeito a todas as partes do país. São «**um mal inerente aos governos livres**»⁶⁹.

Os **grandes partidos políticos ligam-se mais aos princípios do que às consequências, mais às ideias do que aos homens**. Eles servem mais o interesse geral do que o interesse particular. Os pequenos partidos políticos são mais mesquinhos nas suas ambições e nos seus meios. Eles agitam a vida política, enquanto os grandes a perturbam. Os grandes partidos apenas se desenvolvem nos momentos graves da História. No momento actual, diz Tocqueville, fruto do período de calma que caracteriza a América, já não há grandes partidos. Com o desaparecimento destes, a América «ganhou em felicidade, mas não em moralidade»⁷⁰.

Quais foram os dois grandes partidos nos Estados Unidos? Estes:

- o **partido federal**: que visava sobretudo a aplicação das suas doutrinas à Constituição. Sempre em minoria, os federalistas tinham nas suas fileiras quase todos os grandes homens da guerra da Independência. Eles queriam restringir o poder popular para impedir que os Estados Unidos caíssem na anarquia;
- o **partido republicano**: que se afirmava o amante exclusivo da liberdade. A sua ambição era alargar o poder popular o mais possível. Jefferson serviu-lhe de apoio e os federalistas foram derrotados porque a América é uma nação que ama a democracia. Tocqueville afirma que este partido inclui tanto os Republicanos como os Democratas. Eles derrotaram os federalistas, cuja acção foi, contudo, necessária para dar à nova república tempo de assentar.

Actualmente, os pequenos partidos abundam. As suas querelas nada têm de essencial aos olhos de Tocqueville, que não questiona aquilo que pode separar democratas e republicanos. Seja como for, as paixões democráticas e aristocráticas estão presentes no seio de cada um dos partidos.

Os **ricos nos Estados Unidos estão quase totalmente fora dos assuntos políticos**. Ocupam-se dos seus negócios. Embora civis, eles desprezam as instituições democráticas e temem o poder do povo.

Duas armas utilizadas pelos partidos para ter sucesso são os jornais e as associações.

⁶⁹ Idem, p.267

⁷⁰ Idem, p.268

Da liberdade de imprensa nos Estados Unidos

Tocqueville afirma não ter pela liberdade de imprensa «o amor completo e instantâneo que se atribui às coisas supremamente boas por natureza»⁷¹. Se ele ama esta liberdade é mais pelos males que ela permite evitar do que pelos benefícios que traz.

No entanto, será possível encontrar uma posição intermédia entre a independência completa e a escravatura do pensamento? Se tal fosse possível, Tocqueville seria o primeiro a aceitar esta posição, mas não é o caso. **Nesta matéria, não há meio-termo entre a libertinagem e a servidão.** Se queremos evitar os abusos da liberdade, somos obrigados a criar um Estado despótico. Porque haverá sempre dissidentes a perseguir, assim que se começar a perseguir judicialmente os jornalistas. Contrariamente aos poderes materiais, o poder de um pensamento aumenta na razão inversa do número de pessoas que o exprime. Uma pessoa que se exprime sozinha frente a uma multidão tem mais poder do que mil oradores.

Este país é dominado pelo dogma da soberania do povo. A este título, **a censura não é apenas um perigo, é um absurdo.** Porque? Porque a censura e o sufrágio universal são duas coisas que se contradizem. Nunca ninguém neste país exigiu restrições à liberdade de imprensa.

Assim, se queremos gozar as vantagens significativas da liberdade de imprensa, temos de estar dispostos a pagar o preço e sofrer os excessos consecutivos de uma liberdade de expressão descontrolada. O primeiro jornal que Tocqueville leu quando desembarcou continha um artigo de uma violência incrível contra o então presidente, ali acusado de ser corrupto e um déspota sem coração. Contudo, a América era talvez o país do mundo com menos germens de revolução.

Vistos individualmente, os jornais nos Estados Unidos têm pouco poder. Porque? A liberdade de imprensa é tão antiga quanto as colónias e os americanos – contrariamente a povos que não têm esta liberdade e acreditam no primeiro tribuno que aparece – estão habituados a ler e entender as opiniões mais diversas. Cerca de três quartos do espaço disponível nos jornais americanos são ocupados por publicidade (ao contrário dos jornais franceses, em que os anúncios comerciais são raros) e o resto contém diferentes rubricas, entre as quais as dedicadas à política. Em França, pelo contrário, a maior fatia do jornal são as páginas políticas. Isto permite compreender por que razão, nos Estados Unidos, a imprensa está tão dispersa. Em França, a imprensa está centralizada. Centralizada na capital e centralizada nas mãos de quem, devido a essa concentração, exerce uma grande influência. Estas duas centralizações não existem nos Estados Unidos. Não há centro nem direcção geral do pensamento. As luzes são difundidas por todo o lado e por todas as classes.

⁷¹ Idem, p.275

Quase não há terra nos Estados Unidos que não tenha o seu jornal, pois a criação de um jornal neste país é simples e fácil. Poucos anunciantes bastam para cobrir os ordenados dos jornalistas. O número de publicações é inimaginável. É uma coisa que deveria inspirar os governos europeus: o melhor meio de atenuar a força de oposição dos jornais é aumentar o seu número. Ora, na Europa, faz-se o contrário: reduz-se o número de publicações autorizadas, conferindo a estas uma força muito superior à que teriam de outro modo.

Como um todo, a imprensa exerce um poder gigantesco nos Estados Unidos. Se os diversos órgãos de comunicação se unissem provisoriamente para defender uma causa, nada poderia deter a sua acção.

Nada é mais difícil do que extirpar as ideias (sejam justas ou desrazoáveis) que existem nos Estados Unidos assim que elas tomem conta do espírito das pessoas. A maior liberdade de pensamento é vizinha dos preconceitos mais invencíveis.

Como é isso possível? Primeiro, porque **um povo livre ama as suas opiniões não porque sejam verdadeiras mas porque lhe parecem justas** e porque teve o direito de as escolher por si. Adoram-nas porque são suas. Além disso, segundo Tocqueville, a **inteligência humana percorre três estádios sucessivos**. Em primeiro lugar, ela crê firmemente em determinadas opiniões. Depois vem o tempo da dúvida, quando se apresentam as objecções. Em seguida, ela recomeça a acreditar mas funda essas crenças em argumentos racionais. A maioria dos homens ficará sempre bloqueada num dos dois primeiros estádios. Só uma pequena minoria pode aceder ao terceiro. Este raciocínio também é válido no domínio das crenças políticas. Quando as crenças iniciais são desenraizadas por objecções, a massa das pessoas volta a ligar-se a teorias não por pensar que elas são boas mas por acreditar que ainda não há melhores do que aquelas.

Da associação política nos Estados Unidos

Os americanos associam-se por tudo e por nada. Logo na escola, os alunos submetem-se a regras estabelecidas por eles mesmos para os seus assuntos e punem entre eles os delitos que eles próprios definiram. Se um incidente surge na via pública e a circulação pára, as pessoas presentes agrupam-se directamente numa assembleia deliberativa de onde emana directamente um poder executivo que remediará o mal antes que a ideia de recorrer a uma autoridade exterior lhes ocorra.

O direito de associação permite que várias pessoas adiram publicamente a um certo número de ideias comuns. Permite também que as pessoas se reúnam para debater essas ideias.

Nos Estados Unidos, **a liberdade de associação em matéria política é ilimitada.** Ela não produz efeitos nefastos. Pelo contrário. É uma liberdade que permite lutar

eficazmente contra a tirania da maioria de que Tocqueville fala mais tarde. Esta liberdade é decerto perigosa, mas a tirania da maioria é-o ainda mais.

A liberdade de associação é indissociável da liberdade *tout court*. Se o legislador quiser destruí-la, só o pode fazer atacando a própria sociedade.

A maior parte dos europeus vê a associação como uma arma de guerra, um meio de agir, e organiza estas associações de forma militar. Nos Estados Unidos, pelo contrário, as **associações são civis** no seu objecto e legais nos meios que empregam. As violências potenciais da associação política são compensadas pelo sufrágio universal.

Do governo da democracia na América

Tocqueville adverte que, neste capítulo, vai abordar um ponto muito delicado. Na Europa, a democracia conhece uma forte oposição. Na América, onde «o povo domina sem obstáculos» e onde a democracia «se entrega às suas inclinações»⁷², não. Todavia, na Europa o movimento rumo à democracia é irresistível, sem que saibamos muito bem se, ao fazê-lo, caminhamos para a república ou para um despotismo de um género inédito, tanto na sua natureza como nas suas dimensões.

Todos os estados da União admitiram o voto universal. Tocqueville analisou os efeitos do mesmo em toda a América. Estes estão longe de ser tão negativos ou tão positivos como se faz crer na Europa.

Diz-se muitas vezes que o grande mérito do sufrágio universal é colocar pessoas competentes à frente dos assuntos públicos. Isto é falso, diz Tocqueville, que se surpreendeu ao ver quanto mérito se encontrava em geral entre os governados e quão pouco entre os governantes.

«É evidente que a **raça dos estadistas americanos diminuiu bastante** ao longo de meio século»⁷³.

Porquê? O raciocínio tocquevilliano é relativamente longo. É impossível, diz Tocqueville, elevar a inteligência do povo acima de determinado nível. Tal deve-se ao facto de que não podemos querer desenvolver a inteligência e os conhecimentos do povo sem lhe dedicar tempo. Ora, o povo trabalha. Para que ele melhore, é necessário que possa ser dispensado das preocupações materiais da vida, ou seja, que deixe de ser povo. Por este motivo, o povo nem sempre tem o discernimento para escolher os homens mais valiosos e deixa-se enganar por charlatães.

⁷² Idem, p.297

⁷³ Idem, p.299

De resto, a democracia aumenta bastante o sentimento de inveja. Ela elogia a paixão da igualdade sem poder verdadeiramente satisfazê-la. Razão pela qual, instintivamente, o povo afasta o mais que pode as classes superiores da direcção dos assuntos. Além disso, os homens distintos estão possuídos por um instinto não menos forte de se afastarem da carreira política, onde é difícil permanecerem como são e evitarem descaracterizar-se. O problema é o seguinte: **os homens mais adequados para ocuparem esses lugares não conseguem**, devido aos princípios que os animam, reunir os votos da maioria.

Donde a conclusão severa de Tocqueville: **aqueles que pensam que o sufrágio universal é a garantia de uma escolha justa dos governantes iludem-se completamente. O voto universal apresenta várias outras vantagens, mas não esta.**

Tocqueville analisa então as «causas que podem corrigir parcialmente estes instintos da democracia»⁷⁴.

Quando grandes perigos ameaçam o Estado, vemos frequentemente – e isto ameniza o que acabou de se dizer – o povo escolher os cidadãos mais aptos para o salvar. De facto, no perigo, o homem raramente fica no seu nível habitual. Ou se eleva bem acima ou cai bem abaixo. O povo pode, então, esquecer por um tempo as suas invejas. Tocqueville fornece aqui o fim do raciocínio que explica porque é que, ao cabo de 50 anos, a raça dos estadistas encolheu. **Com efeito, são também as circunstâncias que fazem os grandes homens e, 50 anos antes, os americanos lutavam pela sua independência.**

Uma outra causa que tempera as invejas da democracia são os costumes e as Luzes. A educação e a liberdade são filhas da moral e da religião na Nova Inglaterra. O povo habituou-se a respeitar as superioridades intelectuais e morais e a obedecer-lhes.

A Câmara dos Representantes é composta por personagens obscuras (advogados de aldeia, comerciantes e mesmo pessoas «que pertencem às classes mais baixas»⁷⁵). O Senado, pelo contrário, agrupa eloquentes advogados, generais premiados, hábeis magistrados ou estadistas conhecidos. A primeira é eleita por sufrágio universal directo em cada estado. A segunda é igualmente democrática, mas eleita pela assembleia legislativa de cada estado. Como tal, Tocqueville é **muito favorável a este duplo grau eleitoral que, para ele, representa o único meio de permitir que o povo use a sua liberdade política.**

Os funcionários públicos confundem-se na multidão. Não se destacam por uma roupa aparatosa ou por guardas, mas todos recebem um salário. Porquê? Porque quando as funções são gratuitas, cria-se uma classe de funcionários ricos e independentes, oriundos da aristocracia. Já quando se remuneram os cargos públicos, estes tornam-se uma opção para as pessoas modestas. Os grandes talentos e as grandes

⁷⁴ Idem, p.302

⁷⁵ Idem, p.304

paixões desviam-se geralmente do poder para adquirir riquezas. Com efeito, em democracia o governo é visto não como um bem mas como um mal necessário.

No despotismo, quem está encarregue de fazer executar as leis revela grande arbitrariedade. Isso ainda acontece mais numa democracia, onde essas pessoas têm um mandato limitado no tempo e não se teme que possam representar um perigo contra a regra da maioria. Deixa-se-lhes, assim, uma grande latitude de decisão e não se enquadra a sua conduta por regras invariáveis.

Os homens apenas passam um instante no poder e são substituídos por outros. Isso resulta numa instabilidade administrativa. Nenhum funcionário se inquieta com o que foi feito antes dele. Não se adopta um método. Não se coleccionam os documentos.

Que efeito tem a democracia nas finanças do Estado? Um povo livre torna-se sempre mais próspero do que um povo não livre. Numa sociedade, há idealmente **três classes:**

- os ricos;
- as classes médias;
- os pobres (a pobreza é aqui relativa à média americana: os pobres americanos – já na época – eram muito mais ricos do que os pobres europeus).

Se aqueles que fazem as leis forem oriundos da primeira classe, não se preocuparão muito em economizar os dinheiros públicos, pois um imposto sobre uma fortuna considerável não é muito doloroso.

Mas se as leis forem feitas pela segunda classe, os governantes tentarão não cobrar impostos elevados, pois nada é pior do que uma grande taxa que delapide uma pequena fortuna.

Se, como é o caso, as leis forem feitas pelos pobres, é muito provável que as despesas do Estado se ampliem desmedidamente. O motivo é que os pobres, ao não possuírem propriedades passíveis de imposto, não têm nada a perder. Todo o dinheiro recolhido e gasto pela sociedade parece apenas poder beneficiá-los. Poder-se-á objectar que o interesse dos pobres é poupar a fortuna dos ricos. Mas este interesse é demasiado remoto para prevalecer sobre as paixões do momento.

Nos Estados Unidos são os pobres que fazem as leis. Porquê? Por causa do sufrágio universal. É a **maioria** que faz a lei e a maioria foi sempre composta por aqueles que não tinham propriedade ou que possuíam uma propriedade demasiado restrita para poder viver sem trabalhar. **O povo torna-se, no entanto, menos gastador à medida que se torna proprietário** pois, por um lado, as suas necessidades são menores, e por outro, torna-se mais difícil votar impostos que não o atinjam também. Dito isto, as necessidades do povo crescem com o tempo, pois várias coisas cuja ausência não o atormentava no passado tornam-se necessárias. Assim, as despesas do governo crescem com a civilização.

A democracia manifesta, algumas vezes, a vontade de introduzir a economia na sua gestão, mas não é bem sucedida porque lhe falta a arte de ser frugal. Isso resulta em despesas desproporcionadas e improdutivas.

Dito isto, as **democracias economizam geralmente no tratamento dos funcionários públicos**. Recordemo-nos que são os pobres que fazem as leis. Assim, o que seria uma soma módica para uma classe superior é vista como uma soma prodigiosa. O salário dos funcionários secundários será relativamente elevado face ao salário dos altos funcionários. O motivo é que o funcionário subalterno está próximo do nível do povo e suscita o seu interesse. Por seu turno, o alto funcionário está longe e suscita a sua inveja. Comparativamente, como ilustra Tocqueville através de duas tabelas que estabelecem a diferença de tratamento dos funcionários em cada um dos países, a França remunera muito melhor os seus altos funcionários e muito pior os seus funcionários subalternos. **Em geral, a democracia dá mais aos governados e menos aos governantes.**

Há nações mais dadas à economia do que outras. Algumas gostam de representações, de festas e de belos edifícios. Não é o caso dos americanos, que não gostam de gastar o dinheiro do povo em festas públicas. Por falta de dados numéricos suficientemente exaustivos, é impossível comparar o peso das despesas públicas no orçamento de Estado da França e dos Estados Unidos. Seja como for, parece que o cidadão americano entrega ao Estado uma parte muito menor do seu rendimento, se comparado com o contribuinte francês. É preciso dizer que a União não tem guerras a temer e não deve possuir um exército tão vasto quanto o de França.

Porém, **o governo democrático dos americanos não é, como alguns afirmam, um governo barato.** Não é impossível, prevê Tocqueville, que, se um dia os Estados Unidos estiverem expostos a problemas internacionais, as suas despesas expludam e os impostos subam em flecha.

Um povo democrático é menos capaz de fazer grandes esforços ininterruptos. Ele entusiasma-se no início de uma guerra e arrefece ao longo do tempo. Se excluirmos o período da independência, os Estados Unidos nunca tiveram de custear uma grande guerra. O recenseamento militar é desconhecido nos Estados Unidos. Os homens alistam-se pelo dinheiro. A democracia é, por isso, militarmente mais frágil do que a aristocracia. O povo não gosta tanto de guerrear quanto os nobres porque, ao contrário destes, não obtém qualquer glória; além disso, a perda dos rendimentos após uma derrota é um atentado às suas condições de sobrevivência. Razão pela qual a democracia à americana tem poucas hipóteses de surgir na Europa. Ou então é preciso que as diferentes nações da Europa se tornem democracias ao mesmo tempo. A longo prazo (Tocqueville estima um século), um Estado democrático tornar-se-á, devido à sua prosperidade, militarmente mais forte do que os Estados aristocráticos. Mas, durante esse tempo, ele arrisca-se a ser conquistado várias vezes por estes últimos.

As leis americanas são feitas pelo povo e, como tal, padecem de um certo **laxismo**, de uma certa complacência relativamente às lacunas. Não existem, por exemplo, leis sobre as bancarrotas fraudulentas. Não se ousa legislar para impor uma taxa sobre a aguardente, etc. Dito isto:

«O grande privilégio dos americanos não é serem mais esclarecidos do que os outros, mas terem a faculdade de cometer faltas reparáveis»⁷⁶.

Tocqueville analisa em seguida a política externa dos Estados Unidos. Ele elogia a sagacidade de Washington e de Jefferson, que consistiu em preconizar uma **neutralidade estrita face aos assuntos internos da Europa**. O que era preciso era desenvolver as relações comerciais com outros povos, estabelecendo o mínimo de alianças políticas. Mais vale lucrar com o afastamento e o isolamento do país para enriquecer e prosperar. **Como dissera Washington, um dia virá em que não teremos nada a temer de ninguém.**

Tocqueville considera que onde os governos democráticos se revelaram inferiores aos não-democráticos foi no domínio das relações internacionais. De facto, o bom senso que é cultivado numa democracia é útil para o enriquecimento e a gestão diária. Já a condução de uma política externa exige maior envergadura, uma continuidade das ideias e uma perseverança na execução, algo de que as democracias são incapazes.

Quais as vantagens reais que a sociedade americana retira do governo da democracia?

A constituição política dos Estados Unidos é democrática. Contudo, **Tocqueville não afirma que as instituições americanas sejam as únicas e as melhores que um povo democrático pode adoptar.**

Os vícios e as fraquezas da democracia vêm-se sem esforço. Os seus defeitos notam-se de imediato, mas a longo prazo descobrimos as suas qualidades. **O governo aristocrático é infinitamente mais hábil na ciência do legislador do que a democracia.** Ele consegue ver a longo prazo e não se deixa tentar por questões passageiras. «Não é assim na democracia: as suas leis são quase sempre defeituosas e intempestivas»⁷⁷. Essas leis violam muitas vezes direitos adquiridos e apelidam-nos de perigosos.

⁷⁶ Idem, p.339

⁷⁷ Idem, p.349

Dito isto, o objecto da democracia é mais útil à Humanidade do que o da aristocracia. Com efeito, as leis da democracia tendem, em geral, ao bem da maioria porque dela emanam. Pelo contrário, as da aristocracia tendem a concentrar a riqueza e o poder nas mãos de um pequeno número de pessoas. Mesmo que as leis da democracia pudessem ser temporariamente más, este efeito seria compensado pela tendência geral das leis que visam o interesse da maioria. O legislador democrata pode enganar-se, mas ele não persegue um interesse contrário ao da maioria. Tocqueville já explicou, de resto, que o grande privilégio dos americanos é poderem fazer erros reparáveis.

O raciocínio vale também para a **escolha dos governantes e dos funcionários públicos numa democracia.** Vimos que, comparativamente a outros regimes, estes últimos são menos honestos e menos competentes, mas os governados são mais esclarecidos e mais atentos. Aquilo que lhes importa não é que os governantes sejam os mais competentes, mas que o interesse dos governantes não seja contrário, e até coincida, com o da maioria dos cidadãos. Eles têm de perseguir a prosperidade, não de todos os cidadãos mas da maior parte deles (de modo a não favorecer nem ricos nem pobres).

O americano ama instintivamente a sua pátria. Este amor é muitas vezes exaltado por uma espécie de zelo religioso. Este amor instintivo pela pátria é próprio dos Estados jovens, quando os povos são ainda simples nos seus costumes e firmes nas suas crenças.

Com o passar do tempo, esta ligação pode tomar um rumo menos irracional, mais reflectido. As Luzes difundem-se, o homem compreende então que o seu interesse próprio coincide com a prosperidade do país, que a lei é obra sua. Ele ama e defende então o seu país, de forma menos ardente, menos generosa, mas mais fecunda. Todavia, pode acontecer que, quando se mudam os costumes, quando as crenças tremem, o homem se afaste do solo, da religião, das leis, para se recolher «num egoísmo estreito e sem luz»⁷⁸.

É um pouco o que acontece em França. Assim, mesmo que Tocqueville diga que não defende «subitamente» a outorgação «do exercício de direitos políticos a todos os homens», ele pensa que **«o melhor meio, e talvez o único que nos resta, de interessar os homens pela sorte da sua pátria é fazê-los participar do seu governo»**⁷⁹. Porque é que o americano se interessa pelos assuntos da sua comuna, do seu cantão, de todo o Estado, como se fossem seus? Porque toma parte activa no governo das suas colectividades. Como tal, ele considera que a prosperidade do seu país é uma obra sua. Donde este orgulho nacional que impulsiona o americano a defender o seu país contra todas as críticas. Porque estas tocam-no pessoalmente. Tocqueville subli-

⁷⁸ Idem, pp.354-355

⁷⁹ Idem, p.355

nha que se trata de um «patriotismo irritável» que não hesita em «descer a todas as puerilidades da vaidade individual»⁸⁰.

Não há grandes povos sem ideia dos direitos. Tocqueville escreve:

«Depois da ideia geral da virtude, não conheço nada mais belo do que os direitos, ou então a junção destas duas ideias. A ideia dos direitos não é mais do que a ideia da virtude introduzida no mundo político»⁸¹.

Ora, **para inculcar esta ideia dos direitos no povo, a melhor maneira ainda é dar a cada um o exercício pacífico de determinados direitos.** Tal como uma criança aprenderá a respeitar o bem alheio se conhecer o preço dos brinquedos que possui e o inconveniente que sofre ao ficar sem eles, o homem será circunspecto com todos os objectos que lhe pertencem e virá a respeitar os dos outros. Na América não se vêem queixas contra a propriedade como na Europa. A razão para tal é que, nos Estados Unidos, não há proletários. **Cada qual tem um bem a defender e, como tal, encara o direito de propriedade como um direito legítimo.** Do mesmo modo, ao exercer direitos políticos, o cidadão não ataca os direitos políticos alheios por receio de que violem os seus. Evidentemente, não é fácil ensinar cada um a usar os direitos políticos que tem mas, quando se consegue fazê-lo, as vantagens para a sociedade são importantes. Eis uma coisa que deveríamos tentar na Europa, sugere Tocqueville. De outro modo, nestes tempos em que os costumes se dissolvem e em que a religião perde o seu peso, a única alternativa para governar será inspirar o medo. Mais vale ligar a ideia dos direitos ao interesse pessoal.

Nada é mais duro do que a aprendizagem da liberdade. O facto de dar direitos a um povo que até então esteve desprovido deles pode gerar uma crise perigosa. Só quando se gozam esses direitos há muito tempo, como é o caso da América, é que se sabe fazer bom uso deles. O mesmo não se passa com o despotismo. O despotismo seduz à primeira vista: ele traz ordem, parece reparar os excessos, assegura uma prosperidade momentânea que adormece as pessoas mas, rapidamente, os homens acordam miseráveis. A democracia, pelo contrário, não passa sem conflitos, mas é com o tempo que ela faz sentir os seus benefícios.

A origem popular da lei prejudica a sua qualidade, mas confere-lhe um poder real. As leis nem sempre são respeitáveis, mas são quase sempre respeitadas.

Num país livre, tudo está em actividade e em movimento. Esta efervescência é um sinal evidente de uma sociedade que tende para o progresso e a melhoria. Num país não livre tudo é imóvel, letárgico. Podemos imaginar o que é a imensa liberdade dos americanos. Podemos também imaginar o que é a sua extrema igualdade. Mas o

⁸⁰ Idem, p.356

⁸¹ Idem, p.357

que é impossível compreender sem ter visto é a actividade política nos Estados Unidos. É um **tumulto permanente**. Do mais pequeno bairro até ao topo do Estado, a política agita toda a América. É, diz Tocqueville, «o principal assunto e, por assim dizer, o único prazer que um americano conhece»⁸². **Esta é, sem dúvida, a principal vantagem do governo democrático. Tocqueville elogia-o mais pelo que faz fazer do que pelo que faz.** O povo participa nesta iniciativa mais vasta que é a política, iniciativa que ele não empreendeu. E isso dá-lhe o gosto por empreender.

A democracia agita sem plano de conjunto, de forma desordenada. O despotismo é mais regular, metódico, organizado, perseverante. Mas, a longo prazo, a democracia produz mais do que ele. Ela faz as coisas pior mas faz mais coisas. Gera uma actividade transbordante e uma força super abundante que, com o tempo, origina diversas coisas.

Tudo depende do que se espera de uma sociedade e de um governo. Se se aspira à glória, ao génio, às belas artes, à elevação, ao domínio, ao desprezo pelos bens e as alegrias materiais, então temos de virar costas à democracia. Ela não conduzirá certamente ao objectivo que buscamos.

Se, pelo contrário, procuramos o bem-estar, a razão mais do que o génio, uma sociedade próspera mais do que uma sociedade brilhante, a igualdade das condições e a luta contra a miséria, então temos de escolher a democracia.

Da onipotência da maioria nos Estados Unidos e dos seus efeitos

Nos governos democráticos, o império da maioria é absoluto, nenhuma força lhe resiste. Os membros da legislatura são nomeados directamente e por um período muito curto. Como tal, estão bastante dependentes das paixões diárias da opinião da maioria. Por vezes, os eleitores chegam a traçar ao representante um plano de conduta que ele deverá seguir. Um pouco como se decidissem em vez dele.

O império moral da maioria funda-se na ideia de que há mais inteligência e sabedoria num grande número de homens do que num único. Sob o Antigo Regime, os franceses pensavam que o rei era infalível. Os americanos pensam o mesmo da maioria. O império moral da maioria baseia-se no princípio segundo o qual os seus interesses devem ser preferidos aos da minoria.

A maioria goza de um poder de facto e de um poder de opinião gigantescos nos Estados Unidos. Nada parece deter a sua marcha e não há tempo para escutar as queixas daqueles que ela esmaga ao passar. Tocqueville conclui que «as consequências deste estado de coisas são funestas e perigosas para o futuro»⁸³.

⁸² Idem, p.365

⁸³ Idem, p.372

A América é o país do mundo onde as leis têm o tempo de vida mais limitado. Além disso, a execução da lei e a acção da administração são alvo da pressão da maioria. Esta força é denunciada por Tocqueville através de uma expressão célebre: «**A tirania da maioria**»⁸⁴.

Tocqueville reflecte sobre a coerência da sua posição:

- por um lado, ele considera detestável esta ideia de que a maioria tem o direito de fazer tudo;
- por outro, ele coloca a origem de todos os poderes nas vontades na maioria.

Como conciliar estas duas posições? Assim: existe uma lei geral adoptada pela maioria (não pela maioria deste ou daquele povo mas pela maioria dos homens). Esta lei é a **justiça**. A justiça forma «o limite do direito de cada povo»⁸⁵.

A maioria nem sempre tem razão. O que importa é que haja uma **luta**. Um governo «misto» é uma quimera. É sempre necessário colocar algures um poder social superior a todos os outros, mas **também é preciso assegurar que esse poder enfrenta obstáculos. O poder absoluto é uma coisa má e perigosa.**

«O que mais condeno ao governo democrático, tal como está organizado nos Estados Unidos, não é, como muitos imaginam na Europa, a sua fraqueza, mas antes a sua força irresistível. E o que me repugna mais na América não é a extrema liberdade que aí reina, mas as poucas garantias que nela encontramos contra a tirania»⁸⁶.

Tocqueville distingue arbitrariedade de tirania. A tirania pode ser exercida através da lei e, nesse caso, não é arbitrária. A arbitrariedade pode ser exercida no interesse dos governados e, então, não será tirânica. Nos Estados Unidos, a onnipotência da maioria favorece o despotismo legal do legislador e favorece também a arbitrariedade do magistrado. Vimos, aliás, quanto campo livre a maioria deixa aos seus funcionários.

Tocqueville analisa a influência da tirania da maioria no domínio do pensamento.

«Não conheço país onde reine, em geral, menos independência de espírito e de verdadeira liberdade de discussão do que na América»⁸⁷.

Com efeito, **nem mesmo os déspotas absolutos podem contar com o apoio de todas as forças da sociedade para impedir certos pensamentos contestatários de circular nos seus Estados. A opinião pública americana tem esse poder.** Nada existe fora desse poder.

⁸⁴ Idem, p.375

⁸⁵ Idem, p.376

⁸⁶ Idem, p.378

⁸⁷ Idem, p.381

«Na América, a maioria traça um cerco formidável em torno do pensamento. Dentro desses limites, o escritor é livre; mas pobre dele se ousar sair. Não é que tenha de temer a fogueira, mas está exposto a desgostos de todo o género e a perseguições diárias. A carreira política é-lhe fechada: ele ofendeu o único poder que o pode abrir. Recusam-lhe tudo, até a glória. Antes de publicar as suas opiniões, ele acreditava ter partidários; agora, que se expôs a todos, parece-lhe que deixou de os ter, pois aqueles que o culpam exprimem-se em voz alta, e aqueles que pensam como ele, sem ter a sua coragem, calam-se e afastam-se. Ele cede, acaba por vergar perante o esforço de cada dia, e regressa ao silêncio, como se sentisse remorsos por ter dito a verdade»⁸⁸.

Esta violência já não é material como na Idade Média. Esta tirania é mais subtil. Ela conduz o intelectual dissidente a uma **morte social**. As monarquias absolutas toleram gente como Molière ou La Bruyère, que as ridicularizam, mas a maioria americana magoa-se com a mais ligeira reprimenda, a mais pequena verdade dolorosa. Razão pela qual a **América não conta com grandes escritores**.

«Não existe génio literário sem liberdade de espírito, e não há liberdade de espírito na América»⁸⁹.

A tirania da maioria também mata os homens excepcionais, apesar de estes terem sido relativamente numerosos na sequência da Revolução. Ela traça um caminho do qual ninguém se pode desviar, sob pena de renunciar aos direitos de cidadão. Os espíritos são enformados no mesmo molde. Algumas personalidades desmentem a regra, mas ninguém as escuta.

Mais uma vez, **não é pela fraqueza que a democracia se arrisca a colapsar, mas pelo poder absoluto da maioria**. É o abuso da força e o seu mau exemplo que colocam a democracia em risco. É a tirania da maioria que se arrisca a empurrar as minorias para o desespero e a incitá-las ao uso da violência.

Do que modera, nos Estados Unidos, a tirania da maioria

Quais são os **contrapesos**?

Em primeiro lugar, podemos regozijar-nos com a **ausência de centralização administrativa**. Tocqueville, como vimos, distingue a centralização governamental e

⁸⁸ Idem, pp.382-383

⁸⁹ Idem, p.383

a centralização administrativa. A sorte dos Estados Unidos reside na ausência de centralização administrativa. Se as duas centralizações existissem, se, depois de definir os princípios gerais do governo, o poder se envolvesse no pormenor da sua aplicação, tal seria rapidamente o fim da liberdade na América. O poder é obrigado a mobilizar os magistrados da comuna e do condado para fazer executar a sua vontade. Se as duas centralizações existissem numa república similar, o despotismo seria ainda mais intolerável do que o de qualquer monarquia absoluta da Europa.

Em segundo lugar, o **corpo de juristas nos Estados Unidos é a maior barreira aos excessos da democracia**. Este é o mais poderoso contrapeso porque os juristas possuem um conhecimento indispensável ao bom funcionamento do Estado, o qual não está muito difundido. Os monarcas apoiam-se neles há mais de 500 anos. Por formação, eles têm uma tendência instintiva para a ordem e o amor que têm à forma torna-os fortes opositores do espírito revolucionário e das paixões irreflectidas. São conservadores. É verdade que preferem a legalidade à liberdade. Razão pela qual podem aliar-se à aristocracia se esta lhes abrir as portas, como aconteceu em Inglaterra. Caso contrário, podem também combatê-la (foi o caso em França). Os juristas são tentados a servir a democracia porque vêem nela um interesse: o povo precisa deles.

Como tal, **os juristas formam o único elemento aristocrático que se pode combinar sem esforço com os elementos naturais da democracia**. As qualidades e até os defeitos deste corpo são adequados para neutralizar os excessos do governo popular. O seu instinto secretamente aristocrático tempera as paixões e os impulsos democráticos.

Eles servem-se dos tribunais para agir sobre a democracia. Eles têm o direito de declarar as leis inconstitucionais. O povo não desconfia deles. Eles podem, como tal, exercer a sua influência em muitos outros locais: na função pública, na legislatura e à frente da administração. Exercem, assim, uma grande influência sobre a formação da lei e a sua execução.

Há uma terceira coisa que contraria o poder absoluto da maioria: o **júri**. A instituição do júri é uma herança anglo-saxónica que remonta a uma época em que a sociedade era pouco avançada. O júri reúne um determinado número de cidadãos escolhidos ao acaso e revestidos momentaneamente do direito de julgar. Julgar os criminosos era originalmente uma prerrogativa do monarca. Assim, segundo Tocqueville, esta instituição judicial é igualmente, e antes de mais, uma **verdadeira instituição política**. Devemos considerá-la um modo de soberania do povo. É também um instrumento **da educação** popular, uma espécie de escola gratuita onde qualquer cidadão pode aprender direito ao entrar em contacto directo com os seus mais eminentes representantes, os juristas.

O júri parece diminuir os direitos da magistratura mas, na realidade, ele é a base do império desta.

Das causas principais que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos

Segundo Tocqueville, o objectivo deste livro é analisar as causas da subsistência da república democrática entre os americanos. E quais são elas?

Tocqueville já falou um pouco de cada uma e podemos distribuí-las por três grupos:

- a situação particular e acidental em que a Providência colocou os americanos;
- as leis;
- os hábitos e os costumes.

Começemos pelas **causas acidentais**.

Para começar, os americanos não têm vizinhos. Por isso, eles não têm grandes guerras, crises financeiras, destruições ou conquistas a temer. Não precisam de impostos elevados, exércitos numerosos ou grandes generais. Além disso, a América não tem uma grande capital cuja influência se faça sentir sobre todo o território. Tal contribui para a manutenção das instituições republicanas. Porquê? Porque as cidades não estão submetidas à hegemonia da capital e constituem assembleias próprias cujos membros são os habitantes. *A contrario*, todas as cidades da Grécia antiga tombaram por desconhecerem um sistema deste tipo.

Tocqueville avança ainda uma **série de causas secundárias**. Uma delas já foi invocada: o **ponto de partida da América são os colonos puritanos que trouxeram consigo a igualdade de condições e as pessoas inteligentes que deram origem à república**. Uma outra causa é a **dimensão e o carácter inexaurível das riquezas naturais** deste país. Há um vasto movimento de migração rumo ao Oeste. Oriundo da Europa, quase todos os dias avança para terras ainda inexploradas. Contrariamente ao que se crê, não é o europeu acabado de chegar que parte à conquista do Oeste. Quando chega, o emigrante europeu em geral não conhece ninguém e tem poucos recursos. O seu corpo ainda não está habituado aos rigores de um novo clima. O seu destino é viver disponibilizando a sua força de trabalho na vasta zona industrial que se estende ao longo do Oceano. Para partir à conquista de territórios por desbravar, ele precisa geralmente de capital e de crédito. Como tal, são os americanos de gema que se aventuram todos os dias nos grandes espaços abertos da América.

Na Europa, consideramos socialmente perigosas paixões como o desejo imoderado de riquezas e o amor extremo à independência. Na América, são precisamente essas aspirações que asseguram a paz e o futuro. O território é imenso e os americanos preferem desbravar terreno a viver perto de proprietários que invejariam. Assim, os vícios privados são quase tão úteis quanto as virtudes. As paixões que agitam os americanos são paixões comerciais e não paixões políticas.

A segunda causa para a vivacidade da república democrática deve ser procurada nas **leis**. De resto, diz Tocqueville, um dos objectivos principais desta obra é dar a conhecer as leis dos Estados Unidos. E são três os aspectos da lei que mais contribuem para manter a república democrática:

- a **forma federal**, que permite aos Estados Unidos combinar o poder de uma grande república e a segurança de uma pequena;
- as **instituições comunais**, que moderam o despotismo da maioria e dão ao povo o gosto da liberdade;
- a constituição do **poder judicial**, que corrige os desvios da democracia e atrasa os movimentos da maioria, mas sem nunca os poder parar.

A terceira causa que favorece a democracia tem origem nos **hábitos e costumes do povo americano**. Para Tocqueville, entre os americanos a religião é muito útil à manutenção da república democrática. A cada religião corresponde uma opinião política que, por afinidade, lhe está anexa. Os protestantes americanos, que se libertaram da autoridade do papa, possuem um cristianismo «democrático e republicano» que não reconhece qualquer supremacia religiosa.

Todavia, existe um elevado número de católicos, principalmente de origem irlandesa, e muitos prosélitos entre o povo americano: mais de um milhão de pessoas nos Estados Unidos são católicas romanas. São elas que formam a classe mais democrática e mais republicana do país.

Como explicá-lo? **Entre as diferentes doutrinas cristãs, o catolicismo é uma das mais favoráveis à igualdade das condições**. Há dois elementos nesta fé: o padre e o povo. O padre está acima dos fiéis, mas os fiéis são todos iguais entre si. O catolicismo impõe as mesmas práticas ao rico e ao pobre, ao sábio e ao ignorante. O protestantismo impele os fiéis mais para a independência do que para a igualdade. O catolicismo empurra para a obediência e há muito que se dá bem com a aristocracia. Mas nos Estados Unidos os católicos são pobres e uma minoria. Como tal, empenham-se em que os cidadãos governem para que eles próprios possam chegar ao governo. Empenham-se no respeito pelos direitos das minorias para poderem exercer os seus. Estas duas causas levam-nos a apoiar a democracia e a república. Mais do que fariam se fossem ricos e predominantes.

Existem diversas seitas religiosas nos Estados Unidos. O que mais importa à sociedade não é que os cidadãos professem uma boa religião mas que professem uma religião. Os padres americanos têm o cuidado de se afastar da política e jamais se envolvem nos assuntos dos partidos. Eles não têm influência sobre as leis. No entanto, influenciam directamente os costumes da sociedade: é ao regularmos a família que trabalhamos para regular o Estado.

No que respeita à religião, os europeus são descrentes mas oprimidos pela estupidez e a ignorância. Nos Estados Unidos, pelo contrário, vemos um dos povos

mais livres e mais esclarecidos do mundo cumprir os seus deveres religiosos com fervor. A tal ponto que os americanos confundem completamente no seu espírito o cristianismo e a liberdade. É quase impossível imaginar um sem o outro. Tocqueville considera também que a república deve manter-se religiosa para se manter livre. «O despotismo pode dispensar a religião, mas a liberdade não»⁹⁰.

O clero nos Estados Unidos nunca se envolve em política e permanece sempre afastado da administração e da função pública.

A religião fortalece o homem e sustenta a democracia. Tocqueville interroga-se sobre a forma de devolver ao cristianismo da Europa a energia da sua juventude.

Tocqueville aborda em seguida a **difusão do conhecimento nos Estados Unidos**. Aí, há um paradoxo: os americanos só têm um pequeno número de sábios ou cientistas ilustres. Não têm quase nenhum escritor. Contudo, se olharmos para o país a nível do conjunto dos seus habitantes, trata-se do povo mais esclarecido do planeta. Milhares de jornais aparecem todos os dias e cada cidadão recebe as noções elementares dos conhecimentos humanos. Esta instrução do povo contribui para a manutenção da república democrática.

O verdadeiro conhecimento nasce da experiência. **Tocqueville admira a experiência e o bom senso dos americanos.** Se os fizermos falar do seu país, ficaremos surpreendidos com a clareza, a precisão e a nitidez da sua linguagem e do seu pensamento. Mas não peçam a um americano que diga o que pensa da Europa, pois ele demonstrará uma presunção e um orgulho bastante tolos e contentar-se-á com ideias gerais que, por todo o mundo, são de grande ajuda para o ignorante.

Recapitulando os ensinamentos deste capítulo, Tocqueville recorda a importância das leis e dos costumes como causas da manutenção da república democrática. As leis são boas mas é sobretudo aos costumes que se deve essa manutenção. A aplicação da democracia não pode ser feita com a mesma facilidade a todos os países. Os americanos estão habituados há muito ao governo da democracia. Formaram hábitos e conceberam ideias favoráveis à sua manutenção.

É certo que podemos imaginar leis democráticas melhores (ou pelo menos diferentes) do que as que estão em vigor na América. **O que o exemplo americano prova é que a democracia é possível.** Não é preciso desesperar, com o recurso a leis ou a costumes, para a tentar regular. Muitas invenções nesta matéria permitem contrariar as paixões invejosas do povo em democracia. Pouco importa a forma (americana) da democracia, o que Tocqueville aqui pretende é demonstrar que a «substância»⁹¹ deste regime é viável.

⁹⁰ Idem, p.436

⁹¹ Idem, p.464

Tocqueville conclui: é da maior importância estabelecer governos democráticos na Europa, o que implica sensibilizar os cidadãos para ideias e sentimentos que os preparem para a liberdade. De outro modo, mais cedo ou mais tarde chegará o governo absoluto de um só.

Algumas considerações sobre o estado actual e o futuro provável das três raças que habitam o território dos Estados Unidos

Tocqueville acabou a descrição da democracia americana. Mas há outras coisas na América para lá de uma imensa e completa democracia. É necessário ter em conta as diferenças estruturais de condições que, infelizmente, existem entre os povos que habitam o Novo Mundo. Sobre o território, encontramos três raças distintas:

- o homem branco
- o negro
- o índio

Os dois últimos estão submetidos à tirania do primeiro. O homem branco trata-os da mesma forma que trata os animais.

A opressão tirou aos negros todos os privilégios da Humanidade. A escravatura fez com que eles deixassem de ter passado, antepassados, língua, religião, família. Quando se tornam livres, essa liberdade é por vezes mais pesada do que a escravatura, pois foram ensinados a obedecer e dificilmente se podem tornar autónomos.

O índio, ao contrário do negro, conhece o seu passado e conservou parte da sua cultura. Ele tem «a imaginação repleta da pretensa nobreza da sua origem»⁹². Antes da chegada dos europeus, os índios viviam de forma autárquica. Os seus recursos bastavam para satisfazer as suas necessidades. O europeu fez nascer no índio novos gostos que ele não podia satisfazer sem a indústria dos brancos. Ao longo de várias páginas, Tocqueville descreve a história infeliz da conquista do Novo Mundo e da repressão progressiva dos índios com os quais se comove. A desposseção dos índios opera-se de forma regular, legal por assim dizer. Os americanos adquiriram, a troco de migalhas, províncias inteiras que ricos soberanos europeus não poderiam pagar.

Face aos europeus, os índios só tinham duas saídas: a guerra ou a civilização. Não souberam unir as suas forças suficientemente cedo para repelir o invasor quando ainda era possível. E a civilização? Tratou-se de um longo trabalho social que se estendeu por várias gerações. Tocqueville é bastante **pessimista** acerca da capacidade de os índios se civilizarem. Porquê? É um povo de caçadores. Não querem ceder aos trabalhos constantes e regulares que exige a cultura. Além disso, os índios não só

⁹² Idem, p.470

consideram o trabalho como um mal, como também o consideram uma desonra. Como tal, o seu orgulho combate a civilização de forma quase tão obstinada quanto a preguiça. O índio despreza a indústria e as artes dos brancos e considera-se superior a eles. E, embora admire os resultados dos esforços destes, rejeita os meios que a eles conduzem. Nesta concepção, só contam para o homem a caça e a guerra. Desta perspectiva, o índio é comparável ao nobre europeu no seu castelo. Tocqueville estabelece um paralelo entre os índios da América e as tribos germânicas de que fala Tácito, as tribos que fundaram o universo feudal da Europa.

É verdade que **alguns índios conseguiram civilizar-se**. É o caso dos Cherokees que, confinados a espaços demasiado reduzidos para a caça, se tornaram agricultores. Criaram mesmo uma língua escrita, fundaram um jornal e vestiram-se com roupas modernas. Se as tribos índias ainda não conquistadas se pudessem civilizar antes de ser invadidas, poderiam talvez fazer reconhecer os seus direitos, nomeadamente o de propriedade. A aprendizagem da civilização já resultou na História, mas só quando, como na queda de Roma, os bárbaros a civilizar foram, eles próprios, os vencedores. Ora, aqui, o conquistador é, para infelicidade dos índios, «o povo mais civilizado e mais ávido do globo»⁹³.

Os espanhóis demonstraram uma verdadeira selvajaria na sua conquista do Novo Mundo, indo mesmo ao ponto de lançar os seus cães sobre os índios como se fossem animais ferozes. *A contrario*, diz Tocqueville, a atitude dos americanos para com os indígenas nos Estados Unidos testemunha «o mais puro amor pela forma e pela legalidade»⁹⁴. Enquanto eles permanecerem no estado selvagem, os americanos não se intrometem nos seus assuntos, não ocupam as suas terras sem as adquirir por contrato. Definitivamente, as monstruosidades sem igual dos espanhóis não compensaram, pois ficaram cobertos de infâmia e não conseguiram exterminar os índios, nem privá-los totalmente dos seus direitos. Os americanos, sim. Tranquilamente. Legalmente. **«É impossível destruir homens com maior respeito pelas leis da Humanidade»**⁹⁵.

Tocqueville desenvolve, então, uma longa análise da questão negra. Ele considera que a escravatura é uma prática nociva para os próprios brancos e para os Estados Unidos em geral. Os Modernos aboliram a escravatura mas não aboliram **três preconceitos** bem mais tenazes:

- o preconceito do «senhor»
- o preconceito de «raça»
- o preconceito do «branco»

⁹³ Idem, p.486

⁹⁴ Idem, p.497

⁹⁵ Ibidem

Em quase todos os estados em que a escravidão foi abolida, o efeito não foi uma aproximação entre o branco e o negro mas, pelo contrário, um afastamento. Deram-se direitos eleitorais aos negros. Mas se eles se apresentam para votar, fazem-no correndo risco de vida. Os seus filhos são excluídos da escola onde estudam as crianças brancas. Nos hospitais, têm cuidados à parte. No Sul, o negro permanece escravo mas pode misturar-se com os brancos em determinadas circunstâncias. Os preconceitos contra os negros parecem crescer proporcionalmente ao facto de eles deixarem de ser escravos.

Esta servidão é funesta para os próprios senhores. Com efeito, na América, os estados que não possuem escravos crescem em população, em riquezas e em bem-estar mais rapidamente do que aqueles que os possuem. O operário livre é pago, mas trabalha mais depressa do que o escravo e a rapidez de execução é um elemento chave na produção. A influência da escravidão penetra na própria alma do senhor. O sulista despreza o trabalho, mas também todas as iniciativas que o trabalho torna possíveis. É um ocioso. Apaixona-se exclusivamente pela caça e pela guerra. No Sul, os brancos formam uma espécie de aristocracia dirigida por indivíduos privilegiados cuja riqueza é permanente e o lazer hereditário. O paralelo com as famílias nobres de determinados países europeus é evidente. Tocqueville explica que o Norte se desenvolveu economicamente numa escala muito superior à do Sul. Aqueles que têm sucesso no Sul são, muitas vezes, habitantes do Norte que desceram para estes territórios, de modo a explorar as riquezas e os recursos que os sulistas não tencionavam aproveitar.

Ao abolir o princípio da servidão, os brancos não colocaram, contudo, os escravos em liberdade. Porquê? A abolição da escravidão, progressivamente consagrada em vários estados do Norte, levou a que os escravos desses estados, agora «propriedades incómodas», fossem rapidamente revendidos aos estados do Sul. O Norte tentou obrigar os seus negros a partir para o Sul, ao dificultar a existência dos negros livres. Os alforriados que permaneceram no Norte ficaram privados de recursos e educados pela metade numa sociedade infinitamente superior em riquezas e ilustração. Muitos sucumbiram à miséria e os restantes proletarizaram-se.

O Sul especializou-se em determinados produtos. Porquê? A escravidão é dispendiosa para a cultura cerealífera. Economicamente, é muito mais rentável pagar mão-de-obra sazonal para proceder à colheita alguns dias por ano. O escravagista, pelo contrário, tem de cuidar dos seus escravos todo o ano, mesmo que não os utilize nesse período. Ora, as culturas do tabaco, do algodão e da cana-de-açúcar exigem cuidados contínuos. Podem também empregar-se aqui as mulheres e as crianças que não se podem empregar na cultura da farinha. **Devido a esta especialização, as regiões do Sul já não sabem, no que respeita a outros cultivos, rivalizar com o Norte** que obteve um avanço inalcançável nestes últimos. Assim, o Sul só pode sobreviver graças à instituição da escravidão, que como tal não pretende abolir. Além disso,

contrariamente ao Norte, que se desembaraçou da escravatura e dos negros (enviando-os para o Sul), **o Sul não pode suprimir a escravatura e desfazer-se da sua população negra.** Nos estados do Sul mais perto dos trópicos, não há um branco que trabalhe. Se a escravatura fosse abolida no Sul, os negros, que constituem uma parte importante da população, encontrar-se-iam sem nada no dia de amanhã, o que colocaria evidentes problemas de ordem pública.

Na esteira de Jefferson, **Tocqueville considera que a libertação dos escravos é inevitável e pensa que as duas raças nunca poderão coexistir num mesmo governo.** Pelo menos num governo democrático. Só um Estado despótico poderia fazer coexistir as duas raças. Ele prognostica o confronto das duas raças e o regresso dos negros às Antilhas, que se tornariam inteiramente negras. À semelhança do que aconteceu em 1822, quando um grupo de cidadãos americanos fundou, na África Ocidental, um território chamado Libéria, para onde encaminhou cerca de 2.500 negros alforriados.

Tocqueville questiona-se sobre as hipóteses de duração da União Americana. A União actual apenas durará enquanto todos os estados que a compõem o quiserem. Ora, o que mantém as pessoas unidas é mais a similitude dos sentimentos e das opiniões do que a vontade de ficarem juntas.

O governo federal é um governo fraco, que precisa do contributo dos cidadãos para sobreviver. Dito isto, os americanos tornar-se-iam mais vulneráveis face aos estrangeiros se se separassem. De resto, este tipo de separação faria com que cada estado se tornasse estrangeiro face aos outros, com tudo o que isso comporta de ameaça.

As grandes migrações que os Estados Unidos conheceram são outra causa de instabilidade. Com a conquista do Oeste, fazem-se e desfazem-se fortunas, o que origina mudanças radicais nos diferentes estados, com alguns a tornarem-se mais ricos e outros mais pobres. Assim, o maior perigo que ameaça os Estados Unidos vem da prosperidade. Tocqueville critica os americanos pela sua ânsia. Seja o que for que façam, tornar-se-ão uma das maiores nações do mundo. O continente americano não lhes poderá escapar. Porquê, então, precipitarem-se e arriscarem-se a criar graves problemas?

Tocqueville não teme, ao contrário de outros, o crescimento dos poderes do Estado federal. O que ele receia é o seu enfraquecimento progressivo. Mas não prognostica nada. A União pode deixar de existir. Será um «acidente»⁹⁶ que durará enquanto as circunstâncias o favorecerem. Mas é preciso não a confundir com a república, a qual é mais perene. Também aqui Tocqueville insiste no perigo da tirania da maioria. Lembra, de resto, que a república «não é o reino da maioria [...]», é o

⁹⁶ Idem, p.573

reino daqueles que defendem a maioria»⁹⁷. O que é quase certo é que, ao contrário do que afirmam alguns europeus, a América não se arriscará a adoptar um regime monárquico ou aristocrático. Acreditar nisso é ignorar a alma e os costumes dos americanos amantes da liberdade.

Em conclusão, Tocqueville considera que os americanos não ficarão sempre confinados às suas fronteiras nacionais. A sua influência já se estende bem para lá delas. Eles hão-de impor-se aos latino-americanos⁹⁸ do continente que dominarão inteiramente.

Há hoje sobre a terra dois grandes povos: os russos e os americanos. Eles cresceram na obscuridade. Mas são os únicos que continuam a crescer. O primeiro povo concentra num homem todo o poder da sociedade. O segundo está assente no interesse pessoal e deixa actuar a força e a razão dos indivíduos que o compõem. O primeiro tem como principal meio de acção a servidão. O segundo a liberdade. Tocqueville não prevê que eles se venham a enfrentar, mas considera que a Providência possivelmente os fará, um dia, reinar sobre uma metade do mundo.

Aqui acaba o primeiro tomo de *Da Democracia na América*. O segundo, publicado cinco anos mais tarde, propõe-se traçar um perfil psicológico do americano.

⁹⁷ Idem, p.574

⁹⁸ Tocqueville usa o termo «espanhóis»

Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Da Democracia na América – Tomo II (1840)⁹⁹

Influência da democracia no movimento intelectual nos Estados Unidos

Cinco anos após o primeiro tomo, Tocqueville publicou o tratado seguinte. Ele completa o primeiro para formar uma única obra. Este segundo tomo é um **verdadeiro estudo da alma americana**. O estudo dos **costumes, dos sentimentos e das opiniões dos americanos** e americanas pareceu-lhe um assunto digno de interesse porque estes ainda eram desconhecidos nas velhas sociedades aristocráticas da Europa. No entanto, eles condicionam a forma de uma sociedade civil e de um regime político cuja expansão futura era expectável.

Para esclarecer aqueles que possam ficar espantados com as suas críticas assaz vivas à democracia, Tocqueville explica que não é um adversário desta. Está mesmo convencido de que a **revolução democrática em marcha nos Estados Unidos é um «facto irresistível contra o qual não será desejável nem sensato lutar»¹⁰⁰**. Mas, apesar de sublinhar a força e grandeza da democracia, ele quis, neste livro e no anterior, ser sincero com ela e dirigir-lhe as **críticas** que podemos e devemos fazer-lhe.

Do método filosófico dos americanos

Não há, no mundo civilizado, um país que se ocupe menos da filosofia do que os Estados Unidos. Os americanos não têm qualquer escola de pensamento, não têm tempo de estudar a filosofia, mas possuem um certo método filosófico que é comum a todos. Com efeito, na maior parte das operações do espírito, cada americano tem o hábito de apenas apelar ao esforço individual da sua razão. É a razão que lhe parece a origem mais credível da verdade. Não há verdadeiras classes sociais nos Estados Unidos, não há autoridade a consultar ou a admirar. **Habitado a resolver os seus pequenos**

⁹⁹ O título original é *De la Démocratie en Amérique* e o autor usou como base a versão publicada em 1961 pela Gallimard (Folio). Existe uma versão portuguesa, intitulada *Da Democracia na América*, publicada pela Principia em 2001. [N.T.]

¹⁰⁰ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Tome II*, Gallimard (Folio), 1961 (1840), p.8

problemas sozinho, o americano conclui que tudo tem explicação e acredita pouco no sobrenatural. Este método corresponde, no fim de contas, à filosofia do século XVIII, a de Francis Bacon (1561-1626), de René Descartes (1596-1650), de Martinho Lutero (1483-1546), de Voltaire (1694-1778), que defendem o mesmo método. **Dito isto, as crenças religiosas estão bem ancoradas nos espíritos dos americanos.** Tocqueville já explicou como a religião deu origem às sociedades anglo-americanas, definindo os seus próprios limites. O religioso mantém-se sempre distinto do político.

Da fonte principal das crenças nos povos democráticos

As sociedades aristocráticas têm um pequeno número de pessoas muito esclarecidas, muito sábias e muito poderosas devido à sua inteligência. As pessoas são naturalmente levadas a orientar-se pela razão superior de um homem ou de uma classe. Já nos Estados Unidos a fonte principal das crenças é **a opinião comum**, o que pensa a maioria. Ela fornece aos indivíduos um leque de opiniões instantâneas. Esta tendência exerce-se de forma tão poderosa como uma outra (o exercício solitário da razão) de que Tocqueville acabou de falar. Por um lado, todo o homem que viva em democracia sente com orgulho que é igual a cada um dos seus compatriotas, mas, por outro lado, considera-se uma parte relativamente insignificante do grande todo que é a sociedade americana. Esta tendência para seguir as opiniões da maioria comporta o grande perigo de conduzir a um novo despotismo.

Porque revelam os americanos maior aptidão e mais gosto pelas ideias gerais do que os seus antepassados ingleses

Deus não precisa de ideias gerais. A sua inteligência é suficientemente vasta para abarcar e explorar todos os objectos que o mundo comporta. Tal não é obviamente o caso do ser humano. Este necessita de ideias gerais pelas quais se orientar. Como tal, as ideias gerais apenas sublinham a insuficiência da inteligência humana. **Quanto mais o homem se instrui, mais ele multiplica o número de ideias gerais que convoca.** Contrariamente ao inglês, que ama a contemplação de coisas específicas, o americano recorre de bom grado às ideias gerais. A razão é que, numa sociedade igualitária, ele só vê à sua volta indivíduos mais ou menos parecidos. As sociedades aristocráticas possuem, muitas vezes, um desprezo irreflectido pelas ideias gerais (os povos escravagistas da Grécia antiga não concebiam que os seres humanos tivessem direitos naturais idênticos, nomeadamente a liberdade). Já nas nações democráticas, esta paixão pelas ideias gerais **nem sempre motiva a realização de grandes esforços no domínio dos estudos.** Por exemplo, vemos que os autores destas nações procuram frequentemente o sucesso fácil, acantonando-se em generalidades.

Por que motivo os americanos nunca se apaixonaram tanto quanto os franceses pelas ideias gerais em matéria de política

Os americanos gostam de ideias gerais mas, no domínio político, são menos consumidores do que os franceses. Porquê? Porque os franceses se apaixonam pelas teorias políticas. Os americanos, povo democrático que sempre dirigiu os seus próprios assuntos, **não confiam cegamente nas teorias**. Porquê? Porque as ideias gerais permitem suprimir, ainda que de forma imperfeita, os conhecimentos detalhados que não temos tempo para aprender. Ora, os americanos, ignorantes em muita coisa, ocupam, como vimos, uma boa parte do seu tempo com a coisa pública. Amantes da política, desconfiam das ideias gerais sobre a política (do mesmo modo que os comerciantes desconfiam das teorias comerciais).

De que forma a religião se sabe servir dos instintos democráticos nos Estados Unidos

Segundo Tocqueville, as **ideias gerais e bem enraizadas sobre Deus, a alma e os deveres gerais para com o Criador são indispensáveis à prática diária** da vida em sociedade. É importante pô-las de parte aquando do uso da razão individual. Porquê? Porque as **religiões** (pelo menos aquelas que não são falsas nem absurdas) impõem um «**jugo salutar à inteligência**»¹⁰¹ humana. Quando a religião é destruída, quando a dúvida se instala na sociedade, o risco de anarquia torna-se significativo.

Tocqueville duvida que o homem consiga, algum dia, combinar uma independência religiosa e uma total liberdade política. Se o homem não tem fé, tem de servir. Se é livre, tem de crer. A igualdade, como veremos, leva os homens a isolarem-se uns dos outros. Além disso, fá-los desejar desmesuradamente prazeres materiais. A religião permite combater eficazmente estes dois instintos perigosos.

Além de doutrinas religiosas, o islamismo contém máximas políticas, leis civis e criminais, teorias científicas. O cristianismo, pelo contrário, traça um círculo em torno das matérias religiosas e não sai daí. Por este motivo, a segunda religião é capaz de se manter numa democracia, ao contrário da primeira.

Tocqueville acredita firmemente «na **necessidade de formas**»¹⁰² nas quais se manifeste o dogma religioso, mas numa sociedade democrática **não é preciso multiplicá-las**, porque elas irritam e arriscam-se a prejudicar as verdades que rodeiam.

¹⁰¹ Idem, p.38

¹⁰² Idem, p.43

De entre todas as paixões inspiradas pela igualdade, há uma fundamental, uma «paixão-mãe»: **o amor ao bem-estar**. Característico da democracia, ele **deve ser purificado pela religião**. Este amor deve ser limitado, mas não devemos destruí-lo. As religiões não devem ir abertamente ao encontro da opinião comum, o mais irresistível dos poderes. Respeitando os instintos democráticos que não lhe são contrários, apoiando-se até em alguns deles, a religião pode lutar contra o espírito de independência individual.

Do progresso do catolicismo nos Estados Unidos

A América é o país mais democrático do planeta e também aquele em que o catolicismo fez maiores progressos. Como explicá-lo? O que seduz no catolicismo é a sua **unidade e a sua uniformidade**. Incluem-se aqui protestantes que se tornam católicos apesar de serem parcialmente repelidos pelas doutrinas e usos da Igreja Romana.

O que faz com que o espírito dos povos democráticos se incline para o panteísmo

Em democracia, o panteísmo¹⁰³ é um sistema filosófico que exerce muita sedução. A razão é que, **à medida que as condições se igualizam, os homens ficam cada vez mais semelhantes**. E acabam por se desinteressar do particular, do cidadão, do indivíduo, para considerar apenas o povo na sua globalidade. **O povo, o mundo como um todo, não é mais do que uma única entidade**. É uma ideia geral. Há a criação e o criador. A última etapa é fundir os dois. Fica-se então panteísta. **Esta crença é destrutiva da individualidade**. Segundo Tocqueville, esta ideia filosófica deve ser combatida pelas pessoas ligadas à grandeza do humano.

Como a igualdade sugere aos americanos a ideia do aperfeiçoamento indefinido do homem

Ao contrário dos animais, o homem aperfeiçoa-se. O americano considera-se infinitamente aperfeiçoável. A sua condição progride. As diferenças de fortuna entre classes sociais esbatem-se. Apesar dos revezes, o homem pensa que há sempre meio de alcançar um melhor resultado. Os barcos são construídos para durar pouco porque, devido ao progresso incessante, o mais belo dos navios rapidamente se torna inútil se a sua existência se prolongar para lá de alguns anos.

¹⁰³ O panteísmo é aqui entendido como a doutrina religiosa e filosófica segundo a qual Deus é tudo o que existe. Tudo o que existe, existe por Ele e Nele. Ele não é distinto e superior (transcendente) à sua criação, antes está imerso nela.

Contrariamente ao aristocrata, que considera que as coisas são intangíveis, que o mundo é como é, o democrata, que assiste a mudanças contínuas, quer alargar, às vezes desmedidamente, os limites do aperfeiçoamento humano.

Como o exemplo dos americanos não prova, de modo algum, que um povo democrático não tenha nem aptidão nem gosto pelas ciências, pela literatura e pelas artes

Como os americanos não estão em condições de ter um elevado número de grandes escritores, poetas ou artistas, os europeus deduziram que a inteligência e a beleza se arriscam a desaparecer à medida que o ideal democrático avança. **Tal é confundir aquilo que é democrático com aquilo que é americano.** Na realidade, a Europa e a América dividiram tarefas. Os americanos descobrem e desbravam novos territórios e constroem fortunas apoiando-se nos tesouros da inteligência e da arte produzidos continuamente pela Europa, sem ter necessidade de trabalhar para os criar. Mesmo os mais opulentos americanos estão constantemente ocupados nesta ou naquela iniciativa. É um povo sem predisposição para o ócio que é propício ao estudo.

Com o tempo e a prosperidade, o número de americanos que se pode dedicar aos trabalhos da inteligência irá aumentar. Pouco a pouco, a multidão acabará por se interessar por esses trabalhos.

Porque revelam os americanos uma preferência pela prática das ciências face à teoria

A igualdade leva o homem a julgar por si mesmo, como vimos. O americano desafia os sistemas, desconfia das teorias. A ciência pode dividir-se em três partes:

- a teoria, as noções abstractas;
- as verdades gerais referentes à prática;
- os procedimentos de aplicação e os «meios» de execução.

Os americanos são excelentes na terceira parte, mas quase ninguém entre eles se dedica à parte essencialmente teórica e abstracta dos conhecimentos. Ela requer meditação. Ora, a democracia, sempre em movimento, é pouco propícia à meditação. De resto, o americano tem naturalmente pouca estima por ela. O erro é acreditar que a ciência pode passar sem esta actividade meditativa. Mas o erro inverso também existe, especialmente na Europa. Esta espécie de gratuidade do estudo, de reflexão desinteressada, é própria, diz Tocqueville, da sociedade aristocrática. Arquimedes, que desprezava a prática, simboliza este espírito. Ele não se dignou a deixar o mínimo plano das admiráveis máquinas de guerra e outros engenhos que imaginou, preferindo dedicar-se à ciência pura.

Quanto mais uma sociedade é democrática, esclarecida e livre, mais ela desenvolverá aplicações técnicas a partir dos avanços científicos. E servir-se-á delas para fazer trabalhar as suas indústrias. **O perigo é que se desvie da contemplação das causas primeiras.** Segundo Tocqueville, foi o que aconteceu à China. Esta civilização descobriu várias coisas notáveis e encontrou aplicações técnicas para elas mas, gradualmente, as coisas imobilizaram-se e quando, 300 anos antes de Tocqueville escrever este livro, os europeus desembarcaram na China, ficaram surpreendidos por ver que, apesar dos muitos avanços tecnológicos espantosos, a ciência já não existia. A prosperidade reinava mas a fonte dos conhecimentos estava quase seca. É preciso que a democracia tenha atenção para não «sufocar a sua luz sob os seus pés»¹⁰⁴.

Com que espírito os americanos cultivam as artes

O gosto pelo útil predomina sobre o amor ao belo. Os americanos adoram tornar bens valiosos acessíveis a todos. Tal faz-se em detrimento da qualidade desses bens. Numa sociedade aristocrática, as belas-artes estão muito desenvolvidas. O artesanato é muito aperfeiçoado. Os objectos estão ao alcance de uma pequena minoria muito rica e com gostos refinados. Na América, aspira-se a **generalizar o consumo desses bens** mas, ao fazê-lo, multiplicam-se as obras diminuindo o mérito de cada uma delas. São então inventados diversos processos para imitar, plagiar, essas realizações elevadas. As elites refinadas empobrecem numa democracia e os novos ricos não têm o mesmo nível de exigência, donde um declínio da qualidade e uma degradação das belas-artes.

Todavia, por vezes encontramos maravilhas na América, porque certos compradores aceitam remunerar o tempo e o esforço. As indústrias especializadas são altamente competitivas e os seus trabalhadores alcançam, por vezes, os limites derradeiros das profissões que exercem. O problema é que raramente têm tempo de mostrar o que sabem fazer.

Por que motivo os americanos erguem, ao mesmo tempo, monumentos tão grandes e monumentos tão pequenos

Em democracia, as **construções tendem a ser mais numerosas e menores.** Contudo, a democracia não leva os homens a fazer apenas uma série de pequenas obras. Ela também os impele a construir um pequeno número de grandes monumentos. O Capitólio, em Washington, é um bom exemplo. Porém, entre os dois extremos não há nada.

¹⁰⁴ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Tome II*, Gallimard (Folio), 1961 (1840), p.71

Coisas imensas são por vezes concretizadas por uma civilização que mobiliza todo o seu povo para uma única empresa sem que essa civilização seja necessariamente esclarecida ou mesmo forte. Cortez encontrou o México repleto de templos magníficos e vastos palácios. Mas isso não o impediu de conquistar todo o império com 600 soldados e 16 cavalos. Os romanos construíram imensos aquedutos, porque não conheciam nem as leis da hidráulica nem a máquina a vapor. Estas coisas, que estão claramente ausentes nos Estados Unidos, são o testemunho da grandeza de uma civilização mas também da sua ignorância.

Fisionomia literária dos séculos democráticos

Tocqueville toca um tema que lhe é caro: **a inexistência de uma literatura americana**. Existem várias publicações na América (tratados, manuais, obras religiosas, panfletos políticos, etc.), mas muito pouca literatura. Esta é sempre inglesa ou de inspiração inglesa. Tocqueville está, **no entanto, convencido de que os americanos acabarão por se dotar de uma literatura própria**. Mas é-lhe impossível prever com o que é que ela se parecerá. Em todo o caso, é certo que a literatura de uma nação está sempre subordinada ao seu estado social e à sua constituição política. Provavelmente, ela não terá as convenções rigorosas nem o formalismo da literatura das sociedades aristocráticas.

Da indústria literária

A democracia introduz o espírito industrial no seio da literatura. Numa sociedade aristocrática, os leitores são poucos e difíceis de satisfazer. Para brilhar, o autor precisa de trabalhar muito e aceitar ser mal remunerado. Numa democracia passa-se o inverso: o número de leitores potenciais é fabuloso e fácil de contentar. Como tal, é possível que um autor medíocre faça fortuna. Não é preciso que ele seja admirado. Basta que se goste dele.

Por que motivo o estudo da literatura grega e latina é particularmente útil nas sociedades democráticas

Para combater os males denunciados por Tocqueville no capítulo anterior, é recomendado estudar a literatura grega e latina. Com efeito, **esta literatura está dotada das qualidades aristocráticas que faltam à literatura americana**, dedicando uma arte e um cuidado admiráveis aos detalhes.

Dito isto, o que é útil à literatura de um país não o é forçosamente às suas necessidades sociais e políticas. Além disso, **Tocqueville não recomenda a generalização do ensino do grego antigo e do latim neste país**, o qual deve sobretudo valorizar a educação científica, comercial e industrial. Mas é importante que a aprendizagem destas

línguas mortas seja assegurada em determinadas universidades, de modo a que a elite se familiarize com elas.

Como a democracia americana modificou a língua inglesa

Nas sociedades aristocráticas, a língua evolui pouco. Ela faz parte da «imobilidade em que tudo fica»¹⁰⁵. **Nas sociedades democráticas, tudo está em movimento, incluindo a língua.** Os americanos dão uma nova acepção a diversas palavras inglesas. E criam um grande número de novas palavras para designar novas realidades (comerciais, políticas, etc.). É o uso pela maioria que impõe novas palavras. **A inspiração etimológica é muitas vezes o grego e o latim.** Isso revela mais vaidade do que uma verdadeira erudição. Também há um grande número de palavras de inspiração estrangeira.

A democracia unificou numa língua comum vários falares das diversas classes sociais (línguas dos ricos, dos nobres, dos plebeus, dos pobres, dos sábios, etc.). Isso empobreceu consideravelmente a língua inglesa. Nota-se também, diz Tocqueville, o uso cada vez mais comum de termos genéricos e abstractos (que revelam o gosto pronunciado da democracia por ideias gerais). **As palavras abstractas utilizadas pelos americanos são por vezes vagas e obscuras:** como tudo muda ao seu redor, eles têm um pensamento vacilante e hesitante. Faltam-lhes expressões maiores para englobar os seus pensamentos.

De algumas fontes de poesia nas nações democráticas

A aristocracia mostra-se muito receptiva à poesia. Ela **ama a contemplação do passado** enquanto a democracia dá aos homens uma espécie de repulsa instintiva por aquele.

A poesia é, segundo Tocqueville, «a busca e a pintura do ideal»¹⁰⁶. Esta demanda cultiva no aristocrata o **gosto poético e seduz a sua imaginação.** Numa democracia, o espírito é estimulado por mil projectos concretos e pela aspiração ao sucesso. A imaginação não se extingue, mas é direccionada sobretudo para **a invenção de processos úteis.**

A sociedade aristocrática é muito estratificada e os homens que pertencem a uma ordem geralmente ignoram os que pertencem a outra. Isso estimula a imaginação e torna-se pretexto para a elaboração de descrições poéticas. **Em democracia, a igualdade seca a maior parte das antigas fontes da poesia:** os homens são pequenos e semelhantes. Eles aproximam-se e nenhum mistério excitará a imaginação do poeta. A vida é aborrecida e repleta de míseros pequenos interesses.

¹⁰⁵ Idem, p.95

¹⁰⁶ Idem, p.103

A igualdade não destrói todos os objectos da poesia mas torna-os menos abundantes e mais vastos. Os poetas futuros da democracia já não se vão referir aos actos heróicos ou à mitologia antiga. Contentar-se-ão com o homem. Não falarão de pessoas ou de actos. Dissertarão sobre as paixões e as ideias.

Por que motivo os escritores e os oradores americanos são muitas vezes pomposos

O democrata toma-se habitualmente como o seu único objecto de estudo. Quando olha mais além, vê a imagem imensa da sociedade. Ele apenas tem imagens muito específicas e muito claras (dele) ou noções muito gerais e muito vagas (da sociedade). **O espaço intermédio está vazio.** Se o incomodamos falando de algo que não dele mesmo, ele espera que lhe demos algo prodigioso para olhar e **só uma prosa empática e pomposa consegue afastá-lo das suas preocupações quotidianas.** É evidentemente lamentável e Tocqueville teme que o autor e o seu público se corrompam mutuamente.

Algumas observações sobre o teatro dos povos democráticos

Nas nações aristocráticas, as peças de teatro são a parte mais democrática da literatura. Os gostos e instintos democráticos exprimem-se primeiro no teatro. Então, como explicar a ausência de uma tradição teatral digna desse nome na América? Os puritanos, pais fundadores da América, tinham horror ao teatro, que consideravam um «divertimento abominável»¹⁰⁷. Além disso, a América **não teve grandes dramas históricos que pudessem alimentar tragédias.** É curioso que os americanos, cujas leis autorizam uma vasta liberdade de expressão, submetam os dramaturgos a uma espécie de **censura** (estes têm de obter autorização dos administradores da comuna para levar a cabo uma representação).

Ainda assim, o teatro existe na América. Nele, os americanos procuram mais a emoção do coração do que os prazeres do espírito, pelo que se assiste às peças mas estas não são lidas.

De algumas tendências específicas dos historiadores nos séculos democráticos

Os historiadores dos séculos aristocráticos focam-se muitas vezes nas pequenas causas sem entrever as maiores. Eles consideram que só um pequeno número de indivíduos tem influência sobre o curso do mundo e adoram descrever as grandes personagens, sobrestimando o seu poder.

¹⁰⁷ Idem, p.119

Os historiadores democratas, pelo contrário, vêem grandes causas gerais e não atribuem qualquer influência aos indivíduos. Porque, numa democracia, os homens são semelhantes e independentes uns dos outros. Ninguém exerce um poder importante e duradouro sobre os outros. Para o Marquês de La Fayette (1757-1834), o sistema das causas gerais também traz consolações maravilhosas aos homens públicos medíocres. Tocqueville constata que não basta explicar como as coisas acontecem, é preciso mostrar também como elas podiam ter sido de outro modo. Ele considera que esta doutrina das causas gerais atraiçoa uma espécie de **inclinação para a fatalidade** e acha-a deveras perigosa pelo facto de negar a liberdade humana e, como tal, o livre-arbítrio do homem face ao mundo que o rodeia.

Da eloquência parlamentar nos Estados Unidos

Tocqueville afirma que não conhece nada mais admirável nem mais poderoso do que um orador que debate grandes assuntos numa assembleia democrática. Porquê? Porque é sempre a toda a nação e em nome de toda a nação que ele fala. O aristocrata, pelo contrário, só fala em nome do seu corpo.

Além disso, numa aristocracia os membros de uma assembleia política são todos aristocratas. Cada um deles possui um estatuto estável e elevado que o leva a considerar secundária a pertença a essa assembleia. Já numa democracia o parlamentar só existe enquanto tal e mostra-se constantemente estimulado pela vontade de sobressair e adquirir importância. Daí o desejo petulante de expor as suas ideias, ora por vaidade, ora por vontade de agradar aos eleitores, aos quais tem de cativar a todo o momento. Os políticos democratas não discutem apenas grandes assuntos na assembleia. Como são considerados pelos eleitores como representantes da região junto da legislatura, eles são obrigados a expor mil e uma pequenas queixas do eleitorado.

Influência da democracia nos sentimentos dos americanos

Por que motivo os povos democráticos revelam um amor mais ardente e duradouro pela igualdade do que pela liberdade

«A primeira e mais ardente paixão que a igualdade faz nascer, não é preciso dizê-lo, é o amor por essa mesma igualdade»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Idem, p.137

Este amor pela igualdade ultrapassa, entre os americanos, o amor pela liberdade. Podemos imaginar, diz Tocqueville, um ponto extremo onde a liberdade e a igualdade se confundem. Ninguém poderia tyrannizar ninguém. Os homens seriam perfeitamente livres porque inteiramente iguais e inteiramente iguais porque perfeitamente livres. É o ideal dos povos democráticos.

Apesar disto, a igualdade e a liberdade são duas noções distintas. A igualdade pode combinar-se com instituições mais ou menos livres. Podemos, por exemplo, ter uma sociedade em que toda a gente é igual a toda a gente, à excepção de um indivíduo que é o senhor de todos.

Porque desejam os homens a igualdade? Tocqueville diz que não há resposta a esta questão. É «o carácter distintivo da época em que vivem»¹⁰⁹. Tal basta para explicar por que motivo os homens a preferem a todos os outros bens.

Destruir ou diminuir a igualdade que reina no seio de um povo exige longos e penosos esforços. Já destruir a liberdade política é muito fácil. Basta não a conter e ela escapa-se. Os males que a liberdade traz são, por vezes, imediatos. Mas os males produzidos por uma extrema igualdade manifestam-se pouco a pouco. Os bens fornecidos pela liberdade só se obtêm a longo prazo (e por vezes exigem pesados sacrifícios). Podemos facilmente desconhecer a sua causa. As vantagens da igualdade fazem-se sentir directamente.

A igualdade antecede historicamente a liberdade. Na maior parte dos casos, o gosto e a ideia da liberdade só começaram a nascer e a desenvolver-se no momento em que as condições se começaram a igualizar devido à acção niveladora dos reis absolutos. Os povos democráticos têm um gosto natural pela igualdade. Querem-na na liberdade e, se tal não for possível, querem-na na escravatura. Estão dispostos a sofrer a servidão colectiva, mas nunca sofrerão a aristocracia. **Todos os homens e todos os poderes que queiram lutar contra esta potência irresistível que é a igualdade serão destruídos por ela.**

Do individualismo nos países democráticos

O individualismo é uma noção recente. Os nossos pais conheciam-no como egoísmo. O egoísmo é um «amor apaixonado e exagerado por si mesmo que leva o homem a relacionar-se apenas consigo e a preferir-se a tudo»¹¹⁰. Já o individualismo é:

«(...) um sentimento reflectido e pacífico que leva cada cidadão a isolar-se da multidão e a pôr-se à margem com a sua família e os seus amigos»¹¹¹.

¹⁰⁹ Idem, p.139

¹¹⁰ Idem, p.143

¹¹¹ Ibidem

O egoísmo é um vício tão antigo quanto o mundo, enquanto **o individualismo nasceu nas sociedades democráticas**. Porquê? Porque, nas sociedades aristocráticas, cada homem ocupa o mesmo estado que os seus antepassados. Todas as gerações são, por assim dizer, contemporâneas. Um homem conhece os seus antepassados e venera-os. Ele ama, por antecipação, os seus descendentes e está disposto a sacrificar o seu conforto pelo destes. Além disso, durante a sua existência, **o aristocrata**, colocado num posto fixo, está estreitamente ligado a um certo número de pessoas: superiores que o protegem e inferiores às quais pode reclamar uma ajuda. Ele **faz sempre parte de um conjunto mais vasto e, não sendo mais do que um elo nesta cadeia, tem tendência a esquecer-se de si mesmo**.

Esta cadeia quebra-se na **democracia**. Novas famílias surgem e desaparecem perpetuamente no mundo democrático. Cada um conta apenas consigo mesmo. **Ninguém deve nada a ninguém e ninguém depende de ninguém**. Cada um acumula bens de modo a assegurar a sua independência. Nestas circunstâncias, **esquecem-se aqueles que nos precederam e cuida-se pouco daqueles que virão**. Só os mais próximos têm importância.

«Assim, não só a democracia faz cada homem esquecer-se dos seus antepassados, como também lhe esconde os seus descendentes e o separa dos seus contemporâneos; ela trá-lo incessantemente de volta a si mesmo e ameaça **encerrá-lo inteiramente na solidão do seu próprio coração**»¹¹².

Como o individualismo é maior após uma revolução democrática do que em qualquer outra época

É no início das sociedades democráticas que os cidadãos estão mais dispostos a se **isolarem**, pois a sociedade está nos seus primórdios e acaba de se libertar do modelo aristocrático. Os **cidadãos que ocupavam o primeiro lugar na sociedade destruída** – e que perderam as suas posições após uma luta prolongada que originou ódios inextinguíveis – **sentem-se estrangeiros durante muito tempo nesta nova sociedade** em que vêem opressores em todos os iguais. Eles fogem dos seus antigos superiores e consideram que só têm de se ocupar deles mesmos. Ao invés, **aqueles que acabam de conquistar a independência estão imbuídos da sua posição** e demonstram uma confiança presunçosa em si mesmos, sem perceber que mais tarde poderão vir a precisar da ajuda dos seus semelhantes.

Os americanos não conheceram revoluções democráticas e tiveram a oportunidade de nascer iguais, ao invés de terem sido levados a tornar-se iguais.

¹¹² Idem, p.145

Como os americanos combatem o individualismo através de instituições livres

O despotismo ameaça particularmente as sociedades democráticas, ao erguer barreiras entre as pessoas. A igualdade coloca as pessoas lado a lado, mas **sem criar laços comuns**.

Só há um remédio eficaz para o individualismo e para os males que a igualdade pode produzir: a **liberdade política**. O cidadão interessa-se pela coisa pública se o **encarregarmos da administração dos pequenos assuntos**, pois é bastante difícil interessá-lo pelo destino de todo o Estado, dado que ele não vê que influência pode esse destino exercer sobre o seu. Para conquistar o amor e o respeito de uma população circundante, exige-se uma longa sucessão de pequenos serviços prestados, de bons ofícios discretos, de boa vontade e de desinteresse. As liberdades locais constituem um bom cimento, pois juntam constantemente os homens e obrigam-nos a entreatudarem-se.

Nos Estados Unidos, os cidadãos mais opulentos procuram não se isolar do povo. Dada a necessidade de criar laços próprios das sociedades democráticas, os ricos precisam dos pobres. Há uma certa **familiaridade** e mesmo uma certa rudeza entre as classes sociais, mas esta **simplicidade** das maneiras não está desprovida de charme. É **impossível conservar as distâncias**. O povo não exige aos ricos que sacrifiquem as suas riquezas, mas exige-lhes que sacrifiquem o seu orgulho.

Os americanos imaginam **sempre novas receitas para aumentar as suas riquezas e satisfazer novas necessidades do público**. Quando alguém descobre qualquer coisa, de imediato o anuncia a todos os outros. Num regime de instituições livres, os cidadãos são benevolentes uns com os outros porque não têm qualquer razão particular para se odiarem, uma vez que nenhum é considerado superior ou inferior aos outros. É **por interesse que se aproximam dos outros mas, a longo prazo, ganham o hábito e o gosto de servir**.

Do uso que os americanos fazem da associação na vida civil

Tocqueville regressa a este ponto, sobre o qual já falou amplamente no primeiro tomo. Os **americanos de todas as idades e de todas as condições unem-se continuamente**. Não só em iniciativas comerciais e políticas como na organização de eventos, de festas, na construção de igrejas, hospitais, prisões, escolas, etc. A lei facilita a criação destas associações e os americanos demonstram uma grande arte na constituição e gestão destes grupos.

De início, Tocqueville achou divertido saber que 100 mil homens nos Estados Unidos se tinham comprometido publicamente a não consumir licores fortes. Ao reflectir, ele compreendeu que estas pessoas, temendo os efeitos negativos do alcoolismo, tinham demonstrado o seu apoio à sobriedade. Se estes 100 mil homens

vivessem em França, cada um deles ter-se-ia dirigido individualmente ao governo para exigir a regulamentação dos cabarés em todo o reino.

Tomados separadamente, os indivíduos são muito fracos numa democracia. Não existem grandes figuras como numa sociedade aristocrática. Como tal, qualquer associação necessita de um grande número de pessoas. A ponto de, em França, alguns dizerem que é melhor deixar ao Estado a organização destas actividades assumidas pelas associações. Essa é uma ideia perigosa. Tocqueville explica porquê em algumas linhas proféticas, muitas vezes citadas:

«É fácil perceber que se aproxima o tempo em que o homem estará cada vez menos em condições de produzir sozinho as coisas mais comuns e necessárias à sua vida. A tarefa do **poder social** crescerá assim sem cessar, e os seus esforços torná-la-ão cada dia mais vasta. **Quanto mais ele se substituir às associações, mais os particulares, ao perderem a ideia de se associarem, precisarão que ele venha em seu auxílio:** são causas e efeitos que se multiplicam incessantemente. Acabará a administração pública por dirigir todas as indústrias de que um cidadão isolado não consiga tratar? E se chegar um momento em que, devido à extrema divisão da propriedade, a terra se encontre tão repartida que só possa ser cultivada por associações de trabalhadores, será necessário que o chefe do governo abandone o leme do Estado para pôr a charrua em marcha?»¹¹³.

Nos Estados Unidos, **a ciência da associação é a ciência-mãe.** O progresso de tudo o resto depende do progresso dela. É uma lei social: para que uma sociedade se torne ou permaneça civilizada, é necessário que a arte da associação se desenvolva à medida que a igualdade aumenta.

Da relação entre as associações e os jornais

Numa sociedade crescentemente igualitária e individualista, os **jornais tornam-se cada vez mais necessários para interligar os homens e levá-los a agir em conjunto.** Como? Num grande país, nem sempre é fácil as pessoas que partilham convicções e objectivos comuns encontrarem-se no meio da multidão. Os jornais, ao tocarem um público-alvo, permitem que elas se identifiquem, se aproximem e se encontrem. **A associação deve reunir um grande número de pessoas se quiser obter uma certa influência.** Também aí o jornal tem um papel muito útil. É ainda a ausência de administração central que, ao levar os homens a associarem-se para regular as questões locais, torna necessário que **a informação circule nestas pequenas colectividades através de jornais.** Além disso, para existir, um jornal precisa de reproduzir uma

¹¹³ Idem, p.157

doutrina ou um sentimento partilhado por um grande número de pessoas. Como tal, ele representa sempre uma associação em que os leitores são os seus membros.

Assim, **os jornais fazem associações e as associações fazem jornais**. Além do mais, como o número de associações cresce à medida que a igualdade aumenta, o número de jornais cresce proporcionalmente à multiplicação das associações. E a sua **influência cresce à medida que as condições se igualizam**.

Relações entre as associações civis e as associações políticas

As **associações civis facilitam as associações políticas e vice-versa**. Por dois motivos: por um lado, as pessoas que se associam por pequenas coisas adquirem por vezes a capacidade de se associar por grandes coisas; por outro, a política generaliza o gosto e a prática da associação. A associação política é uma grande escola da associação, que leva os cidadãos a associarem-se em projectos diversos, nos quais envolvem o seu património.

A liberdade de associação em matéria política não é tão perigosa como se faz crer geralmente. Se olharmos para uma associação política num dado momento, podemos facilmente mostrar que ela importuna o Estado e paralisa a indústria. Porém, a longo prazo e de maneira geral, a liberdade de associação em matéria política favorece o bem-estar e a tranquilidade dos cidadãos.

Apesar de radicalmente contrário a qualquer censura à liberdade de imprensa, **Tocqueville considera necessário colocar limites à liberdade de associação**.

Como os americanos combatem o individualismo através da doutrina do interesse bem entendido

Numa sociedade aristocrática, defende-se a ideia de que, para fazer o bem, é necessário agir desinteressadamente.

Numa **sociedade democrática**, parece sobretudo que **o interesse individual dos cidadãos consiste em trabalhar para a felicidade colectiva**. Isso permite conciliar a procura do bem-estar pessoal com o bem-estar dos seus concidadãos. É esta teoria geral que Tocqueville apelida de «**o interesse bem entendido**»¹¹⁴. Ela existe há muito tempo, mas os americanos sistematizaram-na. Ela não produz grandes devoções, mas sugere **pequenos sacrifícios** todos os dias. Ela não torna o homem virtuoso, mas produz **cidadãos regrados, moderados, previdentes, independentes**. Tocqueville não hesita em sustentar que esta doutrina é a mais adequada às necessidades dos homens do seu tempo.

¹¹⁴ Idem, p.173

Com efeito, o interesse individual tornou-se a única motivação para as acções dos homens, mas cada americano sabe sacrificar uma parte dos seus interesses próprios em prol do bem comum.

De que modo os americanos aplicam a doutrina do interesse bem entendido em matéria de religião

A doutrina do interesse bem entendido permite também compreender a **religiosidade** do povo americano. Toda a religião defende um determinado número de **sacrifícios relativamente às paixões a controlar ou aos instintos a eliminar**. Todavia, segundo Tocqueville, seria redutor acreditar que todos os que praticam a virtude sob o espírito da religião o fazem tendo uma recompensa em vista. Ele não pensa que o único móbil dos homens religiosos seja o interesse, mas pensa que o interesse é o principal meio de que as religiões se servem para conduzir os homens. Os pregadores americanos sabem-no, eles que sublinham justamente que a religião permite aumentar a liberdade e a ordem na sociedade.

Neste ponto os americanos são únicos pois se por um lado, à semelhança de todos os crentes, estão **preocupados com o destino da sua alma** no outro mundo, por outro esforçam-se por observar os valores religiosos para **concretizar o seu bem-estar terreno**.

Do gosto pelo bem-estar material na América

Na América, a **paixão pelo bem-estar material é geral**. Numa sociedade aristocrática, este gosto está relativamente ausente. Por um lado, porque os **pobres adiam a imaginação para a vida no Além** e não aspiram ao gozo de bens materiais cujo acesso lhes é impossível. Por outro lado, porque os nobres, habituados a viver no conforto, não cobiçam aquilo que têm desde que nasceram. **O gosto pelos prazeres materiais pressupõe que o seu consumo seja, em parte, insatisfeito**. Quando temos algo de forma garantida, habituamo-nos a isso e não o tornamos num objectivo de vida. Isto explica o desprezo orgulhoso dos aristocratas por prazeres de que nunca foram privados.

Dos efeitos particulares que o amor pelos prazeres materiais produz nos séculos democráticos

O gosto pelos bens materiais não empurra os americanos para uma desordem dos costumes. A **depravação dos costumes é, sobretudo, uma tentação aristocrática**. Acontece que o aristocrata se desvia, por uma razão ou por outra, para o mero gozo da sua fortuna. Este gozo poderá fazer-se de forma evidente, sumptuosa. Ele será

levado a saborear prazeres proibidos (o deboche, a paixão criminal, etc.) e aprimorará a arte de se embrutecer.

Tais excessos são raros entre os povos democráticos. **O amor ao bem-estar não se opõe à ordem.** Pelo contrário, necessita de ordem para se poder satisfazer. Seja aumentar a casa, tornar a vida mais fácil, mais confortável, satisfazer as mínimas necessidades sem esforço, etc.

«O que critico à igualdade não é levar os homens a perseguir prazeres proibidos; é absorvê-los inteiramente na busca de prazeres permitidos»¹¹⁵.

O perigo não é corromper as almas mas amolecê-las e afrouxar a sua capacidade de agir.

Por que motivo certos americanos exibem um espiritualismo tão exaltado

Não é raro que um pregador consiga reunir um grande número de pessoas. Encontramos um certo número de seitas bizarras nos Estados Unidos e as loucuras religiosas são bastante comuns. Isso não nos deve espantar, diz Tocqueville. **A alma tem, naturalmente, necessidades que exigem ser satisfeitas.** Ora, o americano tem o espírito concentrado na busca do bem-estar material. Como tal, cede por vezes a uma espécie de bebedeira religiosa.

Se o americano estivesse menos absorvido pelo seu conforto, é provável que, quando se ocupasse de coisas imateriais, revelasse uma maior reserva e uma maior contenção.

Por que motivo os americanos se mostram tão inquietos no meio do seu bem-estar

Ainda há regiões nos Estados Unidos onde as populações são relativamente ignorantes e miseráveis. No entanto, elas são geralmente felizes e divertidas. Pelo contrário, **os homens mais livres, os mais ricos e os mais esclarecidos têm frequentemente um humor grave e por vezes triste.** Os primeiros não pensam nos males que sofrem. Os outros pensam continuamente nos bens que não têm.

Esta inquietude, esta febrilidade, esta insatisfação contínua são próprias das sociedades democráticas. O desejo de igualdade torna-se cada vez mais insaciável à medida que a igualdade aumenta. **A insatisfação cresce proporcionalmente às riquezas e à capacidade de as possuir.**

¹¹⁵ Idem, p.187

«Aquele que fechou o seu coração em troca da busca de bens deste mundo está sempre pressionado, porque apenas tem um tempo limitado para os encontrar, os agarrar e os desfrutar. A lembrança da brevidade da vida espicaça-o incessantemente»¹¹⁶.

Esta demanda pela igualização absoluta é infinita. Um povo nunca tornará as condições entre os homens perfeitamente iguais. Mesmo que alcançasse tal nivelamento, a desigualdade das inteligências continuaria a atormentar as almas inquietas.

Como o gosto pelos prazeres materiais se alia, nos americanos, ao amor pela liberdade e ao cuidado com os assuntos públicos

Não se conhece um único povo produtor e comerciante, desde os fenícios aos florentinos, que não fosse um povo livre. Como tal, há uma **relação necessária entre a liberdade e a indústria**. A liberdade é útil à produção de riquezas enquanto o despotismo lhe é nefasto. Porquê? Porque o poder absoluto, sem ser necessariamente cruel e selvagem, é «meticuloso e irritante»¹¹⁷.

Devido à acumulação de riquezas, estas democracias correm o risco de ter **cidadãos que acabam por perder o seu sentido cívico**. Os seus deveres políticos começam, então, a parecer um contratempo desagradável que os distrai do seu trabalho e eles passam a desejar desfazer-se da preocupação de gerir os assuntos públicos. O lugar do governo fica, nesse caso, vazio e, **se um ambicioso aparece**, a via está livre para todas as usurpações. Ser-lhe-á exigido que **garanta «a ordem»**. As pessoas, embrenhadas nos prazeres materiais, por vezes acabam por se queixar da liberdade, pois a agitação que esta gera perturba o seu bem-estar. Mas não se dão conta de que é a liberdade que lhes permite obter os prazeres materiais. A paz pública é um grande bem mas «é através da boa ordem que todos os povos chegam à tirania»¹¹⁸:

«Uma nação que só exija ao seu governo que mantenha a ordem já é escrava no seu âmago; ela é escrava do seu bem-estar, e o homem capaz de a acorrentar pode surgir»¹¹⁹.

Este despotismo pode também ser fruto de um pequeno número de homens pouco escrupulosos que tomam o poder. Esta minoria organizada pode, então, controlar tudo. Felizmente, os americanos escaparam a esta armadilha. É preciso admirá-

¹¹⁶ Idem, pp.191-192

¹¹⁷ Idem, p.196

¹¹⁸ Idem, p.197

¹¹⁹ Ibidem

-los por isso. Porquê? Porque o americano vê na liberdade a melhor garantia do seu bem-estar. Mesmo que, em privado, ele seja animado por paixões egoístas, ele também está apaixonado pela coisa pública, demonstrando «o mais vivo patriotismo»¹²⁰. Tal é o paradoxo: o americano ocupa-se dos seus interesses individuais como se estivesse sozinho no mundo e, logo a seguir, dedica-se aos assuntos públicos como se se tivesse esquecido dos seus interesses privados.

Como, de tempos a tempos, as crenças religiosas desviam a alma dos americanos para os prazeres imateriais

Nos Estados Unidos, os trabalhos param ao sétimo dia da semana. Tocqueville admira esta atitude religiosa que lhe parece feita a pensar na **moralização da democracia**. Ele não preconiza uma religião em particular. Está igualmente convencido de que a religião, «preciosa herança dos séculos aristocráticos»¹²¹, deve permanecer dentro de limites estreitos e jamais interferir na condução dos assuntos públicos. Ele escreve que preferia «acorrentar os padres no santuário a deixá-los daí sair»¹²². Também não é favorável a uma religião do Estado. O que é preciso combater é o materialismo, isto é, a crença de que nada existe excepto a matéria.

Os legisladores devem aplicar-se «a elevar os espíritos e a mantê-los orientados para o céu»¹²³, mas Tocqueville não explica o que entende aqui por acção do legislador. Correndo o risco de desagradar, ele considera que os governos devem **honrar o dogma da imortalidade da alma** e comportar-se como se acreditassem no mesmo.

Como o amor excessivo pelo bem-estar pode acabar por lhe ser prejudicial

Existe uma relação entre o aperfeiçoamento espiritual e o melhoramento dos bens do corpo. Não podemos separar totalmente os dois domínios. Contrariamente ao animal, o homem necessita da sua alma para identificar os bens materiais, enquanto o animal é conduzido apenas pelo seu instinto. Isto permite-lhe diversificar esses bens em proporções espantosas. Esta inventividade cessaria se o homem se contentasse em gozar os bens materiais como um bruto. **O amor excessivo ao bem-estar prejudicaria, então, esse mesmo bem-estar pois, ao aniquilar-se nas coisas que lhe proporcionam tantos prazeres, os homens perderiam gradualmente a arte que têm de produzir essas mesmas coisas.**

¹²⁰ Idem, p.198

¹²¹ Idem, p.202

¹²² Idem, p.204

¹²³ Idem, p.201

Como, nas épocas de igualdade e de dúvida, importa fazer recuar o objecto das acções humanas

Nos povos religiosos, vemos os homens progredir durante longos anos em direcção a um objecto imóvel. Esta perseverança explica por que motivo as realizações destas sociedades são tão duradouras. **A democracia permite a satisfação relativamente imediata de um certo número de desejos quotidianos.** Assim, é de temer que os homens se tornem no juguete dos seus desejos e que isso gere uma certa **instabilidade**. Como tal, importa que os homens que vivem em democracia possam resistir a mil pequenas paixões particulares de todos os dias, de modo a poder alcançar esse **objectivo mais longínquo que é a felicidade**.

Os dirigentes democráticos também são obrigados a olhar para o futuro, a olhar a longo prazo. Eles devem devolver aos homens o gosto pelo futuro e ensinar-lhes, através do exemplo, que a riqueza, o prestígio e o poder devem ser prémios do trabalho e do esforço e não fruto de um favor.

Por que motivo, entre os americanos, todas as profissões honestas são consideradas honradas

Em democracia, **não há riqueza hereditária**. Cada qual trabalha ou trabalhou ou é filho de pessoas que trabalharam. Na América, o trabalho não é uma desonra, mas quase uma **obrigação de ordem moral**. Mesmo um homem rico se sente obrigado, pela opinião pública, a dedicar uma parte do seu tempo a contribuir, através do seu trabalho, para o avanço da sociedade.

A igualdade reabilita não só o gosto pelo trabalho mas também o **trabalho lucrativo**. Este último é **desprezado nas aristocracias**. Aí cultiva-se o amor ao trabalho desinteressado. Nos Estados Unidos, não. Toda a gente é remunerada e o trabalho é sempre cumprido, em todo ou em parte, tendo em vista o salário. Isso permite colocar todos os trabalhos ao mesmo nível. As profissões podem requerer mais ou menos esforço, ou ser mais ou menos lucrativas, mas são todas honradas. O trabalhador manual recebe um salário, mas o presidente dos Estados Unidos também.

O que atrai quase todos os americanos para as profissões industriais

Quase todos os gostos nascidos da igualdade empurram os americanos para o comércio e a indústria. A agricultura promete resultados certos mas lentos. Enriquece-se pouco e com esforço. Assim, eles preferem orientar-se para profissões realmente lucrativas. Isto também é válido para as camadas mais elevadas da sociedade. Os ricos querem sempre tornar-se mais ricos e o comércio e a indústria afiguram-se-lhes **o meio mais rápido de obter riqueza**.

Nas aristocracias, os ricos dedicam-se em geral à política e ao governo. Nos Estados Unidos é o comércio que atrai as vocações devido ao ganho que promete mas também pelas emoções que transmite. Ainda não há um número enorme de grandes fortunas nos Estados Unidos e os capitais são raros, mas Tocqueville impressiona-se com a multiplicidade de pequenas empresas e a grandeza extraordinária de algumas empresas industriais. Este espírito de iniciativa aplica-se também à agricultura.

O problema é que, como toda a gente se envolve de perto ou de longe na indústria, os cidadãos são mais vulneráveis aos fracassos dos negócios. Como tal, Tocqueville está convencido de que as crises industriais são um mal endémico das nações democráticas.

Como a aristocracia poderia advir da indústria

A indústria, que é fruto do sistema democrático, poderá direccionar os homens para a aristocracia. Como? A divisão do trabalho é necessária numa sociedade capitalista. Os operários especializam-se em excesso na execução de um número muito limitado de tarefas, perdendo a capacidade de se adaptarem e de se realizarem. O homem degrada-se à medida que o operário se aperfeiçoa. O operário torna-se assim mais fraco e mais dependente daquele que o emprega. O patrão, pelo contrário, tem a cada dia de gerir um conjunto mais vasto de assuntos. As suas actividades diversificam-se e ele tem de usar cada vez mais a inteligência. O senhor e o operário são dois elos extremos de uma mesma cadeia. O segundo, numa dependência contínua, deve obedecer, enquanto o primeiro manda. O que é isto senão uma aristocracia?

Contudo, esta não é uma aristocracia comparável às que a precederam. A multidão não é miserável mas enriquece a cada dia e alguns que dela fazem parte podem aceder à classe superior. Os ricos podem, por seu turno, tornar-se pobres. Além disso, os ricos não estão solidamente unidos entre eles. Não formam uma casta. Do mesmo modo, o pobre e o rico não estão interligados como o criado e o senhor. O patrão não exige ao operário mais do que o seu trabalho e este não espera dele mais do que um salário. Uma tal aristocracia não pode ter qualquer controlo sobre aqueles que emprega. Como tal, esta aristocracia industrial, embora seja das mais duras que apareceu na terra, não é muito perigosa.

Influência da democracia nos costumes propriamente ditos

Como se suavizam os costumes à medida que as condições se igualizam

Após vários séculos, os costumes suavizaram-se e as condições igualizaram-se. Estarão estes dois pontos interligados? Entre as coisas que tornam os costumes menos rudes está, certamente, a igualdade das condições.

Mesmo que as sociedades aristocráticas sejam muito unidas, mesmo que o laço que une o vassalo e o seu senhor seja muito sólido, tal não faz nascer uma verdadeira simpatia. Porquê? Porque «**só há simpatias reais entre pessoas semelhantes**»¹²⁴. De resto, sabemos que os cronistas medievais se compadecem longamente com a morte ou os ferimentos dos nobres e falam sem mostrar emoção do massacre de pessoas do povo. É aqui que Tocqueville reproduz, numa passagem célebre, uma carta de **Madame de Sévigné** (1626-1696) à filha, onde ela fala, em tom de aprovação, da expulsão de inquilinos insolventes, mulheres grávidas, velhos e crianças jogados às portas da cidade sem alimentação e com ameaça de morte para os habitantes que os recolhessem. Ela **aprova ainda os enforcamentos de outros devedores e regozija-se com o «belo exemplo» de firmeza que foi dado pela sua província**. No entanto, os seus escritos revelam que se tratava de uma mulher boa e sensível, que se alarmava com a mínima constipação de uma das suas filhas ou dos seus amigos. Mas tal demonstra a ausência de compaixão entre as classes da sociedade aristocrática e até a incapacidade de se identificar com as misérias do povo. Do mesmo modo, Cícero desfaz-se em lamentos ao evocar o caso de um cidadão romano crucificado mas não parece comover-se minimamente com a degolação dos generais inimigos vencidos pelos romanos nem com os prisioneiros de guerra atirados às bestas do circo para diversão do povo.

Pelo contrário, **quando as posições são iguais ou semelhantes, a compaixão torna-se possível entre todos os membros da espécie humana**. A diferenciação social ainda existe na América, diz Tocqueville, dando o exemplo da questão negra. Embora os escravos negros americanos sejam incomparavelmente mais bem tratados do que os negros que habitam as colónias europeias, eles sofrem misérias horríveis e são submetidos a punições muito cruéis.

Como a democracia torna as relações habituais entre os americanos mais simples e mais fáceis

Dois ingleses desconhecidos que se cruzem no estrangeiro, mesmo que pareçam pertencer ao mesmo meio, geralmente evitam-se ou limitam-se a trocar algumas palavras formais e distantes. Numa aristocracia, cada qual conhece o seu lugar e esforça-se por aí permanecer. O valor de um homem é fixado pelo sangue: é o nascimento que classifica os homens e os desconhecidos têm medo de cometer uma *gaffe* ao dirigir-se a uma pessoa de posição inferior ou superior.

Nada disso acontece **nos Estados Unidos, onde a mobilidade social é muito grande e onde os indivíduos se abordam muito facilmente de forma franca, natural e aberta**. Não há preconceitos que os afastem e a simples pertença a uma pátria

¹²⁴ Idem, p.231

comum aproxima-os de imediato. Não há privilégios de nascimento e a riqueza não confere qualquer direito particular aos seus detentores.

Por que motivo têm os americanos tão pouca susceptibilidade no seu país e se revelam tão susceptíveis no nosso

Os americanos jamais esquecem uma ofensa. Mas não é fácil ofendê-los.

Numa sociedade aristocrática a polidez é uma ciência. Os códigos, as regras, as formas de tratamento são objecto de uma lei complicada. São frequentes as oportunidades para uma pessoa se vexar.

Já numa sociedade igualitária, estes formalismos desaparecem e é-se, ao mesmo tempo, menos civilizado e menos conflituoso. Reina uma indulgência recíproca. Os americanos não se melindram facilmente por pequenas coisas. Sendo os homens iguais, quando eles se abordam geralmente não é para pedir favores ou cumprir deveres. Não se espera nenhum comportamento específico. Tocqueville explica que, **por este motivo, é muitas vezes difícil dar a entender a um americano que a sua presença importuna.** Como ele dificilmente compreende que não o queremos por perto, é preciso dizê-lo directamente, correndo o risco de fazer um inimigo mortal.

Quando o americano visita a Europa, ele tem a intenção de respeitar os hábitos europeus e pode muito facilmente embarçar-se. Porque, **sabendo que tudo é codificado na velha Europa, ele tem medo de não receber as homenagens que lhe são devidas,** embora não saiba precisamente em que consistem. É preciso acrescentar ainda que o americano «sai do seu país com o coração inchado de orgulho»¹²⁵. Ele não pára de falar na admirável igualdade que ali reina mas, ao mesmo tempo, quer mostrar que é uma excepção a essa regra porque os seus antepassados pertenciam a uma das famílias de fundadores ou a uma grande casa inglesa, etc., e faz-se geralmente acompanhar do máximo de riquezas e de criados para que não o tomem por um simples cidadão de uma democracia.

Consequências dos três capítulos precedentes

Os americanos ajudam com gosto em caso de acidente. Criam-se muito rapidamente grupos, as bolsas abrem-se, a solidariedade organiza-se. Embora sejam frios nas suas maneiras e muitas vezes grosseiros, quase nunca se mostram insensíveis.

Ao invés de contrariar o que foi dito sobre o individualismo, isto completa-o. Com efeito, **a igualdade das condições faz os homens sentirem a sua independência mas também a sua fragilidade.** Eles são livres mas expostos a inúmeros acidentes e sabem que precisam uns dos outros.

¹²⁵ Idem, p.241

Na Europa, esta solidariedade existe entre membros de uma profissão, porque estão expostos aos mesmos males. O que acontece no seio de uma classe na Europa acontece à escala de toda a sociedade nos Estados Unidos. Não se atribuem grandes benfeitorias nos Estados Unidos, mas produz-se uma quantidade incessante de «bons ofícios»¹²⁶.

Como a democracia modifica as relações entre criado e senhor

Numa sociedade aristocrática, a desigualdade das condições é tal que, a nível dos seres, a **distância entre o senhor e o criado é imensa**. Há linhas hereditárias de criados, da mesma maneira que há linhas hereditárias de senhores. As mesmas famílias de criados servem durante várias gerações as mesmas famílias de senhores. Os criados têm os seus valores, códigos e tradições. Obedecem a uma espécie de «honra servil»¹²⁷. O mundo dos criados estrutura-se por uma **hierarquia** que vai do criado de elite até ao laçao, colocado no nível mais baixo de todos. O senhor comanda totalmente o criado, que acaba por se desinteressar de si mesmo. O criado só se imagina enquanto criado desta ou daquela pessoa. Ele cria uma **personalidade imaginária**. Ele identifica-se com o senhor de tal maneira que se regozija com a sua riqueza, a sua glória e os seus privilégios. E gaba-se disso aos criados de outros senhores.

Este tipo de relações não existe na América. Não há uma inferioridade natural e permanente entre o criado e o senhor. Numa sociedade igualitária, os homens mudam várias vezes de lugar. Como tal, o criado pode vir a tornar-se senhor. Não há uma diferença natural entre o senhor e o criado porque o contrato é a única origem do poder do senhor. O criado americano não anula a sua personalidade para mergulhar na do seu senhor, glorificando-se e defendendo os privilégios deste. Esta atitude ingénuo e vil é totalmente desconhecida na América e, além disso, não é mais compreensível para os americanos do que se lhes falássemos de um escravo da Antiguidade ou de um servo da Idade Média.

Este laço resulta de um acordo momentâneo e livre de duas pessoas e não perdura por toda a existência destas e muito menos por várias gerações, como é regra nas sociedades aristocráticas. Elas não estão ligadas por uma longa comunidade de memórias. Além disso, o laço não cria entre elas qualquer espécie de relação afectiva, como a que existe entre criados e senhores de uma grande casa na Europa.

¹²⁶ Idem, p.245

¹²⁷ Idem, p.247

Como as instituições e os costumes democráticos tendem a elevar o preço e a diminuir a duração dos contratos de arrendamento

Na América, não há agricultores¹²⁸ porque praticamente todos são proprietários do campo que cultivam. Com efeito, as leis democráticas facilitam consideravelmente o acesso à propriedade (mesmo que isso seja igualmente explicável pelo baixo custo da terra nos Estados Unidos). Quando há aluguer de terras, paga-se em dinheiro e não em respeito, afecto e serviços, como acontece nos regimes aristocráticos. O proprietário e o agricultor geralmente só se encontram no fim do contrato para debater as condições deste.

Nos 50 anos anteriores à escrita deste tomo, o preço dos alugueres subiu imenso na Europa. Este fenómeno decorre da democratização progressiva da sociedade. O que os proprietários europeus ganham em dinheiro perdem progressivamente em poder.

De resto, além do aumento do preço dos contratos de arrendamento, o que salta à vista é a redução da duração destes. Isto traduz o facto de, na Europa, já não se acreditar na imortalidade das famílias (antes, eram comuns arrendamentos de 99 anos). Estes dois sinais, diz Tocqueville, anunciam que uma grande revolução democrática está iminente na Europa.

Influência da democracia nos salários

O que Tocqueville escreveu sobre a natureza das relações que unem o senhor e o criado aplica-se igualmente às relações entre patrões e operários. Também aqui a distância social entre os dois se reduziu fortemente. A elevação lenta e progressiva dos salários é uma das leis gerais que regem a sociedade democrática. Tal tem por efeito a igualização progressiva das condições.

As grandes indústrias que empregam muita gente são raras porque só os empresários mais abastados as podem criar. Os operários são numerosos e aumentam sem cessar pois há períodos de prosperidade que atraem para esta actividade grande parte da população circundante. Nestes períodos, os salários sobem muito depressa. O salário pode diminuir significativamente em períodos difíceis e, neste caso, os operários não têm outra alternativa que não a de permanecer ao serviço do empregador. Devido à flutuação das condições económicas, estes operários são colocados numa forte dependência relativamente ao patrão e são mais fáceis de oprimir. Este fenómeno alarmante só diz respeito à população industrial. As outras profissões conhecem, pelo contrário, um aumento de salário mais lento mas contínuo.

¹²⁸ Aqui entendidos no sentido que o termo tinha no Antigo Regime, ou seja, um homem que cultivava a terra de outro.

Influência da democracia na família

A igualdade das condições modificou fortemente as relações dos cidadãos entre si. Ela também contribuiu para diminuir a distância entre o pai e o filho e para **destruir, ou pelo menos alterar, a autoridade paternal**. Legalmente falando, o pai é somente um cidadão mais velho e mais rico do que os seus filhos. Pelo contrário, nas sociedades aristocráticas o pai é honrado porque representa o elo entre o passado e o presente e o que pensaram e fizeram os antepassados tem valor de modelo. Em democracia, as antigas crenças têm apenas valor de ensinamento.

Existe uma maior intimidade no seio da família. Os seus membros comunicam constantemente entre si. Estes laços são intensos, inclusive entre irmãos, enquanto nas sociedades aristocráticas o filho mais velho tinha prioridade sobre os outros, herdando a maior parte dos bens e quase todos os direitos. O mais velho era o senhor dos outros irmãos e geralmente encarregava-se de lhes fornecer riquezas e poder. Em democracia, as crianças são independentes e iguais entre si. Nada as obriga a aproximarem-se, mas nada as afasta também. Elas permanecem próximas não por interesse mas por simpatia e pela comunidade de memórias. Resumindo, diz Tocqueville, o que foi dito neste capítulo e naqueles que o precederam pode ser resumido numa frase: «**A democracia torna os laços sociais mais soltos, mas aperta os laços naturais**»¹²⁹.

Educação das jovens nos Estados Unidos

Entre os povos protestantes, as jovens mulheres são muito mais donas das suas acções do que entre os povos católicos. Esta independência é ainda maior na democracia americana, pois a Constituição garante-lhes liberdades fundamentais. A jovem mulher depressa se liberta da tutela dos seus pais. Ela raramente é ingénua e crédula, pois cedo foi informada da realidade do mundo, sem que lhe fossem ocultadas as verdades. **As jovens mulheres pensam e falam com audácia e facilidade,** o que não deixa de chocar o jovem Tocqueville. A autoridade paternal é relativamente fraca e o poder marital é contestado.

Os americanos preferem dar uma educação democrática às jovens mulheres para que elas tenham meios para se defenderem sozinhas contra os perigos das instituições e dos costumes democráticos. É preferível armar estas jovens mulheres de razão e dar-lhes um conhecimento precoce das coisas para que elas saibam defender a sua virtude a ministrar-lhes um ensino exclusivamente religioso.

¹²⁹ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Tome II*, Gallimard (Folio), 1961 (1840), p.273

Como é a jovem mulher enquanto esposa

Uma vez casada, a **mulher americana perde de súbito toda a sua independência**. É um sacrifício de que ela está consciente e que consente. A instituição do casamento é particularmente importante na América. Uma mulher honrada é a medida da ordem e da prosperidade da casa.

A idade do casamento não é precoce. As mulheres casam assim que a sua razão está madura e exercitada. **A América é uma nação laboriosa e puritana e a mulher deve sacrificar continuamente os seus prazeres**, algo que faz com abnegação e firmeza. Esta determinação da mulher permite que os homens suportem as inúmeras vicissitudes do destino. Com efeito, não há país onde as fortunas particulares sejam mais instáveis do que na América. Os aventureiros da raça anglo-americana do Norte partem à conquista do Oeste e levam com eles a sua companheira. Eles partilham com ela os perigos e as misérias do seu périplo.

Como a igualdade das condições contribui para manter os bons costumes na América

Na América do Norte, os **costumes são infinitamente mais severos do que em qualquer outro lado**. Isto reflecte o estado de espírito que reina numa democracia. Não é somente a igualdade de condições que produz a regularidade dos costumes, mas ela facilita-a e aumenta-a. Por que motivo? Numa **sociedade aristocrática existem inúmeras barreiras que podem impedir o amor entre um homem e uma mulher**. A posição, as conveniências, os arranjos podem interditar diversas uniões. **Isso gera várias ligações passageiras e clandestinas**. Na América, a igualdade das condições faz cair essas barreiras e torna mais difícil a devassidão antes do casamento. Porque a mulher não se pode convencer de que alguém a ama se esse alguém for perfeitamente livre de a desposar e não o fizer.

O amor ilegítimo não goza da mesma complacência na América porque a mulher é livre de aceitar ou recusar a sua união. Como tal, a opinião pública é extremamente severa em relação ao adultério. Nas **sociedades aristocráticas**, pelo contrário, o casamento tem mais por finalidade unir bens do que pessoas. **O laço conjugal não se baseia no amor e é-se mais tolerante em relação a desvios e excessos**. Além disso, as jovens mulheres das nações aristocráticas, ao contrário das jovens americanas, não recebem quase nenhuma educação que as advirta e as arme contra a realidade das coisas. É normal que elas usem mal o seu livre-arbítrio quando o utilizam pela primeira vez.

Devido ao carácter modesto das fortunas, os americanos devem ter muita atenção à administração doméstica, participando activamente na mesma. Isto deixa-lhes poucas ocasiões para desenvolver uma ligação extra-matrimonial. **Os cidadãos de uma democracia**, constantemente mobilizados para tarefas necessárias à sua subsis-

tência, são pouco dados ao sonho e ao ócio que propiciam tais aventuras. Tocqueville lamenta que a aristocracia francesa, longe de revelar costumes castos e regulares, se tenha, durante o século XIX, tornado particularmente licenciosa. Ela recuperou-se ao restaurar uma certa disciplina, mas o mau exemplo que deu durante tanto tempo corrompeu o resto da sociedade e a desordem dos costumes espalhou-se pelas classes médias e inferiores da população.

De que modo os americanos concebem a igualdade entre homem e mulher

Na América, o movimento pela igualdade de condições eleva a mulher e torna-a cada vez mais igual ao homem. Contudo, reconhecer que o homem e a mulher são seres iguais não significa, diz Tocqueville, que reconheçamos que são parecidos. Os americanos têm o cuidado de distinguir as funções adequadas para a mulher, sendo cada qual obrigado a desempenhar o melhor possível a sua tarefa. Além disso, os povos democráticos não alteram nada no poder marital: o chefe natural da associação conjugal continua a ser o homem.

Em França, é costume o marido louvar a sua mulher, apesar de a considerar um ser inferior. Descobre-se um certo desprezo entre os elogios que ele dirige à mulher. Na América, as mulheres não são elogiadas, mas demonstra-se a cada dia o quanto são estimadas. Tem-se o cuidado de não proferir em público discursos que as possam magoar. Neste país, uma jovem mulher pode empreender sem receio uma longa viagem. A violação é punida com a morte na América. Em França as penas são mais suaves e raramente se encontra júris que as apliquem. O americano considera, de facto, que não há «nada mais precioso do que a honra da sua mulher e nada de mais respeitável do que a sua independência (...)»¹³⁰.

É verdade que há repartição de papéis em função do sexo nos Estados Unidos, mas, pouco a pouco, os americanos elevaram a mulher ao nível do homem. Eles consideram que a razão da mulher é tão válida quanto a do marido. Neste aspecto, os americanos perceberam a verdadeira noção do progresso democrático. Se perguntássemos a Tocqueville a que se deve a prosperidade singular e a força crescente deste povo, ele responderia: principalmente à superioridade das mulheres.

Como a igualdade divide naturalmente os americanos numa série de pequenas sociedades particulares

É preciso não confundir o envolvimento em comum dos cidadãos na vida pública e o envolvimento em comum desses mesmos cidadãos na vida privada. Os americanos, que adoram participar activamente na vida pública (em assembleias políticas

¹³⁰ Idem, p.295

ou em tribunais), dividem-se, no entanto, em pequenas associações distintas para desfrutar a vida privada em pequenos grupos. A democracia obriga pessoas diferentes a reunirem-se e a entenderem-se para administrar em conjunto a justiça e governar o Estado. Têm interesse em fazê-lo, mas não encontram necessariamente aí o seu prazer. É por esse motivo que se unem em pequenas sociedades privadas em que o laço será a similitude de condições, de hábitos e de costumes.

À medida que o círculo da vida pública aumenta, é provável que estes círculos privados se fechem e se tornem «pequenas coutadas». **Ser igual a todos não significa ser amigo de todos.** Pela sua parte, a sociedade aristocrática interdita a comunicação entre as diferentes classes, que estão como que fechadas entre paredes. No interior destas, os homens colaboram. Mesmo que divirjam ou se oponham a nível de temperamento, são forçados a entender-se.

Algumas reflexões sobre as maneiras americanas

«À primeira vista, não há nada que pareça menos importante do que a forma exterior das acções humanas, e não há nada a que os homens tomem mais atenção»¹³¹.

Os aristocratas consideram que a verdadeira dignidade das maneiras consiste em mostrar-se sempre no seu lugar, nem acima, nem abaixo. **Os homens que vivem numa sociedade democrática têm uma mobilidade tal e estão tão absorvidos pelos assuntos internos que não lhes é possível formar um código claro de saber viver,** uma «etiqueta» como a que existe nas sociedades aristocráticas. Isso explica o desprezo de certos viajantes pelos americanos. As suas maneiras não são tão eruditas nem tão regularmente aplicadas como as de uma sociedade aristocrática, mas são decerto **mais sinceras.** E, não sendo tão refinadas, jamais são grosseiras: na América, o povo não diz palavrões.

Tocqueville lamenta esta ausência de boas maneiras nas sociedades democráticas e, sobretudo, o desaparecimento anunciado destas na Europa devido à iminência e inevitabilidade da revolução democrática que aí está em curso. Obviamente, há alguns homens com costumes muito distintos que são animados por sentimentos vulgares. É preciso não confundir maneiras e virtude, apesar de as primeiras poderem por vezes ornamentar a segunda.

«As maneiras da aristocracia transmitem belas ilusões sobre a natureza humana; e, embora a imagem fosse muitas vezes falsa, tínhamos um nobre prazer em apreciá-la»¹³².

¹³¹ Idem, p.300

¹³² Idem, p.304

Da gravidade dos americanos e por que motivo ela não os impede de muitas vezes fazerem coisas insensatas

Os americanos têm a nação mais séria à face da terra. Tocqueville pensava ao início que eram os ingleses, mas depois da sua viagem mudou de opinião.

O americano considera que os prazeres e divertimentos das sociedades aristocráticas são frívolos, pueris e insípidos. Ele prefere descontrações graves e silenciosas. A população das sociedades aristocráticas deixa-se esporadicamente levar por festas de uma alegria tumultuosa e barulhenta. O americano não gosta de dançar alegremente na praça pública. Prefere recolher a casa para beber na companhia da família.

A gravidade dos americanos provém, em boa medida, do seu orgulho. Do mais pobre ao mais rico, eles pensam que, para serem respeitáveis, devem abster-se de todas as fantasias e de todas as ligeirezas: confundem dignidade e gravidade. Além disso, o cidadão de uma democracia, contrariamente aos nobres desenvolvidos de uma sociedade aristocrática, tem o espírito constantemente absorvido pela perspectiva de um projecto perigoso ou difícil. Seja porque se preocupa com assuntos sérios do governo, seja porque reflecte sobre a forma de preservar e aumentar a sua fortuna. No entanto, os americanos adoram a sua condição e não queriam ser privados das mil preocupações que os atormentam constantemente. Eles são, diz Tocqueville, «mais ligados às suas preocupações do que os povos aristocráticos aos seus prazeres»¹³³.

Contudo, esta gravidade não os protege de graves erros. Por vezes, podem agir contra toda a lógica devido a uma paixão súbita ou a uma opinião irreflectida. Estes actos irreflectidos podem ter pesadas consequências.

Na Europa, os homens por vezes erram porque não se lhes diz o que fazer. Nos Estados Unidos, é o inverso: age-se muitas vezes ao acaso porque se explica tudo pormenorizadamente e as ideias principais perdem-se devido à profusão de detalhes. Como se justifica isto? Segundo Tocqueville, com uma «espécie de ignorância que nasce do excesso de informação»¹³⁴. Há tantas explicações, informações, indicações em todos os sentidos que nos afogamos nelas e preferimos improvisar.

Além do mais, dada a extrema mobilidade que caracteriza este tipo de sociedade, os cidadãos de uma democracia ocupam-se frequentemente, ao longo da sua existência, de várias coisas, por vezes muito diferentes. Por regra, fazem-nas de modo trapalhão e apoiados em noções imperfeitas, fruto de uma deficiente preparação. Já numa sociedade aristocrática cada pessoa dedica a vida a concretizar um único objectivo, que persegue incessantemente. Isto contrasta com a prática dos americanos que, por falta de tempo, nem sempre dão às coisas a atenção que elas merecem. Por este

¹³³ Idem, p.307

¹³⁴ Ibidem

motivo, Tocqueville considera «o **hábito da desatenção**»¹³⁵ como o maior vício do espírito democrático.

Por que motivo a vaidade nacional dos americanos é mais inquieta e mais conflituosa do que a dos ingleses

Todos os povos livres revelam um certo orgulho mas este não se manifesta da mesma forma em todo o lado. Na **presença de estrangeiros, os americanos são «impacientes perante a mínima censura e insaciáveis por elogios»**¹³⁶. Se lhos dirigimos, tomam-nos como evidências, não mostram qualquer reconhecimento e além disso reclamam. Esta vaidade «não é somente vazia, ela é inquieta e invejosa»¹³⁷. Este patriotismo «cansa mesmo aqueles que o honram»¹³⁸.

Já os ingleses não se perturbam com as críticas que lhes são feitas mas também não elogiam além dos elogios que recebem. Relativamente ao resto do mundo, eles são plenos de reserva e de desdém. O seu orgulho não precisa de aprovação: é auto-suficiente.

Como explicar uma tal **disparidade** entre dois povos que tiveram a mesma raiz? **A Inglaterra é uma sociedade de origem aristocrática** e o orgulho das grandes figuras repousa em imensos privilégios que são visíveis aos olhos de todos. Esses **privilégios** são transmitidos ao longo de séculos e quem os detém considera-os **naturais**, não exigindo que os outros reconheçam a sua existência uma vez que ninguém os contesta. Todas as classes da nação partilham esta atitude e este orgulho.

Na América, pelo contrário, as pessoas conquistaram as suas riquezas e as suas vantagens sozinhas. Estas são frágeis, instáveis e podem escapar-se-lhes a qualquer momento. Todos possuem os mesmos direitos e, como milhões de pessoas possuem vantagens similares ou análogas, as mínimas conquistas pessoais ou os pequenos feitos são divulgados, com o objectivo de serem reconhecidos e celebrados. **Esta vaidade privada, relativamente pueril, está relacionada com a vaidade nacional.**

Como o aspecto da sociedade americana é, ao mesmo tempo, agitado e monótono

Esta sociedade em perpétua agitação revela-se, a longo prazo, algo monótona. Porquê? **Numa aristocracia, nada se move, mas tudo difere.** Numa democracia, apesar do grande número de vicissitudes que todos têm de enfrentar na vida, **os homens são muito parecidos e fazem coisas similares.** Há muitas paixões, mas a maior parte delas tende para a acumulação de riquezas ou dela procede.

¹³⁵ Idem, p.309

¹³⁶ Idem, p.310

¹³⁷ Ibidem

¹³⁸ Idem, p.311

Na América, **o critério que permite classificar as pessoas é o dinheiro**. Porquê? Porque as outras distinções, oriundas do feudalismo (como o nascimento, o estado e a profissão) desapareceram. As distinções provenientes da riqueza parecem ensombrar todas as outras. **Como os homens são independentes, a única maneira de os convencer a participar neste ou naquele projecto é pagando-lhes**. Assim, parece que o dinheiro permite, nos Estados Unidos, a satisfação de todos os desejos. É óbvio que o regresso perpétuo da mesma paixão torna as coisas algo monótonas para o observador estrangeiro. Como a indústria é uma das únicas maneiras de adquirir grandes riquezas, os americanos dedicam-se a ela com fervor. A indústria, que muitas vezes conduz a desordens e desastres, necessita paradoxalmente, de hábitos regulares e da repetição de pequenos actos muito uniformes. «Podemos dizer que é a violência dos seus desejos que torna os americanos tão metódicos»¹³⁹.

Tocqueville alarga a sua reflexão e acaba por considerar que **este processo está actualmente também em marcha na Europa**: «A variedade desaparece no seio da espécie humana»¹⁴⁰. As mesmas maneiras de agir, de pensar e de sentir generalizam-se um pouco por todo o mundo. Já não se estabelece uma ligação aos valores, às ideias e aos sentimentos da casta, da classe, da profissão ou da família. **Ao abandonar a sociedade aristocrática, os homens tornam-se cada vez mais semelhantes e o mundo cada vez mais monótono**.

Da honra nos Estados Unidos e nas sociedades democráticas

Quando os indivíduos julgam mutuamente o valor das suas acções, eles utilizam dois métodos muito distintos: em função das noções de justiça e em função das regras de honra, sendo que esta difere consoante as sociedades. Estes critérios podem, por vezes, entrar em conflito. **Uma mesma acção pode ser julgada como justa e, ao mesmo tempo, desonrosa: por exemplo, a recusa de um duelo**. A definição que Tocqueville dá de honra é a seguinte: «regra particular baseada num estado particular, com a ajuda da qual um povo ou uma classe distribui a culpa ou o elogio»¹⁴¹.

Tocqueville analisa uma concepção específica de honra: **a honra aristocrática**, que nasceu na sociedade feudal. O que nos atinge desde logo é que **certos actos não são louvados ou criticados em função do seu valor intrínseco mas em função da pessoa que os realiza** ou do alvo dos mesmos. Os nobres tinham virtudes e vícios para seu uso exclusivo. Cometer determinada acção relativamente a um «vilão», uma pessoa comum, podia ser indiferente, mas a mesma acção cometida contra um nobre era condenável. Por exemplo: ganhar ao jogo ou enriquecer através da guerra era

¹³⁹ Idem, p.316

¹⁴⁰ Ibidem

¹⁴¹ Idem, p.318

permitido, mas era proibido fazê-lo através do trabalho. Todas estas regras, destinadas a garantir a grandeza e o brilho da aristocracia, parecem caprichosas ou absurdas, mas elas são vitais para perpetuar o domínio desta casta sobre o resto da sociedade.

À cabeça de todas as virtudes aristocráticas encontramos a **coragem militar**, o que é facilmente compreensível dado que a aristocracia nasceu da guerra e pela guerra. A sociedade feudal era guerreira e implicava a fidelidade do vassalo ao seu chefe político, o senhor. À excepção do rei, cada aristocrata era, simultaneamente, vassalo e senhor. A traição do vassalo era objecto de uma reprovação unânime e designada por uma palavra particularmente infame: **felonia**. O poder nacional nunca governava directamente os cidadãos, que apenas conheciam o seu senhor. **Esta fidelidade ao senhor substituía uma paixão inexistente na Idade Média: o patriotismo.**

Cada sociedade tem uma concepção de honra que lhe é própria. Para caracterizar a honra americana, Tocqueville afirma que teria podido diferenciá-la de uma outra concepção de honra para além da da sociedade feudal, como por exemplo a *virtus* romana. Também aí muitas acções eram julgadas de modo diferente consoante fossem levadas a cabo por um homem livre ou um escravo, um cidadão ou um estrangeiro. Seja como for, **a honra de uma sociedade, de uma classe, de um órgão, de uma família, é sempre relativa a hábitos e interesses especiais desse grupo.**

Os americanos são um povo comerciante e laborioso. As virtudes pacíficas que são propícias ao negócio são particularmente levadas em conta por eles, ao passo que na sociedade aristocrática são desprezadas. Em contrapartida, as virtudes turbulentas e espectaculares que perturbem a ordem social ocupam um lugar subalterno. **O amor às riquezas, um vício particular, julgado como tal pela razão geral e pela consciência universal, é só muito ligeiramente condenado.**

Porque se abstêm eles de fustigar (e até honram) aquilo que, em qualquer outro lugar, passa por cupidez servil? Porque esta propensão corresponde a uma **necessidade vital para os Estados Unidos**, que não podem correr o risco de ver desenvolver-se, no seu seio, a moleza ou a inactividade. É preciso um **motor, uma paixão enérgica para desbravar, fecundar e transformar este vasto continente.** É igualmente necessária audácia para apostar em iniciativas arriscadas como a indústria. **«Os americanos que fazem da ousadia comercial uma virtude, não poderiam, em caso algum, estigmatizar os temerários»¹⁴².** São indulgentes para com aqueles que faliram. Uma tal derrota deixa a honra daquele que a sofreu relativamente intacta, o que diferencia os americanos dos europeus e de todas as outras nações comerciantes. Em contrapartida, eles condenam fortemente, como vimos, e sempre pelas mesmas razões, tudo o que é susceptível de ameaçar a união conjugal.

No entanto, **a honra americana assemelha-se à honra da Europa num aspecto: ela coloca a coragem no topo das virtudes.** Mas americanos e europeus não encaram

¹⁴² Idem, p.326

a coragem do mesmo modo. Na América, o valor guerreiro é pouco admirado. O que merece admiração é a coragem que leva a atravessar um oceano, a estabelecer-se num país desconhecido, a suportar as misérias do deserto, etc. Mais uma vez, uma coragem deste tipo é indispensável à manutenção da sociedade americana.

Tocqueville explica que a **honra perde progressivamente o seu poder nas sociedades democráticas**. A aristocracia agarra-se a ela com o fervor da casta. Quando estas regras se têm de estender a todo um povo e a todo um continente, as suas recomendações são menos numerosas, menos bizarras e menos categóricas. Além disso, as diferentes classes que compunham a antiga sociedade acabam por se misturar e levar ao desaparecimento das diferentes noções de honra de cada grupo. As concepções do bem e do mal começam a universalizar-se no mundo. **São as diferenças e as desigualdades que estão na origem da honra. Numa sociedade democrática, ela enfraquece à medida que estas diferenças se esbatem, desaparece com elas.**

Porque encontramos nos Estados Unidos tantos ambiciosos e tão poucas grandes ambições

Neste país existe uma **enorme multidão de pessoas desejosas de sair da sua condição original**. Toda a gente quer subir na vida, ter dinheiro, reputação, poder, etc. **Todavia, há muito poucas grandes ambições.**

Esta ausência de grandes ambições é assaz **estranha**, pois a igualdade faz nascer no homem uma ambição apaixonada. Como o explicar? Durante uma revolução democrática e nos instantes que se lhe seguem, as ambições são sempre muito grandes e os desejos não têm limites. Os desejos continuam vastos, mas os meios para os satisfazer diminuem com o tempo. A partir de determinado momento, a memória da luta extingue-se. As grandes fortunas feudais desaparecem e, devido à igualização das condições, nunca mais ninguém é privado de riqueza nem de conhecimento. Mas, dada esta difusão, **raras são as pessoas que dispõem de recursos mais alargados. Consequentemente, a ambição não pode apontar muito alto.** Os homens cobiçam, sobretudo, o que está ao seu alcance. Tocqueville acrescenta que o homem mobiliza todas as suas forças para aumentar a fortuna e emprega o tempo em actividades mediócras que acabam por limitar as suas ambições.

Contrariamente aos jovens ambiciosos das sociedades aristocráticas, o jovem democrata não dispõe, à partida, de relações ou de meios financeiros, algo que, em geral, demora 30 anos a acumular. Desde logo, **paradoxalmente, a igualdade que permite a cada um chegar a tudo, impede que se enriqueça depressa.** Além disso, nas carreiras que conduzem a grandes fortunas há muito mais candidatos a competir porque – sendo toda a gente igual em direitos – é necessário que se submetam a um maior número de provas a fim de não violar o princípio da igualdade.

Dito isto, nas aristocracias, as ambições são vastas e extensas mas os limites são fixos. Em democracia, **a ambição mantém-se num campo estreito mas, quando chega a altura de puxar por ela, não há nada que a limite.** Isto explica por que motivo Tocqueville queria regular e ajustar as ambições, sem as abafar, de forma a torná-las mais vastas na maioria dos casos e menos perigosas em certas circunstâncias excepcionais. Pela democracia, ele teme menos a audácia do que a mediocridade dos desejos. **O que mais falta não é a humildade, mas o orgulho.** É necessário dar aos nossos contemporâneos uma ideia mais vasta deles mesmos.

Da busca de emprego em determinadas nações democráticas

Nos Estados Unidos, tudo o que o cidadão exige ao Estado é que não interfira no seu trabalho e que o deixe gozar o fruto do mesmo. Na Europa, o objectivo principal do homem é obter um emprego público.

Esta diferença advém de um certo número de causas. Quando os empregos públicos são reduzidos em número, mal pagos e instáveis e, simultaneamente, as carreiras industriais são numerosas e produtivas, as pessoas empreendem geralmente a segunda via. Mas, quando se persegue o movimento de igualização, as condições podem inverter-se. Se o comércio e a indústria apenas oferecem meios limitados, difíceis, lentos e arriscados para fazer fortuna, veremos então afluir uma massa de gente à função pública.

Um governo que favoreça esta tendência ao abrir as portas da administração, desejoso de acorrentar cada homem ao seu interesse, arrisca a própria tranquilidade e coloca-se em perigo. O número de empregos públicos que um Estado pode ter é, evidentemente, limitado. Em contrapartida, o número de ambiciosos é ilimitado. Se a ambição não tiver outra via que não a função pública, será extremamente difícil conter e governar um «povo de solicitadores»¹⁴³. Mais vale ensinar aos homens a arte de se auto-sustentarem.

Porque se tornam raras as grandes revoluções

À primeira vista, poderíamos pensar que a igualdade entre os homens favorece as revoluções. Poderíamos dizer que, num povo em que as posições são iguais, **nada liga os homens entre si e nada estabiliza** a sociedade que eles formam. Como as democracias estão em mudança constante, poderíamos pensar que a igualdade de condições traria consigo um princípio perturbador que favorece as revoluções.

Tocqueville rejeita estas ideias. Ele sublinha, antes de mais, que todas as revoluções importantes de um ponto de vista social foram feitas para consagrar ou des-

¹⁴³ Idem, p.344

truir a desigualdade, seja porque os ricos queriam acorrentar os pobres, seja porque os pobres queriam roubar bens aos ricos. Se logramos criar uma sociedade em que cada um tem qualquer coisa a guardar e pouco a tomar, construímos então uma sociedade estável.

Evidentemente, há sempre, numa democracia, cidadãos muito pobres e cidadãos muito ricos, mas o traço principal é que se encontram inúmeros homens quase iguais que constituem a **classe média**. **Eles possuem bens suficientes para desejar a ordem. E insuficientes para criar inveja.** É um grande factor de estabilidade na sociedade. O seu imobilismo mantém em paz tudo o que está abaixo e acima deles. **Não só estes homens não desejam a revolução como a temem.**

Em geral, **os pobres não se preocupam com aquilo que possuem, enquanto aqueles que, não sendo tão pouco afortunados, são ainda vizinhos da pobreza não querem cair, ou voltar a cair, nela.** Vimos que a igualdade de condições estimula os homens a aumentar o seu bem-estar. Este sentimento opõe-se radicalmente às paixões revolucionárias. Os costumes comerciais são visceralmente opostos aos costumes revolucionários. Numa revolução, os possuidores de bens mobiliários têm tudo a perder.

Por todas estas razões, as teorias revolucionárias tiveram pouco sucesso nos Estados Unidos, apesar de terem sido muito bem sucedidas em França. A massa dos cidadãos americanos tem-lhes um horror instintivo. **Se a América um dia tiver uma revolução, será pela presença de escravos negros no seu solo ou pela ocorrência de uma situação que origine uma profunda desigualdade.** Tal é sempre possível numa democracia, mesmo quando a igualização das condições está consagrada. Basta que o governo não lute adequadamente contra esta funesta tendência para que alguns homens, contando com o egoísmo burro ou a cobardia da maioria, acabem por desencadear uma revolução. Felizmente, a democracia afasta a população deste risco, ainda que não a proteja totalmente.

Além disso, quando uma opinião de natureza religiosa, filosófica, moral ou política ganhou raízes no território americano, nada ou quase nada a poderá arrancar. Contrariamente ao que por vezes se pensa, **é extremamente difícil, ou mesmo impossível, mudar as crenças ou dismantelar os preconceitos de um povo democrático.** As opiniões podem decerto mudar, mas gradualmente e ao longo do tempo. A influência intelectual que uma pessoa pode exercer sobre as outras só será possível se o seu discurso não se afastar demasiado das crenças destas últimas.

Numa sociedade democrática, **os homens não se deixam persuadir facilmente por qualquer um** e não estão naturalmente dispostos a tomar ninguém por guia e a segui-lo cegamente. «Pouco se acredita na palavra de um semelhante ou de um igual»¹⁴⁴. É possível influenciar um determinado número de pessoas mas, como os cidadãos democráticos não estão ligados entre si, torna-se necessário convencer cada

¹⁴⁴ Idem, p.355

um deles. **Supondo, enfim, que se obtém a confiança de todos os membros de uma democracia, é preciso ainda captar a sua atenção.** Para tal, temos de falar-lhes deles mesmos, da sua vida, das suas ocupações, e não expor teorias. As influências individuais são fracas e quase nulas, mas o poder exercido pela massa sobre o espírito de cada indivíduo é muito grande. É quase impossível professar o que a massa condena. Os cidadãos, ao retirarem-se gradualmente para a esfera dos seus pequenos interesses, tornam-se inacessíveis às possantes emoções públicas que perturbam os povos.

Por que motivo os povos democráticos desejam naturalmente a paz e os exércitos democráticos naturalmente a guerra

Os povos democráticos afastam-se dos perigos da guerra pelas mesmas razões que se desviam da ameaça de uma revolução. Isto explica-se pelo número crescente de proprietários e pelo aumento da riqueza mobiliária na nação democrática. As pessoas mostram-se muito pouco sensíveis à poesia das armas e às suas violentas emoções. À medida que as condições se igualizam, as paixões guerreiras tornam-se mais raras e menos vivas.

Contudo, uma democracia deve sempre preparar-se para a eventualidade de uma guerra e possuir um exército. Contrariamente às sociedades aristocráticas, todos os soldados podem, numa democracia, aspirar a tornar-se oficiais. Os oficiais de um exército democrático não ocupam, fora do exército, uma posição elevada na sociedade, como acontece nas aristocracias. O seu desejo de progresso é ardente, tenaz e contínuo. Todos os ambiciosos que existem num exército democrático desejam a guerra com veemência, porque a guerra esvazia lugares e acelera as nomeações. **Como tal, é paradoxal que, de todos os exércitos, os democráticos sejam aqueles que mais ardentemente desejam entrar em guerra.**

Numa sociedade democrática, os militares são geralmente pouco estimados e a carreira militar é pouco honrada. **Ao contrário da elite das sociedades aristocráticas, a elite de uma nação democrática desvia-se do ofício das armas e o exército atrai geralmente homens de segunda categoria.** O exército acaba por ser uma pequena sociedade à parte, em que a inteligência é menos alargada e os hábitos mais grosseiros. É esta pequena nação incivilizada que possui as armas e que delas se pode servir. Os exércitos democráticos são geralmente conduzidos por pessoas que possuem poucos bens e propriedades. A maior parte deles tem pouco a perder com as perturbações civis. O humor pacífico dos cidadãos não augura que estes consigam dominar severamente os impulsos guerreiros dos oficiais do seu exército e, a cada dia, coloca a Constituição à mercê de um golpe de Estado dos soldados. **As revoluções militares quase nunca são de temer numa sociedade aristocrática, mas são sempre de recear numa democracia.** Assim, uma nação democrática que tema a ambição do seu exército será sempre tentada a desviá-lo para a guerra.

Há duas coisas que uma nação democrática terá sempre muita dificuldade em fazer: começar uma guerra e acabá-la. Os cidadãos de uma nação democrática são geralmente pacíficos e sentem repulsa por entrar em guerra, mesmo quando esta se revela necessária. Uma longa guerra numa democracia ameaça particularmente a liberdade. Não necessariamente porque o exército possa fazer um golpe de Estado, mas porque a guerra aumenta imensamente os poderes do governo civil. Ela centraliza em algumas mãos a direcção de todos os homens e o uso de todas as coisas.

«**Todos os que procuram destruir a liberdade no seio de uma nação democrática devem saber que o meio mais certo e mais curto de o conseguir é a guerra.** É este o primeiro axioma da ciência»¹⁴⁵.

Uma tentativa de fazer face a este perigo é aumentar a dimensão do exército e o número de cargos a preencher, mas isso não resolve nada, pois só faz crescer o número de ambiciosos. Com efeito, contrariamente às sociedades aristocráticas, em que a ambição militar é limitada a uma só espécie de nobres, o número de pessoas que ambiciona tornar-se ilustre pelas armas numa sociedade democrática pode aumentar indefinidamente, já que todo o soldado tem, em teoria, a possibilidade de se tornar oficial.

Não é no exército que se podem encontrar os remédios para os perigos que lhe são inerentes, mas no país. É necessário difundir o conhecimento através da educação, desenvolver a liberdade, cultivar o gosto pela ordem e familiarizar os cidadãos com as suas benesses. Ao entrar no exército, os cidadãos levam consigo os seus hábitos e costumes. Mas, **façamos o que fizermos, um grande exército no seio de um povo democrático é sempre um grande perigo.** O ideal é reduzir o exército, mas esse é um luxo ao alcance de poucos povos.

Qual é, nos exércitos democráticos, a classe mais guerreira e mais revolucionária

Nos exércitos democráticos, recorre-se ao **recenseamento obrigatório** mais do que ao recrutamento voluntário. O número de soldados necessários é bastante elevado e a solução consiste em **generalizar o serviço militar obrigatório a todos os cidadãos.** Estes só ficam alguns anos ao serviço da pátria, enquanto nas sociedades aristocráticas o soldado permanece nesse estado toda a vida.

Isto acarreta várias consequências. Para começar, **os soldados permanecem, acima de tudo, cidadãos.** Eles cumprem os deveres militares se forem chamados, mas a sua alma permanece ligada aos interesses e desejos da vida civil. A opinião pública exerce

¹⁴⁵ Idem, p.368

um poder muito grande sobre eles. Eles serão, junto do exército, os embaixadores do amor à liberdade e do respeito aos direitos que a sociedade lhes soube transmitir.

Em contrapartida, o oficial do exército democrático é um homem que permanece militar toda a carreira. Rompeu todos os laços que o ligam à vida civil. Nos exércitos aristocráticos é o contrário: os soldados estão comprometidos com a vida militar e os oficiais – os aristocratas – são as figuras mais importantes da sociedade civil. **Porém, o oficial do exército democrático não é necessariamente um perigo para a democracia**, pois vimos que a ambição, apesar de bastante difundida, raramente é alargada neste regime. O oficial mostra-se geralmente satisfeito com o seu estatuto e a sua ambição amorna à medida que ele sobe de patente.

O principal perigo vem do suboficial. Tal como o oficial, ele quebrou os laços com a sociedade civil mas, ao contrário deste, não ocupa uma posição segura e sólida. Condenado a uma existência discreta, estreita, difícil e precária, ele aspira a tornar-se oficial. Este percurso está repleto de obstáculos e uma simples falha ou um capricho podem arruinar num segundo os seus esforços e deixá-lo para sempre na sombra. A sua ambição desesperada fá-lo querer a guerra a todo o custo e, à falta de guerra, ele deseja revoluções. Desde logo, em todos os exércitos democráticos o suboficial será sempre o menos pacífico, enquanto o soldado estará no extremo oposto. **O soldado encarnará a imagem fiel dos cidadãos da nação. Se estes forem esclarecidos e enérgicos, poderão travar os seus chefes. Se forem ignorantes e fracos, deixar-se-ão levar pela desordem.**

O que torna os exércitos democráticos mais fracos do que os outros exércitos ao entrar em campanha e mais fortes quando a guerra se prolonga

Todo o exército que entra em guerra depois de estar muito tempo no estado de paz, arrisca-se a perdê-la. Todo o exército que faz a guerra há muito tempo aumenta as hipóteses de a ganhar. Esta regra aplica-se particularmente aos exércitos democráticos.

Em tempos de paz, os oficiais de um exército democrático permanecem muito tempo na instituição militar, no limite até ao fim da vida. Isto porque a antiguidade é a coisa que contribui com maior certeza para **subir na carreira**. Além disso, vimos que as pessoas que adquirem uma posição importante no exército geralmente não ocupam qualquer lugar de relevo na sociedade civil. Esta **impossibilidade de reconversão, motiva-os a permanecer o máximo de tempo no exército**. Estes elementos explicam que, após um longo período de paz, os chefes de Estado-maior sejam geralmente velhos e os soldados muito novos.

É inútil dizer que **este estado de coisas multiplica as hipóteses de uma derrota**: uma das primeiras condições para se conduzir uma guerra é ser-se jovem. Nos exércitos aristocráticos, os oficiais retiram-se bem antes da velhice e há sempre um certo número de jovens em todos os postos, pois estes são preenchidos em função da

posição aristocrática e não da antiguidade. Os aristocratas raramente se aprofundam na letargia, mesmo em tempos de paz, pois, ao contrário de quem vive em democracia, quem vive numa aristocracia tem mais paixões além do bem-estar.

Um povo democrático que entre em guerra após uma longa paz tem, assim, muito mais probabilidades de ser derrotado. Mas as **hipóteses do seu exército crescem com a duração da guerra**. Porquê? Quando a guerra se prolonga, todos os cidadãos que foram penosamente tirados dos seus trabalhos pacíficos e das suas diversas indústrias, querem **reconverter as suas paixões nesta imensa empresa que é a guerra**, levando-lhe toda a sua energia e inteligência. **A guerra vai despertar e intensificar um grande número de ambições ardentes na geração jovem**. A elite da nação vai abraçar a carreira das armas, levando com ela todos os espíritos empreendedores. Como a concorrência é dura numa sociedade igualitária, depressa surgirão **novos generais com qualidades verdadeiramente excepcionais** que irão substituir os antigos. A partir desse momento, quase nada poderá obstruir o caminho da vitória.

Da disciplina nos exércitos democráticos

Afirma-se, por vezes, que a igualdade reinante entre todos os homens numa democracia destrói, a longo prazo, o laço de disciplina entre o soldado e o oficial. É um erro. **Está-se a confundir dois tipos de disciplina**.

A **disciplina** cuja ausência se deplora nesta opinião infundada é aquela que **prolonga a servidão social própria das sociedades aristocráticas**. A obediência é baseada no facto de que o oficial é nobre, rico e esclarecido e o soldado é servo, pobre e ignorante. Neste sentido, é verdade que os povos democráticos não podem obter dos seus soldados a obediência cega e minuciosa que os povos aristocráticos lhes impunham sem esforço. Mas, nesta hipótese, o soldado não é verdadeiramente um homem, é um «animal terrível treinado para a guerra»¹⁴⁶.

A **disciplina dos exércitos democráticos** é de uma natureza totalmente diferente. Ela não aniquila o desenvolvimento livre das almas, mas orienta estas últimas. **A obediência que ela cria é menos exacta, mas mais impetuosa e mais inteligente**. Ela pode apoiar-se na vontade e na razão daquele que obedece. A disciplina dos exércitos aristocráticos afrouxa no campo de batalha porque repousa em hábitos que são obviamente perturbados enquanto dura a guerra. A dos povos democráticos consolida-se durante a batalha porque cada soldado compreende que se deve calar e obedecer se quiser vencer. **Os povos que mais fizeram na guerra apoiaram-se sempre nesta disciplina**. Os antigos apenas aceitavam homens livres e cidadãos nos seus exércitos.

¹⁴⁶ Idem, p.382

Algumas considerações sobre a guerra nas sociedades democráticas

As guerras tornam-se mais raras entre os povos que se dedicam gradualmente à **igualização das condições**. Apesar do que os divide (línguas, usos, leis, etc.), todos receiam igualmente a guerra e têm o mesmo amor à paz. Além disso, os seus interesses misturam-se com o desenvolvimento do comércio e da indústria a nível internacional. Infligir males a outrem é como infligi-los a si mesmo. É quase impossível que dois povos democráticos se guerreiem.

As guerras são menos frequentes mas, quando acontecem, têm um campo muito mais alargado do que anteriormente. Porquê? Porque os povos democráticos acabam por se assemelhar em quase tudo. Desde logo, o número torna-se a razão determinante da vitória. É a força numérica de um exército que faz a diferença. Trata-se de colocar o máximo de pessoas no campo de batalha porque, quando todos os homens são equivalentes, são todos fracos.

A guerra torna-se mais vasta e **a maneira de a fazer também muda**. Uma sociedade aristocrática tem muitas dificuldades em vencer porque os nobres nunca se unem todos, nem permanecem muito tempo unidos. Mas também é bastante difícil derrotá-la, uma vez que cada um dos nobres continuará a combater o inimigo enquanto puder.

Pelo contrário, **numa sociedade democrática, não há nada mais poderoso do que o Estado. Se a capital for tomada, o exército não é mais do que uma multidão de indivíduos sem ordem, sem regras e sem força.** Não só a população deixará de poder combater, como é provável que não o queira continuar a fazer. Porquê? Porque **os cidadãos são demasiado ligados aos seus bens para expor as suas propriedades** e o que elas contêm a uma longa guerrilha e **preferem ficar sob o domínio do ocupante**. Este último visa, primeiramente, a conquista do poder, mais do que a posse das propriedades. **Numa sociedade aristocrática sucede o contrário: não há nada que os nobres temam mais do que a perda do poder político.** Eles têm muito mais do que os seus bens e irão resistir até à morte. Morte na qual envolverão o povo, que está habituado a segui-los e nada tem a perder, dado que nada possui. Desde logo, **a única maneira de um governo democrático resistir a um invasor interno é cultivar nos seus cidadãos o amor e a paixão pela liberdade e colocar esta acima do próprio bem-estar.**

Doravante, vai-se directamente à cabeça: atacam-se as capitais. Napoleão inaugurou esta nova forma de fazer a guerra. À frente de um exército, ele percorreu o caminho de todas as capitais. Para lá do génio da personagem, tal foi possível devido à desintegração da sociedade feudal da época.

Estas análises aplicam-se igualmente às guerras civis. Os cidadãos de uma democracia possuem um desejo muito fraco de se envolverem numa guerra intestina. Preferem permanecer imóveis e seguir o movimento da maioria. Como tal, **é mais**

sensato tomar o governo de surpresa do que entrar em guerra aberta contra ele. Nos séculos da igualdade, as guerras civis tornar-se-ão muito mais raras e curtas.

Da influência das ideias e dos sentimentos democráticos na sociedade política

Após descrever as ideias e os sentimentos da sociedade igualitária que é a América, Tocqueville analisa agora a sua influência geral no governo das sociedades humanas.

A igualdade dá aos homens um gosto natural pelas instituições livres

A igualdade desenvolve o gosto pela independência e habitua os homens a seguir apenas a sua vontade. **Este amor à independência** – que surpreende à primeira vista o observador estrangeiro nestas sociedades – **conduz naturalmente estes homens a escolher instituições livres**. Se perguntarmos a um cidadão ao acaso qual o tipo de governo que prefere, ele dirá que é aquele em que elege o chefe e através do qual pode controlar os actos deste.

Quando se pensa numa sociedade igualitária, tem-se logo a impressão de que esta situação ameaça resvalar a todo o momento para a anarquia, dado que nada liga os homens entre si. Tocqueville pensa, no entanto, **que a anarquia não é o maior mas o menor mal que estas sociedades devem temer**. É verdade que não é de excluir que a igualdade conduza à anarquia, mas há maiores probabilidades de que leve, por um caminho mais longo e secreto, à servidão. Tocqueville pormenoriza, nos capítulos que se seguem, qual é esse «caminho para a servidão» que se deve evitar. Ele considera que o instinto independentista que é tão temido pelos detractores do igualitarismo é mais um antídoto do que uma verdadeira ameaça.

Como as ideias dos povos democráticos em matéria de governo são naturalmente favoráveis à concentração dos poderes

A ideia de «poderes secundários», isto é, **poderes intermédios entre o soberano e o cidadão, é própria das sociedades aristocráticas**. A sociedade feudal era fortemente hierarquizada e um grande número de homens investidos de autoridade intercalavam-se entre o súbdito e o soberano. *A contrario*, **a igualdade faz nascer a vontade de um poder único e central que dirija todos os cidadãos**.

Os cidadãos de um sistema igualitário aspiram também a uma legislação única. Os «privilégios» (etimologicamente, as «leis privadas») são mal vistos pelos homens que encaram os outros como seus semelhantes.

À medida que a sociedade se igualiza numa nação, **os indivíduos parecem mais pequenos e a sociedade maior**. Daqui resulta que a sabedoria do poder que representa os indivíduos é sobrestimada pelos cidadãos. A esta sobrestimação corresponde uma subestimação dos cidadãos. Eles aspiram a ser levados pela mão e conduzidos pelo soberano.

Os americanos preocupam-se, sobretudo, com a origem do poder que situam na nação. Mas, **uma vez constituído esse poder, não lhe imaginam quaisquer limites**. Estas ideias propagam-se também pela Europa, incluindo aqui os países em que o povo não é a origem do poder. Todos emprestam os mesmos traços à autoridade: um poder único, simples, providencial e criador. **A França é o país da Europa em que esta revolução vai mais avançada**. Considera-se, neste país, que o governo deve intrometer-se em tudo. Os partidos discutem acerca das mãos em que deve ser colocada a soberania, mas entendem-se todos acerca dos direitos e deveres que a soberania deve exercer.

Como os sentimentos dos povos democráticos estão em sintonia com as suas ideias para os levar a concentrar o poder

Os cidadãos das nações democráticas não têm nem superiores, nem inferiores, nem associados habituais, encerrando-se voluntariamente sobre si mesmos. Eles **preferem ir à sua vida a ocuparem-se dos assuntos comuns**, aos quais não têm tempo para se dedicar. Por isso, aprovam a ideia de **deixar ao Estado** o encargo dos interesses colectivos.

O cidadão adora, acima de tudo, a «tranquilidade pública» e confere sempre mais direitos à autoridade central para que ela se encarregue de a garantir. **Todo o cidadão de uma democracia é, ao mesmo tempo, independente e fraco**. A independência dá-lhe confiança e orgulho entre os seus iguais, mas a sua fragilidade fá-lo ter consciência de que não pode esperar deles grande socorro, já que estes são, como ele, impotentes e frios. Assim, «ele vira-se naturalmente para o imenso ser que se eleva sozinho acima da depressão universal»¹⁴⁷. Só ele está dotado de estabilidade e permanência neste universo revolto que é uma democracia.

Os democratas odeiam os privilégios. O amor à igualdade cresce constantemente com a própria igualdade. Este fenómeno favorece a concentração gradual de todos os poderes que em tempos foram «secundários» (pertencentes aos nobres) nas mãos do único representante do Estado. **Todo o poder central ama naturalmente a igualdade** e favorece-a porque o nivelamento lhe permite alargar o seu poder. Além disso, **todo o governo central adora a uniformidade** que o dispensa da tarefa de examinar os detalhes quando governa. Esta comunidade de sentimentos cria entre o cidadão e

¹⁴⁷ Idem, p.403

o soberano uma «*simpatia secreta e permanente*»¹⁴⁸. Por este motivo, perdoa-se voluntariamente ao governo as suas falhas. «*Os povos democráticos odeiam frequentemente os depositários do poder central; mas amam sempre o poder em si*»¹⁴⁹.

De algumas causas particulares e acidentais que acabam por levar um povo democrático a centralizar o poder ou a afastar-se dele

Todos os povos democráticos conhecem uma centralização crescente do poder, mas nem todos convergem para ela da mesma forma.

Quando os homens viveram livres muito tempo antes de se tornarem iguais, eles combatem parcialmente esta igualização e nunca perdem por completo a sua independência. É o caso dos americanos: três séculos antes de fundar esta colónia no Novo Mundo, os ingleses conheciam o júri, a liberdade de imprensa e de opinião, a liberdade individual, etc. Na América, os homens nunca se encontram em relações de inferioridade ou de superioridade em relação aos outros, eles não se odeiam e, como tal, nunca sentiram necessidade de apelar a um soberano para dirigir os seus assuntos.

Em contrapartida, quando a igualização das condições ocorre entre povos que nunca foram livres ou que o são há pouco tempo, todos os poderes convergem para o centro e os cidadãos abdicam instantaneamente dos seus direitos. É o caso da Europa, onde a realeza fez penetrar a igualdade na sociedade enquanto a liberdade não existia. Quando a nobreza colapsou, a centralização tornou-se inevitável. Napoleão logrou captar esses poderes que chegavam por si. No início do processo é sobretudo o povo que empurra para a centralização, a fim de se desembaraçar da nobreza. Num segundo momento é sobretudo a nobreza a fazer esta pressão, de modo a não ser tiranizada pelo povo.

É relativamente fácil, quando o processo de igualização acaba por tornar todos os homens semelhantes, fundar um governo centralizado e onipotente. Bastam os instintos. Pelo contrário, é necessária muita determinação para estruturar e conservar poderes secundários, para criar associações livres entre cidadãos que sirvam de contrapeso ao poder sem constituírem um factor de desordem.

É a ignorância e não a igualdade que conduz à servidão. Se a sociedade for ignorante (como acontece por vezes numa democracia), o poder central, que nunca está privado de educação (e que, se for preciso, pode trazê-la do estrangeiro), pode facilmente reunir todos os poderes nas suas mãos. Numa sociedade aristocrática é mais difícil, porque o conhecimento se reparte igualmente entre o soberano e a nobreza. Para o soberano, a guerra é também uma oportunidade não negligenciável de aumentar os seus poderes e de limitar os direitos dos particulares.

¹⁴⁸ Idem, p.405

¹⁴⁹ Idem, p.406

Vimos que o receio da desordem e a aspiração ao bem-estar fazem com que os povos democráticos aumentem gradualmente as funções do poder central e leva cada vez mais os particulares a sacrificar os seus direitos em nome da tranquilidade.

A primeira e – talvez – única condição para centralizar o poder público numa sociedade democrática é amar a igualdade ou fingir esse sentimento. Assim, em vez de colocar o rebento de uma linha feudal na chefia do Estado após uma revolução que derrube uma antiga família de reis, é mais hábil levar ao poder homens novos que, ao inspirarem confiança no povo, possam desarmá-lo e submetê-lo de forma mais eficaz do que a primeira hipótese. É, evidentemente, um grande perigo para a independência dos cidadãos.

Como, entre as nações europeias dos nossos dias, o poder soberano aumenta, apesar de os soberanos serem menos estáveis

Tocqueville inquieta-se ao constatar que, na Europa, **tudo concorre aparentemente para o aumento indefinido das prerrogativas do poder central**, tornando a existência dos indivíduos mais fraca e mais precária a cada dia.

Todas as causas que conduzem à centralização do poder na América também se encontram no continente europeu. Adicionarmos-lhes uma série de outras causas específicas da Europa faz temer que este movimento rumo à igualdade aproxime as nações europeias do despotismo.

Nos séculos aristocráticos, os soberanos eram privados de um certo número de competências. Existiam particulares ou órgãos quase independentes que administravam a justiça, levantavam os exércitos, recebiam os impostos e até faziam ou interpretavam a lei. Desde então, **o Estado chamou a si todos estes poderes**. A supressão destes poderes secundários não foi compensada pela sua reconstrução numa base democrática.

Assim, todas as instituições de caridade da antiga Europa detidas por particulares e corporações caíram nas mãos do poder público. **A educação tornou-se assunto do Estado e dos seus agentes**. A uniformidade reina nos estudos, arruinando a liberdade e a diversidade na matéria. A religião ameaça também ela cair nas mãos do poder. O Estado priva o clero das suas propriedades e assalaria os seus efectivos.

Não contente por se ter apropriado dos poderes secundários, o poder público invade todas as áreas e **espalha-se pelo domínio antes reservado à independência individual**. Não há país na Europa em que a administração pública se tenha tornado tão centralizada, inquisitiva e detalhada como em França. A ciência administrativa aperfeiçoou-se prodigiosamente e forneceu novos métodos ao poder. A centralização e o aumento dos poderes é uma dupla causa para o tremendo crescimento do poder público.

Enquanto antes o soberano vivia das suas terras e do produto dos seus impostos, **o Estado financia-se massivamente pedindo emprestado aos ricos e centralizando**

os maiores capitais, ou seja, aqueles oriundos das poupanças colectivas dos trabalhadores. Ele centraliza todas as associações e caixas mutualistas de origem privada. Assim, o Estado capta o dinheiro dos ricos por empréstimo e o dos pobres através das caixas de poupança.

O poder judicial na Europa foi em tempos conhecido pela sua independência e pela extensão das suas funções. Deixámos-lhe a independência, mas limitámos a sua jurisdição ao criar outros tribunais, mais dependentes, cujo número e atribuições crescem. Tende-se cada vez mais a **reduzir o papel do poder judicial ao de um árbitro de interesses particulares.**

Uma outra causa que contribui para o crescimento incessante da acção do soberano é o desenvolvimento da indústria, favorecida pelos progressos da igualdade. Porquê? Porque a indústria normalmente inclui um grande número de pessoas no mesmo lugar, enquanto estabelece entre elas relações novas e complexas. Ela pode afectar a saúde daqueles que nela se envolvem e daqueles que com ela lucram. Por este motivo, a classe industrial tem maior necessidade de ser vigiada e contida do que as outras classes. Sob o Antigo Regime, a propriedade industrial foi sempre regulamentada e protegida directamente pelo poder real porque esta classe industrial formava uma ordem à parte, que não interessava à nobreza. Neste caso, a centralização existe desde sempre.

O que mudou foi a Revolução Industrial. A **classe industrial** não parou de crescer em importância e em riqueza. Ela **ameaça tornar-se a classe principal ou mesmo única.** Mas os seus direitos não aumentam com a sua importância. Ela permanece dependente do poder central e **só intensifica o poder do despotismo que abriga no seu seio.** Com o seu apoio, o poder público poderá concretizar grandes trabalhos e instalar infra-estruturas. Ela própria consome uma quantidade sempre maior de produtos industriais nos seus arsenais ou manufacturas. O Estado torna-se, ele próprio, o maior dos industriais, empregando uma multidão de engenheiros, arquitectos, mecânicos e artesãos.

Primeiro industrial, o Estado central tende a tornar-se senhor dos outros industriais. Como? Os cidadãos tornam-se mais fracos devido à igualização. Se querem encontrar capitais para se lançarem na indústria, têm necessariamente de se associar. Estas associações, que equivalem a novas pessoas, têm uma força que leva o soberano a exercer sobre elas um maior controlo. A associação é um instrumento de resistência ao poder. Para algumas delas, o Estado exige a sua aprovação prévia antes de lhes reconhecer existência jurídica. Se esta exigência, como podemos razoavelmente temer, se estender a todas as associações, o Estado não tardará a reclamar o direito de as vigiar e as dirigir. Assim, ele colocaria sob a sua dependência todos os homens que estão associados.

Durante meio século, a centralização reforçou-se por todo o lado de várias maneiras. Assistiu-se a um **duplo fenómeno: por um lado, o mundo aristocrático**

afundou-se e deixou escapar violentamente os povos ao império das suas leis; **por outro, no seio da desordem aparente, o poder aumentou a sua força.** Tornou-se mais centralizado, mais empreendedor, mais absoluto, mais alargado. Esta dupla revolução foi simultânea. A primeira pareceu ir no sentido oposto à segunda, mas, **na realidade, foram complementares,** estiveram intimamente ligadas. Uma não se explica sem a outra. É preciso não confundir a igualização das condições com a revolução que este fenómeno causou na organização das leis e das instituições.

Se só olharmos para a primeira revolução, estamos condenados a não compreender o que está a acontecer actualmente. Os contemporâneos de Tocqueville viam com alarme a ruína geral dos poderes tradicionais. Muitos temiam a anarquia. Um receio infundado, diz Tocqueville. Eles fariam melhor se reflectissem a longo prazo e temessem a submissão dos cidadãos pela emergência do despotismo do poder público.

Que espécie de despotismo devem as nações democráticas temer

Tocqueville tinha já sublinhado que a democracia americana, por mais prodigiosa que seja, **não está protegida do risco de uma deriva despótica.** Todavia, acabámos de ver que este perigo ameaça mais a Europa do que a América, a qual conseguiu instilar o gosto pela liberdade e o sentimento feroz de independência na alma de cada um dos seus cidadãos. Tocqueville não mudou de opinião: ele considera sempre que o despotismo ameaça a democracia, mas **os seus receios mudaram de objecto.**

Com efeito, Tocqueville pensava que o risco era que a democracia caísse numa opressão similar à que afectou determinados povos da Antiguidade. Já não o pensa. **Agora, a ameaça de despotismo é de uma espécie totalmente inédita.** É verdade que os imperadores romanos exerceram um poder imenso e sem freio, que lhes permitiu dar livre curso aos seus vícios e caprichos, mas a sua arbitrariedade ligava-se a alguns grandes objectos, negligenciando tudo o resto. A sua tirania era «violenta e restrita». Em contrapartida, se o despotismo que Tocqueville receia afectasse os povos que vivem em democracia, **«seria mais alargado e mais suave, degradando os homens sem os atormentar»¹⁵⁰.**

Este capítulo profético de Tocqueville é justamente célebre. É costume fazer citações copiosas do mesmo. Não seremos excepção à regra. Eis uma das passagens magistrais que, em quatro parágrafos, condensa o pensamento e as inquietudes de Tocqueville numa linguagem ostensiva:

«Penso que **o tipo de opressão que ameaça os povos democráticos não se assemelhará a nada do que o precedeu** no mundo; os nossos contemporâneos não saberiam encontrar a imagem nas suas memórias. Eu próprio procuro em vão

¹⁵⁰ Idem, p.432

uma expressão que reproduza exactamente a ideia que tenho e a consiga transmitir; as antigas palavras ‘despotismo’ e ‘tirania’ não são adequadas. A coisa é nova, por isso é preciso defini-la, dado que não a posso nomear.

Quero imaginar com que novas particularidades poderá o despotismo surgir no mundo: vejo **uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais virados sempre para si mesmos em busca de prazeres pequenos e vulgares, com os quais preenchem a alma.** Cada um deles, vivendo à parte, é como um estrangeiro no destino de todos os outros: os seus filhos e amigos formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto dos seus concidadãos, está ao lado deles mas não os vê; toca-os e não os sente; **só existe em si e para si**, e, se lhe resta ainda uma família, podemos pelo menos dizer que já não tem pátria.

Acima desses homens eleva-se um poder imenso e tutelar, que se encarrega de assegurar o seu divertimento e de velar pela sua sorte. É um poder absoluto, pormenorizado, regular, previdente e suave. Assemelhar-se-ia ao poder paternal se, como ele, tivesse por objectivo preparar os homens para a idade adulta; porém, o que pretende é **fixá-los para sempre na infância;** ele adora que os cidadãos se divirtam, desde que só pensem em divertir-se. Ele trabalha de livre vontade para a felicidade deles, mas quer ser o único agente e o único árbitro dessa felicidade; ele fornece-lhes segurança, prevê e garante as suas necessidades, facilita os seus prazeres, conduz os seus assuntos principais, dirige a sua indústria, regula as suas sucessões, divide as suas heranças; **o que ele não faz para lhes retirar totalmente o problema de pensar e o esforço de viver?**

(...)

Depois de ter tomado assim nas suas poderosas mãos cada indivíduo e de o ter moldado à sua vontade, o soberano estende os braços sobre toda a sociedade; **ele cobre a superfície desta com uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas e uniformes,** através das quais **os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não conseguirão irromper para se destacarem da multidão;** ele não quebra as vontades mas amolece-as, dobra-as e dirige-as; ele raramente obriga a agir e opõe-se constantemente a quem age; **ele não destrói nada, impede de nascer;** ele não tiraniza, ele perturba, comprime, enerva, extingue, estupidifica e, por fim, reduz cada nação a pouco mais do que um **bando de animais tímidos e laboriosos que o governo tem à sua guarda»¹⁵¹.**

¹⁵¹ Idem, pp.433-434

Continuação dos capítulos anteriores

O despotismo pode estabelecer-se mais facilmente a partir de uma democracia do que a partir de outro regime. Se tal acontecesse, provavelmente roubaria aos homens os principais atributos da Humanidade. Contudo, não é necessário salvar ou tentar restaurar a aristocracia. É preciso, considera Tocqueville, fazer surgir a liberdade no seio da democracia.

Sob o Antigo Regime, os funcionários hereditários travavam o poder do soberano. Era uma garantia para a independência individual. Não seria inútil, considera Tocqueville, **substituí-los por funcionários eleitos.** Eleger os funcionários asseguraria a independência destes face ao poder. O autor pensa, todavia, que, mesmo que a ordem aristocrática não possa ser restaurada, pode dar-se o caso de **os cidadãos, ao se associarem, fundarem entidades muito opulentas, muito influentes, muito fortes, ou seja, «pessoas aristocráticas»¹⁵².**

Tocqueville considera que é preciso **reconhecer à aristocracia o seguinte mérito: os órgãos intermédios protegem os indivíduos contra os abusos do poder central.** Se atacamos uma pessoa, atacamos o órgão ao qual ela pertence e os outros acorrem a ajudá-la. Numa democracia, pelo contrário, o indivíduo está isolado. O único meio que tem para se defender é apelar a toda a nação. Se ela não o escutar, terá de recorrer à imprensa. A imprensa é, efectivamente, uma arma muito poderosa à qual o mais fraco e o mais isolado pode recorrer. **Numa aristocracia pode viver-se sem liberdade de imprensa, mas numa democracia não. «A imprensa é, por excelência, o instrumento democrático da liberdade»¹⁵³.**

O sistema judicial é outra garantia do indivíduo contra os abusos do poder visto que a sua missão é proteger os interesses particulares. O formalismo judicial pode aborrecer ou parecer supérfluo ao cidadão democrata que adora o imediatismo, mas ele protege esse cidadão ao retardar a acção do governante. O formalismo tem por mérito principal «servir de barreira entre o forte e o fraco»¹⁵⁴.

Tocqueville alerta para **um perigo** inerente às democracias, **que consiste em desprezar e desconsiderar os direitos individuais.** Sacrificá-los à utilidade social pode ser tentador para o governante, pois são direitos muito recentes e instáveis, mas isso seria colocar em perigo toda a sociedade. Estes direitos individuais são, com efeito, um corta-fogo muito forte contra as revoluções.

A igualdade faz perigar a independência dos homens, mas esse perigo pode ser ultrapassado. **Não é preciso resignar-se à anarquia nem à servidão.** Isto implica, por um lado, a necessidade de fixar limites alargados, visíveis e imóveis ao poder social

¹⁵² Idem, p.442

¹⁵³ Idem, p.443

¹⁵⁴ Idem, p.444

e, por outro, dar e garantir direitos aos indivíduos. Mais do que procurar constantemente a concretização de grandes coisas, os soberanos deviam ter o objectivo de criar mais grandes homens, lutando assim contra a unidade e a uniformidade.

Vista geral do assunto

Tocqueville conclui aqui a sua obra. Ele considera que o novo mundo que se estende perante os seus olhos não se compara a nada do que viu anteriormente. O que está em gestação é, a vários níveis, indeterminado. Os bens e os males repartem-se de forma bastante igual no mundo. **As grandes riquezas desaparecem mas o número de pequenas fortunas aumenta.** Surgem desejos e prazeres. A ambição tornou-se um sentimento universal mas as ambições vastas e grandiosas extinguíram-se. Os indivíduos levam a cabo muitas pequenas coisas e o Estado concretiza coisas gigantescas. Há menos génios, mas mais pessoas esclarecidas. O espírito humano desenvolve-se pelo esforço combinado de cada um e não sob o impulso de alguns. As pertenças anteriores dissolvem-se mas a condição humana universaliza-se e torna-se semelhante em todo o lado.

O que mais entristece e aterroriza Tocqueville é a uniformização gradual das condições, esta similitude crescente dos indivíduos que compõem a multidão incalculável. Mas ele reconhece que este movimento contribui também para o maior bem-estar geral. Esta decadência é igualmente um progresso.

«Ninguém à face da terra pode ainda afirmar de forma absoluta e geral que o novo estado das sociedades seja superior ao antigo: mas já é fácil ver que é outro»¹⁵⁵.

Portanto, de nada serve alguém agarrar-se ao passado, querer manter antigos privilégios ou importar ideias e opiniões aristocráticas para o mundo democrático. A aristocracia e a democracia são **dois mundos distintos que possuem, cada qual, vantagens e inconvenientes.** Não vale a pena querer regressar ao mundo antigo para recuperar os benefícios específicos que a desigualdade de condições assegurava ao conjunto dos homens. É preferível desenvolver as vantagens que a igualdade nos pode oferecer. O homem é frágil mas, dentro dos limites algo vastos que o rodeiam, ele é poderoso e livre. O que aqui se diz para o indivíduo aplica-se também aos povos.

Hoje, nenhum homem pode lutar contra este movimento de igualização progressiva que atravessa todas as sociedades, mas **apenas depende do homem que esta igualdade o conduza à miséria ou à prosperidade, à barbárie ou às luzes, à servidão ou à liberdade.**

¹⁵⁵ Idem, p.454

John Stuart Mill (1806-1873)

Sobre a Liberdade (1869)¹⁵⁶

Na história do pensamento liberal, John Stuart Mill ocupa um lugar assaz singular. Desde a sua juventude, ele esteve, por assim dizer, imerso na doutrina liberal. O seu pai, James Mill (1773-1836), era discípulo de David Ricardo (1772-1823) e, aos 14 anos, John Stuart, criança precoce, foi recebido em Paris pelo economista Jean-Baptiste Say (1767-1832). O seu liberalismo está tingido de conservadorismo e de utilitarismo. Sob a influência dos escritos de Henri de Saint-Simon (1760-1825), o seu liberalismo evoluirá de início para um «liberalismo progressista» para, no fim da vida, degenerar naquilo a que ele chamará «socialismo temperado».

A obra aqui abordada foi escrita em 1869, no apogeu do seu período liberal. É, seguramente, **um dos mais belos textos sobre a liberdade de expressão**. As suas considerações são da maior actualidade numa sociedade como a nossa, em que o política, cultural e ecologicamente correcto são pretextos para todos os compromissos face a fenómenos condenáveis. Esta obra é também um **ataque sem concessões ao conformismo opressor e nivelador**, à ditadura da maioria e à mediocridade reinante em todos os domínios. Ela contém várias páginas magníficas sobre o génio que só pode prosperar numa sociedade livre, sobre as suas «naturezas fortes», as suas «individualidades», que formam o «sal da terra» e sem os quais a sociedade está condenada a declinar pois, segundo Mill, o valor de um Estado reside nos indivíduos que o compõem.

Introdução

«O tema deste ensaio não é o chamado livre-arbítrio – por oposição à doutrina inadequadamente apelidada de Necessidade Filosófica –, mas a liberdade social ou civil: **a natureza e os limites do poder que a sociedade pode exercer legitimamente sobre o indivíduo**»¹⁵⁷.

¹⁵⁶ O título original é *On Liberty* e o autor usou como base a versão francesa publicada em 1990 pela Gallimard (Folio Essais): *De la Liberté*. Existe uma versão portuguesa, intitulada *Sobre a Liberdade*, publicada pelas Edições 70 em 2006. [N.T.]

¹⁵⁷ John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.61

É com estas palavras que John Stuart Mill abre o seu célebre ensaio sobre a liberdade. Apesar de não ser fácil, o problema tem, para ele, o mérito de ser claro: **qual é o meio-termo justo entre a independência individual e as necessidades do controlo social?** Eis a grande questão do livro: onde traçar essa fronteira?

Nos períodos anteriores à modernidade, era o antagonismo entre a autoridade e a liberdade que ocupava os espíritos. Por liberdade entendia-se a protecção da liberdade contra a tirania dos soberanos (soberanos cujo papel era, não obstante, visto como necessário)¹⁵⁸. Agora, escreve Mill, admite-se que o poder não emana de Deus, de um direito hereditário ou de uma conquista passada, mas sim do próprio povo. **A ideia aqui já não é limitar o poder dos governantes** (através do reconhecimento de liberdades ou de direitos políticos ou do estabelecimento de travões constitucionais) **mas assegurar que os eleitos representam o povo e podem ser destituídos se necessário.**

Nesta nova visão, observa Mill, **esquece-se que a nação se pode tiranizar a si mesma**, pois, na verdade, a vontade do povo corresponde não à vontade de todos mas à da maioria. Como tal, é primordial continuar a **fixar limites** ao exercício do poder do governo sobre os indivíduos. Infelizmente, os teóricos liberais que reconhecem esta necessidade são uma excepção, em particular no continente europeu.

De facto, a sociedade pode «tornar-se o tirano»¹⁵⁹. Esta tirania assume formas diferentes daquelas que são impostas pelas sanções penais e «aloja-se nos mais pequenos detalhes da vida, escravizando assim a própria alma»¹⁶⁰. **É a tirania da opinião e do sentimento dominante.** Se não a limitarmos, é a própria noção de individualidade que pode ruir. Mill fala em «reino da opinião pública», ou seja, o conformismo maioritário que se impõe como a única atitude pertinente e tolerável. Esta vai, desde logo, oprimir a autonomia de pensamento dos indivíduos. Mas visa igualmente qualquer coisa ainda pior: **a manipulação do conjunto da sociedade por uma minoria activa que se reivindica constantemente da vontade do povo** e que excomunga quem quer que não partilhe dessa vontade determinada arbitrariamente, que corresponde aos interesses e ideais dessa minoria activa.

Como identificar, então, as regras de conduta que permitem encontrar um meio-termo entre independência e controlo social? Determinar este limite é uma tarefa primordial. Cada sociedade humana descobriu uma solução diferente para esta questão, mas o problema em si ainda não foi analisado de forma atenta. Sempre nos contentámos em aplicar os costumes existentes. É «a influência mágica do hábito»¹⁶¹.

¹⁵⁸ «Para impedir que inúmeros abutres predassem os membros mais fracos da comunidade, era necessário haver um predador mais forte do que os restantes, encarregue de os manter na ordem»: John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.62

¹⁵⁹ John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.66

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ Idem, p.68

A inclinação do homem normal é motivada pela inclinação da maioria. É isso que determina as suas noções de moralidade, de gosto ou de conveniência.

O problema é que não existe qualquer princípio reconhecido que determine, na prática, os casos em que a intervenção do Estado se justifica. Decide-se sempre com base nas preferências pessoais e segundo o grau de interesse que se atribui à coisa em questão. Por causa disso, todos os partidos correm o mesmo risco de se enganar: **a intervenção do governo é ora erradamente invocada, ora erradamente condenada.**

Que princípio mobilizar? Mill convida-nos a basearmo-nos num princípio muito simples: **os homens não podem ser autorizados, individual ou colectivamente, a obstaculizar a liberdade de quem quer que seja se não for para assegurar a sua própria protecção.** Dito de outro modo, a única razão legítima para uma comunidade empregar a força pública contra um indivíduo é para o impedir de prejudicar outros. Daqui decorre que é injustificável constranger alguém para seu próprio bem, físico ou moral. Podemos, certamente, chamá-lo à razão, admoestá-lo, tentar persuadi-lo, suplicar-lhe. Mas não limitá-lo. Salvo se, evidentemente, o comportamento dele se arriscar a ser prejudicial para outrem. Caso contrário, o indivíduo é soberano sobre o seu corpo e sobre o seu espírito.

As ideias anteriores aplicam-se, segundo o autor, às pessoas que alcançaram um estado de desenvolvimento suficiente para almejar a autonomia. Como tal, não inclui crianças e adolescentes dos dois sexos abaixo da idade fixada por lei para a maioridade. Também é possível que esta ou aquela sociedade esteja ainda mergulhada na infância. A liberdade não pode então aplicar-se a sociedades situadas num estádio anterior, **um estádio em que o ser humano ainda não é capaz de se aperfeiçoar através da livre discussão entre indivíduos iguais.** Isto diz respeito apenas às nações ocidentais da época em que o autor escreveu (1869). Nos outros casos, em que ainda se lida com «bárbaros», o despotismo permanece legítimo, desde que o seu objectivo seja o avanço desses povos e que os meios se justifiquem pela concretização efectiva desse objectivo.

John Stuart Mill distingue-se dos teóricos que, como será, bem mais tarde, o caso de Hayek, defendem uma concepção abstracta do Direito. Nesta matéria, Mill considera a utilidade como «o critério absoluto em todas as questões éticas»¹⁶². A utilidade é aqui entendida no sentido mais lato: baseia-se nos interesses permanentes do homem enquanto ser aberto ao progresso. É a este título que o autor considera justificado um controlo exterior das acções individuais que interferem com o interesse alheio. Um homem pode prejudicar outro pela sua acção ou pela sua inacção. Como tal, ele deve ser sancionado. Para o fazer, importa determinar precisamente a extensão da sua responsabilidade. É o preço a pagar por esta liberdade de princípio.

¹⁶² Idem, p.76

Mas há uma esfera de acção em que **a sociedade pode, na melhor das hipóteses, ter um interesse indirecto: aquela que se refere aos actos de um indivíduo** que só o afectem a ele ou a quem neles tenha participado livre e voluntariamente e com total conhecimento de causa. Aquilo que afecta um indivíduo «em si» é aquilo que o toca directa e prioritariamente (porque se parte do princípio de que todo o acto que afecta uma pessoa pode, por seu intermédio, afectar outras).

Eis-nos aqui mergulhados na «região própria da liberdade humana»¹⁶³. Ela abrange, desde logo, o domínio íntimo da consciência: a **liberdade de consciência** no sentido mais lato. Inclui, em seguida, a **liberdade de expressar** ou publicar opiniões. Estas duas liberdades, distintas em teoria, são praticamente indissociáveis. Vem, em terceiro lugar, a **liberdade de associação** entre indivíduos. Uma sociedade, qualquer que seja a forma do seu governo, não é livre a menos que haja um respeito global por estas liberdades. **Nenhuma sociedade é completamente livre se estas liberdades não forem absolutas e sem reservas.** A única liberdade digna desse nome é trabalhar para o nosso próprio desenvolvimento, pois cada qual é o guardião da sua saúde, seja ela física, mental ou espiritual.

Diz-nos Mill que há no mundo uma **tendência forte e crescente para estender indevidamente o poder da sociedade sobre o indivíduo**, tanto pela força da opinião como pela da legislação. Numerosas tendências, correntes, doutrinas e teorias, tais como as de Auguste Comte (1798-1857), dedicam-se a promover este despotismo da sociedade sobre o indivíduo. Esta interferência está a amplificar-se. Donde o interesse em analisar os fundamentos filosóficos e práticos da liberdade de pensamento e de debate.

Da liberdade de pensamento e de debate

Se todos os homens excepto um partilhassem a mesma opinião, eles não teriam o direito de impor o silêncio a esse homem. **Impor o silêncio à expressão de uma opinião é como desapossar dela a Humanidade** (presente e futura). Como? Se essa opinião que reduzimos ao silêncio for verdadeira, desapossámos a Humanidade de uma verdade. Se essa opinião for falsa, a Humanidade perde qualquer coisa praticamente tão importante quanto a verdade: «uma percepção mais clara e uma impressão mais viva da verdade, produzida pela sua confrontação com o erro»¹⁶⁴.

Silenciar uma discussão é acreditar na infalibilidade da nossa posição. Seja porque consideramos infalível o nosso julgamento sobre determinado ponto, ou até sobre todos os pontos (é o caso dos príncipes absolutos ou outras pessoas acostumadas

¹⁶³ Idem, p.78

¹⁶⁴ Idem, p.85

a uma deferência ilimitada), seja porque nos remetemos à infalibilidade do «mundo» em geral. Um indivíduo dirá, por exemplo, que «todo o mundo» concorda com isto ou com aquilo, etc. Mas aquilo a que o indivíduo chama «**todo o mundo**», não é mais do que a pequena parte do mundo com a qual aquele indivíduo contactou: o seu partido, a sua seita, a sua Igreja, a sua classe social. Os outros «mundos» não partilham, obviamente, dessas certezas, que são próprias de um mundo que tem vários mundos vizinhos ou semelhantes. Raros são aqueles que têm consciência de que foi o acaso que decidiu em qual desses múltiplos mundos se encontram imersos e que, por consequência, são objecto da sua confiança. É evidente que várias opiniões hoje correntes serão rejeitadas em épocas futuras.

Há uma diferença extrema entre aceitar como verdadeira uma opinião que sobreviveu a todas as refutações e presumir a sua veracidade sem permitir que seja alvo de refutação. A liberdade completa de contradizer e de refutar a nossa opinião é a condição que nos permite presumir a sua validade com vista a agir. A força e o valor do espírito humano dependem de uma coisa: a colocação em prática de todos os meios para rectificar este último quando ele se engana. **A única maneira de chegar ao conhecimento exaustivo de um assunto é escutar o que dizem pessoas com opiniões diversas.** Não podemos tornar-nos sábios se não tivermos por hábito corrigir e completar sistematicamente a nossa opinião ao compará-la com outras. Convém não negligenciar nenhuma luz susceptível de esclarecer todos os aspectos de um assunto¹⁶⁵.

O que é espantoso é ver que a maioria das pessoas admite a validade dos argumentos a favor da livre discussão mas recusa que esta possa ter lugar em determinados casos. Há determinadas doutrinas ou princípios particulares que deveriam, pensam essas pessoas, escapar ao questionamento, sob pretexto de que a sua veracidade está provada ou, sobretudo, porque *elas* estão certas da sua veracidade. Diz-se que só homens maus desejam enfraquecer as crenças salutares: por isso, não haverá qualquer problema em proibir o que só eles querem fazer. Mas, afirma Mill, **se os argumentos a favor da liberdade de debate não se aplicarem a casos extremos, então de nada valem.** As pessoas que defendem esta censura não se socorrem sempre da infalibilidade mas invocam, frequentemente, a *utilidade* das doutrinas que querem proteger. Ao que Mill responde que nenhuma crença contrária à verdade pode ser realmente *útil*.

Sócrates foi morto pelos seus concidadãos após uma condenação jurídica por impiedade e imoralidade. Um acontecimento similar, ainda mais conhecido, teve lugar no calvário há dois milénios. Por que motivo? Porque **Cristo era um blasfemador.** Isto deve fazer-nos reflectir sobre o perigo de ver o braço da justiça dizimar os melhores homens e as melhores doutrinas. Os homens que condenaram Jesus à morte não eram maus, eram homens que possuíam os mais elevados sentimentos religiosos,

¹⁶⁵ Idem, p.91

morais e patrióticos do seu tempo e do seu povo. Segundo Mill, a maior parte das pessoas que hoje treme de medo perante a conduta dos juízes de Jesus, teria agido exactamente do mesmo modo se tivesse vivido naquela época e tivesse nascido juiz. Mesmo um homem como Marco Aurélio, cuja grandeza e nobreza de alma transpareciam nos seus escritos, foi um perseguidor devido a essa concepção errada, segundo a qual o seu dever era proteger a sociedade contra ideias que ele julgava nefastas.

Alguns pretendem justificar as perseguições dizendo que elas valem como «teste» e que a verdade acaba sempre por triunfar. Mill rejeita energicamente esta ideia cínica: **a História tem exemplos abundantes de verdades silenciadas pela perseguição.** É pura ilusão crer que a verdade, a verdade mais pura – e não o erro – transporta consigo o poder de sobreviver à masmorra e ao espeto. Revelar uma verdade ao mundo é o serviço mais importante que um ser humano pode prestar aos seus semelhantes. Diferir esta revelação, perseguir os benfeitores, é uma das coisas mais condenáveis. Hoje, já não condenamos à morte aqueles que apresentam novas opiniões mas, escreve Mill, **o delito de opinião ainda existe.** Isso obriga as pessoas a disfarçarem as suas opiniões e a nada fazerem para as divulgar. Isto mantém a paz no campo intelectual, mas esta espécie de pacificação sacrifica toda a coragem moral do espírito humano.

A perseguição das ideias alheias não está morta. **Um domínio em que a intolerância se manifesta ainda de forma flagrante é o da religião.** Mill cita as propostas de um subsecretário de Estado britânico que se exprimiu relativamente às religiões e seitas hindus. Manter um clima em que parte das opiniões são rejeitadas sem análise porque são julgadas à partida como irreligiosas e imorais é privar-se de um clima de liberdade propício à emergência de ideias inovadoras. **É reduzir a probabilidade de aparecimento de espíritos de elevada estatura.** Não que a liberdade de pensamento seja uma necessidade exclusiva dos grandes pensadores. Ela é tanto ou mais necessária ao homem comum. **Uma sociedade que teme as especulações heterodoxas não é uma sociedade que progride.** Feitas as contas, os períodos de confronto intelectual são raros. Na Europa, há aquele que se seguiu à Reforma¹⁶⁶, a última metade do século XVIII e um terceiro na Alemanha dos tempos de Goethe e de Fichte¹⁶⁷. Ainda vivemos sob as conquistas destes três períodos.

É importante ensinarmos aos homens os fundamentos das suas opiniões. Porquê? **Porque as crenças não fundadas racionalmente cedem facilmente perante o mínimo vestígio de argumento.** Uma opinião – mesmo verdadeira – que não saibamos defender racionalmente, permanece um preconceito. Eis porque ter uma opinião

¹⁶⁶ Período que teve início no século XVI, com a publicação das teses de Martinho Lutero que advogavam a reforma de diversos pontos da doutrina católica, que eram vistos como provas de corrupção na hierarquia da Igreja, o que originou um forte debate religioso que culminou com uma divisão entre Catolicismo e Protestantismo. [N.T.]

¹⁶⁷ De meados do século XVIII ao primeiro quartel do século XIX [N.T.]

fundada implica também conhecer com rigor a opinião inversa na sua forma mais plausível e mais persuasiva. Infelizmente, isto não sucede com 99% dos homens ditos cultos: eles nunca se colocam no lugar daqueles que pensam de modo diferente do deles. Por consequência, podemos mesmo dizer que eles não chegam sequer a conhecer a sua própria opinião.

Mill analisa uma outra objecção: será indispensável que a maioria da população seja capaz de defender racionalmente opiniões e princípios importantes? **Não será necessário deixar a uma elite intelectual o encargo de defender a massa da população, dado que esta será sempre incapaz de o fazer? Não, diz Mill.** Essa é a atitude da Igreja Católica: os membros mais formados do clero podem ler livros heréticos e responder-lhes, mas os leigos não (a menos que possuam uma autorização difícil de obter). Os protestantes, pelo contrário, consideram que cada um tem o direito de julgar as coisas por si mesmo sem ter de consultar uma autoridade. Mais importante ainda, Mill considera que **as opiniões, teorias e doutrinas são mais fortes e vivas se puderem ser defendidas com total conhecimento de causa por cada um.** Caso contrário, «(...) não passam de algumas frases aprendidas de cor; se algo com significado for guardado, não será mais do que a casca: perde-se a essência mais subtil»¹⁶⁸.

Mill teme as opiniões mortas, congeladas, petrificadas. Ele denuncia «o sono profundo de uma opinião fixa»¹⁶⁹. O que, evidentemente, não significa que a ausência de unanimidade seja condição indispensável da verdade. **O facto de ser partilhada por todos não torna uma opinião necessariamente falsa.** Mas, para merecer o nome de conhecimento, uma opinião deve ser (e permanecer) submetida ao teste activo da controvérsia. A dialéctica dos Antigos e a escolástica medieval desempenhavam este papel (apesar de terem esse defeito irremediável de estabelecer as premissas a partir da autoridade e não da razão). Se existirem pessoas para contestar uma opinião aceite, não devemos lamentar-nos mas felicitar-nos, pois a sua crítica permite-nos reafirmar essa opinião, mantê-la viva, recalibrá-la: os dissidentes detêm muitas vezes uma parte, por ínfima que seja, da verdade.

Mas será que algumas verdades não devam permanecer incontestáveis? Não. A este respeito, Mill faz uma crítica virulenta à moral cristã, que considera «essencialmente uma doutrina da obediência passiva; (...) [que] inculca a submissão a todas as autoridades estabelecidas»¹⁷⁰. E embora considere a moral cristã compatível e conciliável com tudo o que há de excelente na ética, Mill afirma que seria um erro prescindir das normas seculares que permitem completar – e manter – estes ensinamentos religiosos que o próprio Cristo não quis detalhar por completo.

¹⁶⁸ John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.120

¹⁶⁹ Idem, p.126

¹⁷⁰ Idem, p.137

Preservar a possibilidade de cada opositor feroz de uma opinião se exprimir sobre este ou aquele assunto é uma necessidade. Porque, se há poucas possibilidades de esses opositores mudarem de ideias (acontece mesmo o contrário, dado que o sectarismo pode aumentar e exasperar-se, fruto do debate apaixonado), é provável que o facto de se ouvirem diferentes pontos de vista seja mais lucrativo para o espectador, que poderá, por si, forjar uma opinião em função da pertinência das respectivas argumentações.

John Stuart Mill avança **quatro argumentos para justificar a necessidade da liberdade de pensamento e da liberdade de expressão.**

Em primeiro lugar, **uma opinião que silenciámos pode muito bem ser verdadeira.** Negá-la é imaginar-se infalível.

Em segundo lugar, **mesmo que a opinião silenciada seja falsa, ela pode perfeitamente conter uma parte de verdade.** Ora, como a opinião dominante só muito raramente – ou nunca – é a expressão da verdade no seu todo, só a confrontação de opiniões nos dará uma oportunidade de chegar à verdade.

Em terceiro lugar, admitamos que a opinião dominante representa a verdade no seu todo: **silenciar uma opinião divergente assemelha-se a professar a opinião dominante como um preconceito,** sem compreender ou apreender os seus princípios racionais, caso ela não possa ser debatida vigorosa ou lealmente.

Em quarto lugar, **silenciar uma opinião dissidente é perder, enfraquecer, desvitalizar o sentido da própria doutrina.** Ela torna-se dogmática, informal. Deixa de ser uma convicção autêntica e sincera fundada na razão ou na experiência pessoal.

Stuart Mill reage contra uma ideia generalizada acerca das opiniões minoritárias: **toda a opinião, diz-se frequentemente, tem o direito de se fazer ouvir desde que o faça com mesura e que não ultrapasse os limites da discussão leal. Mill responde que é difícil identificar estes supostos limites porque, se o critério é o grau de ofensa sentido por aqueles cujas opiniões são atacadas, a experiência demonstra que a ofensa existe desde que o ataque seja eloquente e possante:** «Eles acusarão de falta de moderação todo o adversário que os embarace»¹⁷¹.

Dito isto, é verdade que existem limites na forma de defender uma opinião, mesmo justa. É necessário, por exemplo, abster-se de sofismos. Mas **estas ofensas são muitas vezes impossíveis de provar,** excepto se o responsável as reconhecer acidentalmente. Duvida-se pouco que a lei não deva interferir aqui.

«Relativamente ao que geralmente se entende por **discussão destemperada, nomeadamente as invectivas, os sarcasmos, os ataques pessoais, etc., a denúncia destas armas mereceria maior simpatia se fosse proposto interditá-las igualmente a ambas as partes;** porém, apenas se deseja limitar o emprego das mesmas contra a opinião dominante.

¹⁷¹ Idem, p.141

Se um homem se empregar contra as opiniões minoritárias, não só não será criticado, como até será louvado pelo seu zelo honesto e pela sua justa indignação. Todavia, o mal que o uso destes métodos pode causar é maior quando eles são empregues contra os mais fracos, e as vantagens desleais que uma opinião pode retirar deste tipo de argumentação revertem quase exclusivamente para as opiniões aceites. **A pior ofensa deste tipo que se pode cometer numa polémica é estigmatizar como perigosos e imorais os partidários da opinião contrária.** Aqueles que professam opiniões impopulares estão particularmente expostos a tais calúnias, pois geralmente são poucos e pouco influentes, e ninguém além deles se sente muito interessado em que lhes seja feita justiça. Mas, dada a natureza da situação, esta arma é recusada àqueles que atacam a opinião dominante; eles correm um perigo pessoal ao usá-la e, mesmo que o não corressem, não conseguiriam mais do que recuar na sua própria causa. Em geral, as opiniões contrárias às comumente aceites só conseguem ser ouvidas através de uma moderação escrupulosa da linguagem e evitando cautelosamente qualquer ofensa desnecessária: não se podem desviar minimamente dessa linha de conduta sem perder terreno. **Em contrapartida, as maiores injúrias da opinião dominante acabam sempre por dissuadir as pessoas de professar uma opinião contrária, ou até mesmo de escutar aqueles que a professam**¹⁷².

Da individualidade como um dos elementos do bem-estar

A liberdade de formar opiniões e de as exprimir deve ser garantida sem reservas. Contudo, **ninguém sustenta que as acções sejam tão livres quanto as opiniões.** As próprias opiniões, expressas num determinado contexto, podem causar prejuízos. Assim, Mill não tem qualquer objecção a que as pessoas digam que os comerciantes de farinha matam os pobres de fome. Mas se este discurso ocorrer perante um grupo de manifestantes furiosos à porta de um comerciante de farinha, é preciso sancionar tais palavras com uma punição justa. «A liberdade do indivíduo deve estar contida neste limite: ela não deve prejudicar outrem»¹⁷³.

Para Mill, a diversidade de opiniões «não é um mal, mas um bem»¹⁷⁴. Ele faz do **debate de opiniões** um dos elementos chave da sua teoria da verdade e parece considerar que esta última é **um dos fundamentos da antropologia política.** Efectivamente, não é apenas por cuidado em defender o valor da tolerância que Mill considera injustificado impor o silêncio a uma pessoa, mesmo que ela seja a única a

¹⁷² Idem, pp.142-143

¹⁷³ Idem, p.146

¹⁷⁴ Ibidem

não partilhar da opinião dominante. É também porque, **antecipando Karl Popper, ele considera que a verdade é o resultado sempre inacabado de refutações sucessivas** e que importa permitir uma confrontação mais livre e total de opiniões contrárias.

Mill partilha de uma concepção defendida pelo filósofo prussiano Wilhelm von Humboldt (1767-1835): **o fim do homem é o desenvolvimento harmonioso de todas as suas faculdades num todo completo e coerente**. Para tal, são necessárias duas condições: a liberdade e a variedade das situações. Na sequência do seu ensaio, Mill vai insistir constantemente na **importância vital da diversidade**. Para o autor, existe uma **correlação inegável entre desenvolvimento e individualidade**. Entre as obras que os homens devem aperfeiçoar e embelezar, a mais importante é o próprio homem. O mimetismo está muito difundido: aquele que deixa o mundo traçar por si o plano da sua vida só tem necessidade da capacidade de imitação que partilhamos com os macacos. Já aquele que escolhe o seu modo de vida usa todas as suas faculdades. O primeiro será só uma máquina, um autómato de aparência humana. O segundo, sozinho, poderá elevar-se acima destes tristes espécimes da Humanidade.

«Não é por os desejos dos homens serem fortes que eles agem mal, mas por as suas consciências serem fracas»¹⁷⁵.

Mill valoriza os impulsos fortes. Esta **energia**, este «estofo que faz os heróis»¹⁷⁶, pode revelar-se **a mais preciosa das coisas se for canalizada sensatamente**. É isto que queremos dizer quando afirmamos que alguém tem «carácter». **A sociedade precisa de naturezas fortes**. Seria um erro anestesiá-las. Mill constata que, nas sociedades nascentes, a energia era mais desenvolvida do que agora, talvez até um pouco demais: o elemento da individualidade e da espontaneidade dominava em excesso. O problema consistia em levar os homens fortes de corpo e de espírito a cumprirem regras para que a vizinhança pudesse gozar de alguma segurança. No momento em que Mill escreve estas linhas, é o perigo inverso que ele teme: não é o excesso mas a deficiência de impulsos e de inclinações.

Os indivíduos já não se perguntam o que prefeririam fazer, o que é adequado ao seu carácter e disposição, o que poderia ser cultivado neles, **mas sobretudo: «O que convém à minha situação?»**. Em rigor, não podemos dizer que eles preferem os usos às suas inclinações, pois nem lhes passa pela ideia que possam desejar fazer outra coisa que não aquela que prescreve o costume. É o **reino do conformismo**. Mill deplora esta sociedade em que as capacidades humanas são atrofiadas e inertes. É também o pretexto para atacar o calvinismo, religião para a qual o maior pecado é ter uma vontade própria. Segundo esta doutrina religiosa, todo o bem de que a

¹⁷⁵ Idem, p.152

¹⁷⁶ Ibidem

Humanidade é capaz está contido na obediência e no abandono à vontade de Deus. Esta ideia encontra-se na sociedade em graus muito diversos, por vezes sob uma forma menos ascética: autoriza-se a satisfação de determinadas inclinações, mas sob o controlo da autoridade e de forma uniforme. Isto favorece o surgimento de pessoas mesquinhas, limitadas, encolhidas. Está-se longe da «auto-afirmação pagã»¹⁷⁷ ou do ideal grego de desenvolvimento pessoal, no qual se fundem, sem se substituírem, os ideais platónico e cristão do autocontrolo.

Após ter demonstrado o **laço que existe entre o reforço da individualidade e o desenvolvimento do humano**, Mill dedica-se a mostrar que, mesmo para aqueles que não desejam desenvolver a sua individualidade, mesmo para os que não aspiram a usar a liberdade, é benéfico deixar desenvolver a individualidade daqueles que o querem fazer. É vantajoso para a sociedade que novas verdades sejam descobertas e que novas práticas sejam iniciadas. Raras são as pessoas capazes de operar estas mudanças, mas **essas pessoas são o «sal da terra»**¹⁷⁸. Sem elas, a vida humana tornar-se-ia um mar estagnado. Uma sociedade que se apoia na repetição mecânica dos seus actos degenera fatalmente. Sem homens de génio, a civilização morreria tal como morreu o Império Bizantino. **Estes homens têm necessidade de uma «atmosfera de liberdade»**. Sem esta tolerância elementar, o génio não pode surgir. Quer tenha um carácter tímido ou forte, o génio é visto como um louco perigoso que a sociedade procura neutralizar. **Mas a originalidade é uma qualidade vital**. Nada foi alguma vez feito no mundo sem que alguém o fizesse primeiro e todas as coisas boas que existem são fruto da originalidade. **Ainda que o mundo admire o génio, na realidade, diz Mill, não o considera indispensável:**

«Na verdade, quaisquer que sejam as homenagens que queiramos prestar à superioridade do espírito, real ou suposta, **a tendência geral no mundo é atribuir o lugar dominante à mediocridade»**¹⁷⁹.

Na Antiguidade e na Idade Média, o indivíduo representava uma potência em si. Hoje, diz Mill, os indivíduos estão perdidos na multidão. A mediocridade tornou-se colectiva: a maioria das pessoas já não forma a sua opinião pelo que dizem os dignitários da Igreja ou do Estado mas pelo que outras pessoas, semelhantes a elas, exprimem nos jornais. Isto explica também a mediocridade dos governos. Um governo, seja democrático ou não, só deixa de ser medíocre se se recusar a seguir os conselhos da multidão e decidir inspirar-se nos conselhos de uma minoria mais dotada e instruída, ou até nos de uma única pessoa excepcional. No entanto, Mill

¹⁷⁷ Idem, p.156

¹⁷⁸ Idem, p.159

¹⁷⁹ Idem, p.162

não defende um «culto dos heróis», que deixaria ao homem sábio e genial o encargo de exercer o poder. Não, semelhante génio só tem interesse em «mostrar o caminho»¹⁸⁰.

O grande perigo da nossa época reside, segundo Mill, no facto de ter diminuído o número de pessoas originais. É necessário preservar ao máximo as condutas e opiniões contrárias aos usos porque não há razão para que toda a experiência humana se construa com base num único modelo. É verdade que toda a gente admite, em teoria, a diversidade dos gostos. Mas aqueles que fazem «o que ninguém faz» ou que não fazem «o que todos fazem» podem denegrir-se tanto como se tivessem cometido um grave delito moral. **A nossa sociedade está, pois, em guerra contra a individualidade.** A norma é não desejar nada muito vivamente, não ter um carácter demasiado acentuado. Este **costume, que produz seres insípidos e fracos, estende-se por todo o lado** e constitui um obstáculo ao desenvolvimento humano. O espírito do progresso não é sempre um espírito de liberdade (pode-se impor o progresso) e o espírito de liberdade pode, por vezes, resistir ao progresso aliando-se temporária e localmente aos seus adversários, mas «a única força de melhoramento inexaurível e permanente do progresso é a liberdade, pois graças a ela pode haver tantas fontes de progresso como indivíduos»¹⁸¹. Quando há mais vida nas unidades, há mais vida nas massas de que elas fazem parte.

O império do costume manifesta-se sobretudo no Oriente. Civilizações em tempos grandiosas desta região do mundo caracterizam-se hoje pelo imobilismo. **Quando é que um povo deixa de progredir? Quando perde a Individualidade**¹⁸². A China, essa nação muito engenhosa e dotada de sabedoria, vive numa profunda estagnação. Ela foi bem sucedida numa iniciativa em que os filantropos ingleses se empenharam com zelo: uniformizar um povo, ao fazer com que todos adoptassem as mesmas máximas e as mesmas regras para os mesmos pensamentos e as mesmas condutas. A Europa avança a passos largos rumo a este ideal chinês. Esta uniformização tem de perigoso o facto de excluir tudo o que considera ímpio, imoral, monstruoso e contra-natura. «A Humanidade torna-se rapidamente incapaz de conceber a diversidade quando se desabitua dela durante um tempo»¹⁸³.

Dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo

Mill aborda em seguida a questão fundamental desta obra: **onde traçar o limite entre a soberania que o indivíduo tem o direito de exercer sobre si mesmo e a necessária**

¹⁸⁰ Idem, p.163

¹⁸¹ Idem, p.169

¹⁸² Idem, p.170

¹⁸³ Idem, p.175

autoridade do Estado? Ele responde com uma aparente lapalissada: **o indivíduo deve ocupar-se do indivíduo e a sociedade da sociedade.** Ele recusa a concepção «contratualista» do Estado. Contrariamente ao que defendem vários filósofos, o Estado não está assente num contrato. No entanto, devemos ao Estado um certo número de benefícios, a começar pela paz social. A este respeito, devemos adoptar uma determinada linha de conduta face aos outros. O que é que isto implica concretamente? **Implica, em primeiro lugar, não prejudicar os interesses alheios** ou, sobretudo, determinados interesses alheios que devem ser considerados direitos, seja por disposição legal expressa, seja por acordo tácito. **Em segundo lugar, implica assumir uma quota-parte do trabalho e dos sacrifícios necessários para defender a sociedade** ou os seus membros contra os preconceitos e as humilhações.

Quando estão em causa aspectos da sua conduta e do seu carácter que apenas a si digam respeito e em nada afectem os interesses daqueles com quem se relaciona, os únicos inconvenientes a que alguém deve ser sujeito são os estritamente ligados ao julgamento desfavorável dos outros.

É plenamente justificado sancionar judicialmente uma pessoa que atente contra a protecção dos seus semelhantes. Mas, **quanto aos «deveres para consigo mesmo»**¹⁸⁴ (respeito próprio, desenvolvimento pessoal), **ninguém é responsabilizável perante os seus semelhantes.** Mill enumera algumas objecções a esta sua concepção. Se ninguém está totalmente isolado, o mal que faz a si mesmo não se repercutirá nos seus familiares, amigos, fornecedores, etc.? Deteriorar as suas faculdades físicas ou morais não será impedir-se de prestar um certo número de serviços à comunidade? Empobrecer irresponsavelmente não acaba por levar, no fim de contas, à dependência material da boa-vontade alheia? Ter uma má conduta não dará um exemplo pernicioso aos jovens e aos menos jovens? Deve a sociedade, de resto, abandonar as pessoas que se deixam levar por maus caminhos (alcoolismo, incontinência verbal, ociosidade, obscenidade, etc.)? A experiência não demonstra, ao cabo de séculos, que certas práticas conduzem aqueles que a elas se dedicam a abismos fatais? Não devemos instaurar uma polícia poderosa contra estes vícios?

Mill admite que determinadas más condutas atentam contra os sentimentos e interesses dos próximos e, de forma indirecta, contra a sociedade como um todo. Estas pessoas merecem, seguramente, reprovação moral. Mas, salvo se violarem um dever preciso face ao público (é o caso, por exemplo, do polícia e do soldado que se embebedam em serviço), **estes actos, apesar dos verdadeiros inconvenientes que geram, devem ser suportados pela sociedade «por amor a esse bem superior que é a liberdade humana»**¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Idem, p.182

¹⁸⁵ Idem, p.188

De outro modo, a sociedade trataria os seus cidadãos como crianças. A sociedade¹⁸⁶ teve da infância à maioridade dos seus cidadãos para os tornar capazes de conduzir razoavelmente a sua vida. Se tal não acontecer, ela é a única responsável. Ela não tem de intervir nos assuntos privados das pessoas imoderadas. Usar meios legais para constringer indivíduos a emendar a sua conduta é a forma mais certa de falhar, pois suscitará forçosamente uma revolta dessas pessoas contra esse jugo. Como tantas vezes se viu na História, depressa se considerará que fazer frente a uma autoridade excessiva e proceder de forma contrária à que ela prescreve é uma marca de carácter e de coragem.

A principal razão para rejeitar a intervenção estatal nos assuntos privados das pessoas que se prejudicam a si mesmas é o facto de que, **ao fazê-lo, o Estado age muitas vezes sem discernimento.** Com efeito, **no domínio da moral social, a opinião pública** (isto é, uma maioria dominante, ou até alguns indivíduos dominantes) **tem tantas hipóteses de ser falsa como verdadeira.** Esta opinião pública ignora o prazer ou o bem-estar daqueles cuja conduta censura. Muita gente encara as condutas de que não gosta como um prejuízo pessoal e sente-as como um insulto aos seus sentimentos.

«Mas não há qualquer paridade entre o sentimento de uma pessoa pela sua opinião e o sentimento de outra que se ofende por ela a ter; não mais do que entre o desejo de um ladrão em roubar uma bolsa e o desejo do dono desta em ficar com ela. E o gosto de alguém é um assunto tão pessoal quanto a sua opinião ou a sua bolsa»¹⁸⁷.

Mill não se ilude com a capacidade de a opinião pública moderar a sua censura. Desde quando o público se preocupa com a experiência universal? Quando o público trata da conduta pessoal, raramente pensa noutra coisa que não na enormidade que representa, para ele, o facto de haver quem aja e sinta de forma diferente da sua. A «polícia moral» alarga constantemente os seus limites até usurpar a liberdade mais incontestável dos indivíduos. Os exemplos abundam. Mill cita o caso dos países islâmicos onde a maioria – muçulmana – impõe às confissões minoritárias a obrigação de se curvarem às suas abstinências religiosas. No caso, esta maioria interdita a toda a sociedade o consumo de porco. Outro exemplo: **quando Mill escreveu esta obra, nenhum culto, à excepção do catolicismo romano, era permitido em solo espanhol.** Em Inglaterra, os puritanos representavam uma ameaça do mesmo género

¹⁸⁶ Mill não encara aqui a sociedade como uma misteriosa entidade, mas antes como «a geração presente (...) senhora, ao mesmo tempo, da educação e do destino da geração seguinte». John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.188

¹⁸⁷ John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.191

à liberdade. Mill não exclui que a opinião puritana – partilhada por grande parte da classe média – obtenha um dia a maioria parlamentar e fica alarmado com a intenção de reprimir os divertimentos públicos e privados, como a música, a dança, o teatro, os jogos ou qualquer outra actividade colectiva que vise a diversão. Ele condena também a vontade de proibir todas as iniciativas em dias de descanso religioso (o sabat dos judeus ou o domingo dos cristãos). Ninguém deve impedir uma minoria de trabalhar ao fim-de-semana (desde que esta o faça voluntariamente), com vista a proporcionar aos outros o divertimento a que aspiram.

Mill alude igualmente a uma lei que proibia a venda de álcool numa colónia inglesa e em quase metade dos Estados Unidos. Esta lei foi revogada, dada a incapacidade material de garantir a sua execução, o que não dissuadiu muitas ligas de pregar a adopção de uma lei similar em Inglaterra. **Um conceito criado totalmente por pessoas que desejam impor ao resto da sociedade a sua concepção das coisas é o dos «direitos sociais».** Este princípio, que Mill considera verdadeiramente «monstruoso»¹⁸⁸, defende a seguinte ideia: quem quer que falte, por pouco que seja, ao seu dever, viola o meu direito social e autoriza-me a exigir ao parlamento uma compensação. Através deste princípio, é possível legitimar qualquer violação da liberdade.

Que pensar da religião dos mormons, cujo fundador foi morto por populares? Mill considera que **o mormonismo é uma impostura, mas revolta-o a linguagem de franca perseguição que condena este culto.** Ele desaprova profundamente a poligamia, que considera um entrave à liberdade (embora a mulher que adere a esta união o faça de forma voluntária). Mas, a partir do momento em que os mórmones fugiram dos territórios em que eram perseguidos, a partir do momento em que se estabeleceram numa terra perdida que não era habitável antes da sua chegada, a partir do momento em que não agridem os outros povos, a partir do momento em que dão aos descontentes todo o tempo para partir, **não vemos**, diz Mill, **a que título e segundo que princípios** – que não os da tirania – **se poderá impedi-los de viver à sua maneira.** Contra aqueles que advogam não uma cruzada mas uma «civilizada»¹⁸⁹ contra a sociedade polígama dos mórmones, Mill responde que nenhuma comunidade tem o direito de forçar outra a ser civilizada. Podemos, se o desejarmos, enviar missionários, mas não converter pela força. A civilização venceu a barbárie, pelo que já não é a barbárie que a ameaça. Para Mill, o perigo vem da degeneração da própria civilização (porque os seus padres e professores oficiais deixaram de ter a capacidade e a vontade de a defender), que após bater no fundo poderá ser destruída (e regenerada) por bárbaros enérgicos.

¹⁸⁸ John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.200

¹⁸⁹ Idem, p.205

Aplicações

Mill sintetiza a doutrina deste ensaio em duas máximas.

Em primeiro lugar, **o indivíduo não é responsável pelas suas acções face à sociedade se estas apenas afectarem os seus próprios interesses**, o que não exclui que outros possam manifestar a sua desaprovação e exercer uma pressão moral sobre a pessoa cujas acções são contestadas.

Em segundo lugar, **o indivíduo é responsável pelas acções que tragam prejuízo aos interesses alheios e pode ser submetido a punições sociais e legais**, se a sociedade as considerar necessárias para a sua própria protecção.

Evidentemente, está **fora de questão proteger alguém contra todos os prejuízos que resultem da acção de outrem**. Uma pessoa que persiga um objectivo legítimo causa, em vários casos, necessária e legitimamente, problemas e perdas a outros. É o caso das pessoas que competem neste ou naquele sector de actividade. A sociedade não deve reconhecer um direito legal ou moral à imunidade perante este tipo de sofrimento. Assim, o comércio é um acto social. Porquê? Porque quem quer que venda o que quer que seja lança-se numa actividade que afecta os interesses alheios e os da sociedade em geral. Após dolorosas experiências reguladoras, o homem aprendeu que, para garantir preços baixos e qualidade, é imperioso deixar produtores e vendedores completamente livres, sem outro controlo que não seja o de preservar a liberdade de os compradores se fornecerem noutro lado, se assim o desejarem. As restrições impostas ao comércio são «constrangimentos» e todo o constrangimento é um mal. Por vezes, o constrangimento é legítimo (há males necessários), mas não neste caso. Porque não aqui? Porque a experiência mostra, à sociedade, que semelhantes constrangimentos neste domínio não produzem os efeitos esperados. Mill revela-se, assim, um defensor explícito da doutrina *livre-cambista*.

Mill continua: não é adequado, em nome da segurança, interditar, pelo menos a pessoas adultas e sãs de espírito, a **venda de substâncias tóxicas ou de armas**. Pode-se, no entanto, **tolerar que o Estado submeta a venda desses produtos a formalidades contratuais prévias**. É possível, nesta óptica preventiva, opor-se a actos preparatórios de crimes. Mas, nesse caso, é preciso que a ameaça seja comprovada (é necessário definir com rigor os limites justos daquilo a que Mill chama as «funções de polícia»). O simples facto de comprar produtos tóxicos não é, em si, suficiente para justificar uma medida preventiva, porque os produtos tóxicos também são utilizados com fins inofensivos e até francamente úteis.

A má conduta puramente privada não deve ser alvo de prevenção e punição. Assim, o alcoolismo e o ócio não são condenáveis em si mesmos. Mas tornam-se se levarem aqueles que a eles se dedicam a agredir alguém ou a faltar aos seus deveres para com outrem. Pode-se condenar o atentado aos bons costumes sociais. É o caso dos atentados à decência: o que é condenável aqui não é necessariamente o acto, mas

o seu carácter público. Para todos os casos em que as medidas preventivas seriam manifestamente liberticidas, Mill defende uma liberdade de princípio: se deles resultar mal, a culpa recairá totalmente sobre o agente mas, pelo menos, a liberdade foi preservada.

E as **actividades comerciais que têm por objecto o jogo, o consumo de álcool e o sexo**? Segundo Mill, são actividades às quais o indivíduo tem o direito de se dedicar livremente. Consultores e promotores (com interesse directo nessas actividades: o dono do bar, o proxeneta, etc.) podem dar os seus «conselhos» e tirar partido deles. Mas, para quem considera estas actividades más, a tolerância deve ser contrabalançada pela possibilidade de reduzir, ou até eliminar, a influência destas solicitações não desinteressadas. Nesse sentido, **o Estado pode obrigar os estabelecimentos em que estas actividades decorrem a rodear os seus negócios de um certo grau de segredo e de mistério**. Assim, o público poderá fazer espontaneamente a escolha de se envolver nestas actividades. Para Mill, é isto que explica que certas restrições sejam justificáveis no que respeita à venda de álcool; mas não aumentar as taxas sobre essas bebidas. Porquê? Porque isso é penalizar as pessoas menos ricas. Porém, pode-se autorizar apenas pessoas cuja respeitabilidade é conhecida a vender álcool, regular as horas de abertura e fecho em função de exigências de segurança pública, retirar a licença ao dono de um estabelecimento em caso de problemas recorrentes, etc. Mas o Estado não pode limitar o número de locais de venda de forma a diminuir a tentação. Não pode tratar as populações operárias como crianças ou selvagens. Se o fizer, rumará ao despotismo e ao paternalismo característicos de sistemas em que a liberdade geral não é o princípio fundamental.

Foi dito que o indivíduo goza de liberdade total em tudo o que diz respeito à sua pessoa. Esta liberdade tem, no entanto, um limite que é a existência dessa liberdade: **Mill recusa o direito de alguém se vender como escravo**. O acto de liberdade que aniquila a liberdade não é um acto livre. «O princípio da liberdade não pode exigir que alguém seja livre de não ser livre»¹⁹⁰. Por associação de ideias, Mill passa da problemática da escravatura para a do casamento. Ele cita de novo o filósofo prussiano Wilhelm von Humboldt, para o qual os compromissos que implicam relações ou serviços pessoais devem ser limitados no tempo. **Seria necessário, desde logo, permitir a dissolução do casamento pela simples vontade de um dos dois parceiros**. Mill deplora que uma questão tão grave seja objecto de uma solução tão expedita. E, embora pense que o cumprimento do contrato não pode prevalecer em detrimento da felicidade de uma das partes contratantes, assinala que há muitos outros elementos que devem ser tidos em conta. Ao casar, ou em virtude do casamento, criam-se, por vezes, obrigações para com terceiros, nomeadamente para com filhos. Todos estes aspectos devem ser equacionados antes de uma dissolução. Ele

¹⁹⁰ Idem, p.222

distingue, por isso, entre liberdade «legal» e liberdade «moral». Pode-se invocar uma sem invocar necessariamente a outra.

Na ausência de princípios reconhecidos, a liberdade é muitas vezes aceite onde devia ser recusada e recusada onde devia ser aceite. Uma pessoa devia ser livre de tratar dos seus próprios assuntos à sua maneira; mas não devia ser livre de fazer o que quer quando age em nome de outra sob o pretexto de que os assuntos dessa pessoa são também os seus. Mill visa aqui, nomeadamente, o domínio das relações familiares. Ele condena energicamente o despotismo dos maridos sobre as mulheres. **A única maneira de extirpar esse mal é dar às mulheres exactamente os mesmos direitos e a mesma protecção legal que se aplica a qualquer homem**¹⁹¹.

Quanto às necessárias limitações da liberdade, Mill pensa igualmente na relação pais-filhos. A liberdade dos pais não é absoluta. O Estado tem o direito de exigir a educação dos seus cidadãos, pelo menos até determinado nível, e é dever dos pais fornecê-la. O Estado tem o direito de os obrigar a cumprir este dever. Esta ideia não era óbvia na época em que Mill redigiu este ensaio. **À época, considerava-se que o pai era livre de aceitar ou não a oferta de uma educação gratuita para os seus filhos.** Embora milite a favor da educação universal, **Mill reprovava a ideia de deixar, parcial ou totalmente, a educação nas mãos do Estado. São os pais que se devem encarregar dela:** eles podem educar os seus filhos onde e como quiserem, o Estado limita-se a pagar uma parte dos custos da escolaridade das crianças mais pobres e encarrega-se totalmente daqueles que não têm meios. Ainda que desaprove a educação pública por princípio (Mill teme que as crianças tenham todas o mesmo «molde», e nisto é coerente com a sua teoria sobre a necessidade de individualizar os membros da sociedade), **ele admite que o Estado se encarregue da educação a título complementar,** a título de uma «experiência entre outras»¹⁹² num sistema educativo que será tanto mais produtivo quanto mais diversificado. Se a sociedade está atrasada neste ponto, é necessário recorrer a esse **mal necessário** que é a educação pública (incluindo o ensino universitário), mas é uma solução de último recurso.

A única maneira de fazer respeitar este dever de educação por parte dos pais é realizar um exame público sobre os conhecimentos de base da criança (ler, escrever, etc.). Se a criança falhar, os pais devem pagar uma multa moderada e enviar, a expensas suas, a criança para a escola. Outros exames, mais exigentes mas facultativos, podem ser levados a cabo pelo Estado para avaliar o domínio de conhecimentos mais avançados. O Estado não pode autenticar a veracidade do conteúdo do ensino, mas deve assegurar-se de que as opiniões, doutrinas e teorias são reproduzidas fielmente. Em caso algum pode o Estado permitir que se interdite, a quem quer que seja, o

¹⁹¹ É justo considerarmos Mill como um dos primeiros e mais ardentes defensores da igualdade entre os sexos. E isto em função dos princípios liberais.

¹⁹² John Stuart Mill, *De la Liberté*, Gallimard (Folio Essais), 1990, p.227

acesso a uma profissão por alegada falta de qualificações. Os certificados dão, evidentemente, maior credibilidade mas, no fim de contas, é o público quem decide se uma pessoa é ou não competente em determinada função.

Trazer uma criança ao mundo é uma das acções que implica maiores responsabilidades na vida. Se não estamos à altura de assumir essas responsabilidades, dar à luz é um crime contra o ser que foi gerado. A este respeito, Mill considera justificadas as leis que, à época, em muitos países europeus, interditavam o casamento às pessoas que não conseguiam provar ter meios de manter uma família. Segundo ele, não há aqui qualquer violação da liberdade.

Três objecções à intervenção do governo

Mill encerra a sua obra com uma questão precisa: **quais são as objecções à intervenção do governo?** Ele vê três.

A primeira objecção diz respeito à **hipótese de algo a fazer poder ser mais bem feito pelos indivíduos do que pelos governantes**. Ninguém é melhor para tratar de um assunto, ou decidir por quem ou como é que ele deve ser conduzido, do que aqueles que estão pessoalmente interessados no mesmo.

A segunda objecção trata da **hipótese de os indivíduos não poderem fazer uma coisa tão bem quanto os funcionários**. No entanto, neste caso é adequado deixar que os primeiros se ocupem do assunto por uma razão precisa: **para contribuir para a sua educação intelectual, para fortalecer as suas faculdades activas, para exercer o seu juízo e para se familiarizarem com determinados temas**. Isto permite aos cidadãos defenderem sozinhos o interesse comum e fazer lucrar o colectivo com a diversidade de formas de agir. Permite ainda multiplicar as experiências.

A terceira objecção que Mill formula contra um intervencionismo deste tipo é o mal extremo que causa o alargamento desnecessário do poder do governo. Isso equivale a **arregimentar para a máquina administrativa os elementos mais activos da sociedade** e a transformá-los em «parasitas ou em conspiradores»¹⁹³. Mill receia que as estradas, os caminhos-de-ferro, os bancos, as companhias de seguros, as grandes empresas com capital social, as universidades, os estabelecimentos de beneficência não avancem sob o controlo do Estado. Mill refere uma proposta, formulada na época em que ele escreveu esta obra, que consistia em integrar numa administração inglesa as pessoas mais inteligentes e mais instruídas da nação, por via de concurso. Uma inquietação instalou-se entre os promotores desta medida: não estariam a arriscar-se a que os elementos mais brilhantes recusassem o peso de ser funcionários permanentes do Estado apesar de receberem remuneração suficiente e desempenha-

¹⁹³ Idem, p.233

rem um papel importante? Mill inquieta-se: **se todos os melhores talentos do país aderissem à máquina administrativa, a sociedade civil enfraqueceria totalmente e acabaríamos numa submissão generalizada.** As pessoas habituar-se-iam a esperar que o Estado fizesse tudo por elas. Ora, é vital que a sociedade esteja em condições de tratar sozinha da condução dos seus assuntos.

A absorção de todas as grandes inteligências de um país pela classe governante (que os incorporaria na administração) seria desastrosa para a sociedade como um todo mas também para a própria classe de governantes. Porquê? **Porque o corpo de funcionários é, estruturalmente, tentado a afundar-se numa rotina indolente.** O único meio de manter vivas as inteligências deste corpo, a única maneira de evitar que a elite burocrática caia na «pedantocracia», é expô-la constantemente a uma crítica vigilante, independente e formada, ela mesma, por grandes inteligências. Como tal, é preciso assegurar que o Estado conta com o contributo de pessoas muito competentes e, ao mesmo tempo, velar para que não seja desviada para as vias oficiais uma proporção demasiado grande da actividade geral. Eis uma das questões mais difíceis da arte de governar. Há claramente temas que não é vantajoso deixar nas mãos dos interessados. Daí a necessidade de uma administração em que a maior disseminação de poder seja conciliável com a eficácia e em que a informação seja centralizada ao máximo para assegurar a maior difusão possível a partir do centro.

O valor de um Estado é o dos indivíduos que o compõem. Mill conclui a sua obra com a seguinte frase:

«(...) um Estado que diminua os seus homens de modo a torná-los em instrumentos mais dóceis nas suas mãos, mesmo que para fins benéficos, **aperceber-se-á de que, com homens pequenos, nada de grande se poderá concretizar,** e que de nada servirá a perfeição da máquina à qual sacrificou tudo por lhe faltar o poder vital que ele banuiu para que a máquina pudesse trabalhar de forma mais fluida»¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Idem, pp.241-242

Milton Friedman (1912-2006)

Capitalismo e Liberdade (1962)¹⁹⁵

Publicada em 1962 e com mais de um milhão de exemplares vendidos, esta obra é a melhor porta de entrada no pensamento de Friedman.

Prémio Nobel da Economia em 1976, Milton Friedman pôde constatar, no final da sua vida, que a história económica do século XX tinha validado as suas teorias e mostrado que John Maynard Keynes (1883-1946) estava errado. Ele é sobretudo conhecido pela sua história monetária dos Estados Unidos, escrita com Anna Schwartz, obra na qual sustenta que **as crises económicas (a começar pela de 1929) são, na verdade, provocadas por desregulações da política monetária dos bancos centrais, responsáveis pela inflação, ela mesma fonte de desemprego.** Durante muito tempo, acreditámos (e muitos ainda acreditam) que bastava, por intermédio das despesas públicas, distribuir o poder de compra para fazer desaparecer o desemprego. Esta obra traz-nos um desmentido brutal.

Milton Friedman é o fundador do «monetarismo», uma doutrina que incita à restauração da estabilidade monetária, ao restabelecimento da verdade dos preços, a confiar no mercado e a suprimir as intervenções monetárias e orçamentais dos Estados. Friedman ensinou na Universidade de Chicago. Ele e os seus Chicago Boys exerceram uma **influência considerável sobre diversas políticas económicas a partir de 1973.** Foi conselheiro de dois presidentes norte-americanos (um dos quais Ronald Reagan), mas também de dirigentes da Coreia do Sul, de Taiwan, de Singapura e de Hong Kong.

Mas os dragões asiáticos não foram os únicos a ser influenciados pelas suas ideias. O seu pensamento exerceu e ainda exerce grande influência sobre as escolhas económicas dos **antigos países da Europa de Leste** após a queda do comunismo. A título de exemplo, Mart Laar, à época um jovem historiador de 32 anos, tornou-se primeiro-ministro da Estónia em 1992. Ele só tinha lido uma obra de economia em toda a sua vida: *Free to choose*, de Milton Friedman. Decidiu aplicá-la à letra no seu país. «Felizmente, eu não era economista», confessou ele numa entrevista mais tarde,

¹⁹⁵ O título original é *Capitalism and Freedom* e o autor usou como base a versão francesa publicada em 1971 pela Laffont: *Capitalisme et Liberté*. Existe uma versão em português, intitulada *Capitalismo e Liberdade*, publicada pela editora brasileira Nova Cultural em 1988. [N.T.]

«porque todos os economistas estónios tentaram dissuadir-me, afirmando que tal nunca iria resultar». O resultado? Em 1992, quando entrou em funções, a Estónia tinha uma inflação de 1000%, uma economia que se afundava em 30%, uma taxa de desemprego também de 30%, etc. Hoje, a inflação está em 2,5%, o crescimento é de 6 a 7%, o orçamento está equilibrado, o desemprego é baixo e o PIB/habitante passou de 6.700 dólares em 1995 para 12.200 em 2002¹⁹⁶. Quase todos os antigos países comunistas da Europa de Leste imitaram, pelo menos em parte, as medidas de Mart Laar, tendo como resultado um crescimento económico inesperado. Também é preciso não esquecer que foram os Chicago Boys que **tiraram o Chile da miséria em alguns anos** (à custa, é verdade, de uma indesculpável e sangrenta ditadura militar).

Introdução

John F. Kennedy (1917-1963) disse um dia: **«Não perguntem o que pode o vosso país fazer por vocês; perguntem o que podem vocês fazer pelo vosso país»**. Milton Friedman considera que esta frase não permite estabelecer, entre os cidadãos e quem os governa, uma relação digna dos ideais de homens livres. A primeira parte da frase é decerto uma crítica ao paternalismo, mas a segunda é a **manifestação de um «organicismo» que dá a entender que o cidadão é o criado, ou mesmo o adorador, de um governo que é o senhor** ou a divindade. Por seu turno, o homem livre considera que o seu país é o conjunto de indivíduos que o compõem. O seu governo é um instrumento e não um distribuidor de favores e de bens.

A verdadeira questão deveria ser: «Para nos libertarmos de algumas das nossas responsabilidades individuais, para atender aos nossos diversos objectivos, para concretizar as nossas diferentes intenções e, sobretudo, para preservar a nossa liberdade¹⁹⁷, como poderíamos nós, os meus compatriotas e eu, utilizar o governo?»¹⁹⁸.

Milton Friedman é um defensor do **liberalismo**. Ele insiste em tudo o que esta palavra tem de problemática **transatlântica**. De facto, enquanto no século XIX a palavra significava o mesmo na América e na Europa, hoje ela toma uma **concepção centralizadora**, favorável à instalação sem limites do Estado Providência e que encara o bem-estar e a igualdade como pré-requisitos, ou mesmo substitutos, da liberdade. Este «liberalismo» ressuscitou as mesmas políticas de intervenção e de paternalismo que tinham sido combatidas pelo liberalismo clássico. Os partidários do liberalismo clássico são agora catalogados sob a etiqueta genérica de «conservadores», o que cobre

¹⁹⁶ Inflação ajustada, valores de 2002

¹⁹⁷ Milton Friedman compara a liberdade a «uma planta rara e delicada».

¹⁹⁸ Milton Friedman, *Capitalisme et Liberté*, Laffont, 1971, p.14

um espectro de opiniões muito latas e muitas vezes incompatíveis. Por esse motivo, Friedman prefere recorrer ao sentido original e não poluído do termo «liberalismo»: a doutrina própria de um homem livre.

A limitação e a descentralização do poder são condições essenciais para a preservação da liberdade. **Os grandes progressos da civilização nunca foram produzidos pelo centralismo.** Não foi para obedecer ao voto de uma maioria parlamentar – ainda que tenha sido parcialmente financiado por um monarca absoluto – que Cristóvão Colombo decidiu buscar uma nova rota para a China. O governo não pode jamais reproduzir a variedade e a diversidade da acção individual. É verdade que ele pode elevar os níveis de vida de vários indivíduos ao impor normas uniformes relativas ao alojamento, à alimentação, ao vestuário, à educação, às vias de comunicação, à higiene, etc. Mas, ao fazê-lo, substitui o progresso pela estagnação e a variedade pela uniformidade. **Ao invés, a lógica concorrencial do capitalismo permite manter e estimular esta diversidade.** Uniformidade e diversidade são dois conceitos importantes para Friedman. Como veremos, a esfera política procede segundo uma lógica uniformizadora. A esfera económica, pelo contrário, é uma fonte de diversificação na sociedade. Donde a necessidade de evitar ao máximo a invasão desta segunda esfera pela primeira.

Liberdade económica e liberdade política

É frequente acreditar-se, diz Friedman, que política e economia são dois sectores distintos e, no essencial, sem relações. É falso. Um qualquer regime político não se pode combinar com um qualquer regime económico. A este respeito, o «socialismo democrático» (que se opõe ao «socialismo totalitário» imposto na Rússia)¹⁹⁹ é um conceito ilusório: uma sociedade socialista não pode ser democrática, se ser democrático for, pelo menos, garantir a liberdade individual.

Não há liberdade sem liberdade económica. **Não há liberdade política sem liberdade económica.** Os intelectuais negligenciam muitas vezes este aspecto da liberdade. Crêem frequentemente que a problemática da liberdade se manifesta apenas num campo de valores pretensamente superiores e desprezam os aspectos materiais da vida. Ao fazê-lo, enganam-se: não há aqui diferenças entre liberdade política e económica. O britânico que não podia passar as suas férias nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial devido ao controlo dos câmbios está na mesma situação que o americano impedido de passar as suas férias na Rússia devido às suas opiniões políticas. Podemos dizer que o primeiro está limitado economicamente na sua liberdade e que o segundo o está politicamente, mas o resultado é o mesmo.

¹⁹⁹ Recordamos que esta obra data de 1962

Outro exemplo: a cobrança obrigatória de 10% do rendimento de uma pessoa para financiar este ou aquele sistema de reforma administrado pelo governo é uma limitação de uma parte correspondente da sua liberdade política. Por esse motivo, a seita dos Amish recusava pagar as suas contribuições e receber as pensões. Resultado: uma parte do seu gado foi vendida em leilão. Esta privação económica é uma limitação da sua liberdade política e mesmo religiosa. É verdade, diz Friedman, que poucos consideram as pensões de reforma obrigatórias uma privação de liberdade, mas acreditar na liberdade é acreditar na liberdade para todos.

Toda a sociedade que defende as liberdades políticas é, desde logo, uma sociedade que consagra o mercado livre. Não existe qualquer excepção a esta regra na História. Dito isto, se o capitalismo é uma condição necessária de uma sociedade livre, ele não é contudo condição suficiente. Há vários exemplos (a Itália e a Espanha fascistas, o Japão antes da Segunda Guerra Mundial, a Rússia czarista antes da revolução, a Alemanha em diversos momentos, etc.) em que sociedades capitalistas (que colocam a iniciativa privada em primeiro lugar) não garantiram a liberdade política. Mas, mesmo em sociedades desse tipo, os cidadãos tinham mais liberdade do que os de um Estado totalitário moderno como a Rússia soviética ou a Alemanha nazi.

Assim, a relação entre liberdade económica e liberdade política é complexa e de modo algum unilateral. No século XIX, as reformas políticas levadas a cabo no Ocidente conduziram a uma expansão económica sem precedentes. Tal aumentou, em proporções até então inesperadas, o bem-estar das massas. **A ponto de estas acabarem por preferir o bem-estar à liberdade,** o que, no século XX, coincidiu com o desenvolvimento do Estado. Este desenvolvimento contínuo fez temer que o aumento do controlo centralizado da actividade económica se assemelhasse a um «caminho para a servidão» (para usar o título da célebre obra de Hayek)²⁰⁰.

Por seu turno, o liberal entende a liberdade do indivíduo como o objectivo último. É a partir dela que é preciso avaliar os regimes sociais. O problema essencial da organização social é a coordenação económica de um grande número de pessoas. Friedman considera que há apenas duas maneiras de coordenar as actividades económicas de vários milhões de pessoas. Uma é a direcção centralizada que implica o uso da coerção (o Estado totalitário), a outra é a cooperação voluntária dos indivíduos (o mercado livre).

A grande vantagem de uma economia livre é que ela permite uma coordenação verdadeiramente eficiente. Porquê? Porque, numa transacção económica, as duas partes são beneficiárias «desde que essa transacção seja bilateralmente voluntária e informada»²⁰¹. É essa a liberdade da troca. **O traço central do mercado é que ele impede uma pessoa de se imiscuir nos assuntos de outra** naquilo que diz res-

²⁰⁰ Friedrich August von Hayek, *La Route de la Servitude*, PUF, 1985 (1946)

²⁰¹ Milton Friedman, *Capitalisme et Liberté*, Laffont, 1971, p.28

peito à maioria das actividades dessa última. Ele protege cada um da coerção. Um consumidor está protegido da coerção de um vendedor pela existência de outros vendedores. Um vendedor está protegido da coerção de um consumidor pela existência de outros consumidores. Um empregado da de um patrão pela existência de outros patrões, etc.

É sobretudo por isso que o mercado suscita tantas objecções: ele dá às pessoas o que elas querem e não o que um determinado grupo pensa que elas deviam querer. «Atrás da maior parte dos argumentos contra o mercado livre esconde-se a falta de fé na própria liberdade»²⁰².

A existência de um mercado livre não elimina, evidentemente, a **necessidade de um governo**. Este último tem um **papel de árbitro** que deve fazer respeitar as regras do jogo económico. Não obstante, são necessários contrapesos para evitar a concentração demasiado grande de poder, a qual mata a diversidade em benefício da uniformidade: o mercado, ao tirar ao poder político um direito de supervisão sobre a organização da actividade económica, suprime a fonte do poder coercivo. Friedman preconiza com insistência a **descentralização do poder** e a **necessidade de manter a política afastada do poder económico**.

O mercado assegura a liberdade económica mas também a liberdade política. Ele dá um exemplo para ilustrar este raciocínio. Qual? Numa sociedade livre, os indivíduos gozam nomeadamente de liberdade de expressão. Coloquemos então a questão: teremos o direito, numa sociedade capitalista, de defender ideais socialistas? Sim. E teremos o direito, numa sociedade socialista, de defender ideais capitalistas? Não.

A liberdade de expressão implica, desde logo, que quem pretende defender causas deve estar em condições de ganhar a vida. Isso levanta dúvidas numa sociedade socialista. Porquê? Porque defender opiniões implica a capacidade de financiar essa acção (organizar reuniões públicas, editar brochuras, comprar tempo de antena na rádio, na televisão, publicar jornais, etc.). Logo, não vemos como um Estado socialista pudesse estar desejoso de financiar essas actividades subversivas. Não vemos altos responsáveis socialistas pôr a mão na carteira. Pelo contrário, numa sociedade capitalista, encontramos vários indivíduos ricos prontos a financiar causas. Não obstante, suponhamos que uma sociedade socialista sustentava financeiramente os dissidentes. Quem deveria ela apoiar? Todos os que o desejassem? Nesse caso, a procura seria ilimitada. Além disso, se publicássemos qualquer coisa num jornal, seria preciso convencer não só o jornal estatizado mas também a fábrica de papel nacionalizada, a tipografia do Estado, o Ministério das Comunicações, etc., a fornecer os seus bens e serviços. Tal não é impossível, mas as dificuldades seriam reais.

Apesar de ser um feroz opositor do comunismo, Friedman considera que seria intolerável privar os partidários do comunismo de se exprimirem, de se reunirem, de

²⁰² Idem, p.30

se associarem e de difundirem as suas ideias. A este título, a lista negra de Hollywood foi um acto destruidor da liberdade.

O paradoxo aqui é que os opositores do mercado numa sociedade livre são, em geral, minorias que têm maior interesse na preservação e no reforço do capitalismo concorrencial.

O papel do poder político numa sociedade livre

Todo o liberal pode adoptar uma fórmula célebre: «Os fins não justificam os meios», o que significa que qualquer fim deve ser obtido através de meios correctos. Estes meios são a **discussão** e a **cooperação voluntária**. Todas as formas de coerção devem ser banidas. A decisão deve, idealmente, ser tomada unanimemente após uma discussão livre.

O papel do mercado é permitir a **unanimidade sem a uniformidade**, uma vez que cada um pode aí encontrar aquilo que deseja. O mercado é, por excelência, um meio de representação efectivamente proporcional. Em contrapartida, o domínio da acção política tende à uniformização. Porquê? Porque a uma questão política é geralmente preciso responder «sim» ou «não» e não se pode esperar mais do que um número limitado de escolhas. Obviamente, a unanimidade não passa de um ideal. Na prática, temos de nos contentar com algo mais modesto: a regra da maioria. Em função da importância das questões abordadas, a maioria exigida será simples, absoluta, qualificada, etc. Por outro lado, há certas coisas que não podem ser determinadas pela regra da maioria e que permanecem imutáveis na Constituição. Estes princípios (nos quais se inclui a liberdade de expressão) resultam, eles próprios, de uma discussão livre e reflectem uma quase unanimidade.

A grande questão é **poder distinguir entre as actividades do dia-a-dia e o quadro em que elas ocorrem**. As actividades do dia-a-dia são comparáveis às acções dos participantes num jogo. O quadro é comparável às regras desse jogo. É necessário um consenso da população sobre as regras, caso contrário o jogo não funciona. **O poder político é, assim, um fazedor de regras e um árbitro**. Fazedor de regras porque é necessário haver um mecanismo que permita à sociedade modificar as regras ao longo do tempo, árbitro porque é preciso um mecanismo próprio para arbitrar as diferentes interpretações dessas regras.

A necessidade de governo faz-se sentir porque uma liberdade absoluta é impossível. De facto, num mundo de homens imperfeitos, as diferentes liberdades podem entrar em conflito. A minha liberdade de mover o punho pelos ares deve ser limitada pela proximidade do vosso queixo.

A acção dos poderes públicos é mais uma vez exigível pelo facto de existir um grande número de noções no domínio económico que necessita de um significado

preciso do ponto de vista jurídico. Por exemplo, como definir os **direitos de propriedade**? Esta noção, que tomamos por adquirida, é na realidade de uma imensa complexidade. Os direitos que ela confere são **criações sociais muito sofisticadas** e não proposições evidentes por si mesmas. Pensemos, por exemplo, nos conceitos de *royalties*, direitos autorais, patentes, acções, direitos ribeirinhos, etc.

Podemos dizer o mesmo da moeda, diz Friedman. Também aqui, esta noção coloca problemas de grande complexidade (aos quais ele dedica dois capítulos ao longo da sua obra).

Resumindo, a **organização da actividade económica através da troca voluntária supõe** que estão garantidas, por intermédio dos poderes públicos, a **manutenção da lei e da ordem** para prevenir a coerção exercida por um indivíduo sobre outro, a execução de contratos, a definição do significado dos direitos de propriedade, a interpretação e a entrada em vigor desses direitos e a existência de um quadro monetário. **A regra aqui é que o governo faça aquilo que o mercado não pode fazer sozinho**, ou seja, determinar e fazer aplicar as regras do jogo. Todavia, por vezes é adequado fazer, por intermédio do Estado, coisas que poderiam ficar a cargo do mercado mas que as condições técnicas tornam difíceis no quadro deste. É o caso da situação de monopólio ou dos efeitos de vizinhança.

Veremos mais tarde quais são as origens do monopólio. Examinemos aqui em que medida o **monopólio é por vezes necessário devido a certas condições técnicas de uma sociedade num dado momento da sua história**. Milton Friedman, que escreveu nos anos 60, dá como exemplo a rede telegráfica. As condições técnicas obrigam, por vezes, a recorrer ao monopólio. Então, três escolhas são possíveis: o monopólio privado, o monopólio público e a regulamentação pública. São todas más porque o monopólio implica ausência de escolha e compromete desse modo a liberdade de troca efectiva. Mas **o mal menor ainda é, segundo Friedman, o monopólio privado**. Com efeito, a sociedade não é estática. Ela transforma-se rapidamente e as condições favoráveis ao monopólio técnico depressa mudam. Um monopólio privado **pode, assim, ser revertido de forma mais fácil** (como aconteceu, por exemplo, com a IBM). Em contrapartida, a regulamentação pública e o monopólio público têm menos hipóteses de responder adequadamente a essas mudanças de condições por não serem tão susceptíveis quanto um monopólio privado de ser eliminados de forma rápida e fácil pela evolução económica.

Por «**efeitos de vizinhança**», designamos as **situações nas quais as acções dos indivíduos sobre outros indivíduos têm efeitos pelos quais não é possível penalizá-los ou recompensá-los**. É o caso da empresa que polui um curso de água. As pessoas a jusante são obrigadas a trocar água boa por água poluída. Talvez possam obter uma compensação, mas não lhes é possível, agindo individualmente, evitar a troca ou impor uma compensação justa ao poluidor. A intervenção dos poderes públicos justifica-se neste caso.

Para determinar quais são as situações de efeitos de vizinhança, é necessário analisar caso a caso e elaborar um balanço de duas colunas onde enumeremos as vantagens e inconvenientes da intervenção pública. Evidentemente, os nossos princípios dizem-nos qual a importância relativa de cada uma das rubricas. Na rubrica «passivo» é sempre necessário atribuir um peso considerável à ameaça que uma intervenção pública coloque sobre a liberdade.

O liberal acredita na responsabilidade do ser humano. A justificação paternalista da intervenção do Estado deve ser rejeitada porque repousa sobre o princípio, inaceitável para um liberal, de que alguns decidem por outros (para o seu próprio bem). Dito isto, uma certa dose de paternalismo é inevitável porque existem na sociedade deficientes mentais, crianças e outras pessoas irresponsáveis. Mas é imperativo manter estes últimos dentro de limites apertados.

Friedman considera que **o Estado tem um papel a desempenhar numa sociedade liberal**: manter a lei e a ordem, modificar os direitos de propriedade, modificar as outras regras do jogo económico, decidir sobre a interpretação das regras, velar pela aplicação dos contratos, encorajar a concorrência, fornecer um quadro monetário, lutar contra os monopólios técnicos e os efeitos de vizinhança, completar o papel da caridade privada e proteger os irresponsáveis.

Por outro lado, **há inúmeras tarefas exercidas pelo poder que não têm absolutamente qualquer razão de ser.** Quais? Ele cita catorze e afirma que a lista não é exaustiva. Por exemplo, o programa de apoio à paridade dos preços agrícolas, as taxas sobre as importações, as restrições às exportações, o controlo da produção, o controlo das rendas, dos preços, dos salários, o salário mínimo, a regulamentação pormenorizada das indústrias, o controlo da rádio e da televisão, os programas de segurança social, etc.

O controlo da moeda

A intervenção dos poderes públicos é falaciosamente justificada pela necessidade de evitar os ciclos recorrentes de expansão e de depressão. A Grande Crise de 1929 foi um pretexto para o Estado se imiscuir cada vez mais na economia. Na realidade, esta crise, longe de ter sido solucionada pela intervenção estatal, foi causada e agravada por essa intervenção, que transformou em grande catástrofe aquilo que, de outro modo, não teria passado de uma contracção moderada.

Friedman navega entre **duas teses que julga inaceitáveis**:

- **aquela que considera que um padrão-ouro perfeitamente automático é possível e desejável;**
- **aquela que considera que devemos conferir grandes poderes discricionários a um grupo de técnicos, reunidos num banco central «independente».**

Friedman é favorável a dispositivos institucionais que imponham limites severos ao poder conferido, de modo a evitar a concentração de poderes.

O padrão-mercadoria é, de um ponto de vista histórico, o mecanismo usado com maior frequência. É necessário utilizar como moeda uma moeda física como o ouro, a prata, o cobre, os cigarros, etc. Se a moeda fosse totalmente feita de uma mercadoria deste tipo, não haveria qualquer necessidade de controlo pelos poderes públicos. Não é isso que acontece porque a evolução da sociedade fez surgir a **moeda fiduciária**. Com efeito, o principal defeito de um padrão-mercadoria é que ele requer a utilização de recursos reais que se juntam à massa monetária. A moeda fiduciária permite obter o mesmo resultado sem empregar os ditos recursos.

Friedman não é partidário do padrão-mercadoria (em ouro ou noutra coisa) automático. Este não é desejável porque implica despesas elevadas para obter os recursos necessários à produção do padrão monetário. Além disso, já não é possível: as coisas sempre tenderam para um **sistema misto**, onde elementos fiduciários como as notas bancárias e os depósitos se juntam à mercadoria monetária em que esses elementos podem ser convertidos. Mesmo na época do padrão-ouro, o ouro detido pelos bancos ou particulares sob a forma de peças ou certificados-ouro representava somente 10 a 20% da massa monetária.

O *Federal Reserve Act* de 1913 e a Primeira Guerra Mundial precipitaram o abandono do padrão-ouro e conferiram uma potente autoridade discricionária aos poderes públicos que se encontraram em posição de fixar a quantidade de dinheiro de que os Estados Unidos podiam dispor e influenciar as condições financeiras internacionais.

Com efeito, a criação do Sistema da Reserva Federal tinha por objectivo assegurar a estabilidade. Este sistema teve o efeito exactamente inverso, como testemunha a crise de 1929. Como é óbvio, as duas guerras mundiais contribuíram muito para a instabilidade monetária. Mas se tomarmos em consideração os anos da paz (de 1920 a 1939 e de 1947 até hoje), o resultado é o mesmo. Friedman considera que a criação do Sistema é responsável por até um terço da subida de preços durante e logo após a guerra e que a **gravidade das três grandes retracções** (1920-1921, 1929-1933 e 1937-1938) é directamente atribuível às falhas, por acção ou omissão, cometidas pelos dirigentes do Sistema da Reserva.

Sem esse Sistema, poderiam ter ocorrido recessões, mas nenhuma teria degenerado numa catástrofe. O que precipitou o *crash* bolsista de 1929 foi, talvez em parte, a relativa escassez imposta pelo Sistema para tentar combater a «especulação». Ora, teria sido preciso proporcionar liquidez aos bancos (foi mesmo essa a razão da criação da Reserva). Muitos foram à falência, o que provocou um corrida aos bancos que levou todos os depositantes a exigir a conversão do seu depósito em dinheiro. Donde uma **ruína universal dos bancos** até ao dia 11 de Dezembro de 1930, data em que o Banco dos Estados Unidos faliu. Ora, inicialmente, o Sis-

tema tinha a possibilidade de fornecer o numerário reclamado pelos depositantes. Se o tivesse feito, o descalabro monetário teria sido evitado. O Sistema voltou a fazer esse erro nos anos que se seguiram, após um retorno provisório da confiança. De 1929 a 1933, um terço da massa monetária dos Estados Unidos desapareceu.

Isto atesta, diz Friedman, todo o mal que pode resultar dos erros de um pequeno número de homens quando eles detêm vastos poderes sobre o sistema monetário de um país. Que fazer então? Para Friedman, o problema está na dificuldade em criar um sistema que, por um lado, assegure o quadro monetário necessário a uma economia de livre iniciativa e, por outro, não seja instrumentalizado como fonte de poder, ameaçando assim a liberdade económica e política.

Tal implica o «governo da lei» e não o «governo dos homens». São necessárias regras que permitam ao público controlar a política monetária através de mandatários. Estas regras foram pormenorizadas por Friedman noutra obra (*A Program for Monetary Stability*). O objectivo é alcançar a estabilidade. A regra principal seria que o Sistema **velasse para que a massa monetária total** (soma dos depósitos bancários e do numerário que se encontra no exterior dos bancos) **aumentasse** mês após mês ou dia após dia **a uma taxa anual entre 3 e 5%**. Poderiam ser aplicadas outras reformas bancárias e fiscais menos essenciais, de forma a **eliminar a intervenção dos poderes públicos no domínio do empréstimo e dos investimentos**. Estas regras, de natureza legislativa, não teriam um carácter imutável mas variariam em função do comportamento da massa monetária.

Os acordos financeiros e comerciais internacionais

Milton Friedman analisa aqui o problema da relação entre as diferentes moedas nacionais, ou seja, as condições em virtude das quais podemos converter dólares americanos em libras esterlinas, dólares canadianos em dólares americanos, etc.

A questão dos acordos monetários internacionais pode parecer inofensiva. Na realidade, diz Friedman, há **poucas ingerências que se arrisquem a ir tão longe e que sejam, em definitivo, prejudiciais à livre empresa.**

Qual é (pelo menos à época em que Friedman escreveu estas linhas) o **papel do ouro** no sistema monetário norte-americano? **Recordemos que esta obra foi publicada em 1962 e que o presidente Richard Nixon pôs fim à conversibilidade do dólar em ouro a 15 de Agosto de 1971.** Na época, a massa de dólares no mundo ascendia a 53 mil milhões, ou seja, mais de cinco vezes o valor dos *stocks* de reserva em ouro detidos pelo Tesouro norte-americano. É necessário ter isto presente ao lermos o que se segue.

Friedman fala então de uma **política de «apoio» à circulação do ouro.** Mas esta política de apoio à circulação do ouro difere em três aspectos de uma política de apoio à circulação da farinha ou de um outro produto agrícola:

- para começar, o preço de apoio é pago tanto aos produtores estrangeiros como aos nacionais;
- em seguida, o ouro é vendido livremente ao preço de apoio mas somente a compradores estrangeiros (dado que a posse, venda e compra de ouro estão interditos aos particulares norte-americanos desde 1933);
- por fim, o Tesouro pode emitir moeda para comprar ouro, de tal modo que as despesas pela compra de ouro não apareçam no orçamento e não recebam assim a aprovação do Congresso.

Em 1934, o preço de compra fixado (35 dólares por onça) era superior ao preço de mercado, o que fez triplicar o *stock* de ouro americano em seis anos. Depois, este preço foi mantido enquanto foi inferior ao preço de mercado, o que transformou este excedente em penúria.

Se o examinarmos sob o ângulo mais geral das relações monetárias internacionais, devemos distinguir dois problemas bastante diferentes:

- a **balança de pagamentos**;
- o **perigo de uma corrida ao ouro**.

Friedman compara a situação dos Estados Unidos à de um banco comercial normal. **Por um lado, é necessária uma saudável conta de receitas**, a qual inclui tudo o que o banco recolhe em taxas de serviço, juros sobre empréstimos, etc., para pagar as suas despesas e assegurar o seu funcionamento: salários, benefícios aos accionistas, juros sobre os fundos emprestados, etc. **Por outro, é preciso inspirar confiança** e fazer face ao perigo de uma súbita corrida aos depósitos por parte dos depositantes. Evidentemente, as duas coisas estão muitas vezes ligadas: é por um banco ter dificuldades a nível da sua conta de receitas que a confiança nele se abala. No entanto, até um banco sério, um banco de boa saúde, pode ser levado a fechar portas subitamente se for alvo de uma retirada massiva de capitais.

A situação é similar a nível internacional. Os americanos podem querer comprar divisas estrangeiras. Os estrangeiros podem querer comprar dólares com as suas divisas. Estas pessoas encontram-se no mercado. Uma vez feita a transacção, o número de dólares dispendidos para adquirir divisas estrangeiras será exactamente igual ao número de dólares comprados com divisas estrangeiras. Tudo depende do ponto de vista: para o americano, o dólar é considerado uma moeda com a qual ele compra um bem (divisas estrangeiras) e para um estrangeiro o dólar é um bem que se compra com a sua moeda (as divisas estrangeiras). Pelas mesmas razões, o número de sapatos vendidos é igual ao número de sapatos comprados. A aritmética é aritmética.

No entanto, **ninguém garante que, qualquer que seja o preço do dólar expresso em divisas estrangeiras, o número de dólares que uns estão dispostos a gastar será**

igual ao número de dólares que os outros querem comprar. Ninguém nos garante que, qualquer que seja o preço, o número de sapatos que alguns querem comprar seja idêntico ao que outros querem vender. Se houver efectivamente igualdade a jussante, é precisamente porque existe, a montante, um **mecanismo para estabelecer essa igualdade** (dólares vendidos/dólares comprados) à chegada. Porque aqui, já o dissemos, o governo envolveu-se na venda de ouro aos governos estrangeiros e aos bancos centrais por um preço fixo. Desde logo, aqueles que, no estrangeiro, compram dólares têm a garantia de poder trocá-los por uma quantidade de ouro fixada de antemão.

Isso não deve ser confundido – e aqui a comparação fica mais clara – com o problema da corrida ao ouro. Com efeito, os bancos centrais, os governos e os residentes estrangeiros detêm obrigações do Tesouro norte-americano ou fundos importantes depositados nos Estados Unidos. **Eles podem subitamente**, por uma razão que pode nada ter a ver (mas por vezes até tem) com o mecanismo de igualização de que falávamos, **decidir revender imediatamente as suas obrigações em troca de dólares** (ou decidir retirar directamente o seu depósito em dólares junto dos bancos onde estão os seus depósitos) e **converter os seus dólares em ouro junto do Tesouro**. Isso pode despoletar uma corrida ao Tesouro americano como em 1960. Esta crise de confiança umas vezes é fundada (foi o caso quando os Estados Unidos emprestaram ao estrangeiro, a fim de equilibrarem as suas contas), outras vezes não.

Quais são as soluções alternativas para alcançar o equilíbrio da balança de pagamentos no caso de um défice que se siga a uma perturbação? Segundo Friedman, só existem quatro:

- **diminuir as reservas americanas de divisas estrangeiras ou aumentar as reservas estrangeiras de divisas americanas:** é, na melhor das hipóteses, um expediente temporário cujo abuso é nocivo a longo prazo;
- **baixar autoritariamente os preços internos americanos face aos preços estrangeiros:** isso gera uma deflação e cria desemprego;
- **modificar as taxas de câmbio:** há várias maneiras de proceder, mas só a taxa de câmbio flutuante é plenamente automática e livre do controlo governamental;
- **utilizar os controlos governamentais directos ou as intervenções governamentais no comércio** (aumento das tarifas aduaneiras, subvenções à exportação, imposição de quotas de importação, controlo dos investimentos efectuados no estrangeiro por americanos, etc.): esta última medida é a pior das quatro sob todos os pontos de vista e a mais destruidora de uma sociedade livre.

Que fazer então?

Mais do que fixar um padrão-ouro automático, **a solução apropriada seria**, segundo Friedman, **instaurar taxas de câmbio flutuantes**. É a contrapartida desta

não-interferência dos poderes públicos no domínio do empréstimo e das intervenções que Friedman preconiza, como vimos. Nesse sistema, as taxas de câmbio flutuam livremente e são determinadas no mercado pelas transacções privadas, sem qualquer intervenção governamental. Para resolver o problema da balança de pagamentos, importa permitir às forças do mercado livre uma adaptação rápida, eficaz e automática às alterações súbitas que afectam o comércio internacional.

Quais são as medidas necessárias à criação de um mercado livre de ouro e de câmbios? Os Estados Unidos devem comprometer-se a não voltar a vender ou comprar ouro a um preço fixo. As leis que tornam ilegal a posse, compra ou venda de ouro entre particulares devem ser revogadas. A Reserva devia **desfazer-se dos seus stocks no espaço de 5 anos**, vendendo-os em leilão no mercado livre. Também é preciso que os Estados Unidos se comprometam a não fixar qualquer taxa de câmbio oficial entre o dólar e as outras moedas.

Um tal sistema resolveria, de uma vez por todas, o problema da balança de pagamentos. Os **pagamentos seriam sempre equilibrados porque um preço** – a taxa de câmbio – **teria toda a liberdade de alcançar o equilíbrio**. Ninguém poderia vender dólares se não encontrasse quem os comprasse e vice-versa. Isso permitiria que se caminhasse rumo a um comércio livre total de bens e de serviços. O Estado só teria de intervir por razões estritamente políticas ou militares.

Donde a **necessidade de eliminar as restrições ao comércio**. Estas restrições são tanto de natureza tarifária como não-tarifária. Mais do que subvencionar os governos estrangeiros em nome da ajuda económica ao mesmo tempo que impõem restrições aos bens que estes produzem, os Estados Unidos fariam melhor se permitissem que esses países colocassem os seus produtos no mercado americano, provando que os EUA praticam a liberdade que recomendam ao exterior.

A política fiscal

Uma ideia falsa correu após o New Deal: é necessário «preparar a bomba». Ou seja, é preciso **proceder a despesas públicas para eliminar o desemprego**. Como se constatou após a contracção económica de 1937-1938, esta prática revelou-se ineficaz para conter o desemprego.

Assim, de forma a remendar essa ideia, desenvolveu-se a **teoria da «estagnação secular»**, destinada a justificar a importância e a permanência das despesas governamentais. Porquê? Porque, dizem os teóricos desta ideia, a economia teria alcançado a maturidade. Já não haveria novas possibilidades de investimento. As pessoas preferiam poupar a investir. Como tal, é necessário que o Estado faça as despesas

e suporte um défice perpétuo. As notas²⁰³ emitidas para financiar esse défice alimentarão a poupança privada e as despesas governamentais garantirão o emprego. Tal maneira de proceder foi desacreditada pela análise teórica e desmentida pelos factos, nomeadamente pelo aparecimento de tipos de investimento completamente novos.

Avança-se então a **teoria do «pêndulo»**. Segundo esta, as despesas públicas justificam-se do seguinte modo: se as despesas privadas diminuem, por uma razão ou por outra, o nível de despesas públicas aumentará, de maneira a manter estável o total de despesas. *A contrario*, quando as despesas privadas aumentam, as despesas públicas devem baixar. Esta teoria do pêndulo não foi verdadeiramente aplicada porque, se o legislador está sempre pronto a gastar, não gosta de reduzir as despesas. Em caso de expansão, defende-se então que não é necessário «comprometer» uma expansão «sã» através da redução das despesas do Estado. **O único resultado desta política, além dos seus efeitos inflacionistas, foi favorecer o alargamento desmedido do campo de actividade do poder federal e interditar qualquer redução de impostos.**

Se, ao menos, se tivesse, em virtude desta teoria que Friedman critica, procedido realmente a reduções de impostos durante as fases de expansão, a nossa situação seria bem melhor hoje do que realmente é. Mas, mesmo nesse caso, tal teria sido insuficiente. Semelhante política é impossível porque supõe que temos o poder de prever as flutuações.

O autor combate em seguida a opinião generalizada de que o aumento das despesas governamentais em relação às receitas de impostos é necessariamente expansionista e que uma diminuição é necessariamente recessionista. Esta ideia é, na realidade, contrariada por todos os dados empíricos de que temos conhecimento, diz Friedman. Ele faz uma demonstração mas adverte que aquilo que conclui não pode ser considerado definitivo por falta de uma validação científica que ainda não surgiu.

O papel do poder político na educação

Como se justifica, de um ponto de vista liberal, que uma educação geral dos cidadãos seja financiada pelo Estado? Assim: não são apenas o aluno e os seus pais a beneficiar das vantagens da educação, são também os outros membros da sociedade.

²⁰³ No quadro da actividade de crédito, uma «nota» designa um instrumento de crédito que consiste numa promessa escrita e incondicional de, numa determinada data futura, pagar uma soma em dinheiro a uma determinada pessoa ou ao portador. Mais precisamente, pode designar os instrumentos de endividamento que comportam prazos iniciais superiores a um ano e inferiores a 10 anos (Glossário de termos financeiros e comerciais: <http://www.intracen.org/tfs/docs/glossary/ef.htm>).

De facto, **uma sociedade estável e democrática é impossível sem um grau mínimo de instrução e de conhecimento por parte da maioria dos seus cidadãos** (assim como a inculcação de um certo número de **valores comuns**).

É este o «efeito de vizinhança» de que Friedman falou anteriormente. E que tipo de acções dos poderes públicos pode este efeito justificar? A exigência é que cada criança receba uma **quantidade mínima de instrução**. Poder-se-ia impor o financiamento desta obrigação aos pais, do mesmo modo que se impõe o respeito de certas exigências de salubridade aos proprietários de imóveis com vista a assegurar a segurança alheia. Mas há uma diferença entre as duas situações. Em geral, aqueles que não podem respeitar essas exigências de segurança inerentes à posse de um bem podem ser constrangidos a desfazer-se dele pelos poderes públicos. Mas, humanamente, não podemos separar uma criança dos pais por estes não terem como pagar-lhe a instrução mínima exigida.

Poder-se-ia – outra hipótese – exigir que as famílias com meios pagassem as suas despesas e acordar uma subvenção para as outras, o que permitiria dismantelar uma máquina muito dispendiosa, tornando desde logo mais difícil o desejo dos poderes públicos administrarem as escolas. Mas, diz Friedman, as diferenças que existem entre as famílias em termos de recursos e número de filhos tornam pouco praticável uma política deste género.

O Estado financia não só uma instrução mínima como também uma **escolaridade suplementar, de nível mais elevado**. O que justifica isso? Isto: já não são os efeitos de vizinhança, mas a **preocupação em obter os melhores líderes sociais e políticos**. Os ganhos que esta medida traz à comunidade são suficientemente grandes para justificar uma intervenção dos poderes públicos. Dito isto, este raciocínio apenas é válido para determinados tipos de ensino. Não o é, por exemplo, para a formação puramente profissional (mesmo que a fronteira entre os dois tipos de ensino seja, por vezes, difícil de traçar).

Notemos também que o argumento dos efeitos de vizinhança não nos dá informações sobre que tipos de ensino devem ser subvencionados nem com que montantes. Como determinar estes pontos? Que forma deve tomar a ajuda do Estado?

É aqui que Friedman avança a famosa ideia que o tornou célebre: os *vouchers*. De que se trata? Os poderes públicos poderiam exigir uma **escolaridade mínima que seria financiada pela sociedade sob a forma de «cheques-ensino»** (*vouchers*) **reembolsáveis por uma soma máxima especificada por criança e por ano, sob condição de serem gastos em serviços de ensino «aprovados»**.

A educação poderia ser assegurada tanto por **empresas privadas**, que buscam o lucro, como por **associações sem fins lucrativos**. O essencial era que fosse dispensado um conteúdo mínimo e que o respeito desta exigência fosse garantido por um serviço similar ao da actual inspecção. Semelhante sistema **favoreceria a diversidade** em

matéria de educação. Porque, no sistema actual, não há qualquer meio de exprimir preferência na escolha de um tipo de educação.

Friedman opõe-se à nacionalização da educação, porque tal torna os alunos e os pais reféns de um sistema uniforme. Eles não têm a mesma liberdade de escolha que teriam num sistema privado. Aqui encontramos os dois conceitos friedmanianos de uniformidade e diversidade. Em matéria escolar, este ponto tem uma importância particular relativamente à questão da religião, ou da ausência de religião, ensinada pela escola.

Um argumento clássico contra a escola privada consiste em dizer que ela favorece a segregação e a estratificação social. A exacerbação das distinções de classe resultaria da vontade dos pais em enviarem os filhos para uma instituição elitista que interdittasse a mistura sã das crianças.

Em verdade, diz Friedman, **este argumento é inteiramente válido mas deve conduzir-nos** a uma conclusão oposta à dos seus partidários: **não à nacionalização mas à privatização das escolas.** Porquê? **A nacionalização anda frequentemente a par de um sistema de «bacias escolares»,** que obriga os pais a inscreverem a criança numa escola situada numa zona delimitada em função do seu domicílio.

Examinemos o caso de uma família com fracos rendimentos. Ela decide as suas prioridades orçamentais. Se, por exemplo, a prioridade é a posse de um belo carro, a família economizará com paciência para concretizar essa compra. A família que compra uma viatura comparável à dos ricos residentes da periferia não tem necessidade de habitar nesses bairros para a adquirir. Este raciocínio é válido para a maior parte dos bens de consumo corrente: livros, móveis, férias, roupa, saúde, etc. Imaginemos agora que esta família desfavorecida faz da qualidade da educação dos seus filhos uma prioridade. Aqui, a diferença é grande: por força das circunstâncias, as «boas» escolas públicas estão nos bairros ricos. Contrariamente aos outros bens de consumo, cuja compra não implica que o comprador tenha uma determinada localização, a selecção de uma «boa» escola implica uma mudança que pode não ser economicamente acessível. **A família pobre dificilmente se poderá dar ao luxo de viver num bairro próximo dessas escolas de qualidade.** Em contrapartida, na hipótese de um sistema de escolas privadas, ela poderia estar disposta a gastar mais do que gasta em impostos na rede pública de ensino, de modo a obter uma melhor instrução. Este argumento é forte o suficiente para se opor ao sistema de bacias escolares, pois vemos o quanto ele penaliza uma família pobre.

Um outro argumento tradicionalmente avançado a favor da nacionalização é o do «monopólio técnico». Com efeito, nas pequenas comunidades e nas regiões rurais, o número de crianças poderá ser demasiado pequeno para justificar a existência de mais do que uma escola de dimensão razoável. Como o próprio Friedman admite, há um século as medidas por ele propostas não teriam sido tão desejáveis e pertinentes como o são actualmente. Porquê? Porque não existiam ainda **facilidades**

de transporte e de comunicação. Além disso, na época das grandes migrações que levaram pessoas de todo o mundo aos EUA, a uniformização era uma exigência bastante legítima: a aprendizagem do inglês era uma condição de desenvolvimento da economia e um factor de estabilidade. Ainda assim, este argumento deve ser levado em conta e, para responder a estas considerações, o sistema teria de combinar escolas privadas e escolas públicas, pelo menos para o ensino básico e secundário.

Uma outra questão diz respeito aos **salários dos professores.** O problema, diz Friedman, **não é serem demasiado baixos ou demasiado altos, mas demasiado uniformes e demasiado rígidos.** Os professores medíocres recebem demais e os bons professores recebem de menos face aos seus respectivos méritos. **Por isso, é necessário estimular a concorrência entre escolas através do pagamento dos professores em função do seu mérito,** o que só é possível num sistema de escolas privadas.

No que respeita ao ensino universitário, é questionável que seja necessário subvencioná-lo. O argumento do monopólio técnico já não tem aqui razão de ser pois, na maior parte das vezes, a universidade situa-se longe do domicílio. Em todo o caso, está totalmente posta de parte a necessidade de nacionalizar este ensino. Então e o argumento da selecção das elites? É válido, diz Friedman, embora seja impossível justificar que as subvenções públicas beneficiem apenas as instituições públicas.

O ensino profissional não tem nenhum dos efeitos de vizinhança característicos do ensino geral. É uma forma de investimento análoga à consagrada à compra de máquinas, de instalações, etc. É um investimento no capital humano. **As subvenções ao ensino profissional são inadequadas** aos olhos de Friedman. Porquê? Porque tal conduziria a um sobreinvestimento de fundos públicos em capital humano, um sobreinvestimento que beneficiaria exclusivamente determinados sectores profissionais em detrimento de outras profissões e do contribuinte.

Capitalismo e discriminação racial... ou religiosa

A discriminação para com grupos religiosos, raciais ou sociais diminuiu de forma constante no domínio económico à medida que se desenvolvia o capitalismo. Entre outras coisas, foi a possibilidade de possuir a sua própria propriedade (e de a ver defendida pelos poderes públicos) que permitiu, por exemplo, a emancipação progressiva dos negros nos estados do Sul dos EUA (tal como permitiu aos servos libertarem-se na Europa no final da Idade Média). Paradoxalmente, os grupos minoritários têm o hábito de atribuir ao capitalismo as restrições residuais que ainda subsistem, em lugar de o ver como o principal instrumento que os fez sair da opressão.

Que diz Friedman sobre a discriminação? **Considerações morais à parte, aquele que pratica a discriminação reduz, limita, as suas possibilidades de escolha.** Em contrapartida, aquele para quem a cor da pele ou a religião é indiferente tem a possibilidade de comprar certas coisas mais baratas. Já aquele que discrimina tem de pagar um preço. Ele «compra» por assim dizer aquilo que considera um «produto». A discriminação é a expressão de um gosto e nada mais.

As Comissões para «a igualdade no emprego» militam em prol de leis que se **intrometem gravemente na liberdade** que as pessoas têm de contratar pessoas à sua vontade. O único recurso legítimo que temos contra a discriminação é o de persuadir os nossos semelhantes a pensarem como nós, e não recorrer à coerção do Estado para os forçar a agir segundo os nossos princípios.

A **segregação na escola** é um problema específico que Friedman não tratou no capítulo anterior. Isto por uma razão muito simples: as escolas são públicas. Num sistema público, os administradores devem optar entre dois males: impor a segregação ou impor a integração. As duas imposições são atentados à liberdade individual mas o menor deles é, evidentemente, a imposição da integração. Se o sistema fosse privado, poder-se-ia desenvolver uma grande diversidade de escolas: algumas, é verdade, inteiramente brancas, outras inteiramente negras, mas também um grande número de escolas mistas.

Do monopólio e da responsabilidade social do patronato e dos sindicatos

A concorrência tem dois significados muito diferentes. Normalmente, entendemo-la como uma rivalidade pessoal, em que uma pessoa procura vencer um concorrente conhecido. No mundo económico, o termo tem um significado quase oposto. De facto, **no mercado concorrencial, não há rivalidade nem negociação pessoal.** Porque? Porque a base do mercado concorrencial é, justamente, o seu **carácter impessoal.** Neste caso, qualquer participante se limita a ter um impacto negligenciável sobre os preços.

Por outro lado, o **monopólio** existe quando um indivíduo ou uma empresa controla suficientemente um produto ou serviço a ponto de determinar as condições em que os consumidores terão acesso a ele.

Numa sociedade livre, a questão do monopólio coloca dois tipos de problemas:

- o da restrição da possibilidade de escolha;
- o da responsabilidade social do monopolista.

Para tratar do primeiro problema, importa primeiro analisar três tipos de monopólio:

- o **monopólio na indústria**: sobrestimamo-lo muitas vezes, apesar de ele ser relativamente insignificante do ponto de vista da economia no seu todo;
- o **monopólio sindical**: sobrestima-se também muitas vezes a sua importância dado que, na época em que Friedman escreveu esta obra, apenas um quarto da população activa estava filiada num sindicato. Desde logo, a influência dos sindicatos na estrutura salarial deve ser relativizada²⁰⁴. Dito isto, não se pode minimizar a sua influência e, já agora, a sua nocividade. Com efeito, **ao pressionarem pelo aumento dos salários, os sindicatos diminuem o número de empregos disponíveis numa profissão** (do mesmo modo que qualquer aumento de preços diminui o volume de compras). Isto faz com que um número crescente de pessoas procure trabalho, o que baixa os salários nas outras profissões. Como os sindicatos são geralmente mais fortes em profissões que, de qualquer modo, seriam bem pagas, a sua presença tem como efeito o aumento dos salários daqueles que já são bem remunerados às custas dos trabalhadores que recebem menos.
- o **monopólio governamental ou com apoio governamental**: não é muito importante. É o caso dos correios, da água, da energia eléctrica, etc. O monopólio com apoio governamental cresceu bastante mais depressa do que o monopólio público directo. O programa agrícola é um exemplo. O sistema de registos e licenças, ao qual Friedman dedicou um capítulo, é um outro exemplo de monopólio criado e sustentado pelos poderes públicos.

Existem três fontes de monopólio:

- **as considerações técnicas**: um monopólio surge porque é mais eficaz e mais económico ter uma empresa do que várias para certos casos (a água, por exemplo). Com a evolução das técnicas, tal pode mudar. Entre o monopólio privado não regulado, o monopólio privado regulado e o monopólio dos poderes públicos, o monopólio privado não regulado é o menos mau dos três, pois a empresa privada terá poucas possibilidades de manter os preços acima do custo;
- **a assistência directa ou indirecta dos poderes públicos**: é a fonte mais importante do poder monopolístico. Trata-se, muitas vezes, de medidas tomadas com outros fins mas que têm por efeito, essencialmente involuntário, impor limitações aos concorrentes potenciais das firmas existentes. Os três exemplos mais evidentes são as tarifas aduaneiras, as leis fiscais e as disposições legais que regem o direito laboral;

²⁰⁴ Todavia, é necessário distinguir entre influência e representatividade de um sindicato. Em França, por exemplo, a CGT exerce uma influência desproporcionada face à sua representatividade real.

- **o conluio privado:** Adam Smith denunciava já as conspirações daqueles que pertenciam ao mesmo negócio. Este tipo de fenómenos ocorre sempre, mas é geralmente instável e de curta duração. Ele favorece a chegada de *outsiders* e os diferentes parceiros nem sempre possuem uma confiança mútua.

Analisemos o segundo problema: a **responsabilidade social do capital e do trabalho**.

Para Friedman, as coisas são simples: **as empresas só têm uma responsabilidade social. Qual? Utilizar os seus recursos e envolver-se em actividades destinadas a aumentar os seus lucros**, e isso durante o tempo que praticarem uma concorrência aberta e livre, **sem batotas nem fraudes**. A verdade é que não têm outra responsabilidade social que não seja ganhar o máximo de dinheiro para os seus accionistas. Todos os outros efeitos benéficos (criação de emprego, aumento do poder de compra, etc.) decorrem deste. Esta busca do lucro não pode, obviamente, ocorrer à revelia de regras morais. Mas aqui trata-se da acção de indivíduos privados que trabalham na sociedade.

Todos os outros conceitos de responsabilidade social da empresa podem revelar-se desastrosos nos seus efeitos. Por exemplo, a pretensa responsabilidade que patrões e sindicatos teriam de impedir os preços de subir para evitar a inflação. Com efeito, o controlo dos preços, legal ou voluntário, se aplicado, levaria eventualmente à destruição do sistema de livre iniciativa.

No mesmo espírito, Friedman considera que **as doações fiscalmente dedutíveis constituem um uso impróprio que as empresas fazem dos seus fundos**. Desvia-se indevidamente dinheiro dos accionistas. Tais doações deviam ser feitas por particulares que, na nossa sociedade, são, em definitivo, os proprietários.

Além disso, mais do que proporcionar benesses fiscais às empresas, a melhor solução seria abolir pura e simplesmente o imposto sobre as companhias.

As licenças profissionais

No final da Idade Média, a abolição das guildas e corporações profissionais constituiu um grande avanço do liberalismo. Os homens passaram a ter a possibilidade de exercer a profissão que queriam sem ter de pedir autorização a uma autoridade governamental ou quase-governamental. Entretanto, deu-se um recuo. **O sistema de licenças é um ressurgimento da lógica corporativista da Idade Média ou mesmo da lógica das castas** (embora, neste último caso, sejam mais os costumes sociais do que a acção do governo que coloca estas restrições). Evidentemente, os promotores das disposições deste tipo justificam-nas sempre com a **pretensa necessidade de proteger o interesse do público**.

Além das licenças profissionais, podemos também mencionar as **tarifas, as quotas de importação, as quotas de produção, as restrições trazidas pelos sindicatos à contratação, etc.** O que é comum a todas estas medidas é o facto de o Estado determinar as condições em que certos indivíduos se podem dedicar a determinadas actividades. As limitações colocadas pelo poder público encontram-se em todo o lado nas actividades económicas.

Friedman dá o exemplo dos constrangimentos relacionados com o acesso à profissão de cabeleireiro. Exige-se a aprovação de um comité de cabeleireiros que avalia os conhecimentos do candidato relativamente à histologia dos cabelos, à anatomia da cabeça, à bacteriologia, etc. Às vezes, as condições de acesso nem têm nada a ver com as qualidades necessárias para exercer o ofício. Por exemplo, no Texas, um texto de 1952 exigia que os candidatos a farmacêuticos jurassem não ser comunistas.

Este fenómeno é mais do que uma enésima ilustração do problema da intervenção do Estado na economia. Ele testemunha também a **pressão dos grupos de produtores para fazer avançar os seus interesses privados em detrimento do interesse geral dos consumidores.** Estes grupos profissionais conseguem fazer votar regulamentações corporativistas (sempre em nome do alegado interesse geral) porque, estando especialmente interessados nelas, lhes dedicam muito tempo e dinheiro. Eles têm todo o interesse em **restringir o acesso aos novos profissionais** para conservar os seus hábitos, evitar um aumento da concorrência e os constrangimentos de adaptação a procedimentos inovadores. O consumidor, pelo contrário, tem um interesse apenas ocasional sobre o modo como está estruturada a profissão. Mesmo que as regras o prejudiquem indirectamente (pela baixa de qualidade do serviço ou bem, o aumento do custo, a redução da escolha, etc.), estamos a falar apenas de um bem ou serviço de entre os milhares (ou mesmo milhões) que ele consome.

Friedman pensa que a única maneira de combater e contrabalançar estes abusos é implementar um estado de espírito geral contra a entrada do Estado em determinados tipos de actividades. Seria necessário que o ónus da prova pendesse sobre quem pretende limitar a liberdade de acesso mais do que sobre quem a reivindica.

Há três níveis de licenças (que, para uma profissão, correspondem a um desenvolvimento gradual de uma lógica corporativista e, como tal, antiliberal):

- o **registo**: é a obrigação de se inscrever num registo para exercer uma profissão. Por exemplo, o candidato a comerciante deve inscrever-se no registo do comércio;
- a **certificação**: a agência governamental certifica que alguém possui uma competência mas não pode interditar o exercício da profissão a quem a não tiver. É o caso do perito contabilístico. Qualquer um pode ser perito contabilístico nos Estados Unidos mas só aqueles que prestarem provas com sucesso podem usar o título de *certified public accountant*.

- **o licenciamento** (*licensure*): é o dispositivo segundo o qual devemos obter uma licença junto de uma autoridade reconhecida antes de podermos exercer uma profissão, sob pena de punição severa (incluindo penas de prisão). É o caso do médico ou do advogado.

Friedman interroga-se: o que é que pode justificar estas três licenças?

Friedman não se opõe especialmente ao **registo** mas considera que, **de uma forma geral**, o registo **não devia ser obrigatório**. Em determinados casos, o seu carácter obrigatório pode, ainda assim, justificar-se. É, por exemplo, o caso da necessidade de a polícia perseguir os actos de violência: tal justifica o registo de todos os que vendem armas de fogo. Há também o caso em que o registo serve para facilitar a recolha de impostos. Friedman é aqui mais reservado, mas admite que os comerciantes que vendam **bens de consumo sujeitos a uma taxa** sejam reunidos num registo ou lista. Há, por fim, o caso em que o registo é concebido como um meio de proteger os consumidores da **fraude**. O Estado é, efectivamente, responsável pela boa execução dos contratos e há certas actividades mais propícias à fraude. Por exemplo, um taxista que conduza uma pessoa à noite está em condições muito favoráveis para a roubar, donde a necessidade de lhe atribuir um número e de o obrigar a que ele o afixe num local visível dentro do veículo.

A **certificação** é mais difícil de justificar do que o registo, pois é algo que pode ser assegurado pelo mercado. Há um grande número de certificações privadas (laboratórios privados, associações de consumidores, escolas técnicas, colégios, universidades, grandes cadeias de lojas reputadas, etc.).

O **licenciamento** é o dispositivo que, aos olhos de Friedman, parece ser o mais difícil de justificar. Porquê? Porque **interfere ainda mais claramente com os direitos dos indivíduos a fazer contratos voluntários**. Dito isto, cabe a cada um julgar as vantagens e inconvenientes de uma acção governamental neste ou naquele caso. Mesmo um liberal pode ser sensível aos efeitos de vizinhança. No caso do **médico**, pode dizer-se que, **se a sua incompetência só gerar consequências negativas para o paciente que o contratou, isso não diz respeito ao Estado. Mas o que fazer se o médico desencadear uma epidemia?** Nesse caso, prejudica um grande número de pessoas que não fizeram qualquer contrato com ele. Donde a **necessidade de intervir**. Este argumento tem a sua relevância, diz Friedman, mas, geralmente, é em nome do paternalismo que se justifica o *licensure*. As pessoas não têm como avaliar as competências técnicas do seu médico, advogado, bombeiro, cabeleireiro, etc.

Seja como for, diz Friedman, é preciso ter consciência do «**custo social**» destas **licenças**. Com efeito, existem inconvenientes inerentes a este sistema que podem muito bem superar as suas supostas vantagens.

O **custo social** mais incontestável destas licenças é **que elas colocam um pequeno grupo de produtores em situação de monopólio a expensas do resto do**

público. O processo através do qual este grupo transforma o registo em certificado e este último em *licensure* é quase inevitável. O custo social da outorgação é assim muito importante e, a este respeito, a certificação é bem menos nociva, mesmo que os certificados abusem dela frequentemente. **Porque é que a certificação é preferível?** Porque o público pode recorrer a praticantes não certificados se estes forem mais baratos e igualmente competentes. Esta medida é, assim, um meio-termo que permite lutar, segundo Friedman, contra a monopolização. Friedman considera difícil conceber um único caso em que o *licensure* se justifique mais do que a certificação.

É então que ele ataca aquele que, em termos de justificação, parece ser o mais incontestável exemplo de *licensure*: a licença médica. A Associação de Médicos Americanos (**American Medical Association: AMA**) é, sem dúvida, **o mais poderoso sindicato dos Estados Unidos.** O que garante o poder de um sindicato é a sua **capacidade de limitar o número daqueles que podem exercer uma determinada profissão.** Como o faz este sindicato? É o Conselho do AMA que homologa as escolas de medicina. Para serem homologadas, estas escolas devem satisfazer os critérios do Conselho. Estudar numa escola homologada é imperativo para um estudante de medicina que deseje obter a sua licença. Porquê? Porque, em quase todos os estados, a lista de escolas aprovadas é idêntica à das escolas homologadas pelo Conselho do sindicato.

O sindicato médico recorre a **diversos argumentos** para justificar a limitação exercida deliberadamente à entrada. O primeiro consiste em dizer que, se se deixar entrar «demasiada» gente na profissão, o rendimento médio dos médicos baixará e estes serão obrigados a recorrer a práticas «imorais» para assegurar rendimentos «adequados». Eis uma argumentação que não pode ser mais **chocante**, diz Friedman: distorce a correlação existente entre pobreza e honestidade. O que significa: **«Paguem-nos para que mantenhamos a ética».** Um segundo argumento consiste em dizer que é necessário **privilegiar a qualidade em detrimento da quantidade.** Concentra-se em critérios técnicos. O que significa: apenas queremos médicos de primeira ordem, mesmo que tal implique que determinadas pessoas fiquem privadas de cuidados. A vontade de fornecer os «cuidados óptimos» resulta sempre na manutenção de baixos números de médicos. Isto é ainda reconhecido pelo facto de que o sindicato se opõe à medicina de grupo e particularmente àquela em que os honorários são fixados à partida.

Será a existência da **licença** realmente **benéfica**? Permitirá ela elevar, de facto, os padrões de competência? **De cada vez que bloqueamos o acesso a uma profissão, surgem práticas paralelas.** Neste caso, a osteopatia e a quiroprática, que também se fazem licenciar. **Estas diferentes práticas têm provavelmente uma qualidade inferior à que teriam se o seu acesso não tivesse sido limitado.** Além disso, visto que o número de médicos licenciados é inferior ao que poderia ser, a **agenda destes está muitas vezes sobrecarregada.** Eles são os únicos a poder exercer um certo número de actos que poderiam ser realizados por **técnicos** que, não sendo médicos em título, aliviariam a agenda dos médicos se os pudessem fazer. Ao especializarem-se nesses

actos, os técnicos, provavelmente, até os desempenhariam melhor do que os próprios médicos.

Em todas as ciências e em todos os domínios, **o progresso decorre muitas vezes do trabalho de um ou vários amadores**, de pessoas sem títulos reais na profissão, mas que experimentam novas práticas. Um curandeiro pode ser um charlatão mas também pode ser um pioneiro. Muitos caminhos diferentes conduzem ao saber. A **monopolização** da prática médica por um grupo particular **reduziu certamente a taxa de crescimento dos conhecimentos nesse domínio**.

Enfim, **é difícil para os particulares obter indemnizações em caso de falhas médicas**, pois os médicos, sustenta Friedman, dificilmente testemunham contra os colegas com receio de ver recusado o direito de exercer num hospital homologado.

Qual é a objecção clássica a este questionamento da importância da licença? A seguinte: **«Em caso de supressão da exigência de um diploma, quem vai garantir a qualidade do meu médico?»**. Friedman responde desde logo que nunca seleccionamos o nome de um médico ao acaso numa lista de médicos aprovados. **Aconselhamo-nos**. Procuramos profissionais recomendados por quem nos é mais ou menos próximo. O de clínica geral é muitas vezes recomendado pela família e ele próprio recomenda especialistas, etc. Além disso, a aptidão que uma pessoa teve para passar exames há 20 ou 30 anos não garante a sua qualidade actual.

Seja como for, a recusa em autorizar pessoas não diplomadas a exercer medicina revela, na opinião de Friedman, a «tirania do *statu quo*», várias vezes denunciada por este autor. Sobre o princípio, coloquemo-nos a questão: como seria a nossa sociedade se cada um de nós tivesse tido a possibilidade de exercer medicina (evidentemente, na condição de assumir responsabilidade financeira em caso de danos causados a terceiros por fraude ou negligência)?

Friedman é favorável à «**prática de grupo**» em ligação com os hospitais. Seria importante permitir que equipas médicas exercessem de maneira a servir de intermediárias entre os pacientes e os médicos. Seriam uma espécie de «**grandes lojas da medicina**» que incluiriam médicos e toda uma hierarquia de profissionais com as mais diversas formações. Nem toda a prática médica ficaria nas mãos destas equipas. A prática privada dos médicos subsistiria tal como subsistem os pequenos comércios ao lado dos supermercados. Estes últimos não dominariam necessariamente o mercado.

A distribuição e a redistribuição dos rendimentos

O sentimento colectivista tem por objectivo social e económico conduzir à igualdade dos rendimentos.

O princípio ético liberal que justifica a distribuição dos rendimentos é o seguinte: «A cada um segundo aquilo que produz com os instrumentos que possui». Em certa medida, tal não contradiz o princípio da igualdade de tratamento. Porquê? Porque a igualdade implica que se pague de forma diferente a quem investe num trabalho exigente e consumidor de tempo e a quem prefere um trabalho normal. A desigualdade de ganho é necessária para obter igualdade de tratamento. É aquilo a que se chama uma «diferença igualizadora».

Uma outra desigualdade é igualmente exigida no mercado: a de permitir satisfazer os gostos dos indivíduos. Com efeito, os homens escolhem a sua profissão em função do maior ou menor gosto que têm pela incerteza. Lançar-se numa carreira de actriz ou de desportista traduz um gosto maior pela incerteza do que tentar entrar para a função pública. É comparável à lotaria. Uma pessoa que participa numa tiragem aceita, evidentemente, que os prémios não serão iguais para todos os participantes (de outro modo, não haveria qualquer interesse em participar).

Diz-se, por vezes, que é preciso distinguir entre desigualdade dos dons inatos e desigualdade das posses herdadas. A primeira desigualdade é muitas vezes considerada aceitável, mas a segunda não. Porém, isso não faz sentido, objecta Milton Friedman. Será a desigualdade entre um cantor que nasce com uma voz, da qual retira claros benefícios, e aqueles que não possuem tal atributo mais justificada do que a desigualdade entre a herança do cantor e a dos outros?

A sorte que favorece uma pessoa justifica a coerção que pretende redistribuir os rendimentos de forma igualitária? Uma pessoa que encontre 20 dólares na rua pode ser obrigada a repartir esse dinheiro com os três amigos que passeavam com ela? Não. De igual modo, se todas as pessoas que dispõem de um rendimento superior à média mundial entregassem o excedente ao colectivo, seríamos conduzidos a um *potlatch*²⁰⁵ universal que tornaria impossível a existência do mundo civilizado. O que é curioso é que aceitamos mais facilmente as desigualdades nascidas do acaso do que as nascidas do mérito. Em geral, um homem considerará menos injusto o facto de o colega ganhar a lotaria do que o facto de este ser promovido e ele não.

O papel essencial do pagamento em função do produto não é assim distributivo mas alocativo. É a troca voluntária, a cooperação espontânea, que constitui a base da economia de mercado. Salvo se se recorrer à coerção (e assim se reduzir de forma considerável o número de recursos produzidos), o pagamento deve ser feito em função do produto. É, ao mesmo tempo, mais eficaz e mais aceite no plano ético pela quase totalidade dos membros da sociedade.

²⁰⁵ Cerimónia de algumas tribos índias norte-americanas que consistia na distribuição de presentes e na destruição de bens, para enfatizar a riqueza do chefe ou do clã. [N.T.]

Marx considerava que os trabalhadores eram explorados porque só tinham direito a uma parte do valor do produto, sendo o resto, a chamada mais-valia, embolsado pelo capitalista. Segundo Friedman, Marx é incoerente aqui. Porquê? Quando dizemos que o trabalhador é «explorado», subentende-se que ele deveria ter direito àquilo que produz. Ora, segundo a ética socialista, defende-se: «A cada um segundo as suas necessidades, de cada um segundo as suas capacidades». O trabalhador não tem «direito» ao valor do que produz mas apenas àquilo de que necessita. Assim, afirmar que o trabalhador é privado daquilo a que tem direito (dizer que ele é «explorado») faz com que seja necessário admitir a pertinência de um ponto essencial da ética capitalista: a **propriedade**. Além disso, Marx confunde o produto total de todos os recursos e a quantidade acrescentada ao produto (o produto marginal).

O sistema capitalista caracteriza-se por uma **desigualdade considerável dos rendimentos e das fortunas**. Por isso dizemos muitas vezes que o capitalismo produz uma desigualdade superior aos outros sistemas. Tal é falso. Examinemos a origem dos rendimentos. Numa sociedade capitalista, a parte que, num rendimento, provém do capital, representa apenas um quinto. Pelo contrário, nos países subdesenvolvidos, cerca de metade do rendimento total provém do capital. Mesmo que os países capitalistas possuam, obviamente, um capital superior ao destes países, eles são ainda mais ricos do ponto de vista das **capacidades produtivas** dos seus habitantes. O rendimento do capital, mais importante em valor absoluto, representa somente uma pequena fracção do total.

«A grande conquista do capitalismo não foi a acumulação do capital, mas as oportunidades que deu aos homens e mulheres de aumentar, desenvolver e melhorar as suas capacidades. Isso não impede os inimigos do capitalismo de o acusarem de materialismo, enquanto os seus amigos justificam muitas vezes esse suposto materialismo como o preço do progresso»²⁰⁶.

Além disso, e ao contrário do que se afirma, muitas vezes peremptoriamente, o capitalismo conduz a menos desigualdades do que os outros sistemas. Em particular em relação ao sistema comunista (se medirmos a desigualdade pela diferença entre os níveis de vida das classes privilegiadas e das outras).

A este respeito, importa **distinguir dois tipos de desigualdade: as diferenças de rendimentos temporárias e de curto prazo e as diferenças de longo prazo**. Imagine-mos duas sociedades em que a distribuição do rendimento anual é a mesma. A primeira seria caracterizada pela sua mobilidade social (um trabalhador ganha pouco no início da sua vida profissional mas alcança bastante depressa rendimentos superiores), a segunda pela sua rigidez. Na primeira, a posição das diversas famílias na

²⁰⁶ Milton Friedman, *Capitalisme et Liberté*, Laffont, 1971, p.211

hierarquia dos rendimentos varia de ano para ano. Na segunda, cada família permanece na mesma posição hierárquica. A primeira desigualdade revela uma sociedade dinâmica, em mudança. A segunda caracteriza uma sociedade de «estatuto».

O governo adopta medidas para modificar a repartição dos rendimentos, nomeadamente através do **imposto** progressivo sobre os mesmos e através do imposto sobre as sucessões. Há dois problemas: primeiro, a **recolha de fundos destinados a financiar as despesas da actividade governamental** e, segundo, a **questão do imposto recebido com fins redistributivos**.

O primeiro pode, efectivamente, exigir um certo grau de progressividade, mas não justifica taxas igualmente elevadas sobre os rendimentos e as sucessões. Em contrapartida, e enquanto liberal, Friedman pronuncia-se **contra a progressividade do imposto se as somas recebidas tiverem como único objectivo a redistribuição dos rendimentos**. Milton Friedman explica a forma de imposição que lhe parece preferível: um **imposto uniforme sobre os rendimentos superiores àqueles cuja fraqueza justifica a sua isenção**. Ele é igualmente favorável à abolição dos impostos sobre o rendimento das empresas, considerando que estas deveriam ser obrigadas a dividi-lo pelos accionistas, que o fariam figurar nas respectivas declarações fiscais.

Porquê um imposto não progressivo? Para evitar que uma maioria vote leis fiscais que imponham a uma minoria impostos que não afectem a sua própria carga fiscal. Além disso, um imposto de taxa uniforme renderia uma soma superior à do sistema actual. De resto, **aquilo que as taxas progressivas nos trazem é fraco** (tal como são fracos os seus efeitos redistributivos). Porquê?

«Se o rendimento é fraco, tal deve-se, em parte, ao facto de alguns dos homens mais competentes do país dedicarem a sua energia a imaginar meios de manter esse nível baixo; e porque vários outros efectuem as suas actividades tendo em conta os efeitos fiscais das mesmas. Tudo isto é **puro desperdício**. E o que retiramos disto? Na melhor das hipóteses, um sentimento de satisfação que alguns têm ao ver o Estado redistribuir os rendimentos. E esse sentimento é baseado na ignorância dos efeitos reais do imposto progressivo; ele certamente desapareceria se os factos fossem conhecidos»²⁰⁷.

A distribuição dos rendimentos é uma das áreas em que o Estado causa um mal maior à sociedade do que aquele que pretende remediar. Eis mais um exemplo de justificação da intervenção governamental devido aos pretensos defeitos do sistema de livre iniciativa, quando estes resultam, precisamente, da interferência desmesurada do Estado.

²⁰⁷ Idem, p.219

A política social

Neste capítulo, Friedman passa em revista diversas políticas que têm em comum efeitos reais totalmente distintos dos projectados e anunciados.

Em primeiro lugar, Friedman refere a **política da habitação pública** (*public housing*). Afirma-se, por vezes, que esta política se justifica porque há quem possua imóveis em ruínas ou em bairros de lata que implicam maiores custos para a colectividade a nível da protecção assegurada pela polícia e pelos bombeiros. Desde logo, a habitação pública seria uma espécie de compensação por estes efeitos de vizinhança sobre a habitação gerados por proprietários privados. **Não se pode justificar a habitação pública com a necessidade de lutar contra os efeitos de vizinhança.** Porquê? Se é verdade que imóveis degradados geram efeitos negativos em instalações sãs (desmoronamentos, desvalorização de bens situados nas proximidades, etc.), **é preferível exigir que os proprietários dessas habitações paguem impostos mais elevados para compensar o mal que provocam à sociedade.**

Dir-se-á, então, que estes proprietários já nem têm meios para pagar impostos normais. De acordo, diz Friedman, mas então é necessário deixar de afirmar que a política de habitação social é motivada pela necessidade de lutar contra os efeitos de vizinhança e **reconhecer que esta política obedece unicamente à necessidade de auxiliar as famílias pobres.** Sendo assim, diz o autor, **mais valia dar dinheiro aos pobres,** permitindo que estes o gastassem em alojamentos com melhores condições. Isso solucionaria o efeito de vizinhança porque, mesmo que a soma não fosse usada para comprar uma habitação, serviria para pagar o acréscimo de imposto exigido por motivos de insalubridade.

Estas medidas de alojamento público tiveram um **efeito contraproducente:** longe de melhorarem o alojamento dos pobres, como esperavam os seus promotores, a *public housing* fez exactamente o contrário. Após a sua aplicação, o número de fogos destruídos foi bem maior do que o de novos fogos construídos.

Pretendia-se igualmente **reduzir a delinquência juvenil** através da melhoria das condições de alojamento. Também neste caso **se verificou o inverso.** A redução do espaço disponível – derivada desta política desastrosa mas também do limite máximo de renda (legitimamente imposto) – **augmentou,** nas ditas habitações sociais, a **densidade de famílias desunidas,** nomeadamente daquelas em que uma mulher viúva ou divorciada tinha de criar sozinha filhos que corriam o risco de virem a ser crianças problemáticas. A concentração de crianças nestas condições fez aumentar a delinquência.

Milton Friedman prossegue analisando as **leis que defendem salários mínimos.** Estas leis sobre salários mínimos constituem o exemplo mais revelador que se pode encontrar de uma medida cujos efeitos foram exactamente opostos àqueles que esperavam os homens de boa vontade que a defenderam. Porquê? Porque dificultar a

contratação por parte do empregador **aumenta o desemprego**. Os verdadeiros beneficiários são aqueles cujo salário aumenta em detrimento da massa de pessoas em busca de emprego.

O mesmo raciocínio se aplica à **política de apoio aos preços agrícolas**. Esta política é **rentável para os grandes produtores** em prejuízo dos pequenos que precisam de ajuda, uma vez que é proporcional à quantidade vendida no mercado. Sem falar, obviamente, do **impacto negativo sobre o cidadão** que, enquanto **contribuinte**, financia esta política e, enquanto **consumidor**, paga um preço mais elevado pela sua alimentação. Tudo isto em **detrimento dos países do Sul**, que não podem importar livremente devido às quotas de importação que pesam sobre determinados bens.

Friedman analisa igualmente o **sistema obrigatório de segurança na velhice**. O pagamento obrigatório de anuidades é uma **manifestação de paternalismo**. «A humildade é a virtude daquele que acredita na liberdade; a arrogância é própria do paternalista»²⁰⁸. Obrigamos uma pessoa a economizar para a sua velhice e **retiramos-lhe o domínio sobre parte significativa do seu rendimento no momento em que ela o ganha** (parte que ela poderia investir num seguro privado mais rentável). De resto, se um homem preferir gozar os seus recursos actuais para viver o presente, sabendo que poderá passar a velhice na miséria, que direito temos de o impedir? Poderíamos responder que esta política permite evitar que os idosos sem dinheiro imponham custos aos outros, visto que a caridade pública deles se terá de encarregar. Tal seria pertinente, diz Friedman, se correspondesse à realidade. É à **Grande Crise** que devemos a crença de que uma parte importante da comunidade se tornaria um encargo público. Mas esta foi uma experiência sem precedentes e que não se repetiu. Ela **resultava não da imprevidência dessas pessoas mas, como vimos, de uma desastrosa gestão da política governamental**.

A ajuda aos economicamente frágeis

O mais desejável recurso contra a pobreza é a caridade privada. Não obstante, Friedman admite a intervenção pública, mas critica a sua forma actual.

Primeiro, é necessário ajudar os pobres porque são pobres e não por alguma outra razão. Se se ajudar o pobre camponês, é porque é pobre e não porque é camponês. Um tal programa deve ser concebido para **ajudar as pessoas enquanto pessoas e não enquanto membros deste ou daquele grupo profissional**. Além disso, o programa não deve nem falsear nem obstruir o funcionamento do mercado. Infelizmente, é isso que acontece quando se adoptam, em nome da luta contra a pobreza, leis sobre o salário mínimo, medidas tarifárias, etc..

²⁰⁸ Idem, p.234

Friedman propõe, então, uma das suas célebres ideias: **o imposto negativo sobre o rendimento**. De acordo com este sistema, a pessoa pobre receberia um socorro em numerário se ganhasse menos do que o valor a partir do qual o seu rendimento é passível de imposto. Isso custaria claramente menos dinheiro do que o conjunto das medidas sociais (e reduziria o grau de intervenção do Estado). Este sistema mostra também o desperdício do sistema actual se o considerarmos precisamente como destinado a ajudar os pobres.

Conclusão

Milton Friedman termina com uma questão: quais das grandes «reformas» dos Estados Unidos atingiram o seu objectivo? Nenhuma. A diferença que separa o funcionamento real do mercado do seu funcionamento ideal não é nada se a compararmos com a que existe entre os efeitos reais da intervenção governamental e os seus efeitos esperados.

Friedman passa em revista os **programas relativos aos caminhos-de-ferro, às reformas monetárias, ao programa agrícola, às reformas e pensões** e conclui pelo malogro massivo de todas estas reformas.

Porquê? **Serão esses malogros acidentais? Não**, diz Friedman. **O principal defeito destas políticas é que elas procuram**, por intermédio dos poderes públicos, **forçar as pessoas a agir contra os seus próprios interesses imediatos, a fim de favorecer um suposto interesse geral.** «Elas substituem os valores dos *outsiders* pelos valores dos participantes»²⁰⁹. Os interesses das pessoas não são de modo algum egoístas. Eles correspondem aos valores a que as pessoas aderem: a família, a educação, etc.

Após uma tal sucessão de derrotas, porque é que o ónus da prova deve ainda caber a todos os que se opõem a esses programas governamentais e que procuram reduzir o papel já demasiado importante do governo?

Friedman conclui: a preservação e a expansão da liberdade são ameaçadas de dois lados: pelo imperialismo soviético, decerto, e, mais insidiosamente, pela ameaça interna de homens e mulheres bem intencionados e demasiado confiantes nos poderes do Estado.

²⁰⁹ Idem, p.248

Friedrich August Von Hayek (1899-1992)

Direito, Legislação e Liberdade – Volume I – Regras e ordem (1973)²¹⁰

Primeiro opúsculo de uma imponente trilogia liberal, esta obra expõe um determinado número de conceitos profundamente originais que permitem olhar a nossa sociedade de uma perspectiva radicalmente diferente daquela que ainda hoje predomina nas ciências humanas.

Cruzando o direito, a economia, a sociologia, a psicologia, a ciência e a filosofia políticas, esta obra maior, considerada a grande síntese do pensador liberal, foi redigida no final da sua vida.

Ignorância, complexidade e regras abstractas

Hayek parte de uma constatação antropológica: a «**necessária e irremediável ignorância**» que afecta cada actor de uma sociedade²¹¹. Na sociedade moderna²¹², onde milhões de homens interagem e onde se desenvolve a civilização tal como a conhecemos, **cada qual ignora a maior parte dos factos subjacentes ao seu funcionamento**. A quantidade de informações de que dispomos e as capacidades do espírito humano para as tratar e agir em função delas são infinitamente menores do que a totalidade dos factos particulares e informações de que deveríamos dispor para levar a cabo, de forma adequada, as mais elementares actividades. Que dizer então das operações complexas, sobre as quais nos devemos debruçar por vezes?

Todavia, diz Hayek, é este o «milagre»: malgrado a sua imperfeição, o homem é bem sucedido na maior parte das suas acções. Na realidade, presumimos muitas coisas que não podemos conhecer. Esta adaptação do indivíduo às circunstâncias gerais que o rodeiam **efectua-se através da obediência a regras que ele não inventou**

²¹⁰ O título original é *Law, Legislation and Liberty, Vol. I: Rules and Order* e o autor usou como base a versão francesa publicada em 1980 pela PUF (Libre Echange): *Droit, Législation et Liberté – Tome I – Règles et Ordre*. Existe uma versão em português, intitulada *Direito, Legislação e Liberdade – Volume I*, publicada pela editora brasileira Visão em 1974. [N.T.]

²¹¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.14

²¹² Citando o epistemólogo austríaco Karl Popper, Hayek qualifica a nossa sociedade de «Grande Sociedade» ou «Sociedade Aberta».

deliberadamente e que, muitas vezes, é mesmo incapaz de verbalizar (ainda que as respeite ao agir). Quais são essas regras? Por um lado, são as regras retiradas de «manuais» ou de «métodos» para muitos saberes práticos (dos artesanatos às belas-artes, passando por jogos, desportos, etc). Por outro, há o conjunto das ciências normativas: a moral, o direito, mas também a gramática, a estética, a metodologia, as ciências, etc.

«Nós temos ao nosso serviço uma experiência tão rica, não porque possuamos essa experiência, mas porque, sem que saibamos, ela se incorporou nos esquemas de pensamento que nos conduzem»²¹³.

Estas regras, adaptadas ao mundo em que vivemos, formam o quadro das nossas acções bem sucedidas. O conhecimento que temos destas regras de que não temos plena consciência não é inato. Este conhecimento é «abstracto» ou «esquemático»: é **fruto de uma aprendizagem.** Ele permite-nos enfrentar o que há de aleatório, de contingente e de novo nas situações complexas.

«Como uma faca ou um martelo, elas (as regras) receberam a sua forma não por um objectivo específico mas porque a experiência mostrou que essa forma, mais do que qualquer outra, as tornava úteis num grande número de situações»²¹⁴.

Esta capacidade superior, que distingue o homem das outras espécies animais, de aprender e de **transmitir os frutos da sua experiência, permitiu-lhe acumular saberes e constituir, ao longo dos séculos, um conjunto cultural de regras, de práticas e de hábitos que se aprimora de geração em geração** ao incorporar muito mais «inteligência» do que aquela que um homem pode reunir a título individual. O homem elaborou regras de conduta não por conhecer mas por ignorar quais serão todas as consequências das suas acções. Isto explica por que motivo a maior parte das instituições sociais tem a forma que lhe conhecemos.

Hayek atribui um primeiro lugar ao «abstracto». Porquê? **A abstracção é a propriedade que todos os processos mentais (conscientes ou inconscientes) apresentam, mas também o alicerce da aptidão do homem para se mover melhor num mundo que conhece de forma muito imperfeita.** Nós nunca agimos com pleno conhecimento de causa de todos os factos numa dada situação. Fazemo-lo com base em determinados aspectos significativos. Daqui decorre que **tudo o que é verdadeiramente social é necessariamente abstracto e geral** e que as nossas decisões, sem

²¹³ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.35

²¹⁴ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.24

serem inteiramente determinadas, estão contidas dentro de certos limites. Com base no que foi dito, deduzir que, para Hayek, as nossas acções seriam «instintivas» e que a consciência não desempenharia aí qualquer papel²¹⁵ é um grande erro, que está, no entanto, muito difundido entre os comentadores francófonos do autor. A adopção de regras e instituições comprovadas não resulta de um mimetismo cego por parte dos actores, ela é um processo semiconsciente.

Duas tradições

A civilização ocidental está assente em instituições de liberdade, isto é, as instituições que constituem o Estado de Direito, a democracia e o mercado. Elas não foram estabelecidas porque intelectuais reflectiram sobre os benefícios que a liberdade traria. Sucedeu o inverso: estas instituições foram criadas por melhoramentos sucessivos ao longo de gerações. Elas «funcionavam» e cumpriam as expectativas. Uma vez reconhecidas as suas vantagens, os homens dedicaram-se a aperfeiçoá-las e difundi-las e, no âmbito desse objectivo, procuraram saber como funcionava uma sociedade livre.

Foi em Inglaterra e em França, sobretudo no século XVIII, que se tentou desenvolver uma teoria da liberdade. Destes dois países, só o primeiro conhecia a liberdade.

Hayek distingue assim duas tradições que inspiraram esta elaboração²¹⁶:

- a tradição anglo-saxónica (empírica e não sistemática);
- a tradição francesa, dita «construtivista» (especulativa e racionalista)

A tradição anglo-saxónica baseia-se numa interpretação de tradições e de instituições que cresceram espontaneamente e que são compreendidas de forma imperfeita.

A tradição francesa, ou «construtivista», procura construir uma utopia, que já foi ensaiada muitas vezes mas sempre sem sucesso. No entanto, foi a tese racionalista, plausível e aparentemente lógica da tradição francesa que ganhou progressivamente influência, enquanto declinava a tradição menos precisa e menos explícita da liberdade à inglesa.

²¹⁵ Acerca deste ponto, ver Coentrin de Salle, «Fin de l'histoire et légitimité du droit dans l'œuvre de F.A. von Hayek», *Revue Française de Science Politique*, 2003, vol.53, pp.127-166

²¹⁶ Friedrich August von Hayek, *Constitution de la Liberté*, Litec (coll. Liberalia), 1994, p.55

A tradição «construtivista»

Hayek tem pouca simpatia pela tradição intelectual francesa. Segundo ele, esta assenta inteiramente num erro intelectual, que consiste em acreditar que o método usado para os fenómenos físicos se pode aplicar aos fenómenos sociais. O que está subjacente a este erro é uma **confiança desmesurada nos poderes da razão**, uma pretensão inaudita, uma presunção, por assim dizer, «fatal» (para citar o nome da última obra de Hayek)²¹⁷. Porquê «fatal»? A esta húbriis racionalista, Hayek dá o nome de «**construtivismo**». Ele mostra que, a prazo, as formas extremas de construtivismo conduzem, paradoxalmente, a uma revolta do indivíduo contra a razão²¹⁸. Com efeito, esta sobrestimação conduz, através da **desilusão**, a uma reacção contra a autoridade de orientação conferida à razão abstracta e à apologia dos poderes da vontade individual.

«A confiança no abstracto não é resultado de uma sobrestimação dos poderes da razão mas antes do conhecimento dos seus limites»²¹⁹.

O **construtivismo racionalista** imagina que a razão é capaz de se assegurar de todos os detalhes de uma situação; é, assim, levado a preferir o concreto ao abstracto, o particular ao geral. Esta escola não compreende que as abstracções ajudam a nossa razão a ir mais longe do que ela poderá ir ao tentar dominar tudo o que é particular. Esta incompreensão provocou o aparecimento de uma legião de escolas filosóficas hostis à razão abstracta: filosofias do «concreto», da «vida» e da «existência» que louvam a emoção, o particular, o instintivo, e que estão demasiado inclinadas para apoiar o género de emoção que evoca a raça, a nação e a classe.

Esta convicção de que a sociedade e todas as suas instituições são construídas pela vontade deliberada do indivíduo conduziu à intenção de modelar e planificar o real e de edificar a sociedade dos seus desejos. Para o fazer, o construtivista quererá reconstruir a moral, o direito, a linguagem, a democracia, o mercado, etc. A raiz deste erro remonta a Descartes²²⁰. Descartes recusa aceitar como verdadeira toda a proposição que não possa ser logicamente deduzida de premissas explícitas que sejam «claras e distintas».

O cartesianismo é virtualmente revolucionário. No *Discurso do Método*, Descartes compara o seu programa de refundação do saber humano à destruição de uma cidade com ruas irregulares e anárquicas em benefício de uma cidade com eixos per-

²¹⁷ Friedrich August von Hayek, *La Présomption Fatale, Les Erreurs du Socialisme*, PUF, 1993 (1988)

²¹⁸ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.39

²¹⁹ Idem, p.38

²²⁰ Hayek não é nem um anti-racionalista, nem um anti-moderno: aliás, compara-se muitas vezes a sua concepção de racionalidade limitada à de Immanuel Kant.

feitamente perpendiculares. Notemos, no entanto, que o próprio Descartes desconfia da aplicação integral e precipitada dos seus princípios, tarefa confiada aos seus discípulos e sucessores. A tradição perpetuou-se em França com **os enciclopedistas, os fisiocratas, Rousseau, Condorcet e com um célebre outsider: Thomas Hobbes**. Ela foi clarificada pela fundação de uma instituição influente desde o início e que continua a ser preponderante em França: a **École Polytechnique**. Ela cultivou e difundiu uma mentalidade de engenheiro que se caracteriza por uma predilecção estética por tudo o que foi conscientemente construído, mais do que por aquilo que se desenvolve espontaneamente. Aí, **Saint-Simon e Auguste Comte** foram, ao mesmo tempo, rivais e inspiradores.

Estas concepções estão na base das diferentes formas de socialismo (sobretudo formas autoritárias) que se desenvolveram. Hayek considera, de resto, **o nazismo e o totalitarismo estalinista como formas extremas, degeneradas, levadas ao limite da sua lógica, de socialismo**. Socialismo que é, em si, resultado da mentalidade construtivista.

Tal é o poder e a nocividade das ideias construtivistas.

«É necessário ter em conta que **a maioria dos factores mais perniciosos neste mundo tem muitas vezes origem não em gente má mas em idealistas com nobres intenções**; e, especialmente, que os alicerces da barbárie totalitária foram avançados por honrados sábios bem intencionados, que nunca reconheceram a sua progenitura intelectual»²²¹.

A tradição anglo-saxónica

A tradição anglo-saxónica, também designada por «da ordem espontânea», «do Iluminismo Escocês», «Rule of Law» ou ainda «evolucionismo social» (embora erradamente, como veremos), é relativamente pouco conhecida na Europa. As suas figuras de proa são Bernard de Mandeville (1670-1733), David Hume, John Locke, Adam Smith, Adam Ferguson (1723-1816), Edmund Burke (1729-1797), mas também Montesquieu (1689-1755), Alexis de Tocqueville e Benjamin Constant (1767-1830). A fórmula emblemática desta escola está condensada na seguinte frase de Adam Ferguson:

«**A sociedade é o produto da acção dos homens e não do desígnio deles**»²²².

²²¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.83

²²² Idem, p.23

Hayek identifica-se plenamente com esta constatação. Ele evita, assim, a famosa dicotomia entre natureza e artefactos: a sociedade não é uma entidade «natural», mas também não é construída pelo homem de forma inteiramente consciente. Esta escola reconhece a nossa dívida para com a tradição, apesar de a encarar com uma atitude crítica. **Ao racionalismo «construtivista» ou «ingénuo», Hayek opõe um racionalismo «crítico»:**

«(...) se entendermos por racionalismo o desejo de tornar a razão o mais eficaz possível, eu próprio sou um racionalista»²²³.

Vários são os intelectuais que ironizam acerca da «mão invisível» de Adam Smith. Eles entendem-na como uma crença irracional na auto-regulação natural e misteriosa da ordem económica. Acreditarão os liberais em feitiçaria? Na realidade, entre os comentadores que troçam desta ideia poucos leram as palavras de Adam Smith. **Nem Smith nem os outros pensadores escoceses defenderam que haveria uma harmonia natural dos interesses, independência das instituições e regras de justiça surgidas progressivamente na História.** Os autores em causa sempre destacaram a necessidade de instituições bem construídas pela experiência secular do homem. Ou seja, a harmonia dos interesses não é natural. Ela é fruto da evolução de um certo número de práticas adoptadas pelos membros de uma comunidade.

Contrariamente ao que se possa crer, **Hayek não é partidário do princípio do *laisser-faire* generalizado**²²⁴. Ele é-lhe mesmo hostil. Para ele, a liberdade é indissociável da lei. Além de que na expressão «**ordem espontânea**» está lá a palavra «ordem». Passemos, então, à análise desta noção fundamental.

A teoria das ordens: organizações e ordens espontâneas

Hayek tomou esta noção de empréstimo a domínios tão diversos como a biologia, a teoria sistémica e a cibernética²²⁵, e propõe uma definição:

«Por ‘**ordem**’ designaremos sempre um estado de coisas no qual diversos elementos de natureza diferente têm uma tal relação entre si que, conhecendo certos componentes espaciais e temporais do todo, podemos aprender a fazer prognós-

²²³ Idem, p.34

²²⁴ Friedrich August von Hayek, *La Route de la Servitude*, PUF, 1985 (1946), p.33

²²⁵ Sobre estas questões: Corentin de Salle, «La doxa, fondation normative du libéralisme», *Le Banquet*, 2003, n°18, pp.61-93

ticos correctos relativamente ao resto ou, pelo menos, prognósticos com boas hipóteses de estarem correctos»²²⁶.

Estas ordens são múltiplas. De onde vêm? São o produto da acção – consciente ou não – de homens que nelas se inscrevem. Veremos, em seguida, que Hayek divide as ordens em duas categorias fundamentais. Ele diz que cabe ao homem criá-las ou provocar a sua formação, qualquer que seja a sua complexidade²²⁷.

Taxis e Kosmos

Importa distinguir duas formas de ordens:

- a **organização (TAXIS)**: trata-se de uma ordem confeccionada, uma construção, uma ordem artificial. A sua estrutura é relativamente **simples** ou de uma complexidade moderada (de forma a que o seu autor a possa apreender com um olhar). Por norma, ela é **concreta** e está ao serviço de uma **intenção**. Geralmente, é relativamente **efémera**. Os elementos de uma tal ordem são regidos por mandamentos e/ou podem receber funções. A **família**, a **quinta**, o **atelier**, a **firma**, a **empresa**, a **sociedade comercial**, as diversas **associações**, as **instituições públicas**, incluindo o governo, são organizações.
- a **ordem espontânea (KOSMOS)**: trata-se de uma ordem auto-organizada, «amadurecida pelo tempo»²²⁸. Saída da prática, embora não necessariamente²²⁹, o seu grau de **complexidade** não é limitado por aquilo que o espírito humano pode dominar. A sua existência não é necessariamente material, pode basear-se em relações puramente **abstractas** que só se podem reconstituir mentalmente. Não tendo sido fabricada, ela não tem um objectivo específico. Está **inacabada**. Os elementos que a compõem vivem segundo certas regras e princípios abstractos e a estrutura dinâmica das relações que mantêm entre si confere à ordem uma relativa **permanência**. O **mercado** é a ordem espontânea por excelência. Pode-se também considerar que a **linguagem**, a **moral**, o **dinheiro** e o **conhecimento** são ordens espontâneas. O **direito** é, numa certa medida, uma ordem espontânea, embora seja necessário distingui-lo de outras ordens espontâneas que ele rege. Voltaremos ao tema. Toda a sociedade constitui, em si, uma gigantesca ordem espontânea que abrange as diversas subordens espontâneas referidas, bem como as organizações.

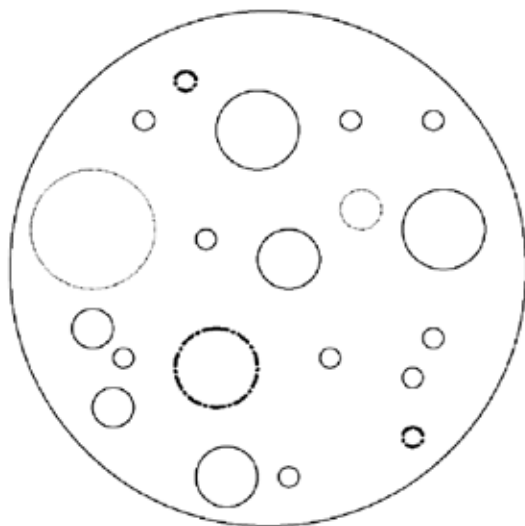
²²⁶ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.42

²²⁷ Idem, pp.48-53

²²⁸ Idem, p.43

²²⁹ Idem, p.53

A sociedade, ordem espontânea



A sociedade (*ordem espontânea*) inclui uma miríade de subconjuntos: *organizações* (indicadas pelos círculos pontilhados: famílias, empresas, governos, etc.) e *ordens espontâneas* (indicadas pelos círculos a traço contínuo: o mercado, o dinheiro, a língua, etc.)

Entre as **organizações** que coexistem no seio dessa ordem espontânea que é a sociedade há uma que ocupa um lugar particular: é aquela a que chamamos **governo**. É – ou melhor, devia ser – qualquer coisa comparável ao «**serviço de manutenção de uma fábrica**»²³⁰. A sua finalidade não é produzir serviços específicos ou produtos, mas assegurar que a maquinaria que produz esses bens funciona da melhor maneira. Por outro lado, exigimos-lhe que preste outros serviços que a ordem espontânea não pode fornecer adequadamente. O que importa é que, no seu serviço, o governo seja **apenas uma organização entre outras** e, como todas as organizações, faça parte da ordem espontânea global, com a exceção de, na sua função de manutenção da ordem geral, poder usar a coerção. O ideal seria que cada um aceitasse a ideia de que, em tempos normais, a autoridade não possui qualquer poder de comando sobre ninguém e não pode dar qualquer ordem²³¹.

²³⁰ Idem, p.55

²³¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.155

Thesis e Nomos: Mandamentos e regras de justa conduta

As normas que regem as organizações e aquelas que regem as ordens espontâneas são claramente distintas. Esta distinção é mascarada quando usamos a palavra «lei», que se pode aplicar indiferentemente a estes dois tipos de normas. Quais são elas?

- **Thesis:** uma organização é regida por **mandamentos** mas, numa certa medida, tem também de se apoiar em regras gerais e abstractas, próprias das ordens espontâneas. O motivo é o mesmo que leva uma ordem espontânea a apoiar-se unicamente em regras (chamadas aqui de «regras de justa conduta» para as distinguir das «regras de organização»). Ao orientar as acções dos homens por **regras**, mais do que por mandamentos específicos, é possível criar um conhecimento que ninguém possui na totalidade²³². Ou seja, afectamos determinada pessoa em determinada função e formulamos um objectivo geral. É **uma forma de mandamento suavizado**. Aquilo que distingue as regras das organizações das das ordens espontâneas é que elas implicam, à partida, que o lugar de cada indivíduo numa estrutura fixa é determinado pela via do comando e que cada um tende a cumprir tarefas que lhe são atribuídas. As regras de uma organização são necessariamente subsidiárias face aos mandamentos, preenchendo as lacunas deixadas por estes.

A estas regras, Hayek dá o nome de **thesis**. Elas servem para edificar deliberadamente uma organização com objectivos determinados. São invenções combinadas arbitrariamente. Elas correspondem àquilo a que se costuma chamar **direito público**: o direito constitucional, o direito administrativo e mesmo, em certa medida, a legislação financeira. Hayek critica o carácter ideologicamente orientado da expressão «direito público»²³³. Com efeito, considerar que o direito público é o único que serve o bem comum ou geral e que o direito privado protege somente os interesses egoístas²³⁴ dos indivíduos é exactamente o oposto da verdade: a ordem espontânea (regida pelo direito privado) fornece-nos o que é mais importante para toda a gente e, como tal, para o bem comum. É mesmo mais importante do que a maior parte dos serviços especiais que a organização do governo pode fornecer, com excepção da segurança garantida pelas regras de justa conduta com o apoio da força. «**O direito público passa mas o direito privado permanece**»²³⁵.

²³² Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.57

²³³ Idem, p.159

²³⁴ Hayek não diz que o egoísmo é virtuoso, mas considera que as suas consequências podem sê-lo.

²³⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.162

- **Nomos:** uma ordem espontânea é regida por **regras de justa conduta**. São regras **universais, gerais e abstractas** que determinam o que deve ser um comportamento justo. Elas aplicam-se a circunstâncias futuras ainda desconhecidas. À semelhança da ordem espontânea, estão **inacabadas**, pois só têm por objectivo manter essa mesma ordem. Elas possuem um carácter limitativo ou proibitivo: como visam canalizar acções livres e independentes, em geral não serão prescrições mas **proibições**²³⁶. Uma regra de justa conduta caracteriza-se pela sua **permanência** (Hayek qualifica-a de «perpétua embora sujeita a revisão»²³⁷). Por definição, elas subsistem após terem sido aplicadas: «Uma lei que possa ser executada não é simplesmente uma lei». Uma lei ou «regra de justa conduta» não se «executa», aplica-se.

O conjunto destas regras é chamado de **nomos**. Elas não são inventadas mas «descobertas», seja no sentido em que exprimem simplesmente práticas já observadas, seja no sentido em que se revelam o complemento necessário a regras já estabelecidas. Elas resultam de uma prática jurisprudencial secular. É a «law» dos ingleses ou a «ius» dos romanos. Elas constituem o nosso **direito privado**.

Segundo Hayek, o nosso direito caracteriza-se por uma **invasão progressiva do direito público na esfera do direito privado**. Tendência que revela a vontade de substituir a ordem espontânea que é a sociedade por uma organização. Ora, diz Hayek²³⁸, esta iniciativa é não só perigosa como impossível, tal como é impossível melhorar ou corrigir uma ordem intervindo nela através de mandamentos directos.

Princípios e expedientes

«A tese desta obra é que uma **situação de liberdade** em que todos têm a possibilidade de empregar os seus conhecimentos para perseguir os seus objectivos, **limitados somente por regras de justa conduta** aplicáveis em todas as circunstâncias, facultará provavelmente as **condições mais favoráveis à realização dos projectos de cada um**; e que um tal sistema não terá hipótese de ser instaurado e mantido excepto se toda a autoridade, qualquer que seja, incluindo a da maioria do povo, estiver limitada no exercício do poder de

²³⁶ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.42

²³⁷ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.46

²³⁸ Idem, p.60 e p.172

constrangimento por **princípios gerais aos quais a comunidade tenha aderido a título permanente**»²³⁹.

Estes **princípios gerais preservam a liberdade e nunca foram completamente formulados** nos documentos constitucionais, o que de resto é uma coisa muito boa: **Hayek não os enumera numa lista porque se poderia pensar que esta incluía todos os princípios possíveis**. É melhor aplicar instintivamente estes princípios do que tentar explicitá-los: os ingleses, nos séculos XVII e XVIII, pela sua capacidade de serem bem sucedidos à custa de erros, conseguiram edificar um sistema viável sem especular sobre princípios, enquanto os franceses, com o seu desejo de tudo explicitar, de tudo esclarecer, não conseguiram fazê-lo.

Podemos definir a liberdade como a **«situação em que cada um pode utilizar o que conhece para o que quer fazer»**²⁴⁰. Ela só pode ser salvaguardada quando os seus próprios princípios gerais são respeitados²⁴¹. Destruímos-la se usarmos expedientes.

Os **«expedientes»** são **medidas tomadas com o objectivo de corrigir pretensas injustiças**. Além de a adopção de semelhantes medidas pressupor uma confiança no mínimo pretensiosa quanto aos poderes da nossa razão (mesmo quando esta última opera no quadro de uma direcção centralizada), ela impede-nos de saber o que aconteceria se semelhantes intervenções não tivessem desviado o curso dos acontecimentos.

O que pensa **Hayek das intervenções do Estado Providência?** Hayek não expôs uma tipologia das intervenções legítimas. Embora seja evidente que está a favor de algumas, ele é mais explícito na sua hostilidade à intervenção do Estado. Recordamos que esta **rejeição do intervencionismo diz respeito ao mercado** e é justificada por vários argumentos:

- Desde logo, é impossível dispor das **informações** necessárias para determinar quais serão as **consequências** de uma intervenção. A evolução seleccionou as ordens espontâneas porque elas se adaptaram à impossibilidade de quem quer que seja conhecer todos os factos específicos sobre os quais se funda a ordem global das actividades numa grande sociedade;
- Em segundo lugar, **as intervenções impedem a auto-regulação da ordem espontânea**: «A ordem espontânea é gerada pelo facto de cada elemento pesar todos os factores que agem sobre ela e de ajustar todas as acções umas às outras; esse equilíbrio será destruído se algumas dessas acções forem determinadas por qualquer outra fonte de decisão com base noutros dados e ao ser-

²³⁹ Idem, p.65

²⁴⁰ Idem, p.66

²⁴¹ Estes princípios e a sua história foram examinados no livro *Constituição da Liberdade*, de Hayek.

viço de objectivos diferentes»²⁴². Mediante estas intervenções, o mecanismo de selecção cultural das regras fica perturbado: segundo Hayek, isso acaba por falsear os subtis mecanismos destas normas de justa conduta seleccionadas pela evolução;

- De resto, as **intervenções são necessariamente injustas**: como não visam a manutenção de uma ordem geral mas um resultado especial, elas têm sempre por efeito garantir vantagens para alguns a expensas de outros, de um modo que não pode ser justificado por princípios passíveis de aplicação generalizada;
- Além disso, **como as intervenções não correspondem a nenhuma regra generalizável e só podem ser ocorrer através da negociação**, a sua proliferação é inevitável; a utilização de expedientes causa, além disso, uma mudança a prazo nos próprios princípios;
- Por fim, acrescentemos a esta lista que, **ao fazê-lo, o homem político reduz a sua capacidade de agir sobre o acontecimento; ele torna-se prisioneiro da política intervencionista** praticada anteriormente, através da qual foram criadas e legitimadas novas expectativas no público, as quais se tornaram necessidades para este.

Dito isto, **não se deve confundir o mercado e a ordem espontânea: o mercado é apenas uma subordem dessa ordem espontânea que é a sociedade. Mas, mesmo no quadro do mercado, Hayek legitima uma intervenção mínima.** Hayek nunca fala de intervencionismo a propósito das acções que considera desejáveis e emanadas da autoridade, do poder judicial, legislativo ou dos particulares. Mas é evidente que estas últimas são, no seu espírito, de uma natureza tal que influenciam directamente a estrutura da ordem espontânea:

«Uma vez que a tarefa consistia em ajudar estas forças e completá-las sempre que fosse necessário, primeiro era preciso compreendê-las. A atitude de um liberal face à sociedade é como a de um jardineiro que cultiva uma planta e que, para criar as condições mais favoráveis ao seu crescimento, deve conhecer o melhor possível a sua estrutura e as suas funções».

Assim, **podemos não só provocar a formação de uma ordem geral como influenciar o seu carácter.** E isto mesmo que a maioria dos processos de evolução social intervenham sem que ninguém os queira nem os preveja. Há diversas vias de intervenção. A via legislativa é uma das principais. É, com efeito, **possível que uma ordem espontânea seja regida por regras que resultem inteiramente de um desígnio**

²⁴² Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.60

deliberado. Notemos que, segundo Hayek, a tarefa do legislador é, entre outras, retificar os erros da jurisprudência. Além disso, sempre segundo o autor, a via judicial é o modo por excelência de intervenção sobre a ordem espontânea. Por fim, o governo pode, a título subsidiário, imiscuir-se e modificar a estrutura da ordem em questão: «É necessário (...) fazer intervir a autoridade de cada vez que seja impossível fazer funcionar a concorrência (...)»²⁴³.

No entanto, Hayek condena a maior parte das intervenções que só muito raramente geram os resultados desejados pelos seus promotores. As «necessidades» da política são geralmente consequência de medidas tomadas anteriormente. **Uma defesa eficaz da liberdade deve, portanto, ser dogmática e nada conceder aos expedientes.** A liberdade só prevalecerá se a considerarmos um princípio cuja aplicação aos casos particulares não exige qualquer justificação.

A teoria da evolução cultural

O **evolucionismo** ocupa um lugar maior no pensamento de Hayek, nomeadamente porque apresenta uma alternativa às filosofias idealistas. Já vimos que **as regras não são inventadas *a priori* mas seleccionadas *a posteriori*, em favor de um processo de tentativas, de erros e de estabilização.** Hayek cita uma passagem da crítica que o Chief Justice Matthew Hale (1609-1676) formulou contra Thomas Hobbes no século XVII:

«Há muitas coisas, especialmente nas leis e nos governos, que é sensato aprovar de forma mediada, remota e consequente, embora a razão da parte envolvida não aparente ser razoável no imediato e de forma clara... A longa experiência faz mais descobertas acerca das vantagens e inconvenientes das leis do que o mais sábio conselho de homens poderia prever»²⁴⁴.

Sem entrar em detalhes, explicitemos parte da teoria da evolução de Hayek: estas noções servir-nos-ão aquando dos desenvolvimentos posteriores.

Hayek tem o cuidado de mostrar que os mecanismos da evolução cultural são muito diferentes dos da evolução natural. As ciências sociais não tomaram esta noção de empréstimo à biologia. O que aconteceu foi o inverso. **Não foi Darwin quem esteve na origem do conceito de evolução, mas a tradição liberal anglo-saxónica.** Ao discorrerem sobre o direito, a linguagem, a moral e o dinheiro, filósofos moralistas do século XVIII já tinham formulado claramente uma concepção da evolução e da

²⁴³ Friedrich August von Hayek, *La Route de la Servitude*, Quadrige (PUF), 1946 (1993), p.35

²⁴⁴ Friedrich August von Hayek, *Constitution de la Liberté*, Litec (coll. Liberalia), 1994, p.57

formação espontânea. Charles Darwin (1809-1882) foi, provavelmente, sensibilizado para esta teoria da evolução social por intermédio do seu avô Erasmus, admirador de Bernard Mandeville e de David Hume. Como tal, é absurdo falar aqui de «darwinismo social».

Outro grave mal entendido é a crença de que a teoria evolucionista consiste em «leis da evolução» que determinam o curso das acções humanas e nas quais o conhecimento permite prever o futuro. A teoria da evolução propriamente dita não fornece nada mais do que a **descrição de um processo** cujo resultado dependerá de um número muito grande de factos específicos, demasiado numerosos para que os conheçamos na totalidade e para que possamos, por consequência, dedicar-nos a previsões quanto ao futuro. Hayek não acredita nem no historicismo nem nas virtudes optimizadoras da evolução.

Segundo a teoria do evolucionismo cultural, as estruturas complexas espontaneamente formadas, de que se ocupa a teoria social, só podem ser entendidas como o resultado de um processo de evolução.

A selecção cultural das regras

A selecção cultural, como a selecção natural, é um processo concorrencial. As estruturas formadas pelas práticas humanas tradicionais não são nem naturais (não são biologicamente determinadas) nem artificiais (não são produzidas por um desígnio inteligente). Hayek compara-o ao processo de «joeirar ou peneirar»²⁴⁵. Embora a teoria biológica exclua actualmente a herança dos caracteres adquiridos, **todos os desenvolvimentos culturais que repousam numa herança deste tipo, em que os caracteres não têm a forma de regras inatas mas de regras aprendidas, guiam as relações entre indivíduos**. Hayek compara ironicamente este desenvolvimento cultural ao lamarckismo²⁴⁶, uma vez que perpetua o que Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) chamava de «caracteres adquiridos» (no caso, as regras de justa conduta) transmissíveis de uma geração à outra.

Naquilo em que implicam uma aprendizagem, os processos que asseguram a transmissão e difusão dos caracteres culturais **tornam a evolução cultural incomparavelmente mais rápida e pacífica do que a evolução biológica**. À partida, certos novos tipos de comportamento relacional são testados por acaso (ou com uma determinada intenção que pode ser muito diferente do efeito produzido, mas isso pouco importa nesta fase) por certos indivíduos. Se estes comportamentos forem imitados

²⁴⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, pp.185-186

²⁴⁶ Friedrich August von Hayek, *La Présomption Fatale*, PUF, 1985 (1946), p.37

passo a passo e se estenderem a todo o grupo por se lhe revelarem benéficos, serão retransmitidos aos indivíduos sob a forma de valores e normas. Outros grupos poderão, então, imitá-los. Por vezes, eles ser-lhes-ão mesmo impostos.

Esclarecemos, para prevenir qualquer mal-entendido, que **o que é seleccionado aqui são as regras** (hábitos, receitas, práticas, *savoir-faire*) e **não os homens**. Não é darwinismo ou uma luta em que triunfará o mais forte, como afirmam por vezes os detractores do liberalismo.

O drama da modernidade é que a crença na onipotência da razão convenceu certos intelectuais de que o funcionamento da sociedade poderia ser melhorado pela acção de «engenheiros sociais», isto é, pessoas que consideram que se pode agir sobre a realidade social da mesma forma que se age sobre uma máquina. **A intervenção repetida de planeadores e intervencionistas desequilibró este subtil mecanismo de selecção cultural das regras e gerou males sem fim que exigiram outras intervenções que não fizeram mais do que agravar os problemas e por aí adiante. A maior parte dos problemas que conhecemos nas nossas sociedades resultam de políticas intervencionistas intempestivas levadas a cabo no passado.**

A crítica imanente

O saber acumulado pela experiência não é imutável. Hayek não é um *jusnaturalista*: ele não acredita numa espécie de direito natural. Além do mais, insiste na **necessidade de melhorar continuamente o conteúdo desta tradição**. Mas, dado que não se pode esperar (re)construir do zero todo um sistema de regras de conduta, a crítica e o esforço para aperfeiçoar regras específicas têm de ocorrer num quadro de valores adquiridos que, para responder ao objectivo pretendido, deve estar dispensado de justificação.

Hayek chama a este mecanismo «**crítica imanente**»²⁴⁷. Com isso pretende dizer que o critério que permite apreciar a validade de uma dada regra será sempre uma outra regra que iremos – provisoriamente – considerar indiscutível. **Por outras palavras, o produto de uma dada tradição pode constituir, ao mesmo tempo, o objecto da crítica e o seu critério:**

«(...) a base da crítica de um qualquer produto da tradição deve sempre ser buscada noutros produtos da tradição que não queiramos ou não possamos colocar em causa»²⁴⁸.

²⁴⁷ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, pp.28-29

²⁴⁸ Idem, p.29

Hayek esclarece, além disso, que a evolução só se pode aplicar a regras que não sejam coercivas nem deliberadamente impostas:

«regras cujo cumprimento seja tido como meritório e que a maioria pratique, mas que sejam passíveis de infracção por aqueles que sintam ter razões suficientemente fortes para enfrentar a censura dos seus semelhantes»²⁴⁹.

Teoria do Estado

Aquando das suas origens modernas, no século XVIII, foram depositadas grandes esperanças no Estado democrático que devia substituir a arbitrariedade monárquica. Estas foram goradas. Hayek denuncia desde logo o **clientelismo, a negociação eleitoral e a compra de votos numa assembleia para constituir uma maioria** em troca de um apoio recíproco para votar uma lei que não satisfaz ninguém e cuja aplicação se revela profundamente desigual. Hayek sublinha também o crescimento de um enorme aparelho paragovernamental, extremamente dispendioso, composto por organizações patronais, sindicatos e agrupamentos profissionais que são assim obrigados a constituírem-se para «se defenderem do risco de serem desfavorecidos»²⁵⁰.

Mas, além disso, a maior fonte de disfuncionalidade da democracia reside no facto de se **atribuir ao órgão legislativo, e como tal à maioria, a dupla missão de confeccionar as leis e de dirigir o governo**. Daí resulta que a assembleia, única instância a beneficiar da legitimidade democrática da eleição, acaba por reivindicar o poder de regular qualquer questão concreta através da decisão da maioria, independentemente do conteúdo dessa decisão²⁵¹.

Ao confundir as missões do poder legislativo com as do poder executivo, desencadeamos uma **transformação progressiva da ordem espontânea da sociedade numa organização**²⁵². A assembleia torna-se, então, uma câmara essencialmente executiva e o que ela produz sob o nome de «leis» (normas de justa conduta) são, na realidade, «decretos» (mandamentos). O poder ilimitado é a consequência fatal desta forma estabelecida de democracia, porque nos convencemos de que o «controlo do governo» pela legislatura democraticamente eleita substitui de modo eficaz as limitações tradicionais. Mas aquilo a que assistimos é que não só a maioria da assembleia pode fazer decretos com força de lei, como também pode modificar pouco a pouco

²⁴⁹ Friedrich August von Hayek, *Constitution de la Liberté*, Litec (coll. Liberalia), 1994, pp.61-62

²⁵⁰ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.16

²⁵¹ Idem, p.43

²⁵² Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.172

todo o corpo de leis de forma a torná-lo compatível com certas regras de organizações finalizadas, necessárias à realização de projectos que interessam particularmente aos seus partidários. Podemos mesmo falar numa **colonização da ordem espontânea** que é a sociedade **pela lógica da organização**.

A ideia de que a maioria pode votar o que quer que seja e que deve, como tal, ser considerada onnipotente, resulta do **conceito de soberania popular**²⁵³. **Ora, a pretensa necessidade de um poder ilimitado**, origem de todos os outros, simplesmente **não existe**. Na realidade, **este raciocínio, que afirma que nada nem ninguém está acima da vontade do povo, é falso**. Como Hayek explicará no terceiro volume desta sua obra, este conceito de soberania é uma «superstição construtivista»²⁵⁴. Segundo a tradição construtivista, todas as instituições humanas foram deliberadamente criadas (e a sociedade civil enquanto tal resultaria de um «contrato social»). Ora, estas instituições não foram criadas deliberadamente, elas provêm da existência, no seio do povo, de certas opiniões sobre o que é bom ou mau. O surgimento de determinadas regras de justa conduta, anteriores mesmo ao aparecimento da linguagem, permitiu a bandos dispersos fundirem-se numa sociedade. **São as regras que geram a sociedade e não o inverso. Motivo pelo qual Hayek rejeita a ficção do contrato social**²⁵⁵.

A coerção só pode ser empregue para tornar obrigatória a obediência a regras gerais de justa conduta. A submissão dos homens à autoridade apenas pode ser compreendida nesse sentido. Ela não pode significar que eles se devam submeter a tudo o que o executivo queira e que nada possa limitar a vontade do povo. **Com efeito, o poder tem origem no acordo sobre determinados princípios, não numa vontade aqui chamada de soberania popular e que ninguém limita**. É preciso proteger esses princípios. Numa sociedade, o que importa são os valores, não os objectivos²⁵⁶. Entre eles, o direito, a liberdade e a propriedade formam uma «trindade indissociável»²⁵⁷. A antropologia demonstrou o carácter erróneo da ideia segundo a qual a propriedade tinha sido «inventada». Este mito foi totalmente desmantelado pelo reconhecimento do facto de que a propriedade precede o surgimento das culturas, mesmo das mais primitivas.

A pretensão do parlamento à soberania significou inicialmente que ele não reconhecia qualquer vontade acima dele: só gradualmente a expressão passou a

²⁵³ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.40

²⁵⁴ Ibidem

²⁵⁵ John Locke, um dos pais do liberalismo, é paradoxalmente um dos teóricos do contrato social aqui criticado por Hayek. Mas, ao contrário de outros teóricos deste movimento, Locke considera que o estado de natureza contém, à partida, leis naturais que nos reconhecem direitos e nos prescrevem obrigações.

²⁵⁶ Hayek considera, além disso, que os meios são mais importantes do que os fins.

²⁵⁷ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.129

significar que ele podia fazer o que quisesse. No entanto, é o apoio da opinião que cria o poder e o poder assim criado estende-se somente ao domínio que lhe seja consentido pelo povo. Se o poder sai dos limites impostos pelas regras sobre as quais foi estabelecido o contrato social implícito, ele desfaz o próprio contrato. Torna-se ilegítimo. Como esquecemos isso, a soberania do direito acabou por ser confundida com a soberania do parlamento.

A concepção da supremacia do direito devia apoiar-se num conceito de lei que a definisse por uma lista de características que as regras deviam ter, ao invés de ser justificada pelo facto de que a lei é lei por vir do parlamento. Mas:

«(...) actualmente, as legislaturas não são assim chamadas porque fazem leis, mas as leis recebem esse nome porque emanam de legislaturas, independentemente da forma ou da matéria da sua resolução»²⁵⁸.

Quando se ensina às pessoas que aquilo em que elas estão de acordo é necessariamente justo, elas rapidamente se habituem a não o colocar em causa. Assim, acabamos por definir como justa qualquer medida que seja aprovada por uma maioria. Nesta óptica, o critério de justiça não é a concordância com uma regra que as pessoas admitem, mas com a origem da decisão. Por consequência, definimos erradamente o arbitrário como aquilo que não é produto de um procedimento democrático. **Mas o verdadeiro sentido da palavra «arbitrário» é que se trata de uma acção determinada por uma vontade que não adopta qualquer regra geral.** Não interessa se esta vontade é de um só ou de uma maioria.

A justificação para a atribuição do poder de coerção é que ele é indispensável para a manutenção da ordem espontânea que é a sociedade; o que faz com que toda a gente tenha interesse em que esse poder exista. Mas esta justificação não resolve a necessidade em que se baseia. Hayek desenvolve esta ideia ao longo de várias páginas, para concluir:

«Parece ser pequena a distância entre a opinião de que **só** deve ser obrigatório para todos o que é aprovado pela maioria e a opinião de que **tudo** o que a maioria aprova deve ter esta força. No entanto, a transição faz-nos passar de uma concepção de poder para outra totalmente diferente; da concepção que confere ao governo poderes limitados, necessários para que se forme uma ordem espontânea, à concepção segundo a qual os poderes do governo não têm limites»²⁵⁹.

²⁵⁸ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, pp.4-5

²⁵⁹ Idem, p.8

Para Hayek, a solução consiste numa **separação estrita dos poderes**: ele propõe, a este respeito, um modelo de Constituição ideal, na qual a assembleia legislativa possui uma tarefa única: definir todas as regras de conduta susceptíveis de serem apoiadas pela força pública²⁶⁰.

Formação e evolução do direito

«O direito pré-existe à legislação»²⁶¹.

Esta é a ideia-chave que inspira toda a teoria do direito de Hayek. Esta consideração antropológica significa que, durante muito tempo, o direito existiu sem que ninguém tenha pensado em legislar deliberadamente. Assim, o direito não foi «inventado» por ninguém. No limite, diz Hayek, **estas regras poderiam ser anteriores à linguagem**. As «regras», nessa época, reduziam-se a **comportamentos, propensões ou disposições para agir ou para não agir que se manifestassem através daquilo a que chamamos «práticas» ou «costumes»**²⁶². Hayek dá-nos ilustrações tiradas da etologia²⁶³ e da antropologia. A ideia que daqui decorre é que a formulação do direito é essencialmente um trabalho de explicitação do que já existe em estado implícito. A função dos diferentes agentes jurídicos (juizes, legisladores, jurisconsultos), encargos de formular explicitamente as regras de direito, não será tanto explicitar o conjunto de regras em vigor mas lembrar a regra que se aplica em tal circunstância (quando houver dúvidas) ou resolver um litígio.

Há, portanto, uma espécie de **superioridade do implícito sobre o explícito**. Hayek permanece, assim, coerente com a ideia, exposta anteriormente, segundo a qual o homem obedece mais ou menos inconscientemente a regras que, no limite, é incapaz de verbalizar. Esta ideia arruína a concepção positivista, que considera que o direito é somente o que o legislador enunciou. Prosseguindo a sua reflexão, Hayek considera não apenas que o direito é mais antigo do que a legislação, mas também que a autoridade do legislador e do Estado deriva de concepções pré-existentes de justiça. Toda a lei se insere num «quadro» de regras de justiça reconhecidas por todos, mas muitas vezes não formuladas:

«(...) o conjunto dos processos de desenvolvimento, de mudança e de interpretação do direito tornar-se-ia totalmente ininteligível se nos recusássemos a reconhecer a existência de um quadro dessas tais regras não formuladas das quais o direito formulado recebe o seu sentido».

²⁶⁰ Idem, p.130

²⁶¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.87

²⁶² Idem, p.91

²⁶³ A etologia é a ciência que estuda o comportamento animal.

Assim, **contrariamente à ideia difundida de que todo o direito decorre da autoridade, é preciso afirmar que toda a autoridade decorre do direito.** Não porque a lei designaria a autoridade, mas porque a autoridade é obedecida por fazer aplicar (e desde que faça aplicar) um direito que se presume existir fora dela e estar fundado na opinião difusa daquilo que é justo²⁶⁴. Sem desprimor para a teoria do contrato social e para as teorias do positivismo jurídico, é errado acreditar que uma autoridade política se constitui a partir do nada e instaura leis.

Hayek ensina-nos que, no início do direito, antes do desenvolvimento da actividade legislativa – bem depois da emergência dos primeiros Estados –, **o direito foi percebido como essencialmente estável.** Em todas as civilizações da Antiguidade encontramos uma «lei» imutável. Não é por acaso que ainda empregamos o termo «lei» para regras invariáveis. Nenhum dos famosos legisladores antigos, desde Ur-Nammu e Hamurabi até Sólon, Licurgo e os autores das Doze Tábuas de Roma, queria criar um novo direito, mas simplesmente enunciar o que era o direito e o que sempre tinha sido. Estas leis eram concebidas como qualquer coisa que existia «independentemente das vontades humanas»²⁶⁵ e, como tal, não era uma legislação instituída pela autoridade política. O Código Justiniano, em particular, que, por vezes, pensamos ser paradigmático a este nível (legislação soberana de um imperador), não é nada mais do que a codificação de uma experiência jurídica que os romanos construíram pouco a pouco. Ou seja, Justiniano não é «o autor» do Código.

Hayek fala também do nascimento e do desenvolvimento do *jus gentium* (ou direito dos comerciantes) e dos usos dos portos e das feiras. Ele constrói, então, um mito fundador que rivaliza em beleza e em credibilidade com o do assassinato do pai de Freud ou o do contrato natural:

«Talvez possamos mesmo dizer que a formação de regras universais de conduta não começou na comunidade organizada da tribo mas antes com o primeiro caso de **troca silenciosa**, quando um selvagem colocou uma oferenda na fronteira de um território tribal, na esperança de que um presente correspondente lhe fosse dado em troca pelo mesmo procedimento; o que inaugurou um novo costume»²⁶⁶.

Também o direito inglês resulta de um processo cumulativo. Contrariamente a uma crença muito difundida e decorrente de um erro de Montesquieu, a **liberdade dos britânicos, tão admirada no século XVIII pelo resto da Europa, não foi originalmente o fruto da separação entre o legislativo e o executivo.** Foi, sobretudo,

²⁶⁴ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.114

²⁶⁵ Idem, p.88

²⁶⁶ Idem, p.99

consequência do facto de que a **lei que governava as decisões dos tribunais era o direito consuetudinário, uma lei em cujo domínio o parlamento só raramente intervinha** e sobretudo para esclarecer pontos duvidosos.

«Pode-se mesmo dizer **que uma espécie de separação dos poderes se desenvolveu em Inglaterra, não porque só a ‘legislatura’ fizesse a lei mas porque ela não a fazia**: porque a lei era determinada por tribunais independentes do poder que organizava e dirigia o governo, nomeadamente do poder que era erradamente chamado de ‘legislatura’»²⁶⁷.

A predilecção do pensador austríaco pelo direito inglês é coerente com a tradição em que ele se inscreve.

Uma etapa posterior foi ultrapassada quando se assistiu à **intervenção do poder político na confecção das leis**. Hayek esclarece que a ideia da lei como produto da vontade humana deliberada já tinha sido desenvolvida na Grécia antiga (como testemunham os primeiros conflitos, na democracia ateniense, entre a vontade sem entraves do povo «soberano» e a tradição da supremacia do direito), mas a sua influência sobre a prática política efectiva tinha permanecido limitada. Será preciso esperar pela emergência das primeiras monarquias absolutas para ver desenvolver-se progressivamente, no seio do executivo, a vontade de formular novas regras de justa conduta. **Nas mãos dos homens, o direito tornava-se, assim, um instrumento que eles poderiam usar para o pior e para o melhor.**

Segundo Hayek, isto permite compreender que uma lei não é necessariamente uma regra de justa conduta²⁶⁸. **Podem-lhe ter usurpado o título**. Além disso, **quando se fala em «legislação», muitas vezes pensa-se na formatação de regras universais de justa conduta**. Mas tais regras de justa conduta não são manifestamente «executadas» pelo poder executivo. Elas são aplicadas pelos tribunais em litígios privados que são levados perante eles. O que o executivo deverá «executar» são as decisões dos tribunais.

É só quando evocamos disposições imperativas com «força de lei» no segundo sentido, isto é, actos legislativos que não estabelecem regras de justa conduta mas dão directivas ao governo, que «o executivo» deverá fazer com que seja executado aquilo que a legislatura decidiu. **Não se trata então da execução de uma regra** (o que, como vimos, não tem sentido) **mas da execução de directivas que emanam da «legislatura»**. O termo «legislação» foi esvaziado de sentido pelo facto de que tudo o que uma legislatura decidia foi, pouco a pouco, apelidado de «lei». A lei deve normalmente

²⁶⁷ Idem, pp.102-103

²⁶⁸ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.166

ser formulada em termos gerais e não interferir com casos particulares. A concepção inicial de separação dos poderes foi minada no século XIX quando as concepções de filósofos radicais, em especial as de Jeremy Bentham (1748-1832), reclamaram para a legislatura «a omnicompetência», levando James Mill²⁶⁹ a «substituir o ideal do governo submetido à lei pelo ideal do governo controlado por uma assembleia popular e livre de tomar qualquer acção que essa assembleia aprovasse»²⁷⁰.

Jurisprudência e Legislação

O que é o direito? No sentido lato, segundo Hayek, é o conjunto das regras de conduta desencadeadas por um processo evolutivo e que asseguram, de facto, uma ordem social espontânea. Esta herança cultural, este produto altamente elaborado e complexo do mais recente período da evolução, serve e condiciona a formação de uma ordem de acções espontâneas. **Seguramente, a lei não serve nenhuma intenção mas uma multiplicidade de intenções diferentes de indivíduos distintos.** Como tal, não é um meio para um fim, mas simplesmente uma condição para a busca eficaz da maior parte dos objectivos.

O **direito** permite assegurar e aumentar ao máximo a previsibilidade das decisões judiciais. Por outras palavras, ele **serve para prevenir conflitos**. É por isso que a nossa concepção da justiça ou da injustiça de uma regra não é simplesmente um caso de «opinião» ou de «sentimento». Ela «depende das exigências de uma ordem existente à qual devemos ser leais»²⁷¹ e, em situações novas, essa ordem só pode ser mantida se as regras antigas forem modificadas ou se for introduzida uma nova regra. O direito é um **processo em contínua evolução**. Cada nova etapa resulta de problemas que surgiram quando os princípios defendidos por decisões anteriores (ou os princípios contidos implicitamente nessas decisões) são aplicados a circunstâncias não previstas até então. O jurista individual, imerso no processo, não tem plena consciência das implicações das suas decisões. Seja ele juiz ou redactor de um texto legal, o quadro de concepções gerais no qual deve inserir a sua decisão é-lhe imposto, e a sua tarefa é aplicar esses princípios gerais do direito, não debatê-los.

«É da essência do pensamento jurídico e das justas decisões que o jurista se esforce por tornar o sistema coerente»²⁷².

²⁶⁹ Pai de John Stuart Mill [N.T.]

²⁷⁰ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.115

²⁷¹ Idem, p.139

²⁷² Idem, p.78

Todavia, daqui **não se deve deduzir que o jurista é essencialmente conservador**. É verdade que a profissão jurídica no seu conjunto pode acabar por neutralizar totalmente a intenção do legislador e manter o sistema inalterado. Mas pode também suceder que os magistrados, conquistados por uma nova filosofia do direito que contrarie as leis existentes, se tornem uma força revolucionária que transforme o direito até nos mínimos detalhes, com a mesma eficácia com que antes o mantivera inalterado. Este processo poderá conduzir quer a uma desintegração de todo o corpo de leis, quer a um novo equilíbrio.

O ofício do juiz

A instituição judicial, que sanciona as falhas face às regras gerais de justa conduta (a cujo conjunto se chama *nomos*), é um órgão essencial da ordem espontânea da sociedade pois a sua acção visa preservá-la. Hayek vai mais longe e diz que ela é o órgão essencial por excelência. Não há ordem espontânea sem direito e não há direito sem instituição judiciária.

Hayek dedica-se a distinguir a tarefa do juiz da do chefe de uma organização²⁷³. O último deve tomar uma decisão com vista a um fim. Tal não é o caso do juiz, que não tem de se preocupar com a vontade de uma autoridade num caso específico, mas precisa de preservar a segurança jurídica, isto é, uma estabilidade do direito que permita que as pessoas antecipem o resultado das suas acções no plano jurídico. Ao contrário de um supervisor ou de um inspector, um juiz não tem de examinar se determinadas ordens foram executadas ou se cada um cumpriu bem a sua tarefa.

A razão de ser da função judicial é, em resumo, **«manter uma ordem permanente das acções»²⁷⁴**. Ela deve assim ser **conservadora, no sentido em que não pode estar ao serviço de uma ordem determinada pelos objectivos particulares da autoridade. E imparcial, no sentido em que não pode velar pelos interesses de ninguém: particulares, grupos de particulares ou o Estado devem receber todos o mesmo tratamento. É neste sentido que Hayek considera que o socialismo é uma «revolta contra a justiça imparcial»²⁷⁵**. Porquê? Porque, na óptica socialista, todas as regras tendem para uma finalidade social que é tudo menos neutra.

Dito isto, o juiz só é conservador no sentido em que preserva a ordem abstracta do direito. Mas na medida em que não pode fazer prevalecer qualquer simpatia pela situação dos particulares, **ele preside à mobilidade social e económica pois a ordem**

²⁷³ Idem, p.116

²⁷⁴ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.118

²⁷⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.145

em si é dinâmica, muito móvel e, no seu seio, as situações de uns e de outros não param de se modificar. Numa ordem, as regras são tanto melhores quanto se pode contar com a sua estabilidade para fazer prognósticos sobre o resultado dos nossos projectos e acções.

A partir do momento em que elas se aplicam, não é necessário que os indivíduos estejam plenamente conscientes do seu conteúdo. Em circunstâncias menos habituais, nos casos em que o «saber agir» deixa de dar indicações fiáveis, será necessário recorrer a especialistas das regras estabelecidas para preservar a paz. Neste caso, o juiz não será livre de pronunciar uma qualquer regra. As regras que ele enunciar deverão preencher um determinado vazio no sistema de regras. Mas ainda que as regras de justa conduta sejam, numa primeira fase, produto de um crescimento espontâneo, o seu aperfeiçoamento gradual exigirá esforços deliberados dos juízes (e de outros juristas), que melhorarão o sistema existente ao acrescentar-lhe novas regras.

A este respeito, a instituição judicial beneficia de um verdadeiro privilégio epistemológico na tarefa de descobrir o que é objectivamente justo. Num Estado de Direito estável, normalmente é a ela, e só a ela, que são «apresentados» os litígios. Os defeitos ou as lacunas do sistema afloram nestas situações. Além disso, a instituição judicial conserva a memória do contencioso e, como tal, é ela que está em condições de melhor discernir o efeito desfavorável que, em situações semelhantes, tais tipos de regras criaram.

Só as «acções que afectam outrem»²⁷⁶ podem ser objecto de uma acção na justiça. A lei não pode, evidentemente, interditar todas as acções que possam prejudicar outrem. Porquê? Não só porque ninguém pode prever todos os efeitos de uma qualquer acção mas também porque a maior parte das mudanças de planos motivadas por novas circunstâncias serão provavelmente desvantajosas para alguém. Além disso, é essencial à preservação de uma ordem espontânea que determinados prejuízos sejam causados a outrem com conhecimento de causa: a lei não interdita, por exemplo, a abertura de um novo estabelecimento industrial ou comercial (mesmo que tal leve os concorrentes à falência). Como determinadas expectativas estão sistematicamente em conflito com outras, o juiz deverá decidir constantemente aquelas que são legítimas. Se toda a gente fosse obrigada a continuar a fazer aquilo que os outros têm por hábito esperar dela, o resultado a breve trecho seria o colapso de toda a ordem.

Sobre a questão da interpretação do direito, Hayek considera que o juiz está mais obrigado pelo espírito do que pela letra da lei. O movimento de codificação do direito deveu-se à vontade de aumentar a previsibilidade das decisões judiciais. A legislação permite, efectivamente, aumentar o carácter de certeza do direito mas o magistrado, quando decide, deve inspirar-se mais nas ideias do que é geralmente assumido como justo do que naquilo que foi explicitamente escrito na lei. Na maior

²⁷⁶ Idem, p.121

parte dos casos em que as decisões judiciais feriram a opinião pública e contrariaram os prognósticos, tal ocorreu porque o juiz seguiu à letra a lei escrita²⁷⁷. **Um sistema jurídico que se desenvolvesse de forma puramente lógica teria resultados desligados da realidade, como todas as teorias científicas que nunca recorrem à experiência.**

Ao operar o seu julgamento, o juiz deve revelar um **racionalismo crítico**, mais do que um racionalismo construtivista. A ideia de que o juiz pode julgar da mesma forma que faz um raciocínio lógico tem origem na ficção. Muitas vezes, será mais a intuição do que o raciocínio sistemático que o guiará à solução. Isso não quer dizer que a sua abordagem é mais sentimental do que racional. Ele pode, efectivamente, apoiar-se na sua intuição, na condição de poder defendê-la racionalmente contra eventuais objecções.

No segundo volume, Hayek explica que o juiz toma uma decisão que deve respeitar a coerência do sistema jurídico. Para o fazer, ele aplica o que Hayek chama de «**teste negativo de injustiça**»²⁷⁸. Não sabemos definir positivamente o justo. Quando se prepara para tomar uma decisão, o juiz pode fazer o seguinte raciocínio intelectual: a regra que aqui consagro entra ou não em contradição com outras regras de modo a causar problemas no espírito dos litigantes? Se responder afirmativamente à questão, é porque a sua decisão é efectivamente injusta e, como tal, terá de tomar outra.

O papel do legislador

O direito, deixado apenas nas mãos dos juízes, arrisca-se a crescer em direcções indesejáveis²⁷⁹. Quando tal acontece, o recurso à legislação pode ser a única forma de efectuar a correcção necessária. Diversas razões motivam a intervenção legislativa. A primeira é que o desenvolvimento da jurisprudência é uma via de sentido único: ela dificilmente pode «fazer marcha-atrás» quando está a seguir o caminho errado. Por vezes, algumas das suas regras são fracamente más. Uma outra razão é que o desenvolvimento judicial do direito é gradual. Pode revelar-se muito lento para permitir uma adaptação rápida da lei a novas circunstâncias.

A **necessidade das referidas alterações** pode ter várias origens. Ela pode, como já dissemos, ocorrer devido a **determinados desenvolvimentos errados**, mas a causa mais frequente é que o desenvolvimento do direito se encontre nas mãos de membros de uma determinada classe cujas ideias tradicionais os fazem considerar justo algo que não responde às exigências mais gerais da justiça. Esta categoria social privilegiada será,

²⁷⁷ Idem, p.141

²⁷⁸ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.50

²⁷⁹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome I: Règles et Ordre*, PUF, 1980, p.106

por exemplo, a dos proprietários, dos credores, mas também, mais tarde, a dos assalariados, dos locatários ou dos devedores. É preciso restabelecer o equilíbrio através da legislação. É igualmente ao legislador que cabe a confecção das regras que regem as organizações e, nomeadamente, as relativas ao governo e às instituições públicas.

A lei deve ser formulada em termos gerais e não deve imiscuir-se em casos particulares. O drama actual, já se disse, é a transformação progressiva do direito privado em direito público por parte da legislação «social». O desejo legítimo de eliminar uma discriminação devido à influência preponderante de determinados grupos sobre a formação do direito conduziu, pelo excesso inverso, ao favorecimento grosseiro das classes anteriormente vítimas da injustiça. Ora, a justiça não tem de considerar as consequências das transacções mas antes verificar se as transacções foram leais. Como tal, a legislação «social» consistiria no fornecimento público de certos serviços particularmente importantes para algumas minorias desafortunadas. Tal permanece compatível com o respeito pelas regras gerais de conduta. Mas existe um terceiro tipo de legislação «social» que consiste em dirigir a actividade privada rumo a fins particulares e em benefício de determinados grupos. Esta busca da «justiça social» levou os governos a tratar o cidadão e os seus bens como uma ferramenta da administração. Daí a transformação do direito, ou seja, a substituição progressiva do direito privado que visa coordenar as actividades individuais por um direito público de subordinação.

Ao confundir a confecção de leis de justa conduta com a orientação do aparelho governamental, desencadeia-se uma transformação progressiva da ordem espontânea da sociedade numa organização.

Friedrich August Von Hayek (1899-1992)

Direito, Legislação e Liberdade – Volume II – A miragem da justiça social (1976)²⁸⁰

Neste segundo volume de *Direito, Legislação e Liberdade* está principalmente em causa a «justiça social». Hayek considera que se trata de uma **noção inconsistente e desprovida de significado**. Todavia, é universalmente empregue e, para muita gente, é objecto de uma crença quase religiosa. Esta obra pretende **denunciar o carácter irreflectido ou fraudulento desta noção de que o autor sugere que nos desembarcemos**. Se se tratasse unicamente de uma crença supersticiosa e inofensiva, seria – muito liberalmente – necessário respeitá-la, para não ferir inutilmente as pessoas que a partilham. Mas o problema é ela ser constantemente brandida para colocar em prática **políticas extremamente prejudiciais**. Com efeito, mobilizando os bons sentimentos, esta ideia é um temível **instrumento de destruição** de nada menos do que o conjunto de valores de uma sociedade livre.

Hayek está consciente de que afirmar que o conceito de «justiça social» é perigoso, estritamente vazio e desprovido de sentido parecerá incrível (até chocante) à maior parte das pessoas, dado o espectáculo da injustiça estar omnipresente na nossa sociedade. Ele não tem dúvidas de que alguns estão melhor do que outros. Uma sucessão de calamidades pode condenar uma pessoa de mérito enquanto outra, pouco escrupulosa, vive repleta de benefícios. **Existe um certo sentimento de injustiça relativamente à repartição dos bens materiais** (doados, herdados, etc.) **e dos empregos na sociedade**. Mas, diz Hayek, não há resposta à questão: *quem foi injusto?* «A sociedade tornou-se simplesmente a nova divindade à qual apresentamos as nossas queixas e exigimos compensação se ela não responde às esperanças que suscitou»²⁸¹.

²⁸⁰ O título original é *Law, Legislation and Liberty, Vol. II: The Mirage of Social Justice* e o autor usou como base a versão francesa publicada em 1982 pela PUF (Libre Echange): *Droit, Législation et Liberté – Volume II – Le Mirage de la Justice Sociale*. Existe uma versão em português, intitulada *Direito, Legislação e Liberdade – Volume II*, publicada pela editora brasileira Visão em 1976. [N.T.]

²⁸¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.83

Bem comum e objectivos particulares

Para o liberal, coagir os indivíduos não é admissível excepto se tal for necessário para a prosperidade geral ou o bem comum. **O que é o bem comum?** O bem comum é uma noção de tal modo vaga que pode ser carregada com qualquer conteúdo sugerido pelos interesses do grupo dirigente.

Hayek considera, no entanto, que o bem público pode ser claramente definido e que buscá-lo é necessário e legítimo. Para tal, ele deve ser entendido **não como a satisfação directa dos interesses de quem quer que seja, mas como a concretização das condições nas quais os indivíduos e os pequenos grupos terão boas hipóteses de se fornecer mutuamente de modo a satisfazerem as respectivas necessidades.** Com efeito, numa sociedade livre, o bem comum consiste principalmente na facilidade de prossecução de objectivos individuais desconhecidos.

É preciso **não confundir interesse colectivo com interesse geral.** Muitas vezes, sugere-se erradamente que um interesse colectivo (correspondente aos interesses de um ou mais grupos) é de interesse geral. Ora, um interesse colectivo só se tornará um interesse geral se todos considerarem que, com base em alguns princípios de reciprocidade, a satisfação dos interesses colectivos de determinados grupos trará, àqueles que não fazem parte deles, mais benefícios do que desvantagens. Para tal, é preciso que os interesses mútuos e recíprocos se equilibrem.

O verdadeiro bem passa muitas vezes despercebido. Como escreve Hayek:

«É triste constatar que um serviço destinado ao bem comum verdadeiramente geral não terá grande crédito porque ninguém se sente particularmente beneficiado e porque são raras as pessoas que sabem como serão afectadas»²⁸².

Regras e ignorância

Recordemo-nos que, para Hayek, a **tomada de decisão numa situação de ignorância** é um problema fundamental. A maior parte do tempo, ignoramos os parâmetros da situação sobre a qual agimos. O bem comum consiste, assim, em **manter uma ordem espontânea** que permite aos diferentes actores perseguir os seus objectivos individuais, explorando o melhor possível as informações de que dispõem, informações que, devido à sua profusão, não poderiam ser centralizadas pela autoridade.

Dada a diversidade de interesses numa sociedade, é ilusório esperar alcançar um acordo acerca destes. A harmonia não seria possível se fosse sempre necessário acordar qual a ordem de preferência a atribuir aos interesses particulares. O que

²⁸² Idem, p.8

possibilita a paz **não é o acordo sobre os fins, mas o acordo sobre os meios** susceptíveis de servir uma grande variedade de objectivos e que todos esperam que os possam ajudar na concretização dos seus intentos.

Existem, com efeito, regras mais eficazes do que outras. São, como vimos, as «**regras de justa conduta**», seleccionadas ao longo de séculos e constantemente adaptadas, afinadas pela experiência e que levam em conta os efeitos de experimentações anteriores. São instrumentos polivalentes, potencialmente úteis a toda a gente. Não podemos prever as diversas situações que se podem apresentar. Como tal, as regras não são meios com vista a um objectivo específico, mas instrumentos que levam em conta certas características gerais do meio. **Um pouco como o homem que se prepara para partir em passeio e leva o canivete não com um uso definido, mas porque lhe pode ser útil para múltiplos fins.**

A informação é extremamente diversificada e dispersa. É com base nas poucas informações de que dispõem que os actores tomarão decisões que se inscrevem no quadro evolutivo destas regras abstractas. Uma forma de informação particularmente preciosa são os preços. **Os preços (de bens e de serviços) são «sinais» que pretendem orientar a nossa acção.** Eles permitem aos actores utilizar o conhecimento que possuem para fazer escolhas livres. Obviamente, os preços só podem exercer esta missão de informação se não forem falseados por políticas intervencionistas.

As regras abstractas são «guias num mundo em que a maior parte dos factos precisos são desconhecidos»²⁸³. Se fossemos omniscientes não precisaríamos de regras. O que importa é munirmo-nos de meios susceptíveis de alcançar objectivos longínquos. As regras funcionam como valores supremos porque servem fins privados desconhecidos. Divergências sobre casos concretos podem ser resolvidas pela descoberta de regras que, uma vez formuladas, obtenham um consentimento geral.

Hayek considera que toda a sua concepção da justiça assenta nesta convicção de que **as regras devem funcionar como valores supremos.** É o respeito incondicional por estes últimos, independentemente dos seus efeitos específicos, que permite a manutenção da ordem espontânea. **A proposta é aqui deveras subtil** e merece que lhe dediquemos uma atenção muito particular.

Por um lado, estas regras são «meios»: elas são distintas dos objectivos concretos e específicos que o seu respeito permite alcançar. É ainda necessário compreender o princípio segundo o qual **«o fim não justifica os meios».**

Por outro, estas regras não devem ser tratadas como meios mas como valores finais que são o suporte de uma ordem de que aqueles que as aplicam muitas vezes nem têm consciência. O que justifica o respeito de um outro adágio que não contradiz o primeiro: *fiat justitia, pereat mundus* **(que se faça justiça, mesmo que o mundo acabe).**

²⁸³ Idem, p.12

O erro construtivista do utilitarismo

A questão que aqui se coloca é saber se, ao afirmar que as regras são meios indispensáveis à manutenção da ordem espontânea, Hayek não desenvolve uma **visão utilitarista** da norma²⁸⁴.

Hayek demarca-se do utilitarismo. Sem reproduzir aqui o detalhe desta interessante argumentação, podemos destacar duas coisas.

Em primeiro lugar, a **utilidade** tem dois significados:

- uma coisa é útil se servir para **realizar objectivos determinados e conhecidos**;
- uma coisa é útil se servir para **lidar com diversas categorias de necessidades que contamos experimentar num determinado ambiente** ou num certo tipo de situações prováveis.

O pensamento de Hayek só poderia ser qualificado de utilitarista no segundo sentido. Os **utilitaristas confundem os dois sentidos** ou pensam que estes são conciliáveis. No primeiro caso, a utilidade é incapaz de levar em conta a existência de regras. No segundo, a utilidade permite, como vimos, constituir regras (as regras abstractas defendidas por Hayek), mas estas não são justificáveis pela análise utilitarista. Com efeito, não podemos afirmar, como fazem os utilitaristas, que todo o sistema de regras morais pode derivar da sua utilidade conhecida.

Em segundo lugar, a abordagem global do utilitarismo é problemática, pois **esta teoria elimina completamente o facto que torna as regras necessárias: a nossa ignorância**. Ela considera que podemos antecipar as consequências das nossas acções e calculá-las com uma precisão quase matemática.

Para Hayek, a única «utilidade» que determina as regras da justa conduta não é uma utilidade conhecida pela pessoa que age (ou por qualquer outra) mas uma utilidade para a sociedade global hipostasiada. As regras são úteis neste sentido. **Elas têm uma «função» e não um «objectivo»**. Toda a crítica ou melhoramento valioso das regras de conduta deve ocorrer dentro de um sistema que as contém. Hayek chama a isto «**crítica imanente**». Toda a regra, qualquer que seja, pode ser criticada, mudada, suprimida. Não em virtude de um valor transcendente, mas sempre face ao conjunto de todas as regras de que faz parte. **Toda a crítica das regras deve, como tal, ser imanente**. Assim, qualquer produto da tradição pode ser criticado a partir dos outros produtos da tradição. Consequência: apenas pode

²⁸⁴ O que é o utilitarismo? Segundo uma fórmula célebre, o utilitarismo busca «a maior felicidade do maior número» ou a maximização da utilidade colectiva. Esta teoria, criada no século XVIII por Jeremy Bentham e seguida mais tarde por uma escola prolífica e diversificada, considera que é «útil» tudo o que contribua para maximizar o bem-estar de uma população. Com efeito, podemos «calcular» a utilidade de um acto e podemos comparar os ganhos resultantes do cumprimento de acções ou da observação de regras.

mos modificar compartimentos de um dado conjunto, mas nunca reconstruí-lo em bloco sobre um plano diferente, como defende o projecto construtivista de remodelação radical do real.

Para saber se uma regra é apropriada à sua função, Hayek recomenda que se submeta a mesma ao **teste kantiano de universalização**. Porém, este deve ser bem entendido. Não se trata da possibilidade de uma «generalização» do comportamento. Com efeito, a maior parte das acções, excepto as mais normais, tornar-se-iam intoleráveis se todos as fizessem. O que significa, então, o teste de universalização? **Não está em causa se esta universalização é prática ou materialmente realizável, mas antes, como escreveu Kant, se podemos «desejar» ou «querer» que uma tal regra seja geralmente aplicada.** Trata-se, na realidade, de questionar se determinada regra é compatível com todas as outras, teste que poderá conduzir a uma resposta clara, «sim» ou «não», ou, em caso de conflito, implicar situações de desenvolvimento de uma relação hierárquica entre esta regra e outras.

A regra, já dissemos, não visa um objectivo determinado, mas persegue uma função. Esta última só se cumpre por intermédio da aplicação da regra por um longo período. É esta a natureza da ordem espontânea: é uma estrutura permanente. Ao contrário dos mandamentos que regem as organizações, as regras de conduta inscrevem-se no longo prazo. Estas regras não têm outra intenção que não seja assegurar a manutenção da ordem espontânea. Os construtivistas consideram que o homem pode tornar-se senhor do seu destino, mas Hayek contrapõe que «a liberdade implica que, numa certa medida, confiemos a nossa sorte a forças que não podemos controlar»²⁸⁵.

A procura de justiça

Hayek escreve que a justiça é um «atributo da conduta humana»²⁸⁶. Em sentido estrito, **só a conduta humana pode ser chamada de justa ou injusta**. Um facto, um estado de coisas que ninguém pode mudar, pode ser considerado bom ou mau, mas não justo ou injusto.

«Aplicar o termo ‘justo’ a circunstâncias que não as das acções humanas ou as das regras que as regem é um **erro de categoria**»²⁸⁷.

²⁸⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.35

²⁸⁶ Idem, p.37

²⁸⁷ Idem, p.38

Não faz sentido – embora o façamos correntemente – descrever uma situação como justa ou injusta a menos que pensemos que alguém teria podido ou devido fazer as coisas de modo diferente.

Só as acções individuais, as acções concertadas de indivíduos ou as acções de organizações²⁸⁸ podem ser justas ou injustas. O governo é uma dessas organizações, a sociedade não. As regras de uma ordem espontânea são gerais e abstractas. Elas não são animadas por qualquer intenção e não perseguem nenhum objectivo concreto. Como tal, aquilo a que se chama justiça «social» ou «distributiva» está desprovido de sentido numa ordem espontânea e só tem significado dentro de uma organização.

As regras de justa conduta são abstractas no sentido em que devem aplicar-se num número indeterminado de instâncias futuras. **As regras de justa conduta são geralmente proibições de conduta injusta. Elas são praticamente todas negativas,** na medida em que proíbem, ao invés de prescreverem, determinado tipo de actos. A intenção aqui é proteger domínios identificáveis dentro dos quais cada indivíduo é livre de agir segundo a sua vontade. **Há certas regras que prescrevem «deveres»,** como os deveres dos pais para com os filhos, mas estas situações excepcionais justificam-se pelo facto de que esses indivíduos fazem parte de uma comunidade de pessoas para com as quais têm um dever especial. Mencionemos também as **obrigações de assistência a uma pessoa em perigo.** As regras de justa conduta não proíbem todas as acções prejudiciais a outrem (se a árvore que eu planto no meu jardim priva o meu vizinho de sol, isso não quer dizer que o meu acto seja proibido), mas apenas aquelas que podemos apelidar de «expectativas legítimas», isto é, as «expectativas que a lei define e que as regras de direito podem, por vezes, ter criado de raiz»²⁸⁹.

As regras de justa conduta e os seus critérios de justiça são de natureza negativa

As regras de justa conduta eram originalmente regras concretas que regiam as estruturas tribais e que, gradualmente, se tornaram abstractas e negativas. Numa fase posterior, o legislador deve submeter essas regras a um procedimento que permita verificar o seu carácter universal, caso as pretenda executar sob uma forma legislativa.

²⁸⁸ A noção de «organização» deve ser entendida no sentido hayekiano, ou seja, como uma estrutura, distinta da ordem espontânea, caracterizada pela sua simplicidade (ou complexidade moderada), concreta, ao serviço de uma intenção, efémera e regida por mandamentos. Exemplo: uma empresa, uma família, um ministério, uma ONG, etc.

²⁸⁹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.44

O correspondente jurídico da «crítica imanente» da tradição foi baptizado por Hayek de **«teste negativo de injustiça»**²⁹⁰. O positivismo jurídico e o construtivismo político baseiam-se na ideia de que não há justiça objectiva e que, assim, a única maneira de evitar que a justiça se reduza aos valores e aos preconceitos de cada um é alcançar uma definição convencional de justo. Relativamente a esta posição, **Hayek admite que não há um critério objectivo positivo do justo, mas isso não significa que a justiça não possa ser objectivamente determinada**. Como tal, Hayek desmente esta conclusão positivista errada, segundo a qual não existiria qualquer critério objectivo de justiça. Com efeito, não existe um critério «positivo» para determinar se uma regra é justa ou injusta, mas Hayek prova que **existe um teste «negativo»** que permite fazê-lo.

Em cada novo caso submetido ao tribunal, o juiz procura, através da sua decisão, restabelecer a ordem que foi abalada. Ele tenta, antes de mais, evitar introduzir no direito uma nova regra, a partir da qual o público concluiria **que um determinado comportamento passara a ser lícito e que, tendo em conta o conjunto das outras regras válidas, o espírito dos litigantes seria perturbado, tornando impossível o ajustamento mútuo das expectativas**. Se esta regra entra em contradição com as outras, é ela que é má. Este é o **teste negativo**. **Sendo negativo, este teste não é menos objectivo pois** assenta numa ordem social já existente sob a forma da tradição das regras morais e jurídicas. **Esta herança de regras impõe-se como um «dado adquirido»**. A regra assim generalizada pode ser considerada objectivamente justa. O teste científico da justiça é, assim, o teste negativo da generalização da regra.

Hayek recorre ao critério kantiano: «Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal»²⁹¹. A referência a Karl Popper também é evidente: há um paralelismo claro entre esta forma de ver as regras da justiça como proibições sujeitas a um teste negativo e a concepção segundo a qual o critério de determinação das leis científicas reside na derrota dos esforços persistentes para as desmentir; **teste que, em última análise, revela ser o da coerência interna do sistema total**. Continuamos a só nos podermos aproximar da verdade (ou da justiça, neste caso) ao eliminar de forma persistente o falso e o injusto, mas nunca podemos ter a certeza de ter alcançado o fundo da verdade ou da justiça.

A ideologia do positivismo jurídico

O **positivismo jurídico considera que só o direito deliberadamente criado** (o direito «estabelecido») ²⁹² **é realmente direito**. O mais eminente pensador positivista, Hans

²⁹⁰ Idem, p.50

²⁹¹ Idem, p.51

²⁹² «Positivo» vem do latim «positus», aquilo que é «estabelecido», convencionalizado.

Kelsen (1881-1973), sustenta que «as normas que prescrevem um comportamento humano apenas podem emanar da vontade e não da razão humana»²⁹³. Segundo os positivistas, a palavra «justo» é simplesmente um sinónimo da palavra «legal». Esta tese contradiz a teoria hayekiana segundo a qual o direito é anterior à legislação. **O positivismo tentou apagar a distinção entre as regras de justa conduta e as regras de organização** e quis, com insistência, que tudo aquilo a que chamamos correntemente «lei» tivesse o mesmo carácter. Nesse aspecto, os positivistas ignoram completamente o facto de as regras que asseguram a manutenção da ordem espontânea terem funções totalmente distintas das regras que regem uma organização. Ignoram igualmente o gigantesco sistema de regras observadas na prática, um sistema que existe independentemente da legislação e no qual, frequentemente, o legislador dispensa o juiz.

O objectivo do positivismo jurídico é que a coerção ao serviço de objectivos determinados ou de interesses especiais se torne tão legítima quanto o seu emprego para preservar os fundamentos de uma ordem espontânea. **O positivismo jurídico é, a este respeito, simplesmente a ideologia do socialismo**, sendo o socialismo a mais influente forma de construtivismo. É a teoria que consagra a onipotência do poder legislativo. É, diz Hayek, «uma ideologia nascida do desejo de controlar totalmente a ordem social»²⁹⁴.

O positivismo jurídico torna-se, assim, o principal apoio ideológico dos poderes ilimitados de uma democracia. O que, a prazo, condena irremediavelmente a liberdade individual. Esta não é uma afirmação gratuita que exprima um *pathos* de mau gosto. A História validou empiricamente esta análise. Como escreveu Hayek:

«(...) foi a **preponderância do positivismo que tornou os guardiães do direito impotentes face ao novo avanço do governo arbitrário.** Após terem sido persuadidos a admitir uma definição de lei segundo a qual todo o Estado era um Estado de direito, eles não tiveram outra opção que não fosse agir do modo que Kelsen aprova retrospectivamente quando defende que ‘do ponto de vista da ciência jurídica, a lei (Recht) sob o regime nazi era a lei. Podemos lamentá-lo, mas não podemos negar que foi lei’. Sim – era assim que se viam as coisas, pois a lei era definida de acordo com a mentalidade positivista dominante»²⁹⁵.

A este respeito, os comunistas têm pelo menos o mérito de ser mais francos do que socialistas como Kelsen. Os primeiros teóricos comunistas do direito admitiam abertamente que **o comunismo significa «a vitória do socialismo sobre toda a espécie**

²⁹³ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.54

²⁹⁴ Idem, p.63

²⁹⁵ Idem, p.66

de lei» e «a gradual extinção do direito como tal», porque «numa comunidade socialista... todo o direito é transformado em administração, todas as regras fixas substituídas por decisões discricionárias e considerações de utilidade»²⁹⁶.

O direito, a moral e o direito natural

No quadro de uma ordem espontânea, o emprego da coerção só se justifica nos casos em que é necessário para proteger o domínio privado do indivíduo contra os problemas causados por outrem. É assim que Hayek distingue direito e moral. **A diferença entre regras jurídicas e morais não é a mesma que existe entre regras feitas deliberadamente e regras que se desenvolvem espontaneamente.** Aliás, vimos que as regras jurídicas são, também elas, de origem espontânea e que é a legislação que as consagra *a posteriori*. A diferença traça-se aqui entre as **regras às quais o procedimento de oficialização por parte da autoridade coerciva legítima se deveria aplicar e aquelas a que ele não se deveria aplicar.**

Não é por a teoria jurídica de Hayek se demarcar do positivismo que ela deve ser arrumada na categoria do direito natural. As regras de justa conduta não são «naturais», nem como «parte de uma ordem externa e eterna das coisas, nem como implantadas permanentemente numa inalterável natureza humana (...)»²⁹⁷. Vimos que a teoria hayekiana é «evolucionista». As regras de justa conduta são, decerto, fruto da tradição, mas estão em constante evolução, afinadas pela experiência. A sua função é «concorrer para a reconstituição incessante de uma ordem espontânea que existe concretamente»²⁹⁸. O direito natural enuncia regras que são imutáveis. Apesar de invocar a tradição, Hayek não é jusnaturalista (não acredita na existência de um direito natural, isto é, uma ordem jurídica imutável e transcendente), pois, na sua teoria jurídica, afirma que as regras estão em constante evolução. Mas a teoria defende também que esta evolução se faz sempre a partir da tradição e em coerência com ela: nisso Hayek não é positivista.

«Justiça social ou distributiva»

Segundo Hayek, a expressão «justiça social» é um abuso de linguagem que ameaça destruir o conceito da justiça que salvaguarda a liberdade individual. Porquê? Porque a noção de «justiça social» **conduz todo o direito ao mais completo socialismo.**

²⁹⁶ Ibidem

²⁹⁷ Idem, p.71

²⁹⁸ Idem, p.72

John Stuart Mill é, talvez, parcialmente responsável por esta confusão entre justiça e justiça social. A exigência de justiça dirige-se não ao indivíduo mas à sociedade, apesar de esta ser incapaz de agir com um objectivo determinado. Como tal, a exigência de justiça social transforma-se numa exigência dos membros da sociedade.

Devíamos reconhecer claramente que o modo como as vantagens e as desvantagens são afectadas pelo mecanismo do mercado deveria, em muitos casos, ser visto como muito injusto, se esta afectação resultasse de uma decisão deliberada de alguém. «Se». Mas não é o caso. **A parte de cada um é resultado de um processo cujas consequências não foram previstas nem pretendidas por quem quer que fosse no momento em que as instituições tomaram forma.**

A opinião pública conquistada pela noção de «justiça social»

O termo «justiça social» tornou-se **o argumento mais utilizado e mais eficaz na discussão política.** É a referência obrigatória. Basta ler o programa de um qualquer partido. Mesmo a Igreja Católica incluiu recentemente esta noção na sua doutrina oficial. Ora, é muito duvidoso que a justiça distributiva tenha, por pouco que seja, tornado a sociedade mais justa ou apaziguado os descontentamentos.

Hayek não põe em causa a sinceridade das pessoas que utilizam esta noção que se tornou «o principal escape para a emoção moral»²⁹⁹. Mas a crença em bruxas e fantasmas não prova, por si, a existências dessas criaturas. É disso que se trata aqui. A justiça social é uma «**superstição quase religiosa**»³⁰⁰. A este respeito, Hayek, muito liberalmente, deixá-la-ia respeitosamente em paz se ela apenas tornasse mais felizes aqueles que a professam. Porém, é **imperativo combatê-la quando ela se torna um pretexto para tentar coagir outros homens.** Esta noção é, aliás, «o que ameaça mais gravemente a maior parte dos outros valores de uma civilização de liberdade»³⁰¹.

Inaplicabilidade do conceito de justiça aos resultados de um processo espontâneo

Hayek coloca-se duas questões. **Em primeiro lugar,** numa ordem económica baseada no mercado, **o conceito de justiça social terá um sentido, um conteúdo?** **Em segundo lugar,** será possível **manter uma ordem de mercado ao impor-lhe** (em nome da justiça social ou sob qualquer outro pretexto) um modelo de **remuneração base-**

²⁹⁹ Idem, p.80

³⁰⁰ Ibidem

³⁰¹ Ibidem

ada na estimativa dos desempenhos ou das necessidades de diferentes indivíduos ou grupos, feita **por uma autoridade** com poder para o tornar obrigatório?

A resposta às duas questões é claramente **não**.

Infelizmente, poucas pessoas o sabem. A começar pelos políticos que dedicam a maior parte dos seus esforços a criar uma sociedade que responda às exigências da justiça social. Ao fazê-lo, aumentam a dependência de indivíduos e grupos face ao poder, que toma então, progressivamente, a forma de um sistema totalitário. **A justiça social só pode ter significado numa economia dirigida ou comandada** (como um exército, por exemplo). Porquê? Porque ela supõe, à partida, que as pessoas são guiadas por instruções específicas e não por regras de justa conduta individual.

No jogo económico, só o comportamento dos jogadores, mas não o resultado, pode ser justo

No entanto, Hayek não negligencia o conceito de justiça. A justiça requer que, no «tratamento» do outro, sejam observadas determinadas regras uniformes de conduta. **No jogo económico há, regularmente, vencedores e vencidos.** O talento, por um lado, e a sorte, por outro, determinam os resultados. Os **preços são sinais** que fornecem informações preciosas sobre o estado da oferta e da procura num mercado. A sua função não é tanto retribuir os indivíduos por aquilo que eles *fizeram*, como dizer-lhes o que eles *deveriam fazer*, seja no seu interesse próprio, seja no interesse geral. A remuneração que eles podem esperar do seu trabalho corresponde ao valor que esses serviços possuem para quem os recebe. E esse **valor que os seus serviços terão para os seus semelhantes não terá, muitas vezes, qualquer relação com o seu mérito ou com as suas necessidades pessoais.**

Aliás, **os serviços não têm um valor objectivo, não têm «valor para a sociedade».** Os serviços só podem ter valor para pessoas individuais, aquelas que os apreciam. As remunerações são determinadas pelo que esses serviços valem para aqueles que os recebem e não por qualquer fictício «valor para a sociedade». A nossa sociedade deixaria rapidamente de funcionar se as remunerações de todas as actividades fossem fixadas segundo a opinião que a maioria tem do seu valor. Hayek recusa a pretensa necessidade de uma crença na justiça das remunerações. **O que pode ser justo ou injusto é apenas «a forma como a concorrência é praticada, e não os seus resultados»³⁰².**

O facto de termos recebido um rendimento determinado durante um certo tempo não nos atribui um «mérito moral» que nos dê direito a receber, de futuro, esse mesmo rendimento. Estas regras implicam que ninguém é obrigado a dar-nos

³⁰² Idem, p.89

um rendimento a menos que a isso se tenha especificamente comprometido. Os trabalhos mais desagradáveis são habitualmente também os mais mal pagos. A injustiça manifesta-se quando pessoas tão capazes quanto outras de executar tarefas mais agradáveis são obrigadas por uma autoridade a desempenhar tarefas desagradáveis sem uma compensação especial³⁰³. Não obstante, face à pobreza extrema, Hayek é favorável a um rendimento mínimo garantido³⁰⁴. De todo o modo, tal como foi dito anteriormente, é absurdo dizer de uma entidade não consciente (como a sociedade, a vida, o sistema) que ela é «justa» ou «injusta». É um erro de categoria.

«Não há critério pelo qual possamos descobrir o que é ‘socialmente injusto’ porque não há um sujeito que pudesse ter cometido tal injustiça (...).»³⁰⁵

O sentido da palavra «social»

Hayek constata que a palavra «social» não tem o seu sentido bem definido. Na origem ela devia ter um sentido claro: «o que pertence à, ou é característico da, estrutura e do funcionamento da sociedade». Nesse sentido, a justiça é «social» porque é um fenómeno da sociedade, mas falar de «justiça social» é um pleonasma. Sucede que, a palavra «social», em virtude de determinadas ideias construtivistas, passou a ser «o que é preciso impor à sociedade», substituindo progressivamente a palavra «moral» ou simplesmente «bom». «Social» tornou-se, então, a etiqueta da virtude proeminente.

Tornou-se uma palavra «fuinha», uma palavra que, à semelhança do processo de caça usado por esse pequeno animal, **esvazia de sentido tudo aquilo a que se agarra**. Fala-se de «progresso social», de «democracia social», de «questão social», de «política social», de «economia social de mercado», de «Estado social», de «direito social», etc. A adição do adjetivo «social» torna-as susceptíveis de significar algo de desejável, quase sem importar o quê.

As tentativas de dar sentido à justiça social recorreram a considerações igualitárias. O grande objectivo é alcançar a **igualdade das situações materiais**. Para alcançar o ideal da igualdade de condições, os construtivistas acabam por **negar o próprio princípio da igualdade das regras de justa conduta que o governo é obrigado a impor a todos** numa sociedade livre. Aliás, como cada pessoa possui diversos atributos que o governo não pode modificar, **este acaba por tratar cada uma de forma muito diferente das outras**. Além disso, o governo, sempre desejoso de assegurar essa igualdade, será obrigado a continuar a tratar as pessoas de forma muito desigual pois

³⁰³ Idem, p.110

³⁰⁴ Idem, p.105

³⁰⁵ Idem, p.94

um tal sistema levá-lo-á a dizer e a impor a cada um o que deve fazer. A autoridade planificadora central deveria guiar-se por dados práticos relativos aos meios e aos objectivos, e não por princípios de justiça ou de igualdade.

«Igualdade de oportunidades»

Esta reivindicação constituiu um dos pontos essenciais do liberalismo clássico. A ideia é retomada na expressão «a carreira aberta aos talentos», que significa permitir que, através da instrução pública, sobressaíam os indivíduos mais meritórios.

Porém, **se o governo não se contenta com isso e quer criar uma «igualdade real» de oportunidades, ele precisa de ter controlo absoluto sobre tudo o que constitui o meio material e humano** de todas as pessoas e de dispor de todos os elementos susceptíveis de afectar o bem-estar de cada um. Para o fazer com sucesso, teria de deslocar todas as crianças do respectivo meio familiar para um meio homogéneo e igualitário, etc.

Por mais atraente que seja a expressão «igualdade de oportunidades», quando ela se alarga além dos serviços públicos, rapidamente se transforma num ideal totalmente ilusório e até num **pesadelo**.

«Justiça social» e liberdade segundo o direito

Hayek vai um passo mais longe. A planificação necessária para a realização da «justiça social» não tem em conta que os diversos indivíduos agem com base nos seus conhecimentos e ao serviço dos seus objectivos, o que é a essência da liberdade. Já vimos que, para os comunistas, a instauração de uma sociedade sem classes implicará o desaparecimento total do direito. A passagem da justiça comutativa à justiça distributiva significa uma **eliminação progressiva do direito privado por parte do direito público**.

Grande parte do que foi feito em nome da «justiça social» não só é injusto como altamente anti-social, no verdadeiro sentido da palavra. Tal conduz simplesmente à protecção dos interesses instalados em posições de força. O governo fica preso num turbilhão de solicitações. Movida pela vontade de assegurar a igualdade, esta doutrina preconiza a multiplicação de excepções e tratamentos preferenciais para proteger este ou aquele grupo de pessoas, tendo por base a ideia de que os membros economicamente mais favorecidos de uma sociedade têm um dever de solidariedade para com os menos favorecidos.

Além de submeter os cidadãos à boa-vontade dos dirigentes (únicos habilitados a estabelecer os critérios de intervenção) mais do que ao domínio da lei, **a implementação destas políticas rectificadoras opera-se de forma imprevisível e arbitrária**

(favorecendo ora um grupo ora outro), **o que gera automaticamente injustiças estruturais**. Este carácter tribal, que tem o clientelismo como uma das consequências obrigatórias, priva a doutrina do seu universalismo porque – contrariamente às intenções que proclama – a prática destes valores opera-se a favor de determinados clãs da tribo em detrimento dos outros. O interesse de certos grupos sobrepõe-se ao interesse geral de todos. Eis por que motivo a justiça «social» é anti-social. Ela destrói a sociedade.

A hostilidade perante a grande riqueza, que representa como «escandaloso» o facto de alguns serem ricos enquanto outros nada têm, disfarça, sob o nome de justiça, algo que nada tem a ver com esta. **A maioria das pessoas que construíram grandes fortunas serviram mais eficazmente os seus semelhantes ao criarem diversos empregos do que se tivessem distribuído o seu dinheiro extra aos pobres.** «É um absurdo apresentar como prejudiciais aos trabalhadores as pessoas que em casos como este lhes fizeram o maior bem»³⁰⁶.

Obviamente, Hayek não põe de parte a noção de justiça que está no cerne do seu conceito de «regra de justa conduta». Essa regra está igualmente ligada ao plano deliberado das instituições públicas. Ele critica John Rawls (1921-2002) pelo uso do termo «justiça social», fonte de confusão. Porém, diz:

«Não tenho qualquer divergência fundamental com um autor que, antes de se dedicar ao estudo do problema, reconhece que se deve abandonar a tarefa de classificar como justos determinados sistemas ou distribuições de coisas desejáveis por esta estar errada nos seus princípios»³⁰⁷.

Justiça e direitos individuais

Hayek também se pronuncia sobre os «direitos-reivindicações». Ele considera legítima a existência destes, se os virmos como direitos cujo respeito deve ser assegurado na medida em que se referem a uma pessoa ou organização (tal como o poder político) capaz de agir e obrigada, na sua acção, a seguir as regras de justa conduta. Assim, o indivíduo pode exigir ao governo que assegure a protecção dos seus direitos e a compensação por infracções aos mesmos. Temos direitos em relação a pessoas juridicamente obrigadas por circunstâncias específicas. Porém, **não faz qualquer sentido falar de um direito ou de uma reivindicação particular em relação a uma ordem espontânea, como uma sociedade.**

Há direitos políticos e civis. São **direitos-liberdades**. Que pensar dos novos direitos sociais e económicos introduzidos em 1948 na Declaração Universal dos

³⁰⁶ Idem, p.119

³⁰⁷ Idem, p.120

Direitos Humanos? Referimo-nos ao **direito ao trabalho ou ao direito à habitação**. São reivindicações sobre vantagens específicas às quais todo o ser humano tem supostamente direito, sem que **nada indique sobre quem recai a obrigação de as fornecer**, nem como devem elas ser produzidas.

Para responder a tais exigências, seria preciso **substituir a ordem espontânea que é a sociedade por uma organização deliberadamente dirigida**. Os antigos direitos civis e os novos direitos sociais e económicos não podem ser assegurados ao mesmo tempo e são, de facto, incompatíveis. Os novos direitos não podem ser traduzidos em leis coercivas sem que, simultaneamente, destruam a ordem de liberdade para a qual tendem os direitos civis tradicionais.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 foi **adoptada por pressão da ex-URSS**. Este documento é, abertamente, uma tentativa de fundir os direitos da tradição liberal ocidental com a concepção inteiramente distinta derivada da Revolução marxista russa.

Como vimos, as regras de justa conduta nunca podem determinar os bens de que alguém disporá. «Regras de justa conduta nunca podem conferir a alguém (distinto dos membros de uma organização específica) um direito a este ou àquele bem; apenas podem criar oportunidades para adquirir o direito a algo»³⁰⁸.

Proclamar solenemente como direitos os direitos económicos e sociais leva a **comprometer a noção de direito** e acabará por **destruir totalmente o respeito**. Esta desvalorização da própria noção de direito é desastrosa, pois é da maior importância manter o termo no seu sentido estrito se, diz Hayek, queremos salvaguardar o futuro de uma sociedade livre.

A ordem do mercado ou cataláxia

Hayek desenvolve aqui as **principais características da ordem do mercado**. Este não serve para acomodar os objectivos que serão comuns aos seus membros. Pelo contrário, serve diversos objectivos distintos e incomensuráveis.

Hayek recorreu a um conceito económico: a cataláxia. «**Cataláxia**» significa «**trocar**» mas também «**admitir na comunidade**» e «**tornar um inimigo num amigo**». A ideia aqui é que o ajustamento mútuo de diversas economias produz um mercado. Uma sociedade livre é uma sociedade pluralista sem hierarquia comum de fins particulares. Ele chama «**Grande Sociedade**» a este tipo de sociedade que se liberta da lógica própria da tribo (forma primitiva de organização que, com o tempo, se torna uma ordem espontânea). Uma Grande Sociedade não tem de praticar a «solidariedade» no sentido próprio do termo, isto é, a união de todos acerca de objectivos

³⁰⁸ Idem, p.125

conhecidos. A colaboração tendo em vista objectivos comuns é uma concepção boa para as tribos, os pequenos grupos, mas não para a Grande Sociedade. **A tentação de regressar à fase tribal é sempre muito grande.** A este respeito, as duas maiores ameaças que pendem sobre uma sociedade de liberdade são o **nacionalismo** e o **socialismo**.

A «Grande Sociedade» está sobretudo **soldada por** aquilo a que normalmente chamamos **relações económicas**. Só o acordo sobre os meios une os membros da ordem espontânea do mercado, o que torna inútil o consenso acerca dos objectivos. A interdependência de todos os homens, que unifica desde logo o género humano, é um efeito da ordem do mercado. Melhor: ela não teria sido realizável por outros meios. Todavia, é um erro acreditar que este tipo de sociedade daria proeminência aos «fins económicos sobre todos os outros»³⁰⁹. **Em última análise, os «fins económicos» não existem:** os esforços económicos consistem em repartir os meios necessários à perseguição de objectivos mais distantes, que são sempre de natureza não económica.

O jogo da cataláxia e a intervenção

O objectivo político de uma sociedade de liberdade é alcançar a ordem abstracta que só favorece o jogo da cataláxia (o qual é criador de riquezas). Quem diz jogo, diz sorte, mas também talento. A concorrência funciona como um processo de descoberta que permite aproveitar a possibilidade de explorar uma determinada circunstância ao mesmo tempo que se noticia a sua existência. As **regras de justa conduta** garantem a protecção do domínio reservado de cada um. Elas **não fixam o que os homens devem fazer, apenas o que eles não podem fazer.** É por causa da nossa ignorância que recorremos a regras como estas.

A **intervenção numa cataláxia por via do mandamento cria uma desordem e não pode, em caso algum, ser justa.** É um pouco como acelerar os ponteiros de um relógio. O objectivo de uma intervenção é sempre provocar um resultado particular diferente daquele que teria lugar se o mecanismo tivesse, sozinho, seguido os seus princípios. A intervenção visa sempre resultados definidos e não a formação ou manutenção de uma ordem espontânea. Como tal, ela é sempre injusta. Alguém ficará preso (geralmente em benefício de um terceiro) a uma situação a que outros não ficarão, e por um objectivo que não é o seu. **Toda a intervenção cria um privilégio.** Hayek não é hostil à coacção, mas esta só pode ser exercida onde necessária, para que regras uniformes se apliquem a todos.

³⁰⁹ Idem, p.136

Uma boa sociedade é aquela em que as oportunidades de qualquer um dos seus elementos são, provavelmente, tão grandes quanto possível.

A disciplina das regras abstractas e as reacções afectivas da sociedade tribal

A justiça social tornou-se um potente encantamento que ameaça destruir a Grande Sociedade. Perseguir uma miragem é perigoso porque, ao fazê-lo, vários objectivos desejáveis podem ser sacrificados à vã esperança. Entre os militantes de base dos movimentos comunistas, fascistas e nacional-socialistas houve muitos homens e mulheres animados por um objectivo comum visível.

A maior descoberta feita pela Humanidade foi, talvez, que é possível os homens viverem juntos pacificamente e com vantagens mútuas sem terem de concordar acerca de objectivos concretos comuns e limitados apenas por regras de conduta abstractas. Agora, assiste-se a um ressurgir dos conceitos organizacionais da tribo. Considera-se que não há qualquer limite ao que a organização pode fazer. Exalta-se a prossecução de objectivos comuns e condenam-se os objectivos egoístas. Ora, **paradoxalmente, ao perseguir objectivos egoístas, o indivíduo serve, em regra, o interesse geral, enquanto as acções colectivas são, quase sempre, contrárias a esse interesse.** Todavia, exaltam-se as acções que têm por efeito submeter os membros de uma sociedade ao interesse sectorial de um pequeno número de pessoas e condena-se como «anti-social» a busca do interesse individual, apesar de ele contribuir para o interesse geral. Esta dupla atitude tem a sua origem em sentimentos que nos foram legados pelas formas arcaicas da sociedade.

A moral das regras abstractas é um fenómeno bastante recente. Provavelmente demasiado recente para que uma franja importante da população não seja constantemente tentada a regressar ao calor moral da tribo. As regras abstractas serão consideradas artificiais e desumanas e julgadas contrárias aos instintos atávicos. **Os ideais socialistas são de tipo tribal.** Eles correspondem a antigos instintos dos quais a nossa sociedade se libertou com dificuldade. A aspiração à justiça social não é mais do que uma **nostalgia dessa vida comum passada durante milénios no seio de pequenas hordas selvagens.** Isto explica também o confronto constante entre a lealdade e a justiça. A lealdade para com grupos específicos constitui um grande obstáculo a uma aplicação universal das regras de justa conduta. O amor é igualmente um sentimento, provavelmente o mais nobre, que pertence à mentalidade da tribo. **Uma Grande Sociedade não pode ser fundada no amor ao próximo.** Isso não significa que esses sentimentos devam ser banidos. Mas eles devem exercer-se no seio de pequenos grupos, ao invés de serem impostos a nível da ordem espontânea através de ideais como a justiça social.

Importância das associações voluntárias

É evidente que, na sociedade, nem tudo deve ser organizado pela administração. **O verdadeiro liberal deve apoiar a existência do maior número possível de sociedades particulares no interior do Estado**, organizações voluntárias entre o indivíduo e o governo. Foi precisamente isto que Rousseau (1712-1778) e a Revolução Francesa quiseram suprimir. **Mas é necessário, ao mesmo tempo, privar essas associações de qualquer poder de constrangimento e de exclusividade.**

Para Hayek, a economia está longe de ser a única forma de relacionamento entre os homens. «É a rede espontaneamente desenvolvida das relações entre os indivíduos e entre as diversas organizações por eles criadas que constitui as sociedades»³¹⁰. As associações, uma forma de organização, são também vistas por Hayek como muito favoráveis à ordem espontânea³¹¹. Isto permite trocas entre cidadãos de diferentes nacionalidades. Um alpinista suíço terá mais coisas em comum com um alpinista japonês do que com um adepto de futebol do seu próprio país. A este respeito, a tendência actual dos governos para colocar sob o seu controlo tudo o que é do interesse de um grande número de pessoas é nefasto para um verdadeiro espírito público.

³¹⁰ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.167

³¹¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.182

Friedrich August Von Hayek (1899-1992)

Direito, Legislação e Liberdade – Volume III – A ordem política de um povo livre (1979)³¹²

A abrir este terceiro e último volume da célebre trilogia liberal hayekiana está uma citação de Immanuel Kant que enquadra de imediato o espírito da obra:

«Uma Constituição que alcance a maior liberdade possível ao enquadrar as leis de tal modo que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade de todos»³¹³.

Escrita em 1979, esta obra testemunha a **inquietude de Hayek ao ver a democracia resvalar para uma forma de totalitarismo devido a determinados vícios de construção do governo dito democrático**. Por esse motivo, o volume contém as linhas de força de um **projecto de Constituição**, espécie de «**dispositivo intelectual de reserva**» em caso de «colapso das instituições existentes»³¹⁴.

Opinião maioritária e democracia contemporânea

Hayek constata que a desilusão com a democracia aumenta. O que mais o inquieta é que uma maioria do órgão legislativo esteja, ao mesmo tempo, encarregue de fazer as leis e de dirigir o governo.

O poder ilimitado é a consequência fatal da forma estabelecida da democracia. Como nenhuma limitação se opõe à lei da maioria, o resultado paradoxal é que um organismo representativo que possui um poder não limitado é incapaz de fazer prevalecer os princípios gerais que aprova. Sempre que as instituições democráticas deixaram de ser contidas pela tradição da supremacia do direito, elas conduziram não

³¹² O título original é *Law, Legislation and Liberty, Vol. III: Political Order of a Free People* e o autor usou como base a versão francesa publicada em 1983 pela PUF (Libre Echange): *Droit, Législation et Liberté – Volume III – L'ordre Politique d'un Peuple Libre*. Existe uma versão em português, intitulada *Direito, Legislação e Liberdade – Volume III*, publicada pela editora brasileira Visão em 1985. [N.T.]

³¹³ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, II, i, I

³¹⁴ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.XI

só à «democracia totalitária» como também, ao fim de algum tempo, a uma «ditadura plebiscitária».

A igualdade perante a lei é o denominador comum da democracia e do liberalismo, que fora isso permanecem distintos. O liberalismo visa, essencialmente, limitar os poderes coercivos de qualquer governo, enquanto a democracia apenas trata de garantir que a lei da maioria seja respeitada. Assim, a negação da democracia é o regime autoritário; a do liberalismo tem por nome totalitarismo. Neste sentido, **a democracia é, segundo Hayek, um meio e não um fim em si mesma.** O democrata dogmático aplicará a lei da maioria, qualquer que ela seja, o que pode originar derivas. Hayek expõe esta dificuldade de forma brilhante:

«Parece ser pequena a distância entre a opinião de que **só** deve ser obrigatório para todos o que é aprovado pela maioria e a opinião de que **tudo** o que a maioria aprova deve ter esta força. No entanto, a transição faz-nos passar de uma concepção de poder para outra totalmente diferente; da concepção que confere ao governo poderes limitados, necessários para que se forme uma ordem espontânea, à concepção segundo a qual os poderes do governo não têm limites (...)

(...) Quando se ensina às pessoas que aquilo em que estão de acordo é inevitavelmente justo, elas rapidamente se habituem a não o colocar em causa»³¹⁵.

Definir como justa qualquer medida que tenha sido aprovada por uma maioria é esvaziar de significado o conceito de justiça. Esta forma de relativismo encontra validação no positivismo jurídico, que, como se viu, considera não existirem critérios objectivos de justiça.

«(...) nesta óptica, o critério da justiça não é a conformidade com uma regra sobre a qual as pessoas concordam mas a fonte de onde emana uma decisão. O 'arbitrário' é arbitrariamente definido como aquilo que não é fruto do procedimento democrático. Porém, o verdadeiro sentido da palavra 'arbitrário' é: acção determinada por uma vontade não condicionada por qualquer regra geral, independentemente de esta vontade ser de um só ou de uma maioria»³¹⁶.

Um **bom indicador** para detectar se os membros de uma assembleia consideram aquilo que decidem justo não é a sua concordância com uma acção específica mas a sua **concordância com a aplicação generalizada da regra que prescreve essa acção.**

³¹⁵ Idem, pp.7-8

³¹⁶ Idem, p.9

Hayek é bastante pessimista no diagnóstico que faz das instituições democráticas. Os mais antigos teóricos da democracia representativa tinham previsto as derivas das legislaturas intervencionistas com poderes ilimitados. **A legislatura única e onipotente é, paradoxalmente, corrupta e fraca.** Ela é onipotente porque pode pronunciar-se sobre tudo sem outros entraves que não a lei da maioria. Contudo, é corrupta e fraca por ser incapaz de resistir à pressão dos grupos que compõem a maioria governante. A está protegido contra as importações baratas, B contra a subcontratação de um trabalhador menos qualificado, C contra a redução de salários, D contra a perda do seu emprego, etc. A criação da **superstição da «justiça social»** resulta desta maquinaria democrática específica porque ela **leva os eleitos a inventar uma justificação moral para as vantagens que conferem a interesses particulares.** Hayek denuncia o clientelismo, a compra de votos e a corrupção que se segue. Os diversos partidos políticos não estão unidos por princípios mas por coligações de interesse, nas quais os objectivos de grupos de pressão organizados têm muito mais peso do que os objectivos de grupos que, por uma razão ou outra, não são susceptíveis de uma organização eficaz. Os **programas dos grandes partidos** são uma boa ilustração deste problema: **eles contêm elementos de carácter tão contraditório que nenhum indivíduo sensato os poderia defender em simultâneo.**

Entre os vários problemas que afectam a democracia, destaque para o facto de **o governo e a feitura das leis se confundirem** e para o facto de as pessoas que administram os fundos do governo serem as mesmas que fixam o volume total de recursos de que este pode dispor³¹⁷.

A análise de Hayek não tem traços de poujadismo³¹⁸. Não são considerações desencantadas com a classe política enquanto tal. **Ele critica o sistema, não os políticos.** Não temos o direito de culpar estes por fazerem aquilo a que obriga a situação em que os colocámos. Aliás, a única defesa de um político face a tais pressões é invocar um princípio estabelecido que o impeça de ceder. Hayek, como veremos, propõe uma **reforma das instituições democráticas.** Além disso, tal como não acusa os políticos mas o sistema, não é também a democracia em si que Hayek critica, mas a forma particular de democracia que praticamos actualmente³¹⁹.

³¹⁷ Hayek fala do regime democrático em geral, mas mais especificamente do sistema democrático anglo-saxónico. A análise aplica-se às democracias europeias.

³¹⁸ O poujadismo foi um movimento político e sindical francês, liderado por Pierre Poujade, que entre 1953 e 1958 reivindicou a defesa dos comerciantes e dos artistas contra o perigo das grandes lojas comerciais e condenou a ineficácia do parlamentarismo da IV República Francesa. Hoje, o termo é usado para qualificar, de forma pejorativa, o populismo, o corporativismo e a demagogia. [N.T.]

³¹⁹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.39

A divisão dos poderes democráticos

A palavra «lei» aplicada aos testes que consistem na autorização dada pela assembleia a actos específicos do governo não corresponde ao que Hayek apelida de «**regras de justa conduta**» (definidas no primeiro volume), normas gerais e abstractas indiferentes à perseguição de objectivos temporários do governo. Tal é confundir os papéis executivo e legislativo. Aliás, a assembleia legislativa exerce poderes executivos sem estar limitada por leis que não pode mudar (ou **o governo instrumentaliza o legislativo para fazer passar sob a forma de leis, ou justificar através delas, as suas medidas**, o que vai dar ao mesmo). Isto explica o facto de a maior parte do trabalho das legislaturas consistir não na formulação e ratificação de regras de justa conduta mas na condução do governo relativamente a casos conjunturais. Os órgãos investidos de poderes de direcção específica não são apropriados para a confecção de leis. Ora, o governo não se sente limitado por nenhuma regra geral, pois pode a todo o momento criar (ou fazer com que se criem) normas que lhe permitem fazer o que parece exigir a situação a resolver no imediato. Assistimos, assim, à **decadência da tradição da supremacia do direito**.

Uma das origens do problema é que as instituições representativas existentes foram moldadas pelas exigências do governo e não pelas da legislação. **O verdadeiro trabalho da lei está, cada vez mais, nas mãos da burocracia.**

«Não é menos significativo que, quando os parlamentos se ocupam verdadeiramente de legislar sobre problemas em que existem vigorosas convicções morais e que muitos parlamentares consideram questões de consciência – como a pena de morte, o aborto, o divórcio, a eutanásia, o uso de drogas (incluindo o álcool e o tabaco), a pornografia, etc. –, os partidos considerem necessário aliviar a disciplina de voto dos seus membros; são tantos casos quantos aqueles em que procuramos realmente descobrir qual é a opinião *dominante* sobre problemas maiores e não quais as ideias correntes acerca de medidas específicas»³²⁰.

A soberania, superstição colectivista

A necessidade de um poder ilimitado fonte de todos os outros simplesmente não existe. Segundo Hayek, é uma ilusão. Ilusão infelizmente muito difundida e até consagrada. Ela tem por nome «soberania». **A soberania é a ideia de que o detentor do poder** (o povo, no caso da soberania popular, embora esta análise seja válida para

³²⁰ Idem, p.37

todas as formas de soberania) **deve ser livre de decretar o que bem entenda desde que se chegue a um acordo.**

De onde vem esta ilusão? Da interpretação errada que o construtivismo deu da formação das **instituições humanas**, interpretação que **tenta atribuí-las a um inventor inicial ou a qualquer outro acto deliberado da vontade.** Ora, uma ordem social não é uma invenção, nem uma escolha deliberada e consciente das pessoas que formam uma sociedade (como pretende a ficção do contrato social desenvolvida por vários filósofos do Iluminismo: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, etc.). Uma ordem social só emerge quando, no seio de um povo, passam a existir determinadas opiniões sobre o que é certo ou errado e se desenvolvem e generalizam determinadas regras de comportamento seguidas espontaneamente. Como tal, na constituição de uma ordem social não há nenhuma vontade prévia que possa impor ao povo a regra que bem quiser. **Uma sociedade de homens livres pressupõe, pelo contrário, que todo o poder está limitado pelas crenças comuns** que os levou a juntarem-se. A origem do poder não é o acto de uma vontade, mas um estado prevalecte da opinião.

Hayek afirma: «se ‘democracia’ quer dizer governar pela vontade arbitrária da maioria, não sou um democrata»³²¹. Seria necessária uma palavra que exprimisse que a vontade do maior número não tem autoridade nem carácter obrigatório para todos, excepto se essa maioria provar a sua intenção de agir com justiça, comprometendo-se a seguir, também ela, uma regra geral.

Que palavra propõe Hayek? **O termo «democracia» está comprometido** porque até os regimes comunistas o usam, considerando-se «democracias populares». O termo está manchado por um abuso prolongado. Ele propõe **«demarquia»**, do grego *archein*, que significa «governo pela regra». O verbo *kratein*, que deu origem à palavra democracia (*demos* significa «povo»), sugere mais a força bruta. **Os gregos, muito logicamente, deviam ter empregue a palavra «demarquia», mais do que «democracia»** para denominar o facto de o povo governar segundo a lei, mas o problema é que essa palavra já existia para designar o titular da autoridade sobre um distrito local (o *deme*)³²².

O sector público e o sector privado

Contrariamente ao que se poderia crer, Hayek não defende um Estado mínimo que se limitaria a manter a autoridade da lei e a defesa contra inimigos exteriores. Para ele, não há dúvida de que, numa sociedade evoluída, o governo se deve servir do seu

³²¹ Idem, p.47

³²² Idem, p.48

poder fiscal para assegurar um determinado número de serviços que, por diversos motivos, não podem ser fornecidos de forma adequada pelo mercado.

Hayek limita as actividades de *coerção* (das quais o governo tem o monopólio) à ratificação das regras de justa conduta, à defesa e à recolha de impostos que financiem estas actividades. O poder de coerção limita-se a estas funções, mas o poder de administração pode estender-se a outras. Aliás, **Hayek apresenta aqui o campo de actividades perfeitamente legítimas que o governo pode assumir enquanto administrador dos recursos comuns.**

«É certamente na medida em que tem o direito de recorrer à coerção que o governo pode obter os meios para fornecer serviços não comercializáveis, mas isso não implica que tenha um direito de coerção enquanto fornecedor ou organizador desses serviços»³²³.

Os bens colectivos

O mercado é eficaz porque, na maior parte dos casos, os produtores de bens e serviços específicos são capazes de determinar quem vai lucrar e quem deve pagar os custos. No entanto, há casos em que é difícil o mercado fazer essa delimitação. São **actividades exercidas por indivíduos e em que as consequências transbordam para outras pessoas que, ou não as pagam quando são beneficiadas, ou não são indemnizadas quando são prejudicadas** (por exemplo, a poluição do ar, da água, etc.). Estas actividades são ainda guiadas pelo mecanismo dos preços mas, neste caso específico, os economistas falam de *externalidades positivas ou negativas*. Noutros casos, porém, reservar determinados serviços para particulares ou é tecnicamente impossível ou tem um custo proibitivo; de modo que **estes serviços só podem ser oferecidos a todos indistintamente** (ou, pelo menos, serão produzidos a baixo custo e mais comodamente se forem disponibilizados a todos).

Aqui, Hayek visa a **protecção contra a violência, as epidemias, as forças naturais como as inundações e as avalanches**, mas também diversos serviços que tornam tolerável a existência nas cidades modernas: as **estradas** (pelo menos as de curta distância, dado que nas outras podem ser instaladas portagens), a definição dos pesos e medidas, o cadastro predial, as estatísticas, a certificação de qualidade de determinados bens e serviços oferecidos pelo mercado, etc. **São serviços que não dão remuneração àqueles que os prestam e que, por esse motivo, o mercado não propõe.** A coerção é aqui necessária para evitar o comportamento borlista (de quem beneficia gratuitamente destes bens e serviços). A nível moral isto levanta dúvidas, pois são

³²³ Idem, p.50

bens e serviços de que alguns não necessitam mas pelos quais terão de pagar. Hayek responde que o que importa é que cada um possa estimar que, no conjunto, todos os bens colectivos que lhe são assegurados valem, pelo menos, tanto quanto a contribuição que é obrigado a pagar.

Dois pontos devem ser aqui sublinhados. Por um lado, **não é por determinados serviços terem de ser financiados por impostos que eles devem ser necessariamente assegurados pelo governo**. Hayek cita a engenhosa proposta do **cheque escolar** defendida por Milton Friedman (são cupões de escolaridade enviados aos pais para pagar parcial ou totalmente as escolas da sua escolha). Por outro, **quando os serviços podem ser mais bem produzidos pelo mecanismo espontâneo do mercado, é preferível evitar o método coercivo da decisão centralizada, excepto no que concerne aos fundos a reunir**. Em seguida, deve-se, na medida do possível, deixar às forças do mercado a organização e a produção desses serviços.

Os limites do sector público

Por deter o direito exclusivo do recurso à coerção, **só o governo é capaz de fornecer os serviços que precisam de ser financiados através de impostos**. No entanto, com o tempo descobrem-se formas de comercializar serviços que antes eram de acesso livre e não podiam ser reservados apenas a quem os quisesse pagar. Nesta hipótese, o método do mercado torna-se aplicável em domínios em que não se aplicava. Um exemplo possível é a radiodifusão e, de forma mais geral, as telecomunicações.

A administração destes bens e serviços colectivos justifica, então, a existência de um «sector público» que, como todas as organizações, é **regido por «mandamentos» ou regras de organização** e não pelas regras de justa conduta que definem os domínios privados. A principal diferença é que as regras de organização não se aplicam universalmente, mas apenas ao uso de certas infra-estruturas criadas pelo governo (assim, o código da estrada não se aplica à circulação num parque privado onde o público não seja admitido). Como tal, é preciso não confundir os «lugares públicos» e os lugares frequentados pelo público, como um teatro, um atelier, uma grande loja, um recinto desportivo, um conjunto de imóveis, que são lugares privados.

O sector independente

A dicotomia habitual entre sector privado e sector público distorce a perspectiva.

Numa sociedade sã é extremamente **importante preservar, entre o sector comercial e o governo, um terceiro sector independente** que, muitas vezes, é

capaz, e deveria ser livre, de fornecer de forma mais eficaz muitas coisas que actualmente acreditamos serem responsabilidade do governo. É aquilo a que Hayek chama «sector independente» para o diferenciar do sector privado. É o **sector associativo**, o das fundações, das organizações de caridade, etc. Muitas necessidades colectivas hoje reconhecidas como tal foram, de início, asseguradas espontaneamente por **iniciativas individuais**: a instrução pública, os hospitais, as bibliotecas, os museus, os teatros, os parques, os alcoólicos anónimos, etc., não foram criadas pelos governos. Segundo Hayek, é falso afirmar que «não há alternativas ao sector público», como fez, por exemplo, o ensaísta económico Kenneth Galbraith (1908-2006).

A fiscalidade e a dimensão do sector público

Todo o Estado precisa de um sistema fiscal. Hayek diz que, geralmente, esquecemos um princípio que é o mais importante numa democracia: o **processo de decisão deve conduzir a uma limitação racional do volume da despesa pública global**. É necessário definir, à partida, um **princípio** segundo o qual a carga será repartida pelos indivíduos, de modo a que **quem quer que se declare favorável a uma despesa saiba que terá de contribuir para ela numa proporção que conhecerá, de modo a poder comparar os benefícios e os custos**. À falta de um princípio deste tipo, assistiremos a um crescimento constante das despesas públicas.

Segurança das pessoas

Eis a segunda tarefa evidente que o governo deve cumprir num Estado mínimo: a defesa contra os inimigos externos e contra as catástrofes naturais.

Hayek é igualmente favorável a um **sistema de rendimento mínimo garantido** que permita assegurar um nível de base abaixo do qual ninguém se arrisque a cair, mesmo que seja incapaz de prover à sua subsistência. Dito isto, esta preocupação legítima não deve ser associada, como infelizmente sucedeu muitas vezes, ao projecto totalmente diferente de efectuar uma «justa» repartição dos rendimentos, sistema cujo absurdo foi demonstrado no segundo volume.

O rendimento mínimo que Hayek pretende garantir coloca um **problema moral**. Nem todas as sociedades estão em condições de garantir tal rendimento a cada um dos seus membros. A impossibilidade de uma aplicação universal deste princípio faz com que os cidadãos de um Estado que assegura um tal sistema sejam privilegiados, o que motiva certos limites ao livre movimento de pessoas através das fronteiras. Hayek deduz daqui que os **princípios liberais só podem ser constante-**

mente observados por pessoas que a eles obedecem, e nem sempre se podem aplicar aos que não o fazem.

Monopólio governamental sobre os serviços

Existem dois tipos de serviços muito importantes para os quais os governos estabeleceram o seu monopólio há tanto tempo que acabámos por considerá-los uma função necessária e natural do governo: a emissão de moeda e os serviços postais. O facto de estes monopólios não terem sido criados para o bem do público e jamais o terem beneficiado torna-os ainda mais questionáveis.

No que diz respeito ao **monopólio postal**, a sua existência deve-se unicamente ao desejo, por parte do governo, de vigiar a correspondência entre os cidadãos. A deterioração deste serviço é geral no mundo. É um fardo pesado para o contribuinte e um entrave aos negócios.

No que respeita à **moeda**, Hayek escreveu muito a favor de um sistema de concorrência entre moedas. É sobretudo *contra* o Estado que a moeda deve ser protegida. A ilusão de que o monopólio governamental asseguraria aos diversos países uma moeda melhor do que o mercado dominou o desenvolvimento das instituições monetárias. A experiência confirma que são precisamente as políticas inflacionistas aplicadas pelos governos que provocam a doença que eles procuram curar.

Informação e educação

O processo do mercado é, decerto, um dos meios mais eficazes de fornecer informação, mas ele funciona melhor se o acesso a determinados tipos de informação for gratuito. Conhecimentos úteis, que podem ajudar os esforços dos indivíduos, são, por vezes, produto indirecto da actividade do governo. **Relativamente à educação, o argumento primordial a favor da assistência governamental é que as crianças ainda não são cidadãos responsáveis e que os seus pais nem sempre têm capacidade ou desejo de investir na sua formação.** Por outro lado, a educação pode **despertar naqueles que a recebem capacidades de que não tinham consciência.**

Mesmo que haja argumentos sólidos para que o governo financie pelo menos uma instrução geral, **tal não implica que essa educação deva ser igualmente administrada pelo Estado e, ainda menos, que o Estado detenha o seu monopólio.** Hayek remete aqui mais uma vez para o cheque escolar de Milton Friedman, ou seja, um sistema em que os pais recebem, do Estado, **cupões de escolaridade** para pagar a educação dos filhos em escolas à sua escolha.

A certificação governamental e a outorgação de licenças

A certificação da qualidade de determinados bens ou serviços pelo governo pode ir até à outorgação de **licenças** para o exercício de certas actividades. No entanto, **nada garante que só o governo possa inspirar a confiança procurada**. Isto apesar de a regulamentação ser útil e até indispensável em certos casos: processos de construção de casas, leis sobre higiene dos alimentos, entrega de diplomas para certas profissões (a medicina, por exemplo), restrições ao comércio de determinados produtos perigosos (armas, explosivos, venenos e droga), medidas de segurança e higiene, etc.

Seria melhor que estas **regulamentações se reduzissem a algumas regras gerais** aplicáveis a todos os que oferecem os bens ou serviços em questão. É igualmente primordial que o controlo pelas autoridades de supervisão não possa ser um meio de manipular o volume da oferta.

Há ainda vários domínios em que a acção deficiente do Estado não permite fornecer ao indivíduo a protecção de que ele precisa para ser plenamente eficaz: trata-se da protecção da vida privada e do segredo da vida privada.

Hayek acrescenta que muitas destas funções de serviço do governo seriam provavelmente mais bem concretizadas e supervisionadas se fossem devolvidas a autoridades regionais e locais e se estas autoridades pudessem, em conformidade com uma lei que não estivessem autorizadas a mudar, concorrer entre si para atrair os habitantes.

Política governamental e mercado

Contrariamente ao que geralmente se pensa, **as vantagens da concorrência não exigem que ela seja «perfeita»**. Muitos teóricos da economia tenderam a colocar a concorrência «perfeita» como um paradigma; mas não foi o caso de Hayek! Já vimos que ele defendia uma concepção limitada da racionalidade. Se basearmos a justificação do mercado na concorrência «perfeita», rapidamente vemos que é um caso excepcional do qual só nos aproximamos em raras circunstâncias. Em consequência, se a concorrência se justificasse por aquilo que faz em condições específicas, não haveria grandes razões para daí extrair um princípio geral.

É absurdo julgar resultados concretos da concorrência seguindo uma qualquer ideia preconcebida dos bens que uma concorrência ideal permitiria produzir. De todo o modo, a concorrência, mesmo «imperfeita», gera um resultado preferível a tudo o que poderia ser feito por qualquer outro método conhecido, incluindo a orientação do governo. O que conta é a probabilidade, que só a concorrência pode garantir, de ver diversas coisas feitas por aqueles que, por ela existir, produzem sobretudo o que os outros desejam, algo que não fariam na sua ausência.

A concorrência, método de descoberta

A concorrência é, tal como a experimentação nas ciências, um processo de descoberta, um processo através do qual as pessoas adquirem e partilham conhecimento. Não teríamos necessidade deste método se os resultados fossem previsíveis. A concorrência não garante que cada um dê o seu melhor, mas é um dos melhores incentivos nesse sentido.

Se as condições concretas de uma concorrência «perfeita» não forem reunidas, não é possível fazer com que as firmas ajam «como se» elas existissem. É verdade que quem se refere constantemente ao modelo da concorrência perfeita deplora a falta desta, pois essa ausência permite que os produtores vendam um bem a um preço superior ao seu custo marginal, quando poderiam vendê-lo menos caro continuando a ter um bom lucro. Eles dizem que, nesta hipótese, os produtores deveriam comportar-se como se a concorrência fosse perfeita, ainda que não movidos pelo seu interesse.

O problema é que só o interesse próprio motiva os produtores a mobilizarem conhecimentos que ninguém possui excepto eles e a tomar decisões que os envolvem. Eles sentem-se estimulados precisamente por saberem que poderão ter uma vantagem temporária sobre a concorrência nos casos em que há um novo processo de produção. Aqueles que se queixam de lucros demasiado elevados falam desses custos de produção como se se tratasse de um «dado adquirido», quando a grandeza destes não é objectivamente quantificável antes de este ou aquele produtor, estimulado pela concorrência, descobrir um método para produzir a um custo inferior. Por outro lado, qualquer um seria dissuadido de correr o mínimo risco de empreender se, quando o risco incorrido tivesse compensado, houvesse a obrigação de diminuir os preços até ao nível daqueles que agora parecessem ser os seus custos marginais a longo prazo.

Regulamentar os preços, mais do que deixar actuar a concorrência, mesmo a imperfeita, acaba por obrigar os produtores a trabalhar intensivamente. Não se pode criticar alguém por não trabalhar no máximo das suas capacidades. Numa sociedade livre, cada um tem toda a latitude para escolher a forma de aplicar as suas aptidões e os seus bens. De outra forma, era o mesmo que prescrever a utilização intensiva dos talentos. Nos casos em que a origem de um monopólio tem raízes num talento único, é absurdo punir o seu possuidor por aquilo que ele faz melhor do que ninguém, ao exigir-lhe que chegue ao limite do possível. Quanto ao direito de decidir o preço ou a qualidade de um produto, este decorre necessariamente do direito de propriedade sobre as coisas e não pode ser eliminado sem renunciar à instituição da propriedade privada.

O monopólio parece chocante a muita gente porque, frequentemente, se associa sem razão à palavra monopólio a ideia de que corresponde a um privilé-

gio. Mas o simples facto de um produtor satisfazer uma procura com preços imbatíveis **não constitui nenhum privilégio, desde que o facto de os outros não se saírem tão bem não se deva a estarem impedidos de tentar.** Os monopólios ou oligopólios detidos por actores privados não são privilégios: não são fundados em nenhuma discriminação. Explicam-se pelas vantagens que determinadas pessoas, ou até uma só, possuem relativamente a todas as outras. Mesmo que a melhor produção não o seja necessariamente *porque é* produzida por um monopólio, acontece muitas vezes que o monopólio resulta do facto de uma empresa se revelar, por múltiplas razões, mais eficaz do que todas as outras no momento. Tal não é razão para a proibir de conservar essa posição monopolística. Isso seria o mesmo que criticá-la por produzir ao mínimo custo e vender ao melhor preço. **Como tal, diz Hayek, podemos não só tolerar os monopólios como deixá-los lucrar com a situação monopolística.** Ao invés, o facto de produzir ao melhor preço num dado momento não é razão para que o Estado venha a proteger as situações de monopólio.

As conquistas do mercado livre

O que se pode esperar da **concorrência sem obstáculos**? Qualquer coisa de notável que nenhuma autoridade do mundo poderia alcançar por si mesma se ditasse o que fazer a cada produtor. O quê? Um estado de coisas em que:

- todos os bens (que alguém souber fazer ou vender) serão produzidos com lucro e a um preço que, para o comprador, será mais interessante do que as alternativas disponíveis;
- todos os bens serão produzidos por pessoas que o podem fazer de forma pelo menos tão barata quanto qualquer outro que, efectivamente, não os está a produzir;
- todos os bens serão vendidos a preços mais baixos do que, ou pelo menos tão baixos quanto, aqueles pelos quais os poderiam vender todos aqueles que não os vendem.

O problema é que, em vastos sectores da actividade económica, este estado de coisas nunca foi alcançado num grau elevado porque os governos limitaram a concorrência ou ajudaram privados e grupos organizados a fazê-lo. Seja como for, **nenhum método alcançou tão bons resultados.** A prova está no facto de, numa economia de mercado livre, ser difícil encontrar possibilidades de ganhar dinheiro servindo os consumidores melhor do que os produtores instalados. Já em países onde as pessoas são menos móveis e menos empreendedoras, um empreendedor terá melhores perspectivas de enriquecer rapidamente.

Concorrência e racionalidade

Contrariamente ao que se afirma frequentemente, o comportamento racional não é um axioma da teoria económica³²⁴. Diz-se, com efeito, que a concorrência só pode funcionar se os agentes actuarem racionalmente. Hayek diz que o contrário é que é verdade: **«A tese fundamental da teoria está ao contrário, pois é a concorrência que obriga as pessoas a agir racionalmente para poderem subsistir»**³²⁵. Basta um pequeno número de indivíduos mais racionais do que a média para constranger todos os outros a imitá-los. Como tal, é da concorrência que decorre o comportamento racional. Não nos enganemos: **à partida, nenhuma sociedade actua de forma sistematicamente racional. Se ela o faz, é graças aos comerciantes.** O espírito de empresa só emerge porque há concorrência. Ele não é possível nos locais onde a maioria tradicional impõe costumes e modos de proceder que impedem a inovação e a experimentação. Como tal, o crescimento intelectual de uma comunidade efectua-se pela difusão progressiva das ideias de um pequeno número, mesmo em detrimento daqueles que estão relutantes em aceitá-las. Mas este não é um processo inelutável. Se a maioria se opõe, um sistema concorrencial nunca se poderá implantar. De resto, a concorrência impede uma vida tranquila e este inconveniente é, amiúde, mais visível do que a soma das vantagens que a concorrência traz.

Dimensão, concentração e poder

Afirma-se muitas vezes que o «poder» exercido pelas grandes empresas é percebido como perigoso e justificaria, da parte do governo, medidas especiais para o manter dentro de limites justos. Hayek não rejeita esta análise à partida e concede que existem, efectivamente, situações em que o monopólio se pode revelar prejudicial. **Mas nem a dimensão de uma empresa nem a sua capacidade de fixar os preços do produto num mercado constituem, em si, algo de nocivo.** Além do mais, é impossível determinar a partir de que dimensão uma empresa se torna demasiado grande. A determinação da dimensão óptima depende de um tão grande número de factores que não existe qualquer regra geral a este respeito.

Hayek reconhece, todavia, que **a dimensão de uma empresa pode exercer uma influência nociva sobre o comportamento comercial dos seus concorrentes no mesmo sector.** Porém, o aparecimento recente de firmas gigantes muda os dados do

³²⁴ Tal como expõe no primeiro volume, Hayek parte da hipótese de que a racionalidade dos actores é limitada.

³²⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.89

problema: estas firmas diversificam-se a um ponto tal que exercem a sua influência fora do sector em que nasceram. Elas têm recursos suficientes para penetrar noutros sectores. E são outras empresas gigantes que vão então, nesses outros sectores, limitar a sua expansão.

Como tal, diz Hayek, «**a dimensão tornou-se o antídoto mais eficaz contra o poder que ela própria gera: o que trava o poder de um conglomerado são outros conglomerados de capitais**, e este limite será muito mais eficaz do que qualquer controlo governamental»³²⁶. Assim, a luta dos poderes públicos contra o gigantismo em matéria económica tem, em regra, o infeliz efeito de impedir precisamente esta evolução que permite que a dimensão se torne o seu próprio antídoto. Evidentemente, seria mais sã e mais desejável ter um grande número de pequenas empresas, ao invés de um sistema assente numas poucas empresas muito grandes. Como explicou Hayek no primeiro volume, quanto mais uma empresa é uma «organização» e não uma «ordem espontânea», maior será o número de trabalhadores a desligar-se da realidade do mercado, essa ordem espontânea por excelência.

Medidas estatais que procurem travar o crescimento de determinadas grandes empresas ou tendam a proteger as empresas com menor desempenho podem revelar-se benéficas, mas o preço a pagar é demasiado pesado: **a autoridade é investida de poderes discricionários e arbitrários**. As consequências dessa política são de tal modo nefastas (sem comparação com as vantagens a curto prazo das medidas) **que uma sociedade livre deve, imperativamente, passar sem este tipo de intervenção**.

Os aspectos políticos do poder económico

Afirma-se que a grande **dimensão de uma empresa confere** aos seus dirigentes um **grande poder** e que este é «politicamente perigoso» e «moralmente criticável»³²⁷. O problema é que a palavra «**poder**» pode ser entendida, pelo menos, de duas formas: **o poder sobre as coisas materiais e o poder sobre a conduta dos outros homens**. São duas coisas distintas. A tecnologia permitiu às grandes unidades de produção aumentar o seu poder sobre as coisas. Tal não quer dizer que o poder sobre as pessoas tenha crescido. Por exemplo, uma firma que exerça o monopólio sobre o sistema de rolamentos mecânicos não torna ninguém dependente do seu poder.

O que confere a uma empresa uma influência dominadora sobre a conduta das pessoas é a sua capacidade de recusar serviços a quem deles necessite. Este poder não depende necessariamente da dimensão da empresa, nem do facto de ela ser monopolista. Uma pequena empresa, ou até um sindicato, pode ameaçar um grupo

³²⁶ Idem, p.93

³²⁷ Idem, p.94

de pessoas ao recusar prestar-lhe um serviço. Hayek irá abordar os meios de impedir estes comportamentos prejudiciais.

Critica-se as grandes empresas por não levarem suficientemente em conta as consequências nefastas das suas acções, uma vez que, pelo seu tamanho, elas deviam fazê-lo, contrariamente às mais pequenas, que não o podem fazer devido à sua dimensão. Se uma multinacional fecha um dos seus estabelecimentos não rentáveis, fica-se indignado pois ela teria conseguido suportar essas perdas de exploração para salvar guardar postos de trabalho. Neste aspecto, não há nenhuma razão para que esta empresa se comporte de forma diferente de uma pequena. **Espera-se que a grande empresa assuma maiores responsabilidades do que as pequenas. É precisamente aqui, diz Hayek, que reside o risco de um poder perigoso e injustificado da grande empresa.** Se ela começa a envolver-se no **interesse público ou social**, apoiando boas causas, ela acaba por exercer um poder incontrollável, poder que resvalará rapidamente para as mãos dos poderes públicos.

Hayek assinala também que as **grandes empresas, que dispõem de vastos recursos, têm igualmente a possibilidade de influenciar, a seu favor, dirigentes políticos.** Esta influência é, na realidade, bem maior se for exercida por grupos de pressão organizados, mais do que por uma empresa. O único meio de evitar estas situações é recusar ao governo o poder de beneficiar grupos específicos de cidadãos.

Um outro problema são as empresas que o governo, por razões de bem público, protege da falência. Esta garantia oficiosa, da qual gozam empresas muito grandes, leva o público a investir nelas mesmo quando elas não dispõem necessariamente do melhor rendimento. Para resolver esse problema é preciso privar o governo desse poder de conceder protecção.

Qual é o cerne do problema que nos ocupa aqui? Hayek alerta para uma confusão: **não é o monopólio em si que é prejudicial, mas a supressão da concorrência.** As duas coisas devem ser distinguidas cuidadosamente: se um monopólio assenta exclusivamente num melhor desempenho, não há motivo para queixas, bem pelo contrário. Tal significa que esta empresa monopolista mobiliza menos recursos do que outras para produzir a mesma quantidade de bens. É a hipótese de uma empresa que, só pela sua eficácia, conquista uma situação monopolista: a concorrência desapareceu, mas não por ter sido juridicamente coagida a fazê-lo. Se, pelo contrário, o desaparecimento da concorrência resulta de uma supressão forçada, como é por exemplo o caso de determinados monopólios sindicais, então ela devia ser interdita.

Quando o monopólio se torna prejudicial

Hayek analisa um caso típico propício ao aparecimento de monopólios: o dos **recursos finitos e raros, como certos minerais.** Este caso é demasiado complexo para o

discutirmos aqui. Ele esclarece contudo que, nesta hipótese, mesmo que a instalação de um monopólio seja inevitável, **nada nos permite pensar que ele seja prejudicial**. Pelo contrário, permite apenas alargar o período de produção sem conduzir a uma retenção dos bens ou serviços em detrimento da produção total.

Então, quando é que a protecção se torna prejudicial? Quando a empresa tem a possibilidade de proteger e conservar esta posição monopolista mesmo tendo desaparecido a causa da sua superioridade inicial. A empresa é capaz de exercer o seu poder pela determinação dos preços que exige a todos mas também, e sobretudo, pela capacidade de exigir preços diferentes em função dos clientes. **Este poder é o poder de discriminar.** Sem exagerar demasiado, podemos afirmar que quase todo o poder prejudicial do monopólio não privilegiado repousa nesta possibilidade de discriminação, que permite fazer pressão sobre eventuais concorrentes.

Com efeito, o monopolista vai discriminar intencionalmente com vista a reduzir a concorrência indesejável. Ele poderá impedir o acesso do seu concorrente ao mercado oferecendo, por exemplo, condições preferenciais aos consumidores de uma região onde esse competidor teria capacidade de lhe fazer frente. **O problema é que, por vezes, é legítimo um monopolista exigir tarifas diferentes em função do grau de fortuna dos seus compradores:** certos utilizadores são suficientemente ricos para pagar um preço que permita ao monopolista compensar a maior parte dos seus custos fixos, enquanto utilizadores mais pobres apenas lhe podem pagar o suficiente para cobrir os custos variáveis. Assim, **em sectores como o transporte ou os serviços públicos, determinados utilizadores não poderão ser servidos sem que os fornecedores tenham a possibilidade de discriminar entre eles.**

Nestas circunstâncias, compreende-se que **o Estado não possa solucionar o problema impondo aos monopólios a obrigação de servir uniformemente todos os clientes.** Como tal, são necessárias regras de conduta adequadas que, sem tornar ilegal qualquer discriminação, **interditem a discriminação intencional que vise impor uma determinada conduta ao mercado.** Estas regras de conduta não devem ser de natureza penal mas devem abrir caminho a pedidos de compensação por parte de competidores discriminados, pois o Estado não está tão bem informado quanto um concorrente que sofra as consequências da discriminação.

O problema da legislação antimonopólio

E quando pequenos grupos de produtores se entendem para dominar o mercado? Nos Estados Unidos, a lei Sherman, de 1890 (*Sherman Act*), e as suas emendas punem criminalmente tais entendimentos ou combinações monopolísticas. Ela **confere um poder discricionário às autoridades encarregues de impedir os «abusos», levando-as a distinguir entre os «bons» e os «maus monopólios».** Os governos dedicam-se mais

a proteger os bons do que a combater os maus. Feitas as contas, afirma Hayek, teria sido ainda mais vantajoso proibir absolutamente os cartéis. Porquê? Porque estes originam situações em que alguns homens de negócios não têm direito a aumentar os preços, outros não têm direito a baixá-los e outros ainda são olhados com suspeita se os mantêm.

Hayek propõe um **terceiro método: declarar nulo e legalmente inaplicável qualquer acordo que vise limitar a liberdade de comércio, sem excepções**, e impedir quaisquer tentativas de aplicar tais acordos através da discriminação objectiva ou por outros meios, dando às vítimas de tais pressões a possibilidade de interpor uma acção pelos danos causados. Isso não atentaria contra a liberdade contratual, pois esta está submetida a regras de justa conduta que não podem ser transgredidas (assim, por exemplo, os contratos com fins imorais são proscritos). Esta solução seria mais eficaz do que aquela que visa proibir qualquer entendimento (é que alguns são, na realidade, benéficos).

A mais grave ameaça não é o egoísmo individual mas o dos grupos

Hayek afirma que a mais grave ameaça não é o egoísmo individual mas o dos grupos organizados que adquiriram o seu poder principalmente graças à ajuda fornecida pelo governo. Ele escreveu:

«O que paralisa cada vez mais o jogo das forças espontâneas do mercado não é o que o público pensa quando denuncia os monopólios, é a **proliferação, em todos os sectores «profissionais», de grupos, associações e uniões sindicais»**³²⁸.

Estes grupos agem para fazer com que o poder político intervenha na «regulação» do mercado a seu favor. Além disso, reivindicam para si uma «liberdade de organização» que é santificada pelos sindicatos e visa, sobretudo, fazer com que não sejam alvo das regras impostas a cada indivíduo. À semelhança da liberdade contratual, esta liberdade, diz Hayek, não se pode isentar do respeito de certas regras de justa conduta que prevalecem sobre ela e limitam os métodos destes grupos. Estas regras de justa conduta deveriam não só aplicar-se a estes grupos como ser reforçadas.

O indivíduo crê, por vezes erradamente, que os seus direitos individuais serão melhor defendidos se fizer parte de um grupo organizado de pessoas com objectivos comuns. Talvez o mais importante dos seus interesses seja beneficiado mas, quanto aos outros, ele deverá juntar-se a tantas organizações quantos interesses possui. Se a

³²⁸ Idem, p.106

sociedade se organizasse de forma a que todos os nossos interesses fossem defendidos desta maneira por organizações, **os grupos mais numerosos não seriam necessariamente os mais bem defendidos**. Pequenos grupos, mais facilmente organizáveis, poderiam revelar-se mais poderosos do que eles. É, de resto, o que se passa. Este movimento **torna o poder mais e não menos opressivo**.

Eis-nos de novo perante uma palavra mágica: «colectivo». Ela tem o mesmo prestígio que a palavra «social». Acreditamos que quanto maior o agregado de interesses, mais se aproxima do interesse de todos. Mas o que se passa é o inverso. **O interesse egoísta conduz cada pessoa a trabalhar indirectamente para a manutenção da ordem espontânea na sociedade**. Ao invés, o egoísmo dos grupos fechados é sempre oposto ao interesse comum de todos os membros de uma sociedade. Aliás, é apenas graças aos esforços dos produtores marginais – isto é, daqueles que disponibilizam um bem ou serviço mais barato do que o preço ao qual os consumidores se resignariam se esses produtores não pudessem entrar no mercado – que a nossa sociedade está dotada de abundância e que as oportunidades de cada um são reforçadas. **Os interesses colectivos dos grupos organizados são sempre opostos ao interesse geral porque eles tendem a impedir que esses produtores marginais aumentem a oferta total**. O egoísmo do grupo organizado, o seu corporativismo, opõe-se sempre ao interesse geral autêntico da sociedade. É também um freio à mudança e à mobilidade dos produtores de um sector para outro (pois os grupos são geralmente hostis a um novato), apesar de estas mudanças serem extremamente benéficas à manutenção da ordem global. **Estes grupos afirmam que podem satisfazer toda a procura** (e que, por isso, não é recomendável acolher novos colegas), **mas evitam dizer que essa situação lhes permite fixar o lucro que lhes convém**. Todavia, o mais adequado é que essa procura seja satisfeita aos menores preços (ou seja, os que seriam propostos por aqueles a quem se quer barrar a entrada na profissão).

É igualmente um **travão à inovação**, pois os grupos que podem decidir acerca da admissão de novos colegas preferem lucrar com a sua situação confortável a correr riscos e a procurar novos capitais para investir. Se toda a sociedade fosse constituída por grupos distintos e fechados, ficaria congelada.

«O que faz com que a maior parte das economias ocidentais permaneça viável é o facto de os interesses de grupo apenas estarem organizados de forma parcial e imperfeita. Se estivessem bem organizados, assistiríamos a um confronto insólito entre interesses organizados, produzindo-se uma estrutura económica absolutamente rígida que só poderia ser quebrada pela força de um poder ditatorial»³²⁹.

³²⁹ Idem, p.111

Consequências da determinação política dos rendimentos dos diferentes grupos

O interesse comum de todos os membros da sociedade não equivale à soma dos interesses que são comuns aos elementos dos grupos nela existentes, mas **reside na adaptação permanente às circunstâncias** (que vai sempre ao encontro dos interesses deste ou daquele grupo). Todavia, a vitalidade da sociedade depende da concretização progressiva de tais mudanças. Qualquer mudança lesa determinados interesses. Que podemos fazer? Segundo Hayek, podemos admitir que as consequências recaiam, pelo mecanismo impessoal do mercado, sobre determinadas pessoas, ou podemos decidir, arbitrariamente ou através de um confronto entre grupos, sobre quem recairá o fardo, sendo que este será mais pesado neste caso do que na primeira hipótese.

Ao privilegiarem a segunda via, os poderes públicos adoptaram **políticas de congelamento dos salários e dos preços**, políticas que têm um efeito inflacionista e, a longo prazo, **apenas agravam os problemas**. A inflação era inevitável a partir do momento em que o Estado decidisse congelar os salários em certos sectores porque, forçosamente, sofreria pressões de vários lados para aumentar todas as categorias de rendimentos. Isto conduziu a uma **rigidez crescente da estrutura económica** no seu todo.

Os **verdadeiros exploradores não são os capitalistas ou os empreendedores mas as organizações às quais se reconhece um valor moral** e que retiram o seu poder deste reconhecimento. Cometem-se provavelmente mais injustiças reais em nome da lealdade de grupo do que por qualquer interesse egoísta dos indivíduos. Todos estes grupos têm meios de acção para **coagir a política**. A sua influência tem pouca relação com a sua importância de um ponto de vista social. Não faz sentido acreditar que um «contra-poder» será capaz de neutralizar estas pressões e criar uma ordem social viável. A única garantia de uma tal ordem são regras de justa conduta que permitam disciplinar os grupos e proteger os indivíduos contra as pressões destes.

Os interesses organizáveis e inorganizáveis

A opinião dominante, que inspirou o reconhecimento destes grupos por parte do poder político, apontava para a inevitabilidade de este processo de organização exercer a sua pressão sobre a política. **O problema é que determinados interessados estavam sobre-representados, enquanto outros tinham uma representação fraca ou até nula**. Pensava-se ingenuamente que estes processos se equilibrariam, uma vez que todos os interesses estariam organizados. Eram opiniões falsas. Hayek cita um estudo

de Mancur Olson³³⁰ (1932-1998) que estabelece três coisas: *primo*, só os pequenos grupos se organizam espontaneamente; *secundo*, as organizações de interesses económicos importantes que influenciam de forma significativa os governos só adquirem esta posição graças ao apoio destes e, *tertio*, é impossível organizar todos os interesses. Como tal, a organização de grupos massivos conduz a uma **exploração persistente das pessoas com interesses desorganizados e inorganizáveis**. Entre estes, podemos mencionar categorias tão importantes quanto **os consumidores, os contribuintes, as mulheres, os idosos**.

O aborto do ideal democrático

Muitos perderam a fé no ideal democrático. Segundo Hayek, não é o conceito de democracia que deve ser questionado, mas o facto de termos tomado um mau caminho para o alcançar. Trata-se de salvar este ideal. A democracia não é mais do que um procedimento, mas é também o único método para mudar pacificamente os dirigentes. O problema é que **a democracia se tornou um lugar de negociações permanentes**. Acredita-se que a democracia obedece à lei da maioria. Na realidade, ela curva-se aos *desiderata* especiais de um grande número de interesses particulares.

O joguete dos interesses do grupo

Segundo Hayek, o governo democrático deve ser limitado. Obviamente, não são as actividades do poder conduzidas democraticamente que devem ser limitadas mas os poderes do governo (democrático ou não). **Um governo democrático que seja nominalmente onnipotente torna-se, por isso, extremamente fraco**. Durante dois séculos, as doutrinas constitucionais dedicaram-se a fixar limites a todos os poderes do Estado. **Estes princípios essenciais são a separação dos poderes, a Rule of Law ou supremacia do direito, o governo segundo a lei ou Estado de Direito, a distinção entre o direito privado e o direito público e as regras de procedimento judicial**. Estes grandes princípios liberais foram quase esquecidos e considerados supérfluos quando se passou a acreditar que um controlo democrático sobre o governo era suficiente. Esvaziaram-se estes princípios do seu significado. Assim, um dos termos cruciais da tradição liberal – «Lei» – foi sendo progressivamente «des-substancializado».

³³⁰ M. Olson Jr., *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1965, citado em Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.111

Regras ou ordens formais?

Dantes, o termo «Lei» tinha um sentido estrito e preciso: «regras que regem a conduta das pessoas umas face às outras, aplicáveis a um número imprevisível de situações futuras e contendo proibições que indicam as fronteiras (mas não o conteúdo) do domínio protegido das pessoas e dos grupos organizados»³³¹. A lei tinha por objectivo impedir condutas injustas, referindo-se a justiça a princípios aplicáveis a todos por igual.

Vimos que, segundo Hayek, o governo instrumentalizou o parlamento e o utilizou para criar leis que servem a sua acção, a qual é pontual, específica e se reporta a um grupo ou a indivíduos determinados. Isto significa que **o princípio do Estado de Direito também se evaporou, visto que, devido a esta submissão do parlamento ao governo, desapareceu o princípio que submete o próprio governo à lei**. Foi o regresso ao **governo ilimitado**. Este órgão que é o parlamento, concebido para adotar apenas leis gerais ou decidir sobre problemas de interesse verdadeiramente global, tornou-se um organismo coagido a servir-se do seu poder ilimitado para **comprar votos de pessoas ou de grupos que defendem interesses específicos**, continuamente obrigados a recompensar, através de benefícios, o apoio destes últimos.

Leis e governo arbitrários

Não só a noção de «governo submetido à lei» se tornou uma ficção, como a palavra «Lei» perdeu todo o significado. No início chamámos «legislatura» ao órgão que produzia as leis, mas com o tempo demos o nome de «lei» a tudo o que emanava dessa assembleia de «legisladores». A lei perdeu toda a dignidade e tornou-se um instrumento de governo. A palavra «arbitrário» perdeu, também ela, o seu sentido. Antes, significava «sem lei», ou seja, escolhido por uma vontade individual e não segundo as regras reconhecidas. Nesta perspectiva, é possível considerar legal uma decisão de um ditador. Pelas mesmas razões, uma decisão que emane de uma assembleia legislativa pode ser inteiramente arbitrária. **Ao introduzir a noção de soberania** (ou seja, a ideia de poder ilimitado), **o parlamento britânico** – que durante muito tempo foi o principal modelo histórico das instituições representativas do mundo – **traiu-se a si mesmo, pois a ilimitação do parlamento e a supremacia da lei são dois princípios incompatíveis**. Um parlamento que tenha o direito de tudo fazer significa nada menos do que a morte da liberdade do indivíduo.

³³¹ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.120

A desigualdade perante a lei conduz à arbitrariedade

As tradições que se desenvolveram a seguir ao período do constitucionalismo liberal serviram, desde logo, para **travar a ilimitação do poder**. Hayek esclarece que, **nos locais do mundo onde essas tradições eram inexistentes, as instituições democráticas rapidamente ruíram**. Já nos sítios onde essas tradições existiam, as barreiras contra a arbitrariedade cederam mais lentamente. O governo considerava que discriminar para ajudar os mais desfavorecidos não era discriminar. Em nome da caridade, quebrou-se o princípio da igualdade de tratamento perante a lei e abriram-se as comportas à arbitrariedade permanente. Foi nesse momento que se começou a utilizar o **conceito falacioso da «justiça social»** sobre o qual Hayek falou longamente no segundo volume. **Esta noção serve de pretexto para distribuir o dinheiro alheio** por diversos grupos com vista a ganhar partidários e a permanecer no poder. No início, falava-se de «necessidades legítimas», mas essa noção foi rapidamente substituída pela de «necessidades políticas». Trata-se, na realidade, de «práticas legalizadas de corrupção»³³², escreve Hayek. Elas são usadas, com o aval da maioria, para apaziguar todo o descontentamento particular.

Separar as funções para evitar o poder ilimitado

Uma assembleia onipotente acaba por alargar indefinidamente o campo de acção do governo que a instrumentaliza. Tal só pode ser evitado separando o poder entre duas assembleias democraticamente eleitas:

- a **assembleia legislativa** representaria a **opinião das pessoas** quanto ao tipo de acções governamentais que são justas;
- a **assembleia governamental** deveria ser guiada pela **vontade das pessoas** quanto às medidas a tomar, respeitando as regras decretadas pela primeira assembleia

Hayek inicia, então, a exposição do modelo de constituição que propõe.

O erro de orientação na evolução das instituições representativas

Defraudámos as expectativas dos Pais da Constituição americana. Porquê? Ao separar o poder legislativo e o poder executivo, eles contavam submeter, ao mesmo tempo, o governo e os indivíduos às regras de justa conduta. Porém, **em Inglaterra, nunca se procedeu realmente a uma clara separação dos poderes**, ainda que pouco tenha faltado

³³² Idem, p.123

para que tal acontecesse. Houve um erro de orientação na história institucional da Grã-Bretanha. Com efeito, no fim do século XVII, a Câmara dos Comuns viu reconhecido, pela Câmara dos Lordes, o direito exclusivo a controlar o orçamento. Nestas condições, lamenta Hayek, teria sido perfeitamente lógico que a Câmara dos Lordes tivesse visto reconhecido o direito exclusivo de modificar legislativamente as «leis de justa conduta» em vigor. O problema é que, nessa época, a Câmara dos Lordes (ou Câmara Alta) representava unicamente os interesses de uma pequena classe de privilegiados.

Seja como for, teria sido uma coisa excelente, pois **teria permitido à Câmara dos Comuns ficar, sob reserva das leis decretadas pela Câmara Alta, com as mãos totalmente livres para organizar e supervisionar** tudo o que dissesse respeito ao **governo**. Foi uma oportunidade perdida. Esta separação de tarefas teria permitido distinguir claramente entre as regras de justa conduta e as directivas do governo (personagens oficiais cuja actividade poderia ter sido guiada por todas as prescrições emanadas da Câmara dos Comuns). Uma autoridade judicial teria podido resolver os conflitos entre as duas assembleias e esclarecer o carácter distinto de dois tipos de regras: o direito privado (e penal) e o direito público.

Utilidade de um modelo de Constituição liberal

Hayek propõe um modelo de Constituição liberal. Ele esclarece que o seu objectivo não é sugerir aos países que possuem uma tradição constitucional firmemente estabelecida que substituam a sua Constituição por esta. Se ele propõe este modelo é porque tal lhe permite **expor de forma mais eficaz e mais clara o que se deve entender pelos princípios gerais** de que ele falou. Há igualmente duas outras razões.

Em primeiro lugar, há poucos países com uma sólida tradição constitucional. À excepção do mundo anglo-saxónico, só os pequenos países do Norte da Europa e a Suíça têm tais tradições. Se queremos exportar a democracia para outros países, a transplantação arrisca-se a falhar por falta de uma tradição constitucional firmemente estabelecida. **A transplantação mantém-se possível em princípio, mas, no mínimo, é preciso inserir explicitamente nas constituições os conceitos liberais implícitos** sobre os quais repousa qualquer democracia.

Em segundo lugar, dirigimo-nos gradualmente para a **criação de novas instituições supranacionais** e um novo direito internacional. Para não falharem, estas instituições não deverão, diz Hayek, ter outra missão que não seja impedir os governos nacionais de prejudicarem outros países. Isso poder-se-ia fazer decretando regras gerais e abstractas. Em caso algum deveriam elas ter o poder de mandar fazer qualquer coisa de positivo. Mais uma vez, é necessário compreender em que medida **o poder de legislar pode ser isolado dos poderes do governo**. É a segunda razão pela qual Hayek aborda aqui o desenho da Constituição liberal ideal.

Princípios de base

Qual seria a «cláusula fundamental» desta Constituição? Esta:

«(...) em tempos normais – e à parte certas situações de excepção claramente definidas – os **homens não poderiam ser impedidos de fazer o que quisessem, ou obrigados a fazer determinadas coisas, excepto se tal estivesse em conformidade com as regras de justa conduta** concebidas de forma a definir e proteger o domínio pessoal de cada um; por outro lado, as **regras reconhecidas só poderiam ser modificadas** pelo órgão a que chamamos **assembleia legislativa**»³³³.

Hayek já explicou que não podemos definir, segundo critérios puramente lógicos, o que é uma regra de justa conduta. Ela deve ser criada de forma a aplicar-se a um número indefinido de casos futuros. Deve criar e preservar uma ordem abstracta de conteúdos concretos imprevisíveis, não deve visar resultados particulares concretos e não deve afectar indivíduos ou grupos identificáveis. Esta Constituição poderia concretizar tudo o que procuram assegurar as declarações tradicionais de direitos e não só³³⁴. Hayek considera ainda **imprudente enumerar de forma exaustiva os direitos essenciais que constituem a liberdade individual**. Existem, certamente, «modos imprevisíveis de exercer a liberdade individual»³³⁵ que, embora desconhecidos, são igualmente dignos de figurar nas Declarações de Direitos. Estes direitos (liberdade de expressão, de imprensa, de religião, de reunião, de associação, inviolabilidade do segredo da correspondência, do domicílio, etc.) não são, todavia, absolutos. Estão **protegidos contra invasões sob a condição de serem exercidos «em conformidade com as leis»**. O que não quer dizer que estas últimas possam **arbitrariamente limitar estes princípios gerais**. Mais uma vez, Hayek afirma que só as regras de justa conduta, já definidas, merecem o nome de leis.

Os dois organismos representativos com funções distintas

Assim, segundo esta Constituição, **uma assembleia representativa limitaria, ao decretar as regras de justa conduta, a acção de um órgão governamental igualmente representativo**. Contudo, é importante velar para que estas duas assembleias tenham composições que não sejam semelhantes. Os seus membros não devem ser escolhidos

³³³ Idem, p.129

³³⁴ A liberdade é a regra e seria antiliberal considerar estas declarações de direito como exaustivas.

³³⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.131

do mesmo modo e pelo mesmo período. As pessoas do governo seriam eleitas pelos cidadãos em virtude da sua presumível **eficácia**, enquanto as da assembleia legislativa seriam eleitas pela sua **rectidão, sabedoria e capacidade de julgar**.

A assembleia legislativa

Para não terem a preocupação da reeleição, **estes parlamentares que fariam as leis seriam eleitos por um período de 15 anos**. Não seriam reelegíveis, mas teriam a garantia de, em seguida, obter um emprego público em posições honoríficas. Só se votaria uma vez na vida, no ano civil do 45º aniversário: exigir-se-ia assim a todas as pessoas de uma mesma faixa etária que escolhessem entre eles os representantes eleitos por quinze anos. **A assembleia legislativa contaria com homens e mulheres com idades entre os 45 e os 60 anos**, em que um 15-avos seria substituído a cada ano. Os parlamentares ou «nomotetas» seriam igualmente protegidos contra pressões políticas por precauções adicionais (o facto, por exemplo, de já se ter sentado na assembleia governamental tornaria o candidato inelegível). Hayek prevê também regras disciplinares de forma a assegurar que estes nomotetas cumpririam o seu dever com zelo.

Esta assembleia adoptaria as regras de justa conduta e encarregar-se-ia de toda uma série de coisas que, até agora, foram reguladas pela administração: a regulamentação sobre a segurança, a salubridade, as normas de produção, as normas de construção, etc. Até ao presente, a legislatura, pressionada pelo tempo, delegava estas funções na burocracia ou em órgãos especiais criados *ad hoc*, com o perigo de ver essa burocracia exercer nessa ocasião poderes discricionários e profundamente arbitrários.

O voto seria feito por idades, o que contribuiria para a criação, desde o fim da idade escolar, de «clubes de contemporâneos», ou seja, de clubes de pessoas da mesma idade, os quais poderiam beneficiar de ajuda pública. Estes clubes favoreceriam os contactos entre pessoas de todos os meios e de todos os estratos, permitindo identificar candidatos apresentáveis (que seriam escolhidos, por exemplo, entre os presidentes desses clubes) mas também servir de canal regular para exprimir as objecções daqueles que ainda não estavam representados na assembleia legislativa.

A assembleia governamental

Para Hayek, não há grande coisa a dizer relativamente a esta assembleia pois os órgãos parlamentares existentes que se desenvolveram sobretudo para assumir as tarefas governamentais poderiam servir-lhe de modelo. **Esta assembleia constituiria o governo propriamente dito e os seus membros seriam eleitos**. As suas actividades principais seriam dirigidas por um **comité executivo** da maioria.

A **grande diferença** em relação ao que já existe é que esta **assembleia deveria, em todas as matérias, respeitar as regras de justa conduta adoptadas pela assembleia legislativa**. Os funcionários ou agentes reformados da função pública não teriam o direito de participar na eleição desta assembleia (mas teriam o direito de eleger a assembleia legislativa pois, no primeiro caso, trata-se de fazer representar a sua opinião e, no segundo, o seu interesse).

O tribunal constitucional

Todo o dispositivo aqui descrito deve apoiar-se na possibilidade de distinguir muito claramente entre as **regras de justa conduta** (emanadas da assembleia legislativa), que se impõem uniformemente aos cidadãos, e as **regras de organização** e de conduta do governo (emanadas da assembleia governamental). Um tribunal constitucional estaria encarregue desta missão. Ele regularia os **conflitos de competências entre a assembleia legislativa e a assembleia governamental**. Por vezes, o tribunal teria de anular a jurisprudência e, nesse caso, recorreria a um procedimento de restabelecimento definido pela Constituição. Velaria também para que nenhuma medida coerciva não prevista pelas regras gerais de justa conduta fosse adoptada por uma das assembleias (à excepção de algumas circunstâncias excepcionais que Hayek refere).

A estrutura do conjunto da autoridade

A assembleia legislativa não poderia promulgar ou modificar a Constituição. Um organismo específico seria constituído para essa tarefa. A Constituição é uma super-estrutura protectora que define as regras organizacionais e que só se pode pronunciar sobre a substância do direito através da definição de atributos gerais que tais leis devem possuir.

O mecanismo teria três fases:

- um **organismo constituído *ad hoc***, que promulga e modifica a **Constituição**, a qual atribui e delimita os poderes (sem prescrever positivamente a forma como estes devem ser empregues);
- a **assembleia legislativa**, que elabora a **substância do direito** sob a forma de regras de justa conduta;
- a **assembleia governamental** e o seu órgão executivo – o **governo** –, que devem ater-se tanto às regras da Constituição como às regras de justa conduta; seria verdadeiramente um «governo segundo a lei» ou um «Estado de direito»;
- o **aparelho burocrático da Administração**.

E onde está a soberania neste dispositivo? «Em lado algum»³³⁶, responde Hayek, excepto se esta residir temporariamente a nível do organismo encarregue de criar ou modificar a Constituição. Como vimos, a ideia de que é sempre necessário, em última instância, um poder ilimitado, é uma superstição que assenta na convicção de que todo o direito deriva da vontade consciente de uma instituição legislativa. É um erro pois vimos que, segundo Hayek, o direito pré-existe à lei.

Esta hierarquia reflecte bem a duração das normas que são adoptadas em todas as fases. A Constituição é concebida para durar sempre mas, como qualquer produto do espírito humano, é aperfeiçoável e está previsto um procedimento para corrigir os erros. A substância do direito, igualmente prevista por um período indefinido, terá constantemente necessidade de ser desenvolvida e revista em caso de imprevistos. A administração dos recursos diz respeito a problemas a curto prazo que se resolvem sob a forma de mandamentos, os quais são pontuais e concretos.

Poderes de crise

Segundo o princípio de base, é necessário assegurar o respeito permanente das regras de justa conduta. No entanto, **por vezes é preciso que a ordem espontânea seja, por algum tempo, transformada numa organização.** Hayek prevê como hipóteses uma agressão de um inimigo externo, uma rebelião, uma catástrofe natural, etc. O problema reside na definição a dar às condições sob as quais os poderes de excepção podem ser conferidos sem criar o risco de os ver mantidos em vigor indefinidamente após o fim da crise.

Hayek analisa, então, uma célebre tese do filósofo alemão Carl Schmitt (1888-1985). Esta resume-se numa frase: «Quem tiver o poder de proclamar que há crise é o verdadeiro soberano»³³⁷. Tal parece verdade à primeira vista, mas Hayek responde que aquele que decreta a situação de crise não deve ser necessariamente aquele que exerce o poder durante a mesma. Ele argumenta, pelo contrário, que seja a assembleia legislativa a constatar essa situação de crise e a declarar o estado de emergência. Ao fazê-lo, ela abdicará dos seus poderes e investirá a assembleia governamental com os mesmos, na condição de poder revogar a qualquer momento esses poderes de excepção.

³³⁶ Idem, p.146

³³⁷ Idem, p.148

A divisão dos poderes financeiros

A nova constituição teria efeitos bastante notáveis no domínio das finanças. Receber os impostos é necessariamente um acto coercivo que deve, como tal, respeitar as regras de justa conduta decretadas pela assembleia legislativa.

Isso implicaria uma **divisão dos poderes financeiros**: a assembleia legislativa definiria as regras uniformes com base nas quais o peso global das deduções necessárias seria repartido entre os cidadãos. A assembleia governamental definiria o montante global de despesas e a sua afectação. Tal constituiria uma **disciplina salutar** pois **quem fizesse votar uma lei fiscal veria imediatamente recair o peso desta coerção suplementar sobre toda a gente, incluindo a própria pessoa e os seus eleitores**, devido a esta regra de justa conduta que deveria ser respeitada. No entanto, Hayek coloca à parte o caso de determinadas taxas cujo beneficiário está claramente identificado e é, como tal, o único taxado (imposto sobre os automóveis, cujo montante servirá para a manutenção das estradas, etc.).

Qual é a vantagem deste sistema? **Impedir que as finanças públicas tentem dissimular tanto quanto possível o fardo imposto** e tentem assegurar-se de que aqueles que o suportam se apercebem o menos possível do mesmo. Isso permitiria conter a tendência irresistível para o crescimento cada vez mais rápido do rendimento da sociedade que fica ao dispor do Estado. O novo sistema teria como efeito directo que qualquer despesa votada levaria, automaticamente, a um aumento correspondente da fiscalidade sobre todos os contribuintes. É preciso evitar situações em que alguém reclama uma despesa com a ideia de a fazer recair sobre os outros. A imposição segundo uma regra uniforme não permite uma progressão global do fardo fiscal, mas **uma certa progressividade dos impostos directos pode revelar-se não só admissível como necessária para compensar a tendência para a diminuição gradual dos impostos indirectos**.

O poder contido e a política destronada

É importante colocar limites ao poder do governo. Era esse o objectivo dos fundadores do governo constitucional nos séculos XVII e XVIII. Mas este esforço de limitação cessou quando se considerou que o controlo democrático sobre o exercício do poder era um travão suficiente contra a sua expansão ilimitada. Vimos que isso foi uma ilusão e que a onipotência do poder legislativo conduziu ao seu enfraquecimento, pois as assembleias tornaram-se reféns dos grupos de pressão.

A única solução, segundo Hayek, **é interditar pura e simplesmente ao governo o poder de conceder favores discriminatórios a indivíduos e a grupos**. A democracia necessita deste limite porque, mais do que qualquer outro regime

político, ela está sujeita à pressão de grupos de que a maioria no poder necessita para permanecer no cargo.

Paz, Liberdade e Justiça: os três grandes valores negativos

Os valores fundamentais da Grande Sociedade – isto é, a sociedade contemporânea aberta e universalista, por oposição à sociedade tribal e fechada – são necessariamente negativos, ou seja, caracterizam-se pelo decretar de um certo número de regras negativas, de proibições, de interdições (resumindo: **a autoridade, no quadro destes valores, diz o que não se deve fazer, mas não diz o que se deve fazer, pois isso é deixado à liberdade de cada um**). Só a interdição de fazer um determinado número de coisas pode garantir uma ordem abstracta. Numa sociedade de homens livres, a maior autoridade não deve dar qualquer ordem, nem exercer qualquer poder de comando. Numa tal sociedade, os indivíduos podem mobilizar os seus conhecimentos livremente. Hayek explicou no primeiro volume que, devido à ignorância dos indivíduos (quem quer que eles sejam) mergulhados neste universo complexo que é a sociedade moderna, **a missão da autoridade é manter a ordem abstracta** na qual os membros são livres de perseguir objectivos específicos sob a condição de respeitarem determinadas regras negativas (aquilo que não podem fazer). Estas regras são gerais, abstractas e negativas e permitem delimitar o domínio de cada um face aos outros. Este «domínio protegido» de cada um (contra outrem e também contra a autoridade) permite-lhe perseguir os seus objectivos num quadro de regras universais.

A paz é, provavelmente, o único dos grandes ideais cujo carácter negativo não é contestado por ninguém. Se a autoridade pudesse obrigar as pessoas a fazer determinadas coisas para manter a paz, ela poderia ordenar o que bem entendesse. **A paz é um valor negativo, isto é, ela é assegurada pela interdição de fazer isto ou aquilo. Ou seja, ela não é positiva, na medida em que não decorre da obrigação de os cidadãos fazerem isto ou aquilo.** Esta dimensão negativa da paz é compreendida pela população. Já vários intelectuais reclamam que a liberdade e a justiça sejam tornadas «positivas», ou seja, que se possa exigir aos membros da sociedade que cumpram um certo número de coisas para as fazer respeitar. Por exemplo, a noção de «justiça social» implica que os indivíduos contribuam financeiramente para a redistribuição que permite assegurar a justiça. Segundo Hayek, esta ideia é absurda e perigosa. A liberdade e a justiça são, como a paz, valores negativos. O mesmo sucede com a calma, a saúde, o lazer, a paz de espírito, uma boa consciência, etc.

Paz, Liberdade e Justiça são as bases da civilização da Grande Sociedade. A autoridade deve assegurá-las. Elas não surgem por si mesmas: são valores ausentes da situação natural do homem primitivo. São os frutos mais importantes, embora frágeis, das regras da civilização.

Centralização e descentralização

A centralização do poder – ao agrupar a legislatura suprema e o supremo poder governamental – num Estado é consequência da necessidade de tornar este último poderoso para a guerra. Se, como se espera, a constituição de organizações supranacionais para assegurar a paz se revelar eficaz, será preciso retirar ao poder central uma série de tarefas que lhe foram entregues. Estas poderiam ser delegadas com vantagem em autoridades locais ou regionais limitadas por regras votadas a um nível superior. Hayek afirma que o seu projecto de Constituição convém magnificamente aos Estados que possuem uma estrutura hierárquica descentralizada do tipo federal.

Através desta descentralização, a transformação dos governos locais e mesmo regionais em empresas quase comerciais que competem para atrair habitantes provocaria, provavelmente, uma revitalização do espírito comunal silenciado pelo excesso de centralização. Segundo Hayek, **não são tanto os processos económicos que são desumanizantes, mas mais a centralização política que privou largamente o indivíduo da possibilidade de ter uma palavra a dizer**³³⁸. É uma causa do desdém que lhe inspira cada vez mais tudo o que é político.

O conflito entre soberania da maioria e supremacia do direito aprovado pela maioria

Vimos que a paz, a justiça e a liberdade são os três grandes valores negativos. Também a **democracia é essencialmente um valor negativo**. É uma regra de procedimento que protege os membros da sociedade contra o despotismo e a tirania. Esta regra é tão importante quanto os três outros valores. Também aqui, **a democracia está pres-tes a ser destruída pelas tentativas de lhe dar um conteúdo «positivo»**. A democracia ilimitada envolve, como vimos, um «jogo sujo eleitoral» que é moralmente indefensável. Tal decorre da ideia falsa de que a maioria tem o poder de fazer o que bem entender. Este estado de coisas, que explica o frequente desprezo pela classe política, contradiz a concepção de um poder governamental constitucionalmente limitado. Os **políticos não são responsáveis pois, ao mantermos as instituições existentes, colocamo-los numa situação em que eles não podem obter o poder se não se empenharem em obter vantagens para vários grupos**.

³³⁸ Idem, p.175

«Esta é a tese crucial do presente livro: numa sociedade de homens livres, só uma opinião preponderante sobre os princípios que devem inspirar e disciplinar a conduta individual pode justificar a coerção»³³⁹.

Confusão moral e delapidação da linguagem

Nos últimos 100 anos, os socialistas perverteram de tal modo a linguagem que devemos hesitar em recorrer a palavras como «liberdade», «justiça», «democracia» e «lei», pois elas já não veiculam o seu significado inicial, afirma Hayek. **Como dizia Confúcio: «Quando as palavras perdem o seu significado, os homens perdem a sua liberdade»**³⁴⁰. Esta deterioração da linguagem é obra de propagandistas incultos mas também de filósofos. Assim, o filósofo americano John Dewey (1895-1952) definiu a liberdade como «o poder efectivo de fazer coisas específicas», reduzindo o conceito. Um outro definiu a democracia como «o melhor sistema para assegurar determinados elementos de justiça social», etc. **Hayek lamenta também que inimigos da liberdade se digam «liberais», como acontece nos Estados Unidos**, disfarçando o seu socialismo com uma designação usurpada. Até os jornais tradicionalmente respeitáveis contêm hoje um enorme número de insultos e termos obscenos relativos ao capitalismo. Na *Time* de 27 de Junho de 1977 podia ler-se um ataque à economia de mercado que fustigava «a excrementícia abundância da produção capitalista».

Procedimento democrático e objectivos igualitários

A palavra «democracia» tem, também ela, sido esvaziada do seu sentido autêntico. Ela é um método, um procedimento que conduz a um acordo sobre uma acção comum. Não faz qualquer sentido introduzir-lhe um conteúdo, uma obrigação substancial de perseguir determinados objectivos atribuídos a uma tal acção. **O único valor da democracia é proteger-nos contra o abuso de poder.** Ela permite eleger novos governantes e assegurar uma substituição pacífica destes.

Actualmente, a assembleia democrática única, omnicompetente e toda-poderosa não pode manter-se sem se esforçar por suprimir qualquer causa de descontentamento dos grupos que a sustentam, recorrendo, para tal, a um «pseudo código de justiça distributiva»³⁴¹.

³³⁹ Idem, p.161

³⁴⁰ Idem, p.162

³⁴¹ Idem, p.165

Estado e Sociedade

É preciso evitar confundir as noções de «Estado» (organização do povo de um território sob um governo único) e de «sociedade» (multiplicidade de estruturas desenvolvidas com o tempo e auto-reproduzíveis, formadas por pessoas quando possuem um mínimo de liberdade). A sociedade é, na realidade, o conjunto espontaneamente desenvolvido das relações entre indivíduos e entre as diversas organizações por eles criadas. «As sociedades formam-se, mas os Estados são fabricados»³⁴². Como tal, a autoridade não tem de «estruturar» a sociedade. Ela deve apenas assegurar a manutenção dessa ordem abstracta que fornece aos membros da sociedade um quadro e pontos de referência fixos para desenvolverem os seus respectivos projectos num clima de segurança jurídica. A coerção só é justificada para tentar assegurar e preservar este quadro.

De resto, prossegue Hayek, um Estado contém várias sociedades. Nas condições modernas já ninguém pertence a uma sociedade única. O que é excelente. Cada indivíduo pertence a várias sociedades que se sobrepõem total ou parcialmente. Quando compreendemos a natureza desta sobreposição, compreendemos também o absurdo daqueles que afirmam que a Sociedade «actua» ou «quer» isto ou aquilo. Os que, pela sua acção política, fingem querer «fazer evoluir» a sociedade, geralmente enganam-se: a maior parte dos processos de evolução social acontece sem que ninguém os queira nem os preveja. Uma sociedade progride porque, constantemente, novas vias e novos métodos são colocados à prova por tentativas e rectificações.

Um jogo praticado segundo regras nunca poderá tratar justamente os jogadores

O liberalismo clássico descobriu que, ao jogarmos o jogo segundo regras, as oportunidades de todos são melhoradas e, como tal, tentou eliminar completamente o poder, detido pela autoridade, de determinar as receitas relativas ganhas no mercado. A partir do momento em que o risco é amortizado, fora do mercado, pela garantia de um rendimento mínimo, deixa de haver razão para o Estado intervir na determinação das receitas. Ele é mesmo moralmente obrigado a abster-se de toda a intromissão no jogo e a impedir qualquer grupo organizado de o falsear.

A utilidade social relativa das diversas actividades de uma pessoa é remunerada pelo mercado. Esta remuneração não tem qualquer espécie de justiça. Ela resulta de um grande número de acontecimentos imprevisíveis e incontroláveis. Vimos, no

³⁴² Idem, p.167

segundo volume, que um comportamento justo ou injusto é tomado conscientemente por indivíduos atomizados, por indivíduos agrupados ou por uma organização. O governo é uma dessas organizações, a sociedade não. «**Não há critério através do qual possamos descobrir o que é ‘socialmente injusto’ porque não há sujeito através do qual pudesse ser cometida uma tal injustiça (...)**».³⁴³

Os preços oferecidos por um serviço não são indicadores do valor objectivo do que foi concretizado. Aliás, os serviços não têm valor objectivo, não têm «valor para a sociedade». Os serviços só podem ter valor para pessoas específicas, que os apreciem. São, antes de mais, sinais que indicam aos indivíduos o que fazer no futuro (no seu interesse e no da sociedade). Este sistema implica uma melhor utilização dos talentos dispersos e um maior grau de utilização dos recursos. Os jogadores encaixam prémios diferentes e é absurdo considerar que os participantes foram bem ou mal «tratados» pela sociedade. Tudo o que uma pessoa recebe é sempre só uma parte do que ela deu à sociedade. A única coisa que a autoridade deve assegurar é a igualdade dos indivíduos e, através de regras abstractas (que não operem qualquer discriminação), a protecção de cada um contra a violência alheia, bem como um *plafond* mínimo em caso de problemas. É desta maneira que ela aumenta sensivelmente as hipóteses individuais.

O paragoverno dos interesses organizados e a hipertrofia do poder político

O carácter ilimitado da democracia actual abre a porta a todas as pressões que se exerçam sobre a autoridade e que emanem de diferentes grupos. Esta deriva permitiu o renascimento do corporativismo. Os dois lados dos «parceiros sociais» desviam muitas vezes os melhores elementos das suas tarefas (fornecer ao público aquilo de que ele precisa) para lhes confiar a missão de derrotar os esforços do outro campo. Toda a pressão, venha donde vier, é inadmissível, mas Hayek sublinha, com Mancur Olson³⁴⁴, que **as organizações de trabalhadores prejudicaram de forma bastante mais considerável a ordem social do que as associações patronais**. Os sindicatos conseguiram obter do parlamento e dos tribunais a permissão de utilizar a coerção para levar as pessoas a defender as suas ambições políticas. Estes privilégios conferidos aos sindicatos asseguraram o seu poder actual, o qual assenta inteiramente

³⁴³ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome II: Le Mirage de la Justice Sociale*, PUF, 1982, p.94

³⁴⁴ M. Olson Jr., *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1965, citado em Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.172

ramente na sua capacidade de impedir outros trabalhadores de desempenhar tarefas de que gostariam.

Hayek insiste também muito na **expansão incessante do aparelho governamental, isto é, da burocracia**. O governo tornou-se refém desta burocracia que, além disso, está muito politizada. É por ela, mais do que por organismos burocráticos, que são tomadas cada vez mais decisões cruciais.

A abolição do monopólio estatal sobre os serviços

Não há justificação para que agências estatais possuam o direito exclusivo de fornecer este ou aquele serviço. **O monopólio legal (que impede legalmente um competidor de entrar no mercado) é muito mais prejudicial (e moralmente injustificável) do que o monopólio de facto**. Além do mais, tais monopólios legais fornecem, regra geral, serviços francamente **mediócrs** (os correios, por exemplo). Qualquer agência autorizada a cobrar taxas para financiar determinados serviços devia ser obrigada a reembolsar a taxa cobrada à pessoa que deseja abastecer-se noutro lado. Hayek contesta mesmo, nesta obra, o monopólio estatal da moeda e mostra-se favorável à substituição das moedas nacionais por moedas em concorrência, disponibilizadas por empresas privadas e que o público seria livre de escolher.

A política destronada

Num mundo ideal, plenamente liberal, a maior autoridade deveria apenas dedicar-se a fazer respeitar as proibições. A enormidade do aparelho político, a sua invasão do domínio próprio de cada cidadão, resulta dos processos analisados relativos à democracia ilimitada. Não há, efectivamente, **nenhum limite aos instintos rapaces dos grupos que reclamam benefícios**. Para inverter esta tendência, seria necessário que qualquer emprego da coerção para assegurar um determinado rendimento a tais grupos fosse interdito por lei como imoral e anti-social, no sentido estrito do termo.

Segundo Hayek, o mais poderoso factor de propagação dos ideais socialistas é hoje encarnado por aqueles que afirmam não querer nem capitalismo nem socialismo mas uma «via intermédia». Segui-los conduz ao socialismo pois não existe uma terceira via quanto ao princípio de organização do processo económico. E o socialismo, similar nisto ao fascismo e ao comunismo, **conduz inevitavelmente ao Estado totalitário e à destruição da ordem democrática**. A razão está no facto de esta ideologia sacrificar o único princípio moral que alguma vez tornou possível o crescimento de uma civilização avançada: a liberdade individual.

Epílogo: As três fontes dos valores humanos

Neste curto texto colocado no final do terceiro volume, Hayek recapitula os principais ensinamentos da sua obra.

Os erros da sociobiologia

Hayek começa por atacar uma escola bastante influente à época: a sociobiologia ou «biologia social», cuja figura principal era o professor Edward Wilson. A ideia de base consistia numa comparação dos comportamentos humanos com os das sociedades animais, através da redução dos primeiros aos últimos.

É importante evitar qualquer amálgama, sobretudo no que respeita à importante noção hayekiana de «evolução cultural» exposta no primeiro volume. Acusa-se muitas vezes o liberalismo de promover uma espécie de «darwinismo social», isto é, uma concepção que legitima o esmagamento do mais fraco pelo mais forte. Nada é mais falso. **Segundo a teoria da evolução cultural, a selecção não incidiria sobre as aptidões dos homens, mas sobre as regras e as práticas que se revelassem mais eficazes do que as outras** e que, devido à sua eficácia, fossem adoptadas por mimetismo social. Além disso, Hayek esclarece que a ideia da evolução cultural é mais antiga do que o conceito biológico de evolução. De resto, é provável que Charles Darwin tenha sido influenciado, através do seu avô Erasmus, pelo conceito de evolução cultural de Bernard Mandeville e de David Hume. A evolução não é um fenómeno exclusivamente genético.

«A cultura não é nem natural nem artificial, ela não é nem transmitida geneticamente nem elaborada racionalmente»³⁴⁵.

Isto explica também que os erros da cultura são mais difíceis de corrigir do que os da natureza. Para os sociobiólogos, há apenas duas fontes de valores: as que são determinadas geneticamente e as que são produzidas pelo pensamento racional. Para Hayek existe ainda uma terceira, a meio caminho entre as outras duas. Aqui, ele tenta explicá-la.

O processo de evolução cultural

A evolução cultural não resulta da razão humana que teria conscientemente criado instituições mas de um **processo em que a cultura e a razão são desenvolvidas em**

³⁴⁵ Friedrich August von Hayek, *Droit, Législation et Liberté. Tome III: L'ordre Politique d'un Peuple Libre*, PUF, 1983, p.185

simultâneo, concorrentemente e não sucessivamente. Afirmar que o pensamento humano criou a cultura é mais exacto do que afirmar que a cultura criou a razão.

«As estruturas formadas pelas práticas tradicionais dos homens não são nem naturais, no sentido de biologicamente determinadas, nem artificiais, no sentido de produzidas por um desígnio inteligente, mas o resultado de um processo comparável ao joeirar ou ao peneirar, guiado por vantagens diferenciais adquiridas por grupos devido a práticas adoptadas por qualquer razão desconhecida e talvez puramente accidental»³⁴⁶.

Não é por ter sido dotado de razão que o homem foi capaz de produzir a cultura. Provavelmente, ele começou com uma maior capacidade de aprender o que devia fazer (e também, sobretudo, o que não devia fazer) em diversas circunstâncias. Determinadas regras ou cenários permitiam-lhe ter mais sucesso do que outras regras ou cenários. Ele adoptou as primeiras sem compreender verdadeiramente porque tinha de o fazer. Era vantajoso seguir o costume (o qual evoluía constantemente), apenas isso. O conjunto dessas regras, práticas e classificações em perpétua evolução tornou-se uma estrutura que fornecia ao homem uma representação do ambiente. **Esta estrutura permitiu-lhe antecipar e prevenir acontecimentos exteriores.** Foi assim que surgiu aquilo a que chamamos **razão**. Este processo de filtragem das práticas constitui a terceira origem dos valores humanos.

A evolução das estruturas complexas auto-suficientes

Toda a estrutura durável acima do nível dos átomos mais simples resulta de um processo de evolução selectiva. Todos os processos de evolução tendem para uma diversificação e uma complexidade crescentes. O espírito humano é uma estrutura deste tipo, mas a sociedade também o é. Anteriormente, comparávamos as sociedades com cuja complexidade nos maravilhávamos a organismos. Agora, recorremos à teoria dos sistemas ou à cibernética. O importante a reter é que nenhum actor (incluindo o Estado) pode apreender a complexidade vertiginosa de um sistema, qualquer que ele seja (económico, social, etc.), e deve obrigatoriamente referir-se a regras gerais e abstractas para ter sucesso nas suas acções.

A estratificação das regras de conduta

Existe uma **sobreposição**, provavelmente benéfica, **de pelo menos três fases de regras.** As primeiras, com mais de 50 mil gerações, são constituídas por um conjunto de

³⁴⁶ Idem, p.186

impulsos instintivos e naturais. As segundas, nascidas ao longo das últimas 500 gerações, que foram criadas e difundidas pelo processo de evolução cultural, e as terceiras, aparecidas há cerca de 100 gerações, que foram deliberadamente adoptadas ou modificadas para responder a objectivos identificados.

Os **instintos «naturais»** são comparáveis aos instintos animais. A palavra «natural» não deve ser entendida num sentido elogioso, como muitas vezes acontece, pois o objectivo das regras era refrear, domesticar esses instintos. Há sempre uma tendência para considerar que o que é «natural» é necessariamente bom, diz Hayek. Mas estes instintos naturais estão **muitas vezes em contradição com aquilo que consideramos «bom» numa sociedade aberta e complexa** como a nossa. «O que torna os homens bons não é nem a natureza, nem a razão, mas a tradição»³⁴⁷. As «regras inatas», que correspondem a um modo de vida assente na caça e na recollecção em pequenos grupos de 15 a 40 pessoas, foram substituídas por outras mais adaptadas ao modo de vida actual. A maior parte destas etapas foram ultrapassadas não porque os homens tivessem consciência de que as **regras** eram boas, mas porque os grupos que as aplicavam prosperavam mais do que outros e aumentavam.

Costumes e ordem económica

A liberdade apareceu progressivamente devido a um relaxamento das regras tradicionais, protegendo o indivíduo em vez de lhe ordenar que fizesse isto ou aquilo. Os transgressores destas regras introduziram práticas, maneiras de fazer, que eram vantajosas para o resto da sociedade (por exemplo, o comércio com o estrangeiro, a propriedade privada do solo, as obrigações contratuais, a concorrência entre gente do mesmo ofício, o empréstimo, etc.). Gradualmente, foram abertas brechas na «solidariedade» que se aplicava ao grupo restrito. **Passou-se daquilo a que o epistemólogo alemão Karl Popper chamou a «sociedade do face-a-face» para a «sociedade abstracta».**

«O homem não adoptou novas regras de conduta por ser inteligente; ele tornou-se inteligente ao submeter-se a novas regras de conduta»³⁴⁸.

O homem não «inventou» as suas instituições mais fecundas: a língua, o direito, a moral, a moeda, etc. Tal foi «fruto de um crescimento espontâneo e não do seu desígnio»³⁴⁹. Todas estas regras permitiram a proliferação da espécie humana. Apesar isto, afirma Hayek, não é certo que elas tenham aumentado o prazer de múltiplos indivíduos.

³⁴⁷ Idem, pp.191-192

³⁴⁸ Idem, pp.194-195

³⁴⁹ Idem, p.195

A disciplina da liberdade

O homem não se desenvolveu na liberdade. Ela não existia na época dos pequenos bandos pré-históricos que lutavam pela sobrevivência. A liberdade é um produto da civilização que libertou o homem da coerção do pequeno grupo. A liberdade só se pôde concretizar pelo **desenvolvimento progressivo de uma «disciplina de civilização, que é ao mesmo tempo a disciplina da liberdade»³⁵⁰**, isto é, ela protege o indivíduo da violência dos outros. Segundo Hayek, devemos a nossa liberdade aos limites da liberdade. Tal implica o desenvolvimento de regras abstractas em todos os domínios, incluindo o **domínio económico. Não inventámos este sistema, diz Hayek. Não éramos «suficientemente inteligentes para o fazer»³⁵¹**. Tropeçámos nele por acaso e refinámo-lo progressivamente porque ele «funcionava». Julgamentos morais positivos levaram-nos a fazê-lo porque o bom chefe de família, o fornecedor sensato, o comerciante hábil eram altamente **considerados na sociedade**. O ganho financeiro foi mais procurado pelo bom nome que conferia ao seu possuidor do que por si mesmo. Isso fez crescer a riqueza geral da sociedade em proporções consideráveis.

O ressurgimento dos instintos primordiais reprimidos

Actualmente, uma porção crescente da população ocidental passa a vida em grandes organizações em que os indivíduos que as compõem são alheios às regras do mercado que permitiram a emergência da grande sociedade aberta. Sem nunca terem praticado as suas regras, os resultados desta parecem-lhe imorais. Por este motivo, **velhos instintos há muito reprimidos voltaram à superfície. O socialismo não é mais do que uma espécie de atavismo baseado em emoções primordiais**. Isso é evidente quando ele reivindica uma distribuição justa. De resto, em vastas regiões do mundo o desenvolvimento da economia de mercado foi, durante muito tempo, travado por morais pregadas por profetas e filósofos.

A civilização moderna tornou-se possível por não terem sido seguidas as ordens de moralistas indignados que ainda hoje existem. De Moisés a Platão e Santo Agostinho, de Rousseau a Marx e a Sigmund Freud (1856-1939), estes moralistas condenaram tudo o que contribuiu para a edificação da alta civilização de que faziam parte. As opiniões morais por eles criticadas eram mais a causa do que a consequência da evolução da economia de mercado. Eles não compreenderam que os valores morais não eram imutáveis e eternos e que, como tal, evoluíam na História à medida que emergia a Grande Sociedade resultante da eficácia de determinadas regras de conduta seleccionadas pela experimentação.

³⁵⁰ Ibidem

³⁵¹ Idem, p.196

Longe de ser um conjunto imutável de normas, a tradição é o produto móvel resultante de um processo de selecção orientado não pela razão consciente de grandes moralistas, mas pelo sucesso de práticas experimentadas por acaso. A selecção cultural não é um processo racional, não é guiada pela razão: é ela que a cria. Só compreendemos parcialmente o sentido das regras transmitidas, mas é a partir dessa base que podemos construir novas coisas. Neste sentido, «**todo o progresso deve ser baseado na tradição**»³⁵².

Aquele que viola uma regra existente é geralmente imitado se conquistar a confiança ao respeitar escrupulosamente as outras regras da tradição. A adopção de novas regras necessita, efectivamente, da aprovação do resto da comunidade. Hayek afirma aqui uma coisa importante: **tudo, na tradição, pode ser submetido à crítica e substituído por outra regra ou prática, mas é preciso que esta seja coerente, conciliável e compatível com o resto das regras da tradição.**

Desviar-se dos comportamentos afectivos do pequeno grupo impõe pesados sacrifícios. Tal é a exigência da disciplina da liberdade. Querer, por intermédio do aparelho governamental, fazer bem às pessoas que conhecemos apenas presta um mau serviço à maioria e ao equilíbrio da Grande Sociedade, a qual requer obediência às regras de justa conduta.

Evolução, tradição e progresso

A evolução não é sinónimo de progresso. Convém distinguir as duas. Todavia, «a evolução espontânea» (isto é, aquela que não é travada por intervenções intempestivas da autoridade em virtude da tradição construtivista) é condição necessária, ainda que não suficiente, para esse progresso. Contrariamente ao que a sua teoria poderia levar a pensar, Hayek afirma que **os objectivos últimos de uma sociedade nunca são económicos.** Os objectivos económicos perseguidos são apenas objectivos intermédios através dos quais servimos outrem para fins que não são económicos.

O progresso não pode ser doseado (nem o crescimento económico), não podemos travá-lo nem dar-lhe uma direcção. Acreditar no contrário é o cúmulo do orgulho desmedido. Um progresso dirigido não seria progresso. Estar ligado à tradição como está Hayek não é uma atitude conservadora. Pelo contrário, só as tradições morais favoráveis tornam o progresso possível.

O fabrico de uma nova moral para servir velhos instintos: Marx

O socialismo é fruto do ressurgimento dos instintos primitivos. Neste sentido, **os socialistas são verdadeiros reaccionários.** O seu chefe de fila chama-se Karl Marx.

³⁵² Idem, p.199

Marx só viu caos nesta delicada ordem espontânea que é o mercado, ordem que Hayek se dedicou a descrever. **Os socialistas não conseguiram compreender a importância da função sinalizadora dos preços** pelos quais as pessoas recebem informações acerca do que devem fazer. **Não compreenderam que uma evolução selectiva poderia dar origem a uma ordem autodirigida.** O projecto marxista estava condenado ao fracasso por dois motivos: por um lado, devido à impossibilidade absoluta de organizar, a partir de uma direcção central, uma divisão social do trabalho eficaz que se adaptasse constantemente ao fluxo de informações recebidas por milhões de indivíduos; por outro, devido à ilusão de que os produtos poderiam ser redistribuídos segundo um princípio de justiça.

De uma premissa exacta (a igualdade de todos os homens perante a lei), **ele tira uma conclusão falsa e monstruosa:** o Estado deve tratar as pessoas de forma diferente para as colocar numa situação material idêntica.

O igualitarismo é radicalmente destruidor. Para começar, ao suprimir as diferenças de rendimento, priva os indivíduos de sinais que lhes permitem escolher a direcção dos seus esforços. Além disso, **mata, entre os homens livres, a única motivação para observar regras morais: a estima hierarquizante dos seus semelhantes.** Aliás, toda a moral repousa no grau de estima em que pessoas diversas são tidas pelos seus semelhantes. Os homens são avaliados moralmente em função do grau de conformidade da sua conduta face à norma moral. «A moral pressupõe um esforço resolutivo rumo à excelência, e reconhece-se que alguns conseguem cumpri-la melhor do que outros (...)»³⁵³. Isto implica também condenar, fugir da companhia daqueles que não seguem, ou seguem de forma insuficiente, as normas morais.

O problema é que **os igualitaristas defendem que ninguém é melhor do que outrem.** Nesta perspectiva, **ninguém é nunca culpado de nada.** Se uma pessoa faz isto ou aquilo, é porque ela «é» assim e, se ela é assim, a responsabilidade é toda da «sociedade». Hayek considera que o crime não é necessariamente causado pela pobreza e que o meio de onde provém o culpado não desculpa ninguém do seu crime. Há muita gente pobre bem mais honesta do que muitos ricos. A moralidade das classes médias é provavelmente melhor em geral do que a das classes altas.

A destruição dos valores indispensáveis por erro científico: Freud

Segundo Hayek, **as ameaças não vêm todas do socialismo, ainda que a maior parte conduza ao socialismo.** O **cientificismo cartesiano** é uma primeira causa de erro fatal: a sobrestimação dos poderes da razão e a convicção de que a ciência permite todos os projectos de engenharia social e de planificação económica teve consequências desastrosas para a Humanidade. Na esteira de Auguste Comte, o **positivismo**

³⁵³ Idem, p.204

lógico defendeu que os valores eram puramente subjectivos, desprovidos de qualquer significado. Além disso, a **sociologia do conhecimento** desacreditou todas as opiniões morais ao afirmar que elas eram ditadas por interesses. O **positivismo jurídico** afirmou que as ideias de justiça se reduzem à manifestação de interesses particulares.

Mas o pior de todos é seguramente o inventor da psicanálise. **Sigmund Freud tornou-se claramente o maior destruidor da cultura.** Ele estava plenamente consciente disso, como podemos verificar pela obra *O Mal-Estar na Civilização*, escrita na velhice. A sua vontade era, pura e simplesmente, abolir as repressões culturalmente adquiridas e libertar os impulsos naturais. É-se levado, como tal, a considerar que os conceitos de bem e de mal eram quimeras nefastas que apenas inibiam e reprimiam inutilmente os homens no período da infância. Desta educação permissiva nasceu a **mais fatal ofensiva contra a moral, a base de qualquer civilização.**

Mesas viradas

Se a **civilização sobreviver, os homens verão a nossa época como uma era de superstição** caracterizada pelos nomes de Karl Marx e Sigmund Freud. As ideias com maior repercussão do século XX (a economia planificada, a rejeição das repressões, a rejeição da moral, etc.) baseiam-se em superstições no sentido estrito do termo, ou seja, estados de espírito em que as pessoas pensam saber mais do que na realidade sabem. A **causa é a sobrestimação do que a ciência concretizou no domínio dos fenómenos complexos.** Ela foi de uma eficácia prodigiosa no domínio dos fenómenos simples mas não no de fenómenos como o mercado, a sociedade, a economia, o espírito humano, etc. O que é irónico é que **esta superstição é, paradoxalmente, uma herança do racionalismo.** Porque? Hayek explica-o no último parágrafo da sua trilogia:

«O que a idade do racionalismo e do positivismo moderno nos ensinou a considerar como ideias desprovidas de sentido e de razão de ser, causadas por acaso ou pelo capricho humano, acabam, em muitas ocasiões, por ser as bases sobre as quais repousa a nossa capacidade de pensar racionalmente. O homem não é senhor do seu destino e jamais o será; a sua própria razão avança sempre que pode para o desconhecido e o imprevisível; e é aí que ele aprende coisas novas»³⁵⁴.

³⁵⁴ Idem, p.211

Adenda à versão original

Fernando Pessoa (1888-1935)

Textos seleccionados (1926)³⁵⁵

1 – A Evolução do Comércio (excerto)

Este estudo é propriamente nosso. Não lhe fomos buscar os elementos a nenhum tratado. Não tivemos mestre para escrevê-lo. O conhecimento atento da História, e a análise firme dos factos que ela fornece, foi quanto nos foi preciso para a sua elaboração. Como não plagiamos, nem imitamos, nem sequer aceitamos criticamente, mas pensamos por nossa cabeça, visto que ela existe, achamos conveniente começar este artigo por dizer que ele é nosso, e que em nenhum ensaio ou tratado estranho se encontra o estudo que ele encerra, nem, portanto, os ensinamentos que desse estudo derivam. O seu a seu dono, mesmo quando sejamos nós o dono...

*

A actividade social chamada comércio, por mal vista que esteja hoje pelos teóricos das sociedades impossíveis, é contudo um dos dois característicos distintivos das sociedades chamadas civilizadas. O outro característico distintivo é o que se denomina cultura. Entre o comércio e a cultura houve sempre uma relação íntima, ainda não bem explicada, mas observada por muitos. É, com efeito, notável que as sociedades que mais proeminentemente se destacaram na criação de valores culturais são as que mais proeminentemente se destacaram no exercício assíduo do comércio. Comercial, eminentemente comercial, foi Atenas. Comercial, eminentemente comercial, foi Florença.

A relação entre os dois fenómenos é ao mesmo tempo de paralelismo e de causa-efeito. Toda a vida é essencialmente relação, e a vida social, portanto, é essencialmente relação entre indivíduos, quando simples vida social; e entre povos, quando vida civilizacional. Ora, como os fenómenos da vida superior são de duas ordens – materiais e mentais –, devem ser materiais e mentais os fenómenos da vida superior

³⁵⁵ O MLS decidiu incluir na edição portuguesa da obra de Corentin de Salle um excerto de *A Evolução do Comércio* e os textos *A Essência do Comércio* e *As Algemas*, publicados por Fernando Pessoa na *Revista de Comércio e Contabilidade* durante o primeiro trimestre de 1926 e nos quais o autor revela um pensamento liberal. [N.R.]

civilizacional; e, como a vida é essencialmente relação, esses fenómenos devem ser relação. Como o comércio é, por sua natureza, uma interpenetração económica das sociedades, é no comércio que as relações materiais entre as sociedades atingem o seu máximo; e como a cultura é uma interpenetração artística e filosófica das sociedades, é na cultura que as relações mentais entre os povos conseguem o seu auge. Segue que uma sociedade com um alto grau de desenvolvimento material e mental, e, portanto, com um alto desenvolvimento da vida de relação, forçosamente será altamente comercial e altamente cultural paralelamente.

Acresce, ainda, que o comércio é uma distribuição, centrífuga ou centrípeta, da produção material, ou indústria; e a cultura é uma distribuição, centrífuga ou centrípeta, da produção mental, ou arte. Os fenómenos são, pois, rigorosamente paralelos. E assim como, nos países de grande produção artística, a curiosidade pela arte alheia se desenvolve, pois que a criação artística própria não pode exercer-se sem interesse pela arte, e, portanto, também pela arte dos outros; assim também, num país de grande produção industrial, a necessidade de produtos alheios – que o próprio país ou não pode, ou não pode convenientemente, produzir – nasce do estímulo às necessidades internas que essa grande produção criou, depois de ter tido nelas origem.

Mas entre os dois fenómenos – comércio e cultura – há, também, uma relação de causa-efeito. A cultura, ao aperfeiçoar-se, tende para a universalidade, isto é, para não excluir da sua curiosidade elemento algum estranho. Quanto mais fácil for o contacto com elementos estranhos, tanto mais essa curiosidade se animará, e a cultura permanecerá viva. Ora, como o fenómeno material precede sempre o fenómeno mental, o meio mais seguro de se formarem contactos mentais é terem-se formado contactos materiais; e, como a cultura exige necessariamente um contacto demorado e pacífico, o contacto material que a estimule terá de ser demorado e pacífico – e é isto mesmo que, em contraposição à guerra, distingue a actividade social chamada comércio.

*

O estabelecimento, um pouco demorado, desta analogia ou paridade entre o fenómeno cultural e o comercial não é uma espécie de digressão ou devaneio neste artigo [...]. Visa, antes de mais nada, mostrar claramente a importância social do comércio, e mostrá-la àqueles mesmo que frequentemente a esquecem ou a negam. E como esses, em geral, são os que são ou se julgam pessoas de cultura, o argumento que se lhes opõe é tirado das próprias preocupações deles; responde-se-lhes na própria língua que falam, ou dizem falar.

Mas esta demonstração visa, também, estabelecer – para o que vamos expor o que nos parece terem sido, dentro da civilização europeia, os estádios de evolução do comércio – uma espécie de contraprova constante. Se comércio e cultura são actividades sociais necessariamente análogas e paralelas, deve haver uma analogia e um paralelismo entre os estádios da evolução comercial e os da evolução cultural. Deter-

minado, pois, um estádio da evolução do comércio, será fácil verificar se está bem determinado, verificando se lhe corresponde um estádio paralelo da evolução da cultura.

(...)

2 – A Essência do Comércio

Aqui há anos, antes da Grande Guerra, correu os meios ingleses, como exemplo demonstrativo da insinuação comercial alemã, a notícia do caso curioso das «taças para ovos» (*egg-cups*) que se vendiam na Índia.

O inglês costuma comer os ovos, a que nós chamamos «quentes», não em copos e partidos, mas em pequenas taças de louça do feitio de meio ovo, e em que o ovo, portanto, entra até metade; partem a extremidade livre do ovo, e comem-no assim, com uma colher de chá, depois de lhe ter deitado sal e pimenta. Na Índia, colónia britânica, assim se comiam, e naturalmente ainda se comem, os ovos «quentes». Como é de supor, eram casas inglesas as que, por tradição aparentemente inquebrável, exportavam para a Índia as taças para este fim.

Sucedeu, porém, que, alguns anos antes da Guerra, as firmas inglesas exportadoras deste artigo notaram que a procura dele na Índia decrescera quase até zero. Estranharam o facto, buscaram saber a causa, e não tardou que descobrissem que estavam sendo batidas por casas exportadoras alemãs, que vendiam idêntico artigo *ao mesmo preço*.

Se as casas alemãs houvessem entrado no mercado indiano com o artigo a preços mais baixos, sem dúvida que os agentes dos exportadores ingleses teriam advertido estes sem demora. Mas, como o preço era igual, e a qualidade igual também, não era necessário o aviso; nem houve receio senão quando se verificou que havia razão para mais que receio – isto é, quando se verificou que, nestas condições de duvidosa vantagem para um novo concorrente, o artigo alemão vencera por completo.

Feita a averiguação curiosa da causa deste mistério, não tardou que se descobrisse. Os ovos das galinhas indianas eram – e naturalmente ainda são – ligeiramente maiores do que os das galinhas da Europa, ou, pelo menos, das da Grã-Bretanha. Os fabricantes ingleses exportavam as taças de tipo único que produziam para o consumo doméstico. Essas taças, evidentemente, serviam de um modo imperfeito aos ovos das galinhas da Índia. Os alemães notaram isto e fizeram taças ligeiramente maiores, próprias para receber esses ovos. Não tinham de alterar qualidade (podiam, até, baixá-la), nem de diminuir preço: tinham certa a vitória por o que, em linguagem científica, se chama a adaptação ao meio. Tinham resolvido, na Índia e para si, o problema de comer o ovo de Colombo.

*

Esta história, em aparência tão simples, encerra um ensinamento que todo o comerciante, que o não seja simplesmente por brincar às vendas, devia tomar a peito, compreender na sua essência.

Um comerciante, qualquer que seja, não é mais do que um servidor do público, ou de um público; e recebe uma paga, a que chama o seu «lucro», pela prestação desse serviço. Ora, toda a gente que serve deve, parece-nos, buscar agradar a quem serve. Para isso é preciso estudar a quem se serve – mas estudá-lo sem preconceitos nem antecipações; partindo, não do princípio de que os outros pensam como nós, mas do princípio de que, se queremos servir os outros (para lucrar com isso ou não), nós é que devemos pensar como eles: o que temos de ver é como é que eles efectivamente pensam, e não como é que nos seria agradável ou conveniente que eles pensassem.

Nada revela mais uma incapacidade fundamental para o exercício do comércio do que o hábito de concluir o que os outros querem sem estudar os outros, fechando-nos no gabinete da nossa própria cabeça, e esquecendo que os olhos e os ouvidos – os sentidos, enfim – é que fornecem os elementos que o nosso cérebro há-de elaborar, para com essa elaboração formar a nossa experiência.

O estudo do público, isto é, dos mercados, é de três ordens – económico, psicológico, e propriamente social. Isto é, para entrar num mercado, seja doméstico ou estranho, é preciso (1) saber as condições de aceitação económica do artigo e aquelas em que trabalha, e em que oferece, a concorrência; (2) conhecer a índole dos compradores, para, à parte questões de preço, saber qual a melhor forma de apresentar, de distribuir e de réclamar³⁵⁶ o artigo; (3) averiguar quais são as circunstâncias especiais, se as houver, que, de ordem profunda e social ou política, ou superficial e de moda ou de momento, obrigam a determinadas correcções no resultado dos dois estudos anteriores.

É espantoso – não: é pavoroso – o número de comerciantes que cotam para um mercado, estrangeiro e até nacional, espontaneamente ou solicitados, sem averiguar se não estarão cotando um preço que seja um disparate de tal ordem que os desqualifique intelectualmente – e a desqualificação intelectual é por vezes pior do que a moral – no espírito dos que recebem a oferta.

Quando um comerciante, que use a cabeça para fins mais interiores do que a colocação do chapéu, verifica que lhe é impossível cotar convenientemente para certo mercado, deve responder a um pedido de cotação que, dadas estas ou aquelas circunstâncias, não pode cotar nesse momento; ou que oferece a um preço mais alto do que o do mercado (mas mostre que conhece o preço do mercado), porém que o artigo, se é mais caro, é porque é melhor; ou que, por não ter nesse momento disponível senão um tipo desse artigo, não pode cotar senão em determinadas condições.

³⁵⁶ Termo que caiu em desuso e que significava publicitar, anunciar, chamar a atenção (do francês *réclame*). [N.R.]

A maioria dos comerciantes – sim, e infelizmente, a maioria! – não faz isto, nem nada que disto se aproxime. Cota um preço, porque esse preço lhe dará certo lucro, e não olha a mais. Não lhe passa pela cabeça, sequer, que é preciso, às vezes, não cotar com lucro, sendo essa ausência de lucro uma autêntica despesa de publicidade. E porque não lhe passa isto pela cabeça? Porque vive só no presente, e tem casa comercial sem amanhã. Porque não pensa que, mesmo quando se não possa cotar convenientemente, se deve atrair convenientemente; e que a demonstração de inteligência e de estudo das conveniências e necessidades alheias é uma demonstração da posição sobre os ombros de uma cabeça que contém miolos.

*

O estudo psicológico do mercado é também importante; mas, ao passo que o seu estudo económico é essencial e fundamental em qualquer género de comércio, é o comércio de retalho, e as formas do outro comércio (de origem directamente industrial) que com ele têm semelhança, que mais têm de atender a este elemento. A maneira de fabricar, de apresentar, de distribuir e de réclamar um artigo varia conforme a índole geral dos indivíduos que compõem o mercado onde se pretende vendê-lo. Num meio de gente educada as condições são diferentes, para todos estes casos, das de um meio de analfabetos. Um meio provinciano – educado ou não – tem uma psicologia distinta da de um meio de cidade.

O modo de encarar a vida, ou pelo menos certos aspectos da vida, varia de país para país, de região para região. A Humanidade, sem dúvida, é a mesma em toda a parte. Sucede, porém, que em toda a parte é diferente. É a mesma nas coisas essenciais, nos sentimentos fundamentais; mas, as mais das vezes, não são as coisas realmente essenciais que ela tem por essenciais, nem os sentimentos fundamentais que a preocupam como fundamentais. Em todos os tempos, em todas as terras, é o local, o superficial, o ocasional, o que mais tem preocupado a Humanidade. Ora, é ao que mais preocupa a Humanidade, e constitui, portanto, as suas necessidades, que o comércio essencialmente se dirige. E é por isso que o comerciante, que deveras o seja, tem para consigo mesmo o dever de estudar psicologicamente, e um a um, os agrupamentos humanos a que destina os seus artigos.

*

O estudo propriamente social do meio é aparentado com o seu estudo psicológico, mas, ao mesmo tempo, distinto dele. O estudo psicológico tem por objecto a mentalidade típica dos componentes de um determinado meio comerciável; o estudo propriamente social tem por objecto os hábitos puramente exteriores, as convenções, permanentes ou de acaso (e as estas últimas chama-se modas), e os caprichos incacterísticos desses mesmos indivíduos. É claro que esses hábitos e essas convenções formam parte da índole dessa gente; mas é uma parte «externa», que não pode ser

adivinhada através de um estudo cuidadoso dos indivíduos, mas tem de ser conhecida, mais propriamente, através do estudo do meio em que eles vivem, considerado como destacado deles.

Suponhamos que temos de introduzir determinado artigo na Itália. Nem para todos os artigos se dará – mas sem dúvida haverá alguns para cuja colocação importe considerar (à parte as circunstâncias económicas, de que não estamos agora tratando) o italiano como italiano; o italiano como romano, veneziano, genovês, etc.; o italiano como governado pelo regime fascista; o italiano como crescentemente detestador da França; e assim indefinida, mas, ao mesmo tempo, muito definidamente.

Um industrial que inventasse e produzisse um tipo de whisky novo, bom e barato, teria um mercado certo nas ilhas britânicas; mas, se tivesse a lembrança de ornar as garrafas desse líquido de um rótulo com a bandeira daquele império, não deveria admirar-se de ver a maioria dos habitantes do Estado Livre da Irlanda impor-se o honroso sacrifício de o não beber. O produto estava psicologicamente certo para esse meio, mas estava «socialmente» errado. Parece-nos que assim transmitimos claramente ao leitor a ideia da distinção entre o critério psicológico, e o, por assim dizer, sociológico no estudo comercial dos mercados.

*

Em resumo: o comerciante é um servidor do público; tem de estudar esse público, e as diferenças de público para público se o artigo que vende ou explora não é limitado a um mercado só.

O comerciante não pode ter opiniões, *como comerciante*, nem deve fazer comercialmente qualquer coisa que leve a crer que as tem. Um comerciante português que faça um rótulo encarnado e verde, ou azul e branco, comete um erro comercial: quem segue a política das cores do rótulo não lhe compra o produto por isso, e quem segue a política oposta deixa muitas vezes de o comprar. Por um lado não ganha, pelo outro perde.

Mais incisivamente ainda: o comerciante não tem personalidade, tem comércio; a sua personalidade deve estar subordinada, como comerciante, ao seu comércio; e o seu comércio está fatalmente subordinado ao seu mercado, isto é, ao público que o fará comércio, e não brincadeira de crianças com escritório e escrita.

3 – As Algemas

Suponha o leitor que lhe dizíamos:

– Há um país em que, depois das oito horas da noite, é crime previsto e punido o comprar maçãs, bananas, uvas, ananases e tâmaras, sendo porém permitida a compra de damascos, figos, pêssegos e passas. Depois das oito horas não se pode ali legalmente comprar arenque, mas podem comprar-se salmão e linguado. Nesse país

é crime comprar, depois das oito horas, um pastelão cozinhado, se estiver frio; mas a lei permite a sua venda se, conforme os dizeres, «estiver quente ou morno». A sopa em latas, que vários fabricantes fornecem, não pode ser comprada depois das oito horas, a não ser que o merceiro a aqueça. Chocolates, doces, sorvetes não podem ser comprados depois das nove e meia da noite, estando porém abertas as lojas que os fornecem. O camarão é, nessa terra, um problema jurídico tremendo, pois existe um camarão em latas que se não sabe se tecnicamente é camarão ou conserva; e os juristas e legisladores desse país já uma vez reuniram em conclave solene para determinar a categoria jurídica do camarão nesse estado. Também nesse país se não pode comprar aspirina, ou outro qualquer analgésico, depois das oito horas da noite, a não ser, diz a lei, que o farmacêutico fique convencido de que «há motivos razoáveis para supor» que alguém tenha dores de cabeça. Não se pode, ainda nesse país, comprar, depois das oito horas da noite, um charuto ou um maço de cigarros num bufete de caminho de ferro, salvo se se comprar também comida para consumo no comboio. Na agência de publicações, que há ali em qualquer gare, não é legal comprar, depois da mesma hora fatídica, um livro ou uma revista, ainda que a agência esteja, como em geral está, aberta. Nesse país...

Nesta altura, o leitor, irritado, interrompe...

– Não há país nenhum onde isso aconteça!... A não ser que se chame «país» a qualquer reino de revista de ano, ou a qualquer nação sonhada entre os quatro muros de Rilhafoles³⁵⁷...

Enganar-se-ia o leitor que efectivamente fizesse esse reparo. Existe, em verdade, o país onde se dão aquelas circunstâncias legais. Esse país é a Inglaterra – a livre e prática Inglaterra. E a lei que prescreve aquilo tudo, promulgada durante a Guerra e ainda em vigor, é a *Defence of the Realm Act* (Lei de Defesa do Reino!), popularmente conhecida, das iniciais do seu nome, pela designação de «Dora».

*

Fixemo-nos um pouco neste exemplo fantástico. Atentemos um momento neste caso espantoso. O que temos diante de nós é um sinal dos tempos. O ter-se chegado a promulgar, e o continuar-se a manter, num país de que se diz, não sem motivo, que está na vanguarda da civilização, uma lei da natureza delirante daquela cujas prescrições citámos, revela flagrantemente a que ponto se chegou no emprego legislativo da restrição do comércio e do consumo.

A legislação restritiva do comércio e do consumo, a regulamentação pelo Estado da vida puramente individual, era corrente na civilização monárquica da Idade

³⁵⁷ Rilhafoles era o nome do hospital para doentes mentais, vulgo manicómio, de Lisboa, conhecido por esse nome durante muito tempo, mesmo depois de ter sido rebaptizado como Hospital de Miguel Bombarda, em homenagem ao psiquiatra e político republicano que o dirigiu. [N.R.]

Média, e no que dela permaneceu na subsequente. O século XIX considerou sempre seu título de glória o ter libertado, ou o ir libertando, progressivamente o indivíduo, social e economicamente, das peias do Estado. No fundo, a doutrina do século XIX – representada em seu relevo máximo nas teorias sociais de Spencer³⁵⁸ – é uma reversão à política da Grécia Antiga, expressa ainda para nós na *Política* de Aristóteles – que o Estado existe para o indivíduo, e não o indivíduo para o Estado, excepto quando um manifesto interesse colectivo, como na guerra, compele o indivíduo a abdicar da sua liberdade em proveito da defesa da sociedade, cuja existência, aliás, é a garantia do exercício dessa sua mesma liberdade.

Mas de há um tempo para cá – já desde antes da Guerra, mas sobretudo depois da Guerra, que teve por consequência acentuar certas tendências, e entre elas estas, esboçadas anteriormente – a tendência legislativa começou a ser exactamente contrária à do século anterior na prática, e à dos séculos anteriores na teoria. Recomeçou-se a restringir, social e economicamente, a liberdade do indivíduo. Começou a tolher-se, social e economicamente, a vida do comerciante.

O problema divide-se, evidentemente, em dois problemas – o social e político, e o comercial. O problema propriamente social resume-se nisto: que utilidade, geral ou particular, para a sociedade ou para o indivíduo, tem o emprego da legislação desta ordem? E o problema propriamente político é o da questão das funções legítimas do Estado, e dos seus naturais limites – um dos problemas mais graves, e porventura menos solúveis, da sociologia. Não pertence, porém, à índole [deste ensaio] o tratar destes problemas, nem, portanto, sequer determinar as causas íntimas do fenómeno legislativo cuja evolução acabámos de sumariamente descrever.

É o problema comercial que tem de preocupar-nos. E o problema comercial é este: Quais são as consequências comerciais, e económicas, da aplicação da legislação restritiva? E se as consequências não são comercial e economicamente benéficas, em proveito de quê, ou de quem, é que se julga legítimo, necessário ou conveniente produzir esse malefício comercial e económico? E dar-se-á efectivamente esse proveito?

É o que vamos examinar.

*

A legislação restritiva assume cinco aspectos, consoante o elemento social que pretende beneficiar. Há (1) a legislação restritiva que pretende beneficiar a colectividade, o país: é a que proíbe a importação de determinados artigos, em geral os chamados «de luxo», com o fito de evitar um desequilíbrio cambial. Há (2) a legis-

³⁵⁸ Herbert Spencer (1820-1903), filósofo, sociólogo e teórico liberal inglês que defendeu a primazia do indivíduo perante a sociedade e o Estado e que cunhou a expressão «sobrevivência dos mais aptos» na obra *Princípios de Biologia*, após ter lido *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin. [N.R.]

lação restritiva que pretende beneficiar o consumidor colectivo: é a que proíbe a exportação de determinados artigos, em geral os chamados «de primeira necessidade», para que não escasseiem no mercado. Há (3) a legislação restritiva que pretende beneficiar o consumidor individual: é a que proíbe ou cerceia a venda de determinados artigos – desde a cocaína às bebidas alcoólicas – por o seu uso, ou fácil abuso, ser nocivo ao indivíduo; e aquela legislação corrente que proíbe, por exemplo, o jogo de azar é exactamente da mesma natureza. Há (4) a legislação restritiva que pretende beneficiar o operário e o empregado: é a que restringe as horas de trabalho, e as de abertura de estabelecimentos, e põe limites e condições ao exercício de determinados comércios e de determinadas indústrias. Há (5) a legislação restritiva que pretende beneficiar o industrial: é a legislação pautal na sua generalidade proteccionista.

Fixemos, desde já, o primeiro ponto; tiremos, desde já, a primeira conclusão, que é inevitável. Todos estes tipos de legislação restritiva – beneficiem ou não a quem pretendem beneficiar – prejudicam aquela desgraçada entidade chamada comerciante. A 1.^a espécie de legislação restritiva limita-lhe as importações; a 2.^a limita-lhe as exportações; a 3.^a limita-lhe as vendas; a 4.^a limita-lhe as condições de produção, se é também industrial, e as horas de venda, se é simples comerciante; a 5.^a restringe-lhe a liberdade de concorrer. Não consideremos agora se seria socialmente legítima ou ilegítima a liberdade que ele teria se essa vária legislação lha não restringisse. Fixemos apenas este ponto: toda esta legislação prejudica o comerciante, toda esta legislação tende a diminuir e afogar o comércio dum país, e, na proporção em que o faz, a cercear a expansão da sua vida económica. Este ponto fica assente, fica irrevogavelmente assente. Resta saber se há qualquer proveito social neste desproveito comercial, se qualquer dos elementos sociais, que se procura beneficiar com este prejuízo ao comércio, efectivamente beneficia com esse prejuízo.

*

A restrição das importações, e sobretudo a dos artigos «de luxo», não ocorreu nunca a qualquer cérebro lúcido como processo directo, ou fundamental, para melhorar o câmbio. Todos sabem que a melhoria cambial tem de partir de origens mais vitais e mais profundas. Essa medida é tão-somente um processo acessório, de auxiliar, de tentar conseguir esta melhoria.

Mas essas importações, que se restringem, de alguma parte hão-de vir. E não é de supor que o país ou países de onde elas vêm aceitem de bom grado essa limitação, por pequena que seja, da sua exportação. Exercerão represálias – as chamadas represálias económicas. Restringirão, por sua vez, a nossa exportação para eles. E assim a limitação da nossa importação redundará numa limitação da nossa exportação. O impedir que saia ouro dará em impedir também que ele entre. Resultado final, pelo melhor: prejuízo para o comerciante importador; nenhuma influência real no

câmbio; prejuízo para o comerciante exportador; perturbação da vida económica geral; irritação do consumidor. Resumo: prejuízo e nada.

*

A restrição da exportação, para que o artigo não falte no mercado, exerce-se evidentemente apenas quando se manifesta a tendência de exportar esses artigos de preferência a vendê-los no país. Ora, essa tendência só se manifestará se a exportação for mais remuneradora. E, havendo realmente consumo no país, a exportação será mais remuneradora só quando a moeda dele estiver desvalorizada. Ora, num país de moeda desvalorizada, um dos propósitos dos dirigentes deve ser valorizá-la; provocar e estimular a exportação é um dos processos mais directos para consegui-lo: mas proibir a exportação não é a maneira mais recomendável de a estimular. Isto, porém, é o menos. Limitar a exportação é limitar a produção. Obrigando o produtor, ou o comerciante seu agente, a vender abaixo do que pode vender, desconsola-se a produção e o comércio. Resulta que o produtor e o comerciante ou procuram a porta falsa do contrabando, com o que se lesa o Estado, e, portanto, a colectividade; ou baixam instintivamente a produção e a actividade de venda por verem limitados os seus interesses primários. Ninguém exerce de graça uma profissão, por generoso que seja fora do exercício dela. Depois, proibir a exportação é proibir o comércio de exportação. Como, quando se exporta, se exporta para alguma parte, e essa alguma parte, se não pode comprar a nós, comprará a outrem, segue que a limitação da nossa exportação é, muitas vezes, não só a limitação da exportação presente, mas também a da exportação futura, pois perdemos mercados que, mais tarde, quando a nossa exportação estiver reliberada, talvez já estejam conquistados por outrem e se nos não abram de novo com facilidade. Assim a legislação restritiva que visa abastecer o mercado nacional tende, no fim, para desabastecê-lo, e, quando visa restringir temporariamente a exportação, consegue, muitas vezes, restringi-la definitivamente.

*

Chegámos ao ponto cómico desta travessia legislativa. Chegámos ao exame daquela legislação restritiva que visa beneficiar o indivíduo, impedindo que ele faça mal à sua preciosa saúde moral e física. É este o caso de legislação restritiva que se acha tipicamente exemplificado no diploma que é o exemplo máximo de toda a legislação restritiva, quer quanto à sua natureza, quer quanto aos seus efeitos – a famosa Lei Seca dos Estados Unidos da América. Vejamos em que deu a operação dessa lei.

Não olhemos ao caso social; tratá-lo não está na índole [...] deste artigo. Não consideremos o que há de deprimente e de ignóbil na circunstância de se prescrever a um adulto, a um homem, o que há-de beber e o que não há-de beber, de lhe pôr açaimo, como a um cão, ou colete-de-forças, como a um doido. Nem consideremos

que, indo por esse caminho, não há lugar certo onde logicamente se deva parar: se o Estado nos indica o que devemos de beber, porque não decretar o que devemos de comer, de vestir, de fazer? Porque não prescrever onde devemos de morar, com quem devemos de casar ou não casar, com quem devemos de dar-nos ou não dar-nos? Todas estas coisas têm importância para a nossa saúde física e moral, e se o Estado se dispõe a ser médico, tutor e ama para uma delas, por que razão se não disporá a sê-lo para todas?

Não olhemos, também, a que este interesse paternal é exercido pelo Estado, e que o Estado não é uma entidade abstracta, mas se manifesta através de ministros, burocratas e fiscais – homens, ao que parece, e nossos semelhantes, e incompetentes, portanto, do ponto de vista moral, senão de todos os pontos de vista, para exercer sobre nós qualquer vigilância ou tutela em que sintamos uma autoridade plausível. Não olhemos a isto tudo, que indigna e repugna; olhemos só às consequências rigorosamente materiais da Lei Seca. Quais foram elas? Foram três.

- Dada a criação necessária, para o «cumprimento» da Lei, de vastas legiões de fiscais – mal pagos, como quase sempre são os funcionários do Estado, relativamente ao meio em que vivem –, a fácil corruptibilidade desses elementos, neste caso tão solicitados, tornou a lei nula e inexistente para as pessoas de dinheiro, ou para as dispostas a gastá-lo. Assim, esta lei dum país democrático é, na verdade, restritiva apenas para as classes menos abastadas, e, particularmente, para os mais poupados e mais sóbrios dentro delas. Não há lei socialmente mais imoral do que uma que produz estes resultados. Temos, pois, como primeira consequência da Lei Seca, o acréscimo de corruptibilidade dos funcionários do Estado, e, ao mesmo tempo, o dos privilégios dos ricos sobre os pobres, e dos que gastam facilmente sobre os que poupam.
- Paralelamente a esta larga corrupção dos fiscais do Estado, pagos, quando não para directamente fornecer bebidas alcoólicas, pelo menos para as não ver fornecer, estabeleceu-se, dentro do Estado propriamente dito, um segundo Estado, de contrabandistas, uma organização extensíssima, coordenada e disciplinada, com serviços complexos perfeitamente distribuídos, destinada à técnica variada da violação da lei. Ficou definitivamente criado e organizado o comércio ilegal de bebidas alcoólicas. E dá-se o caso, maravilhoso de ironia, de serem estes elementos contrabandistas que energicamente se opõem à revogação da Lei Seca, pois que é dela que vivem. Afirma-se mesmo que, dada a poderosa influência, eleitoral e social, do Estado de Contrabandistas, não poderá ser revogada com facilidade essa lei. Temos, pois, como segunda consequência da Lei Seca, a substituição do comércio normal e honesto por um comércio anormal e desonesto, com a agravante de este, por ter de assumir uma organização poderosa para poder exercer-se, se tornar um Segundo Estado, anti-social, dentro do próprio Estado. E, como derivante desta

segunda consequência, temos, é claro, o prejuízo do Estado, pois não é de supor que ele cobre impostos aos contrabandistas.

- Quais foram, porém, as consequências da Lei Seca quanto aos fins que directamente visava? Já vimos que quem tem dinheiro, seja ou não alcoólico, continua a beber o que quiser. É igualmente evidente que quem tem pouco dinheiro, e é alcoólico, bebe da mesma maneira e gasta mais – isto é, prejudica-se fisicamente do mesmo modo, e financeiramente mais. Há ainda os casos, tragicamente numerosos, dos alcoólicos que, não podendo por qualquer razão obter bebidas alcoólicas normais, passaram a ingerir espantosos sucedâneos – loções de cabelo, por exemplo –, com resultados pouco moralizadores para a própria saúde. Surgiram também no mercado americano várias drogas não alcoólicas, mas ainda mais prejudiciais do que o álcool; essas são livremente vendidas, pois, se é certo que arruinam a saúde, arruinam-na, contudo, dentro da lei, e sem álcool. E o facto é que, segundo informação recente de fonte boa e autorizada, se bebe mais nos Estados Unidos depois da Lei Seca do que anteriormente se bebia. Concede-se, porém, aos que votaram e defendem este magno diploma, que numa secção do público ele produziu resultados benéficos – aqueles resultados que eles apontam no acréscimo de depósitos nos bancos populares e caixas económicas. Essa secção do público, composta de indivíduos trabalhadores, poupados e pouco alcoólicos, não podendo, com efeito, beber qualquer coisa alcoólica sem correr vários riscos e pagar muito dinheiro, passou, visto não ser dada freneticamente ao álcool, a abster-se dele, poupando assim dinheiro. Isto, sim, conseguiram os legisladores americanos – «moralizar» quem não precisava ser «moralizado». Temos, pois, como última consequência da Lei Seca, um efeito escusado e inútil sobre uma parte da população, um efeito nulo sobre outra e um efeito daninho e prejudicial sobre uma terceira.

A Lei Seca, é certo, é um caso extremo. Mas um caso extremo é como que um caso típico visto ao microscópio: revela flagrantemente as falhas e as irregularidades dele. O caso da Lei Seca é extremo por duas razões – porque a Lei Seca é uma lei absolutamente radical, e porque, principalmente em virtude disso, o Estado se viu obrigado a esforçar-se para que ela efectivamente se cumprisse. As leis menos radicais desta ordem – como, entre nós, a que pretendeu restringir as horas de consumo das bebidas alcoólicas – naufragam na reacção surda e insistente do público, que as desdenha e despreza, e no desleixo de fiscalização do próprio Estado. Nascem mortas; e, como no caso dos monstros, o melhor é que assim aconteça, pois, se vivem, vivem a vida inútil e daninha da Lei Seca dos Estados Unidos.

A legislação que restringe as horas de trabalho dos operários e dos empregados, e que, devidamente, limita, por exemplo, as horas de estarem abertos os estabelecimentos comerciais e industriais, seria aceitável se, para a sua promulgação, se estivesse devidamente o equilíbrio a estabelecer entre as concessões legítimas a fazer aos operários e empregados, e as necessidades, não menos legítimas, da produção e do consumo. Em quase nenhuma lei desta ordem se atende a este equilíbrio. O operário ou empregado é considerado como um ente à parte, fora do giro económico da sociedade onde vive, misteriosamente desligado do industrial ou comerciante que o emprega, e do consumidor a quem este serve. Legisla-se, em favor do operário ou empregado, contra o comerciante e o industrial; e contra o consumidor; e supõe-se que sobre esse mesmo empregado ou operário não recairão nunca os efeitos dessa legislação. Limita-se a produção com restrições sobre restrições das horas e das condições de trabalho; irrita-se o consumidor com limitações sobre limitações das horas e das condições de compra e de consumo. Quando, depois, a produção baixa, o consumo se perturba e decresce, e a estrutura social inteira (incluindo o operário e o empregado) se sente variadamente disso, olha-se para essas consequências como para um ciclone ou um terremoto, uma coisa vinda de fora e inteiramente imprevisível.

Expor o assunto é, neste caso, já criticá-lo. A legislação restritiva desta espécie é responsável por grande parte das crises industriais e comerciais com que o mundo inteiro hoje se vê a braços. E como a classe dos empregados e operários não é, em geral, composta de gente rica, é de supor que seja essa classe uma das que, finalmente, mais vêm a sofrer com os resultados últimos da legislação que foi feita para seu exclusivo benefício.

*

A legislação pautal, que visa proteger indústrias nacionais, enferma ordinariamente de um mal parecido com o de que sofre a legislação operária, a que acabámos de referir-nos. Raras vezes se estuda devidamente o equilíbrio a estabelecer entre os interesses dessas indústrias e os interesses do consumidor. Por isso o protecçãoismo é frequentemente excessivo, e daí resulta, em uns casos, o afastamento do consumidor, e um conseqüente prejuízo para a própria indústria que se pretendeu beneficiar; em outros casos, em que o consumo é «forçado» e a venda, portanto, certa, o assumir a indústria protegida um carácter parasitário, que a desvitaliza e assim a desprepara para as contingências económicas do futuro. A legislação protecçãoista, quando sabiamente orientada, consegue realmente proteger e animar a indústria nacional; mas o ser sabiamente orientada quer dizer que nela se estudaram bem os interesses diversos do consumidor e do comerciante importador. E se estes interesses se estudaram, e se equilibraram com os do industrial, não se trata já de uma lei restritiva, mas de uma simples medida económica sem carácter especial. As leis protecçãoistas só podem dizer-se restritivas quando das pautas resulta um proibicionismo evidente.

São as desta ordem que caem dentro do nosso estudo, e é a elas que se aplicam as considerações acima feitas.

Examinados, assim, todos os géneros de legislação restritiva, chegámos à conclusão que todos eles têm em comum: (1) prejudicar o comerciante, (2) produzir perturbações económicas, (3) nunca beneficiar, e as mais das vezes prejudicar, as próprias classes em cujo proveito essas leis foram feitas. A legislação restritiva, em todos os seus ramos, resulta, portanto, inútil e nociva.

Nenhuma lei é benéfica se ataca qualquer classe social ou restringe a sua liberdade. As classes sociais não vivem separadas, em compartimentos estanques. Vivem em perpétua interdependência, em constante interpenetração. O que lesa uma, lesa todas. A lei que ataca uma, é todas que ataca. Todo este artigo é uma demonstração desse facto.

Não é, pois, só o comerciante mas o público em geral que tem o dever para consigo mesmo de reagir enérgica e constantemente contra a promulgação das leis restritivas, invariavelmente maléficas, como se demonstrou, por benéficas que pareçam ou as intitulem.