

# A Demofobia na Democracia Moderna\*

Thais Florencio de Aguiar

Doutoranda em Ciência Política, Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: taguiar@iesp.uerj.br.

## INTRODUÇÃO

A democracia experimenta hoje quase que um consenso ao ser considerada o regime mais legítimo no horizonte político. Todavia, ela vem sendo posta em xeque pela crise da representação, pelo *déficit* democrático, pelo descrédito de suas instituições, pela persistência e pelo agravamento de problemas sociais e econômicos de toda ordem. Parece estar mergulhada em um paradoxo de consenso e insatisfação. Para o filósofo Miguel Abensour (1998), tal paradoxo se apresenta na figura de uma alternativa inarredável, da qual se faz crer não haver como escapar: “estamos, nós, condenados a uma alternativa cujos termos seriam seja o exercício temperado da democracia, seja o recurso ao antidemocratismo clássico?”. Para autores como Jacques Derrida (1994), a saída desse dilema passa pelo desafio da Ciência Política de remontar à construção teórica da democracia para desfazer a aparente alternativa inarredável.

Este artigo se inscreve na perspectiva dessa tarefa. Para isso, tenta ampliar a latitude da pesquisa democrática, investigando o pensamento

---

\* Agradeço a Bernardo Ferreira (UERJ), Marcelo Jasmin (IESP/UERJ) e Gildo Marçal Brandão (*in memoriam*) pelos comentários feitos à primeira versão deste artigo na ocasião do 33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Agradeço igualmente a recepção crítica dos pareceres de DADOS. Assinalo que erros e equívocos são de exclusiva responsabilidade da autora.

de autores que refletiram não necessariamente o governo democrático já instaurado institucionalmente, mas o processo de produção de noções nascentes de democratização sob o contexto do protagonismo das massas no cenário político. Busca-se, portanto, analisar como as reflexões de alguns autores contribuíram para a construção teórica da democracia, seja orientando suas questões, seja dando subsídios à sua institucionalização. Nesse sentido, esta pesquisa açambarca o pensamento de autores que desenvolveram as primeiras noções intelectuais e abstratas de democracia.

Exploram-se algumas proposições teóricas presentes na obra dos pensadores Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, James Madison (e os federalistas), Stuart Mill, Vilfredo Pareto e Joseph Schumpeter. Entende-se que tais autores, que experimentaram os tempos de ascensão revolucionária das massas, formularam proposições reiteradas sobre a dúvida na possibilidade de a multidão se governar. A partir do estudo desses autores, este trabalho sugere como hipótese que a teoria democrática se reinventou na modernidade tendo em relevo o medo das massas – e todos seus correlatos, como o terror, a aversão e o desprezo.

O objetivo deste artigo é, a partir dessa perspectiva, mostrar a existência de premissas e princípios associados ao medo (e seus correlatos) em relação à emergência do *dēmos* na política moderna. Esses princípios constituem o que se chamou de demofobia, engendrando um oxímoro político (a democracia demofóbica) e formando um obstáculo epistemológico para a teorização. A visão desenvolvida neste artigo associa-se à visão de Etienne Balibar (1997) que, em estudo sobre a obra de Spinoza, caracteriza o “medo das massas” como o problema primordial desenvolvido na modernidade.

Frisa-se aqui que a hipótese demofóbica pode ser aplicada a diferentes correntes políticas, dado o caráter comum do medo em relação às massas no pensamento político moderno. Como se averigua, a historiografia é rica em evidências do medo, medo esse que ocorre concomitantemente à ascensão do povo ao cenário político – e a formulação das ideias democráticas não foi alheia a isso. Assim, esta análise pode, certamente, se aplicar às proposições de alguns pensadores socialistas do século XIX, como o faz esta autora em seu trabalho de pesquisa. No entanto, por razões práticas, este trabalho restringe-se ao estudo dos autores que, embora de matizes diferentes, são identificados como libe-

rais. Além disso, os autores desse campo apresentam relevância, se se considerar que o momento liberal tomou parte substancial na construção da democracia.

A argumentação deste artigo estrutura-se em três seções. Segue-se a esta primeira seção, de caráter introdutório, a segunda seção subdividida em seis temas-chave, a partir dos quais se expõe algumas proposições teóricas constituintes da demofobia moderna. Nesse momento, ressalta-se como essas teorias enunciaram os problemas relativos ao governo do “grande número”, sentenciando a subsunção do *dēmos* no governo de todos e a redução da presença das massas na política, preconizando a exterioridade dos modos de organização e a racionalização da gestão do grande número. Esta análise passa pelo estudo em torno da acepção do termo povo no vocabulário político. Na terceira seção, reservada às considerações finais, sistematizam-se as proposições analisadas e conceitua-se a demofobia. Concebida como obstáculo epistemológico (Bachelard), ela insere-se em duas dimensões: na dimensão da “dialética moderna temor-proteção” (Paolo Virno), tendo como foco a dicotomia povo-multidão, e na dimensão dos “modos de governar” (Foucault), tendo como centro a população. Por fim, soma-se à terceira seção uma “breve nota sobre uma demofilia”, na qual se esboça uma agenda de pesquisa, que tem como método a genealogia de princípios democráticos.

## AS CLASSES PERIGOSAS E OS TERMOS DA DEMOCRACIA DEMOFÓBICA

O estudo das proposições que constituíram o pensamento democrático precisa levar em consideração dois aspectos. O primeiro aspecto consiste na apreensão da figura do povo, que se constituiu em uma questão em si tanto para os teóricos, historiadores e sociólogos, quanto para os próprios atores políticos modernos (Arthur Rosenberg, 1986). Como nota Yves Surel (2009), a noção de povo não deixou de ver seus usos se multiplicarem e sua legitimidade se reforçar desde o século XVIII, quando o povo se tornou o “soberano” legítimo da política. Não obstante o uso do termo tenha sido intensificado ao longo da vida moderna, seu conteúdo permaneceu inapreensível, vacilante e fluido.

Na acepção política, o povo designava uma comunidade política, a ficção hobbesiana de uma entidade homogênea, entendida como fundadora da soberania e associada à ideia rousseauiana da vontade geral. Já na perspectiva social, o povo designava uma fração dessa comuni-

dade, o povo-classe<sup>1</sup>, que passou a ser associado, no contexto da revolução industrial e da transformação econômico-social, à “parte mais baixa” da população e desprovida de propriedade. Como argumenta Surel, essa dupla conotação ao mesmo tempo universal e particular fez com que a significação do termo povo se tornasse dependente dos usos a ele associados.

A definição de povo como sujeito da democracia constituiu, na visão de Rosanvallon, um problema para a política moderna e ganhou expressão, sobretudo, ao longo do debate sobre o sistema de representação política, seja do tipo classista, corporativo ou profissional<sup>2</sup>. De certa forma, esse sistema tentava reduzir a soberania popular à representação, o conteúdo sociológico à fórmula política. “O povo não existe senão através de representações aproximativas e sucessivas dele mesmo”, afirmou o autor (1998:15). Isso ocorreu de tal modo que, na democracia dos modernos, a representação transformou o povo, nas palavras de Rosanvallon, em um “senhor indissociavelmente imperioso e inapreensível” (*ibidem*). Por isso, para esse autor, o povo tornou-se uma figura do tempo na modernidade.

Também para Rosenberg, o povo constituiu “o sujeito problemático da democracia” (1986). Atendo-se à concepção socialista, Rosenberg ressaltou a aceção do povo-classe como fundamento democrático. Para ele, ao longo da modernidade, o povo foi identificado com o proletariado, sendo posteriormente acompanhado do campesinato, dos artesãos e do intelectual empobrecido para, em seguida, fragmentar-se na distinção do lumpemproletariado, pequena burguesia e operariado<sup>3</sup>. A partir do aumento da classe operária, foi essa classe que passou a expressar a condição de desprovemento. Na visão de Surel, porém, o povo-classe assemelhava-se à população, aos miseráveis, aos descamisados e toda essa vasta sinonímia dos sem propriedade.

Com efeito, a variabilidade produzida em torno do sujeito da democracia pode ser em muito ampliada quando se remonta à era clássica. O termo *dēmos*, ao qual os gregos se referiam para definir o sujeito de sua democracia<sup>4</sup>, derivou-se do termo *dēmo ou deme*, que denotava uma área geográfica composta por aldeias e habitada por camponeses pobres, situadas na região Ática, onde se localiza Atenas. Como explicou Ellen Wood (2003), as reformas implementadas por Clístenes (508 e 507 a.C.) possibilitaram que esses aldeões adquirissem sua condição cívica em virtude de sua participação no *dēmos* e estabeleceram o *dēmo* como

unidade constitutiva da pólis, o que representou essencialmente a fundação da democracia.

Com base nesses estudos históricos, Wood considerou que a democracia significava o desafio do governo de classe, aquele em que o *dēmos* ou o homem comum desafiava a dominação dos ricos. Essa concepção se aproximou da de Aristóteles, que em *Política* considerou que a democracia consistia no governo do *dēmos*, isto é, no governo dos pobres enquanto maioria – ou seja, os pobres eram tão numerosos que formavam a maioria.

Mas é preciso considerar, com Surel (2009), que a noção de povo apresentou um caráter retórico que demanda exploração. O produto dessa retórica foi a enorme polissemia, a partir da qual se podem ter indicações indiretas sobre o conteúdo da noção. Por isso, o significado do termo depende do uso que se faz dele. Para Surel, a noção de povo era apresentada tanto positivamente, o que ocorria especialmente nas democracias, quanto negativamente<sup>5</sup>, quando o povo era considerado uma ameaça. Ele observou, curiosamente, que essa noção foi frequentemente acompanhada de uma carga afetiva.

Por essa razão, entende-se que a apreensão do sujeito político moderno e, por conseguinte, da construção da democracia pode se dar através da identificação dos atributos e predicados relacionados à figura do povo, ou seja, por meio do que se afirmou ou se negou a respeito desse sujeito político. Reconhecendo a variabilidade terminológica e a recriação e reformulação da linguagem política, tratou-se, portanto, de compreender como os recursos retóricos combinaram-se às acepções políticas da noção de povo e como essa noção marcou a concepção da democracia moderna.

O segundo aspecto diz sobre o cenário moderno, a emergência do povo como sujeito político coincidindo com tormentas revolucionárias e produção imaginária fértil. Sabe-se que a efervescência revolucionária marcada pelos eventos de 1789 e estendida ao longo do século XIX na Europa<sup>6</sup>, notadamente o período insurrecional de 1830 e 1848 e a Comuna de Paris em 1871, imprimiu fortes marcas na teorização da democracia moderna. Tais eventos concentrados primeiramente no território europeu, tendo a França como epicentro, e no território americano, tendo os EUA como protagonistas, fizeram da prática revolucionária a produtora do imaginário e dos valores democráticos.

Embora as multidões demonstrassem um protagonismo crescente na política, ver-se-á que a formulação desse sistema moderno chamado de democracia não se definiu por uma crença uniforme e ilimitada no governo do povo. Nesse processo de invenção da democracia moderna, identificava-se, mesmo nos pensadores mais crédulos, sob as formas mais sutis, a crença na impossibilidade de o povo governar-se. Considerando-se essa hipótese, a emergência da massa na política fez da conversão de um povo governado em povo governante uma questão candente e quase intransponível para a construção da democracia moderna. Encontram-se aí as raízes das formulações políticas de natureza demofóbica.

A frequência dos levantes no período pós-1789 levou teóricos como Rosanvallon a dizerem que se vivia, especificamente no caso da França, a “cultura das insurreições”. Essa “cultura” suscitava verdadeiro pavor nas classes detentoras do poder político. A atmosfera de repressão, os rumores, as barricadas, os massacres e o derramamento de sangue tomaram conta do cenário, confundiram-se com a revolução, foram associados à anarquia e determinaram o modelo da democracia.

Essa multidão foi apreendida, sobretudo, pelo seu caráter de barafunda, malta tumultuosa, amotinável, avessa ao controle e à ordem. Reforçava-se nesse embate revolucionário o medo da democracia perigosa e, mais ainda, a derivação de uma tirania da maioria. Por essa razão, como sintetiza Rosanvallon (1992:26), é impossível compreender a história instável da democracia sem relacioná-la às fobias e às contestações que obsedaram o imaginário político dos atores da época. É importante notar que os corolários políticos suscitados por tais imagens ditaram todo o andamento da experiência democrática nascente ao longo do século XIX e se reformularam ainda na fase de consolidação do sistema democrático no início do século XX.

#### **a) O “Grande Número” sob o Critério do Esclarecimento**

A determinação do *dēmos* foi fundamental na constituição de uma teoria da democracia moderna. Benjamin Constant, por exemplo, considerou que nenhum povo tomava como membro do Estado todos os indivíduos residentes em um território. “A mais absoluta democracia estabelece duas classes: uma composta por estrangeiros e aqueles que não atingiram a idade prescrita pela lei para exercer seus direitos de cidade [cidadania]; e outra formada por homens que atingiram a idade

determinada e os nascidos no país” (Constant, 1997:366)<sup>7</sup>. Dessa forma, produzia-se a compreensão de que era necessário possuir certo grau de esclarecimento (nem crianças, nem jovens o teriam), e também partilhar do interesse comum para fazer parte de uma associação (supõe-se que estrangeiros não partilhavam esse mesmo interesse).

Esse esclarecimento se estabeleceu como condição à democracia, impondo-se como critério para considerar que nem mesmo os nascidos no país ou os homens na idade madura apresentavam necessariamente qualidades próprias para o exercício da cidadania. Estabelecido desse modo, o critério pesava sobre pobres e trabalhadores, relegados à classe estabelecida pela “mais absoluta democracia” como excluída de direitos de cidadania. “Aqueles que a indigência mantém em uma dependência eterna, e que ela condena a trabalhos cotidianos, não são nem mais esclarecidos que as crianças sobre os negócios públicos”, afirmava Constant, “nem mais interessados que os estrangeiros a uma prosperidade nacional, do qual eles desconhecem os elementos e de qual ele partilha somente indiretamente as vantagens” (*ibidem*: 367).

Ficou claro que, na concepção de Constant, a definição do *dēmos* como sujeito da política encontrou fundamento no critério iluminista do esclarecimento. Entendia-se que a classe trabalhadora, a despeito de qualidades como a prontidão para os mais heroicos sacrifícios e a dedicação patriótica, não apresentava as imprescindíveis condições de ilustração. Também o patriotismo que dava “coragem de morrer pelo seu país” não a habilitava a conhecer os interesses desse país. Para Constant, era “preciso, portanto, uma condição a mais do que o nascimento e a idade prescrita pela lei. Essa condição [era] o lazer indispensável à aquisição das luzes, à retidão do julgamento” (*ibidem*: 367).

O esclarecimento era mais do que condição para a participação política<sup>8</sup>. Ele estava intimamente relacionado à propriedade. Para Constant, “[...] só a propriedade torna os homens capazes de exercer os direitos políticos”. Afirmações como essas se prolongaram ao longo do século XIX, de sorte que passaram a servir de medida para essa sociedade em processo gradual de democratização, associando assim o esclarecimento a um ideal fisiocrático e, por extensão, burguês (já que à ideia de propriedade fundiária se seguiu o reconhecimento de práticas mais modernas como a indústria). Nesse contexto, negar a relação entre esclarecimento e propriedade significava contrariar fatos evidentes<sup>9</sup>. Como questionava Constant, “o operário não tem atrás dele a fome que

o pressiona, que mal o deixa um instante para discutir seus direitos, e que o dispõe logo a vender seu tempo e suas forças abaixo de seus valores?" (*ibidem*:551). Sieyès igualmente indagava: "É possível olhar como cidadãos os mendigos, os vagabundos voluntários ou os sem domicílio?"<sup>10</sup> (*apud* Rosanvallon, 1992:68).

Embora Constant rascunhasse, a partir da teoria de Adam Smith, uma teoria da exploração do trabalho vendido a baixos valores, isso não permitiu que a política oferecesse uma forma de superação dos dados da realidade. Também Sieyès baseou-se na evidência para considerar uma "contradição" a inserção dos populares na comunidade dos iguais. Em 1789, ele formulou a distinção paradigmática entre cidadão passivo e ativo, isto é, entre aqueles que legalmente tinham direitos civis e eram limitados em seus direitos políticos e aqueles que gozavam de direitos civis universais e ainda eram dotados de plenos direitos políticos (Rosanvallon, 1992:66-100).

A consequência desses princípios reafirmou na política a discriminação entre os mais ricos (proprietários) e os mais pobres (não proprietários) mesmo no interior da ordem democrática. Isso ocorria não somente pelo espírito de preservação presente nos proprietários ligados à terra, espírito esse julgado tão necessário às associações políticas; ocorria também por serem esses homens senhores de sua existência, isto é, independentes em relação a outros homens, não tendo que se sujeitar ao trabalho. Subjacente à visão racionalista-iluminista estava o medo de que os direitos políticos cedidos ao "grande número" servissem "infallivelmente para invadir a propriedade" (*ibidem*: 368). A demofobia se revelava aqui como prevenção contra a expropriação pela ação do número.

A necessidade dessa discriminação fundamentava-se na certeza de que o objetivo dos não proprietários era, nas palavras de Constant, alcançar a propriedade por meio de uma "estrada irregular, em vez de seguir a estrada natural, o trabalho". Ou seja, a não discriminação seria "fonte de corrupção" para os não proprietários e "fonte de desordem" para o Estado. De acordo com a observação de um escritor, cujo nome não foi revelado por Constant, os não proprietários dotados de direitos políticos tendiam a 1) destruir a sociedade a partir de um impulso próprio, 2) servir de instrumentos de tirania quando impulsionados por homens no poder, 3) ou servir de instrumento de facção quando impulsionados por aspirantes ao poder (Constant, *idem*: 369).



O fato de os proprietários terem sido autores de “leis absurdas” e “espoliadoras” durante a Revolução de 1789 era justificado de maneira a responsabilizar os colegas não proprietários: “os proprietários tinham medo dos não proprietários revestidos de poder” (*idem*: 370). Embora Constant acreditasse que a deliberação racional e as reflexões filosóficas elevadas não eram dissociáveis das paixões e dos interesses (1992:20), ele julgava que os não proprietários haviam viciado a razão daqueles homens ilustres. “O temor de perder o que possuímos nos torna pusilânimes, e então se imita o furor daqueles que querem adquirir o que não têm. Os erros e os crimes dos proprietários foram consequência da influência dos não proprietários”, arrematou (*ibidem*).

### **b) Paixão e Razão, Desprezo e Temor em Relação à Massa**

Alexis de Tocqueville foi um dos autores que melhor expressou no pensamento político a força dos atemorizantes eventos revolucionários e multitudinários que obsedaram o horizonte teórico. As lembranças das jornadas revolucionárias de 1848, escritas entre suas duas grandes obras, *Democracia na América* (1835 e 1840) e *Antigo Regime e a Revolução* (1856), guardaram um caráter especial da teoria política do autor: a obra transmitiu toda a dramaticidade de seu tempo, na qual Tocqueville foi ao mesmo tempo autor dos relatos e ator nos eventos memorados<sup>11</sup>. Ela exprimiu a sensibilidade de um homem de alma originariamente aristocrática que, apesar de convencido da inevitabilidade da democracia, demonstrava sua impressão a respeito do protagonismo popular em um testemunho permeado pelo medo.

Nessas memórias, Tocqueville afirmou diversas vezes a incapacidade do povo, que para ele era “[...] incapaz e indigno de viver livre”, “sempre o mesmo: tão impaciente, tão irreflexivo, tão desprezador da lei, tão fraco diante do exemplo e temerário diante do perigo como o foram seus pais” (1991:88). Todavia, em Tocqueville, o medo do qual se derivou o elemento demofóbico da democracia moderna apresentou-se em matizes diversos, se confundindo, por vezes, com asco e desprezo despertados pela constituição física do povo – o que era próprio daqueles espíritos altivos da aristocracia remanescente e da burguesia emergente.

Na ocupação da Assembleia francesa pelos insurgentes em fevereiro de 1848, Tocqueville fez questão de notar que eles “[...] fediam a suor, embora a natureza e o estado de suas roupas não deveriam torná-lhes

o calor muito incômodo, pois estavam bastante mal vestidos” (*ibidem*:133). E ainda nessa mesma direção, Tocqueville ateu-se a uma descrição minuciosa do aspecto físico do revolucionário Auguste Blanqui, presente naquela ocasião (*idem*:134). Contava que a lembrança daquela visão o enchia de “[...] aversão e horror: [Blanqui] tinha as faces macilentas e murchas, os lábios brancos, o ar doentio, malévolos e imundo [...]”. Identificava nele “uma palidez suja, o aspecto de um corpo bolorento, sem nenhuma roupa branca visível, uma velha sobrecasaca negra, grudada sobre membros franzinos e descarnados”. Aos olhos de Tocqueville, Blanqui “parecia ter vivido em um esgoto de onde acabava de sair”.

De acordo com essa forma de conceber as coisas no mundo, os aspectos morais e os físicos apareciam até mesmo coincidentes, aversão física e moral se conjugavam juntas. Em muitos relatos dessa época, repugnância ao caráter físico e horror ao avanço político do povo alternavam-se. Aspectos pejorativos, que iam desde a aparência física tosca e repugnante de personagens populares à ausência de liderança e comportamento desmedido resultado de suas paixões irrefreadas, eram ressaltados. Era como se aspectos físicos acompanhassem, por ordem natural das coisas, a organização coletiva.

Bem antes dos eventos de sublevação nos anos 1840, em carta ao amigo Kergolay (11 de novembro de 1833), Tocqueville observava que, nos esforços pelo bem da humanidade, “há pessoas que trabalham para fazer o bem dos homens os desprezando e outros, os amando” (1977:345). Ele considerava que há algo de “incompleto, de rude e de orgulhoso” nos primeiros. “Eu gostaria de estar entre os últimos; mas frequentemente eu não o posso. Eu amo o homem em geral, mas encontro sempre tantos indivíduos que me repugnam pela baixeza de sua alma [...]” (*idem*:346).

Em outro momento de sua obra, Tocqueville lançou mão de uma reflexão sobre os instintos, tema tão em voga em sua época. Ele avaliou que os homens sempre retornavam mais ou menos a “seus instintos fundamentais”. No seu caso: “[...] Tenho pelas instituições democráticas um gosto intelectual [*goût de tête*], mas eu sou aristocrata por instinto, quer dizer, eu desprezo e temo a massa. Eu amo com toda paixão a liberdade, a legalidade, o respeito dos direitos, mas não a democracia”, escreveu (*in Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1952-91, t III-2:87 *apud* Capdevila, 2007:12). “Eis o fundo da minha alma [...]”. Não sendo nem

do partido revolucionário nem do partido conservador, ele considerava que se aproximava mais do segundo que do primeiro, muito embora se distanciasse no que se referia à salvação da liberdade por meio da restauração da monarquia. Sob esse aspecto, Tocqueville não negava a inarredável evolução de elementos democráticos na sociedade – e nesse sentido, porque conformava-se com essa evolução, ele era um democrata.

Por outro lado, sua sensibilidade de origem aristocrática apreciava uma disposição de coisas que a democracia tendia a dissolver. Isso gerava inquietudes, como a possibilidade da expansão das luzes [*lumières*] a todo povo – segundo Tocqueville, havia um aparente consenso nos Estados Unidos sobre a necessidade dessa expansão. A esse propósito, Tocqueville comentou com o amigo Kergolay, em carta do dia 29 de junho de 1831: “Você sabe quantas vezes na França nós (nós e mil outros) nos atormentamos o espírito para saber se se desejava ou se temia a penetração da instrução em todas as escalas da sociedade” (1977:226). O sentimento ambíguo de Tocqueville revelava a apreensão quanto ao apoderamento pelas classes pobres e revolucionárias do conhecimento.

A dimensão do medo teve um papel fundamental na circunscrição dos limites da democracia. Em um estudo sobre Tocqueville, o filósofo Capdevila ressaltou que o temor estava no cerne desse trabalho de circunscrição, que constituía em si um esforço para distinguir o regime democrático do movimento revolucionário. Para Capdevila, Tocqueville estava ciente da dificuldade em “distinguir o que, estando intrinsecamente ligado à revolução, devia desaparecer com o advento da democracia” (2007:7). Por isso, ele denunciava todas as doutrinas que pretendiam, em todos os sentidos, levar aos extremos os princípios da revolução. “Vocês pensam que após terem destruído a feudalidade e vencido os reis, a democracia vai recuar diante dos burgueses e ricos? [...] Aonde iremos, então? Ninguém sabe dizer, pois já nos faltam termos de comparação” (*Democracia na América*, DA<sup>12</sup>, I, introd. apud Capdevila, 2007:7). Nota-se que Tocqueville observava com certa angústia que o processo de democratização não só encontrava sua origem moderna na revolução, como se confundia com esta.

A rejeição à revolução e a defesa da democracia constituíram uma dimensão importante no pensamento de Tocqueville e podem ser associadas à perspectiva demofóbica. Capdevila observou muito bem que

essa rejeição resultou em uma “aceitação racional” da democracia. Isso equivalia a reconhecer que havia uma luta entre instinto e razão na adesão de Tocqueville ao governo democrático. Para Capdevila, o estudo sobre a democracia na América era uma amostra de que o instinto podia ser vencido e dominado. Mas, ainda que isso ocorresse, Capdevila não ignorou que “[...] o desprezo e o medo da multidão [*foule*] continuam a trabalhar a razão”.

Esse autor observou, por exemplo, que foi sob o medo do socialismo que Tocqueville defendeu a Revolução de 1789 e a democracia<sup>13</sup>. O próprio Tocqueville entendia, em termos gerais, a influência da dialética entre razão e paixão na atividade humana: “É a paixão que conduz o mundo; ou, ao menos, a razão não faz seu caminho senão quando ela encontra alguma paixão que queira por acaso lhe fazer companhia”<sup>14</sup> (*Lettres Choisies, Souvenirs*. Paris, Gallimard, 2003:691-692 *apud* Capdevila, *idem*:14).

A partir dessas considerações, Capdevila ressaltou o medo evocado por Tocqueville, mas o considerou inerente à vida política e, portanto, quase trivial. Argumentou de modo a naturalizar a existência desse afeto: “Imaginem um observador assistindo ao advento universal da aristocracia. Não seria tomado por um terror religioso diante do desenvolvimento crescente e implacável da desigualdade?” (2007:20).

Ora, se medo e desprezo constituíam elementos inerentes à vida política, está aí uma razão para serem levados em conta no processo histórico. Jean Delumeau é um autor que não só considerou essa dimensão importante, como também a valorizou em estudo sobre o medo no ocidente (1978). Também Michel Foucault, na busca por eventos onde menos se esperava encontrá-los, entendia ser importante se deter no que não parecia haver nada de história, como os sentimentos e instintos (1971). Para Proudhon, “o medo do povo é o mal de todos aqueles que pertencem à autoridade” (*Les Confessions d’un révolutionnaire* [1849], Dijon, Les Presses du Réel, 2002:160 *apud* Capdevila, 2007:13). Para esse socialista, o medo, como instinto conservador, seria uma condição inseparável das revoluções.

A dialética tocquevilliana da paixão que trabalhava a razão e da razão que trabalhava os instintos resultou na defesa de uma democracia que progredisse em um compasso moderado. Capdevila notou que Tocqueville lutou para a moderação se tornar uma possibilidade dentro do movimento da democracia, que até então era indistinguível da

revolução. Tocqueville, nesse sentido, deu início a uma disputa interna ao espaço democrático, esboçando limites para caracterizar o regime e intervindo contra democratas autoproclamados. Ele operou a distinção entre o desprezível povo revolucionário e o admirável “povo propriamente dito”, destacando, em relação a esse, “seu sentimento de ordem” e seu “amor verdadeiro pelo país”. Não obstante fosse desprovido de saber, esse povo era admirável por ter sabido resistir à tentação socialista (*Lettres Choisies*, 2003:623 *apud* Capdevila, 2007:15).

O mesmo trabalho de distinção aplicava-se à divisão, nas categorias do autor, entre uma democracia falsa e uma verdadeira, que se sobrepuña à cisão entre democracia antiga e democracia nova (ou democracia dos modernos). Para Tocqueville, essa distinção se realizava com a construção de um saber político que fosse capaz de “dirigir”, “instruir” e “corrigir” a democracia nascente – e para Capdevila, “o medo é um dos motores dessa ciência política” (*ibidem*: 27). Essa “ciência” era divisada como um instrumento para colocar nos eixos o processo democratizante na Europa que, na sua visão, estava “abandonada [o] a seus instintos selvagens”, uma vez que as classes superiores não tinham se apoderado da democracia para dirigi-la (DA, introd.: 8 *apud* Capdevila, *idem*: 9). Em consonância com Tocqueville, o ideólogo da monarquia de Julho, Édouard Alletz, entendeu que, diferentemente da democracia antiga em que reinava o grande número, na “democracia nova” a burguesia abria o governo àqueles que o mereciam pela *educação e propriedade* (*apud* Capdevila, *idem*: 9).

Capdevila observou que, para Tocqueville, o saber político tinha como objetivo fazer a democracia descobrir “seus próprios interesses”, “tomá-la pela mão” (DA, I, introd., 8 e 13), regar as vontades “vacilantes” e seus agentes “brutos” (DA, I, II, 9, 366), “conter” suas propensões “nos justos limites” (DA, I, II, 9, 360 *apud* Capdevila, *idem*: 27 e 34). As “paixões irrefletidas” (DA, I, II, 8, 303) e os “limites insuperáveis das luzes” do povo premido pela necessidade de trabalhar tornavam esse povo “incapaz de se governar duravelmente. É preciso que uma nova classe superior substitua a antiga”, analisou Capdevila (*idem*: 34).

Essa classe superior ganhou seu lugar no corpo de legisladores que formou, a partir daí, “a aristocracia democraticamente aceitável”. Tocqueville entendia que mesmo o legislador que provinha do povo tornava-se, pelo saber que o convertia em superior e pelos hábitos aristocráticos adquiridos, parte dessa “elite democrática”<sup>15</sup> (DA, I, II, 8,

307 *apud* Capdevila, *idem*: 34 e 35). Essa “elitização”, assim, se tornou sinônimo do bom governo democrático.

Tocqueville revelou ainda uma curiosa visão em torno da determinação da vontade do povo e da representação política – assunto bem explorado por Capdevila e interessante à análise demofóbica. Na sua reflexão sobre a democracia, a discussão em torno da extensão do sufrágio era secundária, de modo que o sistema democrático tornava-se, na sua concepção, passível de ser reduzido ao governo de um só<sup>16</sup>, desde que a vontade popular fosse de alguma maneira expressa. “Toda vez que o governo de um povo é a expressão sincera e permanente das vontades do maior número, o governo, quaisquer que forem as formas, é democrático”, argumentou (*Oeuvres*, t. 2, 997 *apud* Capdevila: 41 e 42). Para Tocqueville, não importava se a democracia tinha a forma de uma confederação, uma monarquia ou uma república, já que todas essas formas permitiam a expressão da vontade do povo. A redução dos representantes políticos envolvia a ideia do “reino de todos e governo de um só” e parecia ainda mais pertinente diante da rejeição ao dogma da infalibilidade. Com isso, Tocqueville acreditava que se o governo de um só era falível, tanto mais o era o poder do grande número, pois a reunião de muitos homens falíveis em uma multidão não os tornava infalíveis, ainda mais se a maioria fosse pouco esclarecida e imersa em paixões.

Conhecer a vontade do povo ou da maioria havia se tornado uma questão em si: duvidava-se que o próprio povo conhecesse sua vontade. Nas palavras do socialista Louis Blanc, a questão era de “saber qual é a vontade do *verdadeiro* povo” (*apud* Capdevila, *idem*:44; ênfase no original). A dificuldade em determinar as vontades do povo se agravava quando se considerava que o próprio povo não conhecia suas próprias vontades (DA, I, II, 5: 253). Como ressalta Capdevila, para esses autores, um povo que não conhecia suas vontades reais era um povo que tinha rebaixada sua soberania (DA, I, II, 5, 253). Vista desse ângulo, a vontade do povo se tornava objeto de indeterminação: “ele [o povo] está dividido em classes e a parte majoritária e preponderante é aquela que tem menos capacidades para traduzir adequadamente sua vontade e aquela do povo-todo”, assinalou Capdevila (*idem*:43).

Para além do desprezo em relação à multidão e do temor a respeito do conteúdo revolucionário dado à democracia, o traço demofóbico se expressou também na reflexão a respeito da opressão da maioria<sup>17</sup> sobre a

minoria. Nessa perspectiva, a democracia apresentava em seu código genético uma tendência temível, sobretudo, aos olhos da minoria outrora aristocrática. Com efeito, esse tema ganhou relevo no contexto das grandes revoluções. É verdade que Aristóteles já mencionava a possibilidade ou o risco da degeneração da democracia em oclocracia (entre os modernos, Rousseau, Hegel), isto é, em governo exercido pela maioria violenta, corrupta e viciosa. Mas, com a visão do tipo liberal, essa degeneração se firmou como tendência.

Na reflexão de Tocqueville, todas as democracias pareciam guardar entre si, a despeito de suas singularidades históricas, esse traço comum fundamental. Havia um conteúdo radical inerente às democracias, sejam elas revolucionárias ou não. Mesmo a democracia norte-americana, que Tocqueville distinguia como uma “forma não revolucionária da revolução democrática” (Capdevila, *idem*:25), podia se assemelhar, nesse ponto, à democracia revolucionária francesa. Ambas continham um elemento fundamentalmente revolucionário e, portanto, opressor e temível. Nessa perspectiva, por mais que americanos ignorassem as paixões revolucionárias, usufríssem de uma sociedade com relativa igualdade de posições sociais e livre de uma aristocracia multissecular, também a democracia americana trazia em si a possibilidade da tirania da maioria, em que esta se supunha superior ao indivíduo. Por isso, pode-se entender com Capdevila que a ideia de “[...] tirania da maioria funciona como um substituto da luta revolucionária” (*ibidem*:32). E, com efeito, as democracias, por definição, comportavam o risco do governo de uma massa todo-poderosa, ameaçadora e opressora.

A possibilidade inerente da tirania na democracia não provocava apenas o medo comum à política, o da morte violenta, mas um conjunto de novos temores: de perda dos bens materiais, de propriedade, de bem-estar e de posição (*status*), que consistiam, enfim, na ameaça de proletarização a partir da multiplicação do número de pequenos proprietários e da generalização da igualdade (DA, II, III, 21, 781 *apud* Capdevila, *ibidem*:25). No entanto, a mitigação da tendência revolucionária trazia à democracia tendências conformistas e conservadoras, nas quais Tocqueville entrevia o despotismo democrático: indivíduos aceitando qualquer governo desde que a segurança do bem-estar e a ordem na sociedade fossem garantidas.

### c) Construções Semânticas, Ideias Políticas

A concepção sobre o papel e a capacidade do povo estava presente da imprensa à literatura pitoresca. Nesses textos, os populares de Paris eram representados como feios e, antes mesmo de qualquer gesto ameaçador, o horror se impunha já na aparência física (Chevalier, 1984), frequentemente aproximando o popular ao selvagem<sup>18</sup>. O aspecto selvagem e assustador não constituía mero recurso literário, mas também servia à metáfora política.

Para Tocqueville (1991), a multidão das jornadas revolucionárias de 1848 que ocupou a assembleia, aparentemente sem liderança, tinha aspecto de “barafunda e não [de] uma tropa”. Para ele, “a maioria parecia somente presa de uma excitação febril provocada pelo arrebatamento, pelos gritos de fora, pelo abafamento, pela compressão e pelo mal-estar do ambiente [...]” (*ibidem*). Ele não deixou de registrar a presença de homens bêbados entre a massa – e, vale lembrar com Chevalier, o alcoolismo já era um vício associado às classes populares.

Essas imagens compunham a memória coletiva fortemente presente na alma dos que testemunharam o advento do avanço do povo revolucionário e das ideias democráticas na política moderna. Elas próprias foram frutos de imagens antecedentes, alocadas na memória coletiva alimentada pela fúria das multidões e registradas nos arquivos históricos franceses, relatórios policiais e médicos que retratavam o povo às vésperas da Revolução Francesa (Chevalier, 1984). Foram imagens repetidas ao longo do turbulento século XIX.

O historiador Hippolyte Taine reproduziu alguns desses registros ao falar de camponeses cujos cérebros eram considerados “muito primitivos, vazios de ideias e povoados por imagens”, de modo que “necessitam de ídolos na terra assim como no céu” (1902). Em contraste com a retórica iluminista, a imaginação popular foi afirmada como plena de imagens fantásticas e ideias supersticiosas, de inaptidão a concepções abstratas e a noções de ordem social. Taine chegou a considerar que a condição social do camponês era quase a mesma “do seu boi e de seu asno”. Acrescentou: “julguem por isso sua inteligência política” ([1875] 1902:284). Ele acreditava que a multidão, sem liderança e organização, não passava de uma turba; o populacho, livre do freio ao qual foi acostumado, abandonar-se-ia a violências cruéis sem saber, ele mesmo, o momento de lhes dar um fim (*idem*:280).



Os episódios identificados como insubordinação e desconfiança entre classes eram latentes nas relações sociais. Nos dias que antecederam a Revolução de 1789, a insubordinação era percebida no simples fato de que, ao entrar em quaisquer recintos e oficinas, “os moços [não mais] retiravam seus chapéus”; naqueles dias, nota o escritor Louis-Sébastien Mercier, “eles se contentam de vos olhar e rir de maneira desprezível e sarcástica” (*Tableau de Paris apud Taine, 1902:287*). Nas palavras de Madame Yigée-Lebrun, eles “nos olhavam com insolência; alguns deles nos ameaçavam mesmo com seus grandes porretes” (*apud Taine, idem*). Alguns registros davam conta de miseráveis que subiam os degraus de carruagens gritando: “no próximo ano sereis vós atrás das carroças e estaremos nós dentro” (*apud Taine, idem:288*). Ao que destacou Chevalier (1984), havia um desprezo mútuo expresso no cotidiano das ruas e frequentes eram as ocorrências policiais registradas por burgueses atingidos por lama ou pedras, golpeados e agredidos nas ruas de Paris.

Rosanvallon entendeu que a desconfiança entre classes consistia em uma dimensão dos medos sociais (1992). Tocqueville, por exemplo, via o medo se instalar nos lugares mais insuspeitos, de sorte que “os próprios lugares de que acreditávamos ser os donos formigavam de inimigos domésticos; era uma atmosfera de guerra civil que envolvia toda Paris e na qual, qualquer que fosse o lugar para onde se escapasse, era preciso viver” (1991:155). Com efeito, no jantar que lhe foi oferecido pelo seu colega economista Blanqui no dia em que a insurreição de fevereiro havia começado, ficou impactado com o que disse o jovem criado, filho de um pobre homem do campo cuja miséria impressionara Blanqui, ao recolher a mesa depois da ceia: “No domingo que vem (era quinta-feira), seremos nós que comeremos as asas do frango”; ao que uma rapariga que também trabalhava na casa respondeu: “E seremos nós que usaremos os bonitos vestidos de seda”.

Tocqueville tomou aquele episódio como sinal de sua época: “O que poderia dar melhor uma ideia tão justa do estado dos espíritos do que o quadro infantil dessa ingênua cupidez? E o que a completa é o fato de Blanqui ter-se poupado de dar a entender que tinha ouvido os fedelhos: eles o atemorizavam” (*idem:155*). Ele via que o espírito de insurreição “circulava de uma ponta a outra dessa vasta classe [operária] e em cada uma de suas partes, como o sangue em um único corpo” (1991:155).

O aspecto semântico não só revela o espírito do tempo, como ajuda a compreender a construção das ideias políticas. No forjar de um novo vocabulário, toda uma semântica peculiar entrava em cena. Na pena do conservador Saint-Marc Girardin, os protagonistas da insurreição operária de 1831 em Lyon comparavam-se a bárbaros – termo resgatado do Império Romano. Em geral, o protagonismo popular era tratado de modo pejorativo e visto como algo retrógrado frente à civilização. Após a insurreição de 1834 em Lyon, o *Journal des Débats*, mobilizado por Girardin, considerou os operários a “ferida” da sociedade comercial e industrial e as sociedades operárias foram comparadas às sociedades escravocratas, em que “cada fabricante vive na sua fábrica como os plantadores das colônias no meio de seus escravos, um contra cem”. E ainda: “os Bárbaros que ameaçam a sociedade não estão no Cáucaso nem nas estepes da Tartária: eles estão nas periferias das cidades manufatureiras” (*apud* Rosanvallon, 1992:255).

O próprio termo proletário teve origem pejorativa. Segundo Rosanvallon, “[...] proletário é a palavra mais repugnante da língua; dessa maneira todos os dicionários a rejeitaram” (*idem*:257). Ele também informa que o termo hilita, resgatado da antiguidade grega pela semântica dos anos 1840, foi utilizado como expressão para designar o rejeito político das massas sob a monarquia de Julho na França. Produziu como sinônimo a ideia de pessoa reduzida “ao grau extremo de miséria, servilismo e ignorância, abjeção; pária”. Thiers, em discurso proferido no dia 24 de maio de 1850, a propósito da reforma eleitoral pela Assembleia, cunhou termos fortes para denotar as classes pobres e instáveis: “[...] essa classe que já foi nomeada aquela de vagabundos [...] São esses homens que formam não o fundo, mas a pátria perigosa das grandes populações aglomeradas; são esses homens que merecem esse título, um dos mais aviltantes da história, o título de multidão [*multitude*]” (*apud* Rosanvallon, 1992:305). Restrições ao sufrágio foram mantidas e a massa urbana operária, descartada.

#### **d) Blindar a Democracia da Facção e dos “Vícios Perigosos”, Controlar os Governados**

A América estabeleceu novos paradigmas para a democracia moderna. Nos artigos federalistas [campanha de 1788], James Madison, Alexander Hamilton e John Jay sustentaram um projeto de constituição oposto à primeira constituição estadunidense de 1776, chamada de Artigos da Confederação. Na visão desses autores, essa legislação es-

tava demasiadamente centrada nos Estados, possibilitando uma crise anárquica desestabilizadora do poder. A preocupação dos federalistas era constituir uma União em que predominasse o controle da violência e do faccionismo, esses “perigosos vícios”, que “mais assustam o simpatizante dos governos populares” (Madison, Hamilton e Jay, 1993, artigo 10:133).

Sabe-se que homens novos, bastante humildes em muitos casos, puderam chegar ao poder na América a partir de 1776. Para Kramnick, essa chegada consistiu em uma reação às elites tradicionais que tinham dominado a vida política e social no período colonial (Madison, Hamilton e Jay, 1993). Por isso, a Constituição Federalista foi considerada em grande parte uma reação ao poder desses homens novos e aos programas igualitários implementados pelos legislativos estaduais. Vista sob esse ângulo, a campanha federalista foi entendida como uma luta interna pelo poder. Nas palavras de Kramnick, “em certo sentido, 1787 e a constituição representam o triunfo de uma interpretação da revolução americana sobre outra”.

Aos olhos dos federalistas, o que havia era o vício faccionista minando os governos populares. Na sua visão, a formação de maiorias opressoras ou de minorias facciosas movidas por “um impulso comum, de paixão ou interesse” e agindo de modo adverso aos interesses permanentes e coletivos da comunidade devia ser suprimida. Os federalistas compartilhavam, portanto, de uma escatologia, na qual os vícios constituíam um traço nocivo da natureza humana para a vida política. Para Madison (artigo 10), era muito forte “a propensão da humanidade a descambar em animosidades mútuas que, ali onde nenhuma oportunidade real se apresentava, as mais frívolas e fantasiosas distinções foram suficientes para atizar suas paixões hostis e fomentar os mais violentos conflitos” (*idem*:135).

Os federalistas consideravam fundamental forjar um governo popular imune a esses vícios. Na concepção desses homens, as democracias até então conhecidas deviam ser evitadas, pois haviam se mostrado desprovidas de defesas contra as paixões destrutivas dos homens. Era preciso blindar a democracia e rejeitar sua forma pura. “Uma democracia pura, isto é, uma sociedade formada por um pequeno número de cidadãos que se unem e administram pessoalmente o governo não dispõe de nenhum remédio contra os malefícios da facção”, afirmou Madison. “Uma paixão ou interesse comum contamina, em quase todos os casos,

a maioria do todo [...]” (*idem*). Além disso, a democracia não era vista como regime apto a controlar “as tendências em sacrificar a parte mais fraca ou indivíduo inofensivo”. O discurso federalista encontrava a fórmula fixada nas consciências políticas: democracia, logo, precipício das paixões e tendência à tirania. Além disso, ele afirmava o controle político como um valor prático.

O problema teórico da democracia era formulado principalmente como questão de limites do poder da maioria. O governo popular a ser reinventado tinha como grande dificuldade política “capacitar o governo a controlar os governados; e em seguida obrigá-lo a se controlar a si próprio” (*idem*: artigo 51:350, ênfase no original). Em sua reflexão, Madison mobilizou mais uma vez a metáfora já presente em Rousseau e Kant: fossem os homens anjos, não seria preciso governo algum; fossem governados por anjos, não haveria necessidade de controle externo.

Para o federalista, as democracias tinham que ser reinventadas porque “sempre ofereceram espetáculos de turbulência e luta” (*idem*:136) e sempre se mostraram “incompatíveis com a segurança pessoal ou com os direitos de propriedade”. Isso explicava por que tiveram, em geral, “vidas tão breves quanto violentamente interrompidas”. Segurança e propriedade apareciam como princípios a serem implementados. Em contrapartida, o sentido igualitário, associado à democracia, era considerado uma quimera na opinião de Madison. “Políticos teóricos que defenderam essa espécie de governo supunham erroneamente que, se a humanidade fosse reduzida a uma perfeita igualdade em seus direitos políticos, ela se tornaria ao mesmo tempo perfeitamente nivelada e assemelhada em suas posses, opiniões e paixões” (*idem*).

O modelo político das repúblicas pequenas era descartado, porquanto Madison considerava impossível se ler a história das repúblicas italianas e gregas “sem experimentar horror e repugnância diante dos distúrbios que continuamente as agitavam”, e também, “da rápida sucessão de revoluções que as mantinham em estado de perpétua oscilação entre os extremos da tirania e da anarquia” (*idem*:128). Acreditava-se que as repúblicas territorialmente extensas poderiam afastar a instabilidade, a turbulência e a violência. Elas eram definidas como governo representativo e vistas como solução para o governo de muitos cidadãos em território extenso. O artifício da representação era seu corolário. Esse modelo ganhou, com efeito, a forma de legítimo governo po-

pular, embora governos representativos não fossem, de costume, considerados democráticos (Held, 1987; Rosanvallon, 1998).

A defesa da república representativa<sup>19</sup> como governo popular foi feita em consonância com teóricos como Constant e Tocqueville, de modo a “depurar e ampliar as opiniões do povo, que são filtradas por uma assembleia escolhida de cidadãos, cuja sabedoria pode melhor discernir o verdadeiro interesse de seu país” (Madison, 1993:138). Além disso, o “[...] patriotismo e amor à justiça [desses cidadãos] serão menos propensos a sacrificá-lo [o país] a considerações temporárias ou parciais”. Para eles, se o povo não sabia governar, saberia escolher, já que a escolha de cada representante por um maior número de cidadãos tornava menos provável a escolha de candidatos indignos ou traidores do interesse do povo. A eleição de indivíduos mais competentes e sábios do que o próprio povo sugeria que a adequação à complexidade da vida moderna<sup>20</sup> ainda não estava em primeira ordem em sua teoria.

Sua teoria da representação se sustentava na existência de um constrangimento moral que operava sobre os indivíduos em grupos limitados, o que não ocorria entre homens inseridos anonimamente na multidão e propensos à facção. “Está provado que corporações de homens atuam com maior retidão ou desinteresse que indivíduos? Todos os observadores precisos da conduta humana concluíram o contrário, e seus motivos são óbvios”, questionou Hamilton (Madison, Hamilton, Jay, 1993:163). Por isso, “[...] por menor que seja a república, os representantes devem ser em número suficiente para se protegerem contra as aspirações de uns poucos; e que, por maior que ela seja, o número de representantes deve respeitar certo limite, para se evitar a confusão de uma multidão” (*idem*:138).

Se sociólogos e psicólogos da massa, como Gustave Le Bon e Scipio Sighele, fossem contemporâneos dos federalistas, poder-se-ia incluí-los entre os “observadores precisos da conduta humana” do qual falava Hamilton. Os argumentos acerca do comportamento do indivíduo e da multidão eram, senão muito semelhantes, certamente convergentes. Essa visão compartimentada do indivíduo e da multidão na política deu origem a uma longa linhagem de proposições sobre o problema da força do número, apontando para uma atomização dos indivíduos políticos e preconizando sua ação individual ou em pequenos grupos.

### e) Subsunção do *Dēmos* em Governo de Todos

Stuart Mill apresentou dois princípios para se julgar um governo. Primeiro, a despeito da forma política, um governo devia ser julgado pelo grau em que tendia a aumentar a soma das boas qualidades de seus governados, tanto coletiva quanto individualmente, de modo a promover as mais destacadas qualidades morais e intelectuais próprias à visão burguesa emergente<sup>21</sup>, a saber, a virtude e a inteligência dos governados (1868: cap. II). Segundo, a ampla participação (direito à voz e a exercer função pública) devia ser promovida em benefício do desenvolvimento da capacidade de autonomia intelectual. Isso significava expandir o lado ativo e não passivo do indivíduo, aumentando, por conseguinte, o grau geral de aprimoramento da comunidade (*idem*:III). Na concepção de Mill, a ampla participação caracterizava um “governo livre idealmente perfeito”, além de um governo completamente popular. “O único governo capaz de satisfazer completamente todas as exigências do estado social é aquele em que o povo todo possa participar” (*idem*:III). Esse governo em questão era a democracia.

Todavia, conflitos teóricos obstaculizaram a participação do povo todo, convertendo participação em representação. A presença do grande número foi formulada como complicador para a democracia no contexto de complexidade da vida moderna. Para Mill, “[...] uma vez que é impossível, em uma comunidade maior do que uma única cidade, que todos participem pessoalmente de todos os negócios públicos, a não ser de muito poucos, conclui-se que o tipo ideal de governo perfeito deve ser o representativo” (*idem*:III). A representação foi considerada, nesses termos, como artifício para a realização do governo idealmente perfeito e para o governo popular, porquanto “o povo inteiro ou parte numerosa dele exerce através dos deputados periodicamente eleitos o extremo poder controlador” (*idem*:V). Além de mais adequado às circunstâncias modernas, entendia-se que o governo representativo favorecia a realização das felicidades particulares<sup>22</sup>, que, segundo Constant (1985), haviam sido multiplicadas na modernidade. Tratava-se de um modelo compatível com as práticas modernas que haviam deixado pouco tempo para o exercício dos direitos políticos.

Mas o projeto da representação englobava, para além do caráter aparentemente circunstancial, uma concepção nova sobre a política:

a de que qualquer governo que almejasse ser bom devia ser formado por algumas partes das boas qualidades existentes nos membros individuais da comunidade (Mill, 1868). Nesse sentido, a representação designava um “[...] meio de trazer o padrão geral de inteligência e honestidade existente na comunidade, assim como a inteligência e a virtude individuais de seus membros mais sensatos, a voltar-se mais diretamente para o governo [...]” (*idem*:II).

O artifício da representação aparece como algo singular, pois não significava simplesmente a seleção dos indivíduos mais dotados de qualidades superiores (a elite). Mill a formulou como *amostragem de todos os graus de intelecto*, isto é, como microcosmo intelectual da sociedade. Os representantes deviam compor a “justa amostra de todos os graus de intelecto presentes entre o povo que se faz ouvir nos assuntos públicos” (*idem*:VI). Na sua compreensão, essa formulação equivalia à *participação de todos no governo de todos*. Dessa forma, Mill operou uma abstração aritmética entre representação, governo popular e democracia, de sorte a criar uma economia da participação própria. Ele subtraiu a presença multitudinária da compreensão de governo popular para estabelecer uma paridade na amostragem intelectual. De certo modo, ele suprimiu a presença numérica em prol da presença da diversidade dos indivíduos. A partir do princípio da amostragem de intelectos, subsuiu-se o governo popular da “maioria” em governo de “todos”.

Isso significou uma mudança de paradigma na concepção clássica da democracia que, segundo Aristóteles, consistia no governo do *dēmos*, isto é, no governo dos pobres enquanto *maioria* – os pobres eram tão numerosos que formavam a maioria, e essa maioria não designava, portanto, a formação de um grupo majoritário qualquer. Com Mill, passou-se a defender uma democracia de todos “[...] e não somente da maioria – na qual os interesses, as opiniões, os graus de intelecto que excedem em número seriam, contudo, ouvidos e teriam uma oportunidade de obter, pelo peso do caráter e pela força do argumento, uma influência que não pertenceria à sua força numérica [...]” (*idem*:VIII). Consequentemente, a crítica a uma “representação desigual de privilégios”<sup>23</sup>, que *a priori* beneficiaria o maior número, sentenciou a democracia de todos como o “único tipo verdadeiro de democracia” (*idem*:VII).

Por certo, o risco de a maioria se apropriar do poder estava implícito nesse princípio intelectual. Na imaginação teórica de Mill, essa

maioria caracterizava-se por indivíduos que se assemelhavam em inclinações, em preconceitos, em modos de pensar e de partilhar uma cultura menos elevada (ou medíocre) – e foi com essa linguagem que Mill se moveu no contexto do avanço político das massas. Contra isso, Mill priorizou a dimensão intelectual e o critério político da potência cognitiva individual, dissolvendo a potência coletiva (considerada somente na medida em que expressava um emparelhamento das potências individuais).

Como se mencionou, Mill adotava como critério para um bom governo a promoção da inteligência de todos. Nesse sentido, ele entendia a representação como arranjo institucional e exercício prático e favorável ao aprimoramento da capacidade intelectual. No entanto, embora reconhecesse com Tocqueville a possibilidade da promoção do desenvolvimento mental das “classes inferiores” a partir das instituições democráticas, ele pôs de lado a possibilidade de elementos dessas classes se elegerem representantes. Ao longo de sua obra, sugeriu que o desenvolvimento mental do mais inferior trabalhador manual se desse aos poucos, enquanto os indivíduos mais iluminados exerceriam sua influência por meio da representação. Para ele, era fundamental “permitir que as concepções do homem de gênio original prevaleçam sobre o espírito obstruído pela mediocridade treinada” (*idem*: VI). Propunha, assim, garantir a redução do poder da maioria medíocre e a influência da minoria supostamente sábia.

Para sustentar esse princípio, algumas condições para o exercício democrático foram formuladas por Mill, como as restrições à participação de analfabetos, o sufrágio indireto ou em dois graus e o voto de pesos diferentes, que foram saudados como melhor meio de obstaculizar “o inteiro alcance do sentimento popular” e proporcionar a formação de um corpo intermediário “menos movido pela paixão popular do que o *Demos*” e de “maior responsabilidade do que as próprias massas” (*idem*:IX). Enquadradas nesses termos, as massas tornavam-se objeto de educação em vez de sujeito de poder. Estabelecendo essa visão, acreditava afastar o risco de “excluir os mais hábeis professores e afastar as primeiras mentes do país da representação nacional”.

Na concepção desse liberal, a ignorância – ou os ignorantes – não podia ter, em relação ao conhecimento e à inteligência, o mesmo espaço no aparato do governo. De acordo com suas referências culturais, um empregador era tido como mais inteligente do que o trabalhador por exer-



citar mais a mente do que as mãos. Como consequência dessa visão, naturalizou-se a tutela exercida sobre o povo por indivíduos inteligentes que, por extensão, eram imbuídos das melhores intenções e livres dos interesses particulares ou classistas: “Se a pessoa mais ignorante não ceder à orientação da mais sábia esta última será forçada a ceder àquela. Qual destes modos de superar a dificuldade é de maior interesse para ambas e está de acordo com a adequação geral?” (*idem*:VIII).

Para Mill, cabia aos mais instruídos a função de conduzir os menos instruídos ao progresso e ao aprimoramento intelectual. Ele acreditava que o maior exercício das faculdades mentais e o esforço dos mais instruídos poderiam esclarecer o julgamento e retirar o preconceito dos menos instruídos. Por isso, Mill opunha-se à valorização do homem comum (ideia de que qualquer homem é tão bom quanto qualquer outro) em favor da “excelência moral e intelectual” (*idem*:VIII). Em uma perspectiva um tanto platônica<sup>24</sup>, ele sustentava que os sábios no poder evitariam que *um, poucos* ou *muitos*, de posse de todo o poder, fizessem prevalecer suas próprias vontades sem necessidade de utilizar as armas da razão (*idem*:VIII). Ele defendia que “[...] a posição que proporciona o estímulo mais forte para o desenvolvimento da inteligência é a de elevar-se ao poder, não de tê-lo obtido”.

O perigo de se tomar a maioria como fundamento do poder estava não somente na mediocridade (ou grau inferior de inteligência) que a caracterizava, mas também na possibilidade de tirania e legislação de classe. Essa ideia aparecia, então, associada à *maioria*, aos *muitos* e ao *povo*, assim como ao *dēmos*, termo do qual Mill lançou mão em algumas passagens da obra para pontuar sua natureza despótica (capítulos VI, VIII, IX e XII). “O Demos [...], sendo na América a única fonte de poder, toda a ambição egoísta do país gravita em torno dele, como ocorre nos países despóticos em relação ao monarca” (*idem*:VIII). Desse ponto de vista, era premente a necessidade de impor freios ao uso do poder pelo povo, também comparado ao déspota bajulado e adulado. Mill sustentou que a democracia só se tornaria a forma de governo idealmente melhor e popular se pudesse “ser tão organizada que nenhuma classe, nem mesmo a mais numerosa, [fosse] capaz de reduzir tudo a não ser ela mesma à insignificância política, direcionando o curso da legislação e da administração pelo seu interesse exclusivo de classe” (*idem*:VIII).

Mill evocava um governo igualitário de todos, cujo arranjo institucional permitiria que a minoria pudesse ser representada proporcionalmente tal como a maioria (*idem*:VII). No respeito à minoria, subsistia um caráter para além da questão moral de defesa da diversidade. Tratava-se de uma questão igualmente epistemológica ou intelectual, na medida em que a minoria assegurava a diversidade e representava a porta de saída da mediocridade vista como tendência na civilização moderna – o mundo fabril das massas disciplinadas e uniformizadas. Mill via que a tendência à mediocridade tinha como efeito colocar o poder nas mãos das classes “que estão cada vez mais abaixo do mais elevado nível de instrução na comunidade [...]” (*idem*: VII). Em sua opinião, era o que ocorria na democracia americana, na qual os membros de espírito altamente cultos sacrificavam suas opiniões e se tornavam “porta-vozes servis daqueles que são inferiores a eles em conhecimento” (*idem*).

Cabe notar que a noção de minoria de seu tempo distinguia-se da noção usual contemporânea por estar frequentemente associada à instrução e à superioridade intelectual. Com efeito, a minoria podia ser entendida como aquela que cultivava a maioria, a exemplo do indivíduo humboldtiano<sup>25</sup> cultivador de sua individualidade. A individualidade das mais altas eminências do pensamento servia de contrapeso e corretivo à predominância das opiniões das massas de homens simplesmente medianos. “O voto da minoria poderia aumentar o padrão intelectual da Casa dos Comuns, e também a maioria seria impelida a buscar membros de mais alto calibre” (*idem*). Nessa medida, a minoria não apenas comportava a diversidade e um conflito salutar, mas também representava o “único refúgio no qual procurar um suplemento ou correção suplementar contra os instintos de uma maioria democrática” (*idem*:VII). O valor intelectual da minoria instruída suplantava, portanto, seu valor numérico. Ela contava não apenas “por seus números, mas como força moral contaria muito mais em virtude de seu conhecimento e da influência”. Para Mill, o povo seria suprido com aquilo que de um outro modo quase certamente lhe faltaria – líderes com um nível mais elevado de intelecto e caráter do que ele próprio.

Além de uma mudança de paradigma na concepção clássica de democracia, essa perspectiva representou ao mesmo tempo uma inflexão na possibilidade de uma conformação política propícia ao maior número, isto é, às multidões recém-chegadas ao cenário político. Preocupado em combater a mediocridade presente na padronização e na homoge-

neização da vida em massas, Mill produziu críticas profícuas no sentido de repensar a existência política dos indivíduos, mas alimentou, em certa medida, uma espécie de repulsa à semelhança e despreço pela massa de homens comuns. A partir dessa perspectiva, ele formulou a equação: “massa, isto é, mediocridade coletiva”. “O seu pensamento lhes provém de homens muito semelhantes a ela, que a ela se dirigem, ou que em nome delas falam, sob a esfera do momento, através dos jornais” (*idem*: cap. VII). Todos esses elementos foram considerados na teoria do governo democrático.

#### f) Elites Organizadas, Massas Irracionais, “Menos *Dēmos*”

O tema da minoria, da elite e dos pequenos grupos ganhou relevo na sociologia das massas e marcou o andamento dos estudos sobre a democracia. A ideia de minoria instruída de alto valor intelectual cedeu lugar à afirmação da minoria como classe dirigente em função de sua capacidade de organização e coordenação da maioria atomizada, desarticulada e desorganizada (Mosca, 1992). Ela era identificada, em geral, à classe dirigente, que era vista como grupo homogêneo e solidário entre si. Na concepção de Mosca, essas qualidades constituíam requisitos fundamentais para a prática da democracia moderna, entendida como sistema de renovação da classe dirigente por meio do sufrágio.

A tese do sistema de renovação das classes dirigentes foi formulada pela Teoria da Circulação das Elites de Vilfredo Pareto, convergindo no pressuposto da capacidade de organização e exercício do poder pela minoria (1967). Em contraste com Mill, Pareto afirmou que os mais propensos a governar não eram necessariamente os mais inteligentes, mas aqueles que, tendo concorrido com outros grupos, se mostraram capazes de tutelar as massas e de lidar com sua irracionalidade. Ou seja, eram capazes não pela sua inteligência, mas pelo potencial de organização em sociedades complexas.

Como suporte de reflexão para a democracia, Pareto aplicou uma abordagem epistemológica para se pensarem os homens na política. No lugar da dualidade razão e paixão, ele distinguiu “ideias não lógicas” e “ideias lógicas”, que exprimiam a relação entre meios e fins. Segundo o autor, as ideias não lógicas eram mais comuns e os homens tenderiam a imprimir sobre elas a aparência de ideias lógicas. Além disso, ele entendia que instintos e paixões, que permaneciam misteriosos e incompreensíveis, serviam de motor para as ações dos homens. Os limites do

ato cognitivo foram estabelecidos dessa maneira e os condicionamentos subjetivos e idealistas foram rebaixados. Os ideais democráticos (governo das massas, soberania popular), considerados pura abstração, foram reduzidos à evocação de sentimentos e de credo de esperança destinados às massas e formulados pelos grupos em competição pelo poder.

Mais uma vez, as derivações políticas da Sociologia estiveram especialmente orientadas para o paradoxo do governo das massas frente à complexidade do mundo moderno. O governo exercido pelo grande número era reafirmado como técnica e mecanicamente inviável e a delegação das funções políticas a chefes e líderes resultava na formação de massas incompetentes, apáticas e desinteressadas pela política. Robert Michels, seguindo a linha weberiana, mostrou como, sob o efeito do racionalismo e do desencantamento da sociedade moderna, as multidões atuavam na dinâmica democrática desprovidas de raciocínio, vulneráveis à verve de oradores e dependentes de líderes.

Michels observou também a existência de uma tendência à concentração de poder por um grupo restrito de pessoas dentro de organizações partidárias democráticas. Conhecida como “lei de ferro das oligarquias”, essa tendência à elitização ocorria até nos partidos socialistas, supostamente mais ligados às massas. A fórmula “quem diz organização, diz oligarquia” (Michels, 1982) refletiu a burocratização da sociedade, a profissionalização dos representantes, enquanto a organização se convertia em meio de sobrevivência individual, com a perpetuação dos representantes nas suas funções sendo fixada como objetivo.

A direção das elites e a irracionalidade das massas foram mais uma vez afirmadas por Schumpeter. Nos seus termos, a vontade, os desejos e as opiniões dos indivíduos consistiam em um “feixe indeterminado de impulsos vagos que volteiam em torno de palavras de ordem ou de impressões equivocadas” (1984). Essas imagens conduziam à seguinte reflexão: as massas não tinham como organizar seu desejo, dado que no aglomerado os indivíduos perdiam a contenção desejante característica da civilidade<sup>26</sup>. Dessa maneira, a baixa participação dos indivíduos na política, antes de ser efeito contingente, era vista como condição para que a sociedade de massa não se tornasse ingovernável, pois ela reduzia o excesso de demanda em relação à capacidade de decisão dos governos e evitava a dificuldade em acordar sobre o bem comum. De outra forma, significava dizer que, quanto “menos *dēmos*”<sup>27</sup>, melhor a

democracia. Com base nessas convicções, Schumpeter considerou que decisões impostas por órgãos não democráticos poderiam ser mais facilmente aceitáveis por todos do que a decisão democrática que envolvia diversidade e gravidade de interesses.

Schumpeter sentenciou que a democracia não era o governo exercido pelo povo, mas o governo aprovado pelo povo. Para ele, “o povo como tal nunca pode realmente governar ou dirigir” (1984:308). Com o lugar do povo reduzido na teoria democrática, a democracia se limitava a um método político ou institucional implementado para a organização das decisões políticas. Concebida como governo para o povo, a democracia incorporava aos poucos a analogia mercantil da livre competição das elites políticas pela preferência dos eleitores no mercado político. O voto assumia o papel de moeda com a qual o eleitor comprava os bens políticos ofertados pelos partidos. A necessidade de maximizar votos fazia com que partidos e políticos trabalhassem, sobretudo, em função de interesses de grupos. A democracia, operada pela lógica econômica, pretendia suprir pelo racionalismo econômico a ausência do racionalismo dos homens.

As premissas dessas teorias atingiram seu ápice na Psicologia das Massas de Scipio Sighele e Gustave Le Bon e mais tarde produziram congêneres na Teoria da Escolha Racional (Mancur Olson, Anthony Downs). Essas teorias continuaram a tematizar a impossibilidade do governo da multidão. Na Teoria da Escolha Racional, a ação coletiva do “grande número” foi analisada a partir dos pressupostos de organização, eficiência e comportamento instrumental em objeção às teorias sociais que viam vigorar no mundo uma espontaneidade ou voluntariedade da ação do indivíduo na consecução de benefícios coletivos (Carvalho, 2008). O indivíduo racional, operador de custos e benefícios assumiu uma condição ontológica. Esboçando uma taxonomia de grupos, essa teoria reforçou uma clivagem na estrutura social<sup>28</sup>.

## CONCLUSÃO: DEMOFOBIA COMO CONCEITO E DEMOFILIA CONTRA O OBSTÁCULO EPISTEMOLÓGICO

Em termos gerais, a noção de demofobia pretende designar o medo ou desprezo que o *dēmos* (e equivalentes como povo, massas, multidões) inspirou nos pensadores modernos que formularam questões pertinentes à democracia. A partir da perspectiva demofóbica, abriu-se caminho para se identificarem premissas recônditas no pensamento po-

lítico moderno, como as da teoria política que tematizou a complexidade do governo do “grande número”, a exterioridade da organização e, por conseguinte, a limitação das experiências coletivas de existência.

O aspecto demofóbico pareceu tão incontornável quanto o avanço da democracia inevitável. Com a consolidação do processo de irreversibilidade da democracia e universalização do sufrágio, emergiram questões do tipo: “Como gerir as massas? Como canalizar suas paixões e seus interesses? Como evitar que a potência do povo se degrade em brutalidade da multidão?” (Rosanvallon, 1992:377). Com efeito, essas teorias gravitaram em torno da domesticação das massas, da repressão de seus impulsos e paixões, da contenção e represamento da multidão, da tutelagem dos de baixo, da regulação do *dēmos* ou da “racionalização da gestão do número” (Reynié, 1988). O limite dessa teoria se manifestou no fato de, em nome da democracia, poder se subsumir o *dēmos*, do qual ela não poderia prescindir.

Sob essa perspectiva, os princípios democráticos fincaram raízes em um ponto de vista totalmente externo à massa, ao mesmo tempo em que o grande número se transformou em enigma da reflexão democrática. A questão demofóbica revelou, portanto, uma orientação epistemológica subjacente à teoria, de sorte que o medo da insurgência e da turbulência da maioria e a obsessão por ordem e estabilidade reconduziram ao centro do pensamento político o espectro hobbesiano do medo da morte violenta. Ademais, enquanto conhecimento produzido pela *intelligentsia* de uma época, essa teoria circunscreveu parâmetros e previu limites para a imaginação política.

Não obstante o iluminismo sustentasse no seu interior a crença no ideal de progresso, a formação e o aperfeiçoamento do “homem novo”, alguns teóricos iluministas preconizaram a conciliação entre razão e tradição (Israel, 2006) e animaram o despotismo esclarecido. Além disso, a afirmação da ciência e da racionalidade ocorreu de tal modo que ofereceu subsídios para formular para a sociedade moderna um modelo racional superior – o burguês da Europa Ocidental detentor das luzes<sup>29</sup> (Jacques Roger, 1968) – sendo simplesmente imposto sobre comportamentos considerados irracionais associados às massas. Enquanto a política reclamava o voto do maior número possível, a razão superior demandava sua limitação (Gueniffey, 1993). Uma relação antonímica entre razão e grande número foi construída, reiterando a dúvida sobre a capacidade da multidão em se governar. Nessa perspectiva, embora o

iluminismo tenha inspirado a integração da multidão à política, esse pensamento continha, nas palavras de Reynié (1988), uma “contradição delicada”, a saber, entre o medo da multidão totalmente manifesto e a retórica a favor de que o povo ocupasse o centro político.

Por certo, o medo suscitado a partir da ação violenta das massas e da evidência da potência majoritária era real e concreto. A demofobia não consistiu em mero preconceito; ela teve como fulcro a possibilidade material e verdadeira da violência multitudinária. Por conseguinte, *não se tratou de negar o caráter violento da multidão; ela foi, de fato, frequentemente perigosa e ignorante*. Tratou-se de entender a demofobia como concepção limitada do advento do povo na política, que se revelou incapaz de produzir uma razão sobre o suposto conteúdo “irracional” da insurgência política. Mas não bastou igualmente falar das limitações dessa concepção. O reconhecimento da demofobia apontou para a necessidade de distinguir as relações de poder, as disposições cognitivas e os efeitos que operaram a imaginação teórica animadora de uma teoria da democracia.

Nesse sentido, argumenta-se que a demofobia se revelou um “obstáculo epistemológico”<sup>30</sup> (Bachelard, 1996) na evolução da teoria democrática. Pensando como epistemólogo<sup>31</sup>, o conhecimento das condições psicológicas do progresso da ciência permitiu encontrar nos obstáculos internos ao próprio ato de conhecer o problema do conhecimento científico. Eles faziam surgir, por uma espécie de imperativo funcional, lentidões e conflitos (*idem*:17). Bachelard observou que, quando o conhecimento empírico se racionaliza, nunca se pode garantir que valores sensíveis “primitivos” não interfiram nos argumentos – pois o homem sensível trabalha com todas as expressões de sua sensibilidade. Nesse caso, pode-se presumir que a demofobia obstaculizou o pensamento que investigava a conversão do povo governado em povo governante, engendrando essa espécie de nó górdio da modernidade política.

Por fim, a demofobia introduziu na teoria democrática duas dimensões principais. A primeira dizia respeito à geração de um movimento dialético que opunha medo da violência multitudinária e busca de segurança ou proteção para o indivíduo. Essa dialética temor-proteção, concebida por Paolo Virno (2002), referia-se a certas estratégias que, contidas no conceito de povo, visavam distanciar o perigo e obter a proteção em sociedade.

Assim, o conceito de povo operou pelo registro antagônico à multidão. Esse antagonismo foi ilustrado pelas perspectivas de Hobbes e Spinoza. Para Virno, essa distinção esteve no centro das controvérsias do século XVII e orientou as categorias político-sociais da modernidade. Spinoza compreendeu a multidão como pluralidade que raramente “converge em um” ou em “unidade sintética” (Virno: *idem*) e sua potência como “origem do poder e do político” (Aurélio *in* Spinoza, 2009). “A multidão é a forma de existência social e política do Número enquanto Número: forma permanente, não episódica ou intersticial”, sintetizou Virno (*idem*:8). Por outro lado, Hobbes a via como perigo para a decisão política do Estado, “um mau cheiro de estado de natureza na sociedade civil” (Virno), repulsiva à unidade política, refratária à obediência, avessa a pactos duráveis (*ibidem*: 9 e 10), enquanto o povo era concebido como “uma espécie de unidade que tem uma vontade única” (1642, XII, 8; e VI, 1, nota), espécie de “reverberação” da ideia de Estado. “Se há Estado, há povo; sem Estado, nada de povo” (Virno, *idem*: 8). Para Hobbes, a multidão era aquilo que não estava pronto para se tornar povo: “os cidadãos, quando eles se rebelam contra o Estado, são a multidão contra o povo”.

Por certo, essa dicotomia presente no par povo-multidão foi reformulada sob diversos nomes (*dēmos*, massas etc.) que carregaram, ao longo da teoria democrática, essa dualidade de origem. A partir daí, pode-se dizer que a demofobia incorporou um princípio de natureza dialética, em que “as formas de medo e as formas correspondentes de proteção ligadas à noção de povo se metamorfoseiam” (Virno) tanto do ponto de vista empírico, quanto daquele conceitual, adquirindo expressões diferentes.

A segunda dimensão da demofobia diz respeito a um “modo de governar” (Foucault, 2008), a um novo aparato de poder e a uma nova disposição das relações de poder na política moderna. Esse modo teve como centro a população, “esse novo personagem [que] fez uma entrada notável, e logo notada, aliás, no século XVIII” (*ibidem*:88). Ele se constituiu em um novo saber político e se desenvolveu fundamentalmente por meio da implementação de “dispositivos de segurança”.

A técnica relativa a esses dispositivos operou sobre a população não a partir do ponto de vista do impedido ou do obrigatório, da lei e da disciplina, mas a partir de “o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não” (*idem*:61). Ela é, portanto, compatível com a



ideologia da liberdade prescrita no *laissez-faire/laissez-passer*. Além disso, ela evoluiu de maneira a fazer uns e outros mecanismos agirem, “mas sem que se trate, de maneira nenhuma, em todo caso não fundamentalmente, de uma relação de obediência entre uma vontade superior, a do soberano, e as vontades que lhe seriam submetidas” (*idem*:86).

Foucault entendia que essa forma de regular e delimitar marcos aceitáveis denotava um modelo de gestão da população, que era entendida como aquela que segue normas racionais e não se revolta (na linguagem foucaultiana, o povo tem um caráter próximo à multidão spinozista, no sentido que ela não pertence à população e se comporta em relação à gestão dessa população, que se põe fora dessa gestão e se recusa a ser população) (2008:57). Assim, a população que já havia deixado de ser elemento do poderio do soberano (uma população numerosa, obediente e laboriosa, que era signo de tropas numerosas e mercados citadinos em plena atividade) passou a ser divisada como força produtiva pelos mercantilistas (força essa passível de ser adestrada, enquadrada e distribuída). A população, por isso, deixou de ser compreendida na chave jurídico-política do sujeito em relação de obediência com o soberano para ser apreendida como objeto técnico-político de uma gestão ou governo.

Para Foucault, fazer a gestão da população significou exatamente submetê-la a técnicas e a agentes de transformação, agindo sobre um jogo de fatores aparentemente não relativos à população. Tratou-se de uma mutação na organização e racionalização dos métodos de poder (*idem*:94). Observou-se aqui que, à medida que a demofobia operava correlativamente à segurança, ela operava o uso dessas técnicas de racionalização de gestão da população pelo pensamento democrático, buscando repelir o povo e instaurar a população (Foucault) ou enquadrar a multidão e forjar o povo (Virno).

\*\*\*

**Breve nota para uma demofilia:** Permite-se aqui finalizar esta conclusão com uma proposta em divagação. Por um lado, entende-se que a teoria democrática constituiu-se como o resultado de um processo histórico, de traços de demofobia. Por outro lado, sabe-se que experimentos teóricos modernos de natureza democrática produziram registro diferenciado sobre a emergência da multidão na política. Esses experimentos requerem do pesquisador a atenção para eventos na medida de sua singularidade, a despeito de uma linearidade histórica. Como orienta

Foucault (2000), é preciso considerar a existência de um campo de disputa de regimes de imaginação teórica que se deu no interior da experiência moderna. Conhecer os elementos desse campo pode ser um caminho para desfazer alternativas inarredáveis, sobre as quais se falava no início deste artigo. Essa visão conduz à formulação de uma agenda de pesquisa, a qual se partilha aqui com o leitor. Essa agenda consiste, por ora, em um trabalho de genealogia que possa fazer emergir saberes históricos descontínuos, desqualificados e não legitimados. Na visão de Foucault, esses saberes podem intervir contra a instância teórica unitária que pretende “filtrá-los, hierarquizá-los e ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro ou de uma ciência” (Foucault, 2000).

Essa genealogia pretende deslindar teorias produtoras de princípios de “demofilia”. O substantivo usado para qualificar a natureza desses princípios busca livre inspiração no estudo da ética aristotélica (*Ética a Nicômaco*), na qual a *philia* se caracteriza pela vida em comum e na reflexão spinozista sobre a amizade como condição do viver junto (*Ética*, livro IV). Soma-se a essa *philia* a ideia moderna de *dēmos*. Como escreve Lagrée, a comunidade política é a condição que requer a amizade (*in* Jankélévitch e Ogilvie, 1995). Nesse sentido, espécies determinadas de comunidades políticas dão nascimento a espécies distintas de amizade; na democracia, por exemplo, comunidade baseada na igualdade entre os cidadãos, as amizades são intensas em virtude de haver mais coisas em comum. Logo, como afirma Wolf (*in* Jankélévitch e Ogilvie, 1995), refletir sobre amizade conduz a considerá-la como força social e a divisar a difícil economia da relação com o outro. Na visão de Macherey (*in* Jankélévitch e Ogilvie, 1995), pensar a amizade (e o amor) é por em jogo uma concepção de sociabilidade e de vida em comum.

(Recebido para publicação em outubro de 2011)

(Versão definitiva em dezembro de 2011)

## NOTAS

1. Além do povo-soberano e do povo-classe, Surel identificou ainda, em uma perspectiva cultural e identitária, o povo-nação.
2. Rosanvallon distinguiu três propostas de configuração do sistema de representação política presentes no cenário político francês: 1) a busca dos operários em eleger os políticos oriundos de seu meio ou classe; 2) a proposta de uma representação que espelhasse as profissões e as funções sociais. Por último, a experiência da representação proporcional. Ver *Le Peuple Introuvable*, Paris, Gallimard, 1998.
3. A consulta à *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, de Diderot e D'Alembert, permite ter uma ideia sobre a variação do conceito de povo. Era considerado como “a parte mais útil, a mais preciosa e, por conseguinte, a mais respeitável da nação” ou a parte que “forma sempre a parte mais numerosa e a mais necessária da nação” e também como aquele que se opõe aos grandes e nobres. Entendia-se que era composto de trabalhadores, operários, artesãos, negociantes, financistas, pessoas de letras e gente das leis. Mas outros pensavam que o povo se limitava aos operários e aos trabalhadores. Os autores afirmaram, por fim, que se tratava de um “substantivo coletivo de difícil definição”, porque a partir dele se formavam ideias diferentes nos diversos lugares e segundo a natureza dos governos.
4. Embora seja o universo grego a referência para se pensar o vocabulário democrático, o conceito político de povo é mais frequentemente associado pelos modernos ao Estado Romano. Assim o faz, por exemplo, Colliva no verbete “povo” do *Dicionário de Política* (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 1994), ao lembrar que o povo era um grupo romano dêmico que, progressivamente integrado e urbanizado, passou a fazer parte do Estado romano com a queda da monarquia. Ellen Wood considera que a reflexão política dos modernos leva mais em conta o cenário de Roma antiga do que das cidades gregas antigas.
5. No *Dictionnaire de l'Académie française* (primeira edição, 1694; quarta edição, 1762; e quinta edição, 1798) afirmou-se que o termo povo podia ser entendido às vezes pela parte “menos considerável dentre os habitantes de uma mesma cidade, de um mesmo país”; considerava que havia “alguma emoção entre o povo”, de modo que “ele não sabe o que ele quer a maior parte do tempo”. Aponta como sinônimo “o pequeno povo, o baixo povo”. E, na sexta edição (1835), ele foi considerado “sob a dimensão da instrução e da fortuna”.
6. Na visão de Eric Hobsbawm (2002) “a França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radicalmente democrática para a maior parte do mundo”. A Revolução Francesa foi considerada pelo historiador como o exemplo mais dramático e de maior repercussão na modernidade. A partir dela, foram proclamados os princípios universais, ou seja, destinados a toda humanidade.
7. Essas questões se renovam no tempo. Em 2008, a professora de Ciência Política da Universidade Livre de Bruxelas, Justine Lacroix, tendo em vista o espaço europeu, reivindicou um incremento no “autogoverno da comunidade política”. Ela questionou a existência de uma hierarquia entre diferentes categorias de estrangeiros, o que no seu entendimento contradizia as pretensões cosmopolitas da União Europeia. Propunha então que a entidade europeia conferisse o “status pleno de cidadão europeu a todos aqueles que escolheram viver no seio de seu espaço”, em uma tentativa

de reinventar a democracia europeia e 'desnacionalizar os direitos' (Lacroix, "Qui sont les citoyens européens?" *Le Monde. La Républiques des Idées*. 29/04/2009, p. VI).

8. O estudo de Patrice Gueniffey (1993) ilustra o debate da época. Ele mostra que, a partir das eleições no período da Revolução Francesa, engendrou-se um dilema na política, conforme o qual as decisões tomadas pelo voto da maioria poderiam ser irracionais. Assim, a ideia de que a razão demandava uma limitação no quadro de votantes viria, de maneira tensa, a modular a afirmação, de natureza democrática, do voto do maior número possível.
9. A noção de evidência constituiu a epistemologia do conhecimento que fundamentou o liberalismo à francesa (de raiz fisiocrática) como racionalismo político. Segundo Rosanvallon (1992), a evidência era oposta ao arbitrário e à opinião, significando, de acordo com Quesnay, "uma certeza tão clara e manifesta por ela mesma que o espírito não pode negá-la". Na visão de Rosanvallon, "é um modo cômodo de deslocar ou evitar o problema da autoinstituição do social" (*idem*:152). Para ele, a evidência era um modo de acesso à verdade e ao interesse geral que não implicava de maneira nenhuma deliberação ou experimentação, pois era uma via imediata e vizinha da fé.
10. Rosanvallon observou que, no antigo regime, os bandidos [*brigands*], vagabundos e mendigos acabavam por constituir no imaginário coletivo uma vasta população perigosa que se tratava de manter à distância. Nas grandes cidades, eles representavam uma parte considerável e não negligenciável das classes trabalhadoras. Nas contas do autor, a condição de domicílio conduzia provavelmente a subtrair do corpo eleitoral perto de 15 por cento dos homens em idade de votar. A associação entre cidadania e domicílio tornou-se fundamental no século XIX, o que mostrava que "o medo secular dos vagabundos e dos indivíduos desterritorializados continuava a assustar o corpo social" (1992:77). O principal contingente de cidadãos passivos era constituído de mendigos, vagabundos, exercendo aqui ou ali, ao grado das temporadas e das oportunidades, as tarefas agrícolas.
11. Esses não eram reflexos imediatos do calor dos fatos, visto que tais memórias de 1848 foram registradas entre 1850 e 1851, e publicadas após a morte do autor, em 1959. Porém, são afirmações ainda imersas em uma retórica rememorativa do clima das paixões desenfreadas.
12. As passagens referentes à obra de Tocqueville foram reproduzidas diretamente das citações feitas por Capdevila, com se indica por meio do termo "*apud*". Optou-se ainda por fazer referência aos originais em francês. Por isso, todas as referências do livro *Democracia na América* estão assinaladas pela sigla DA, seguida da indicação de volume, da parte, do capítulo e da página relativa ao segundo volume de *Oeuvres*, onde foi publicado (*Oeuvres*, volume II, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1992).
13. De fato, Proudhon entendia que, em 1848, o medo do socialismo teria forçado todos "a refletirem sobre as condições do trabalho e da propriedade, e a revolução foi feita" (*Le Droit au Travail et le Droit de Propriété*, Paris, 1850: 56 e 56 *apud* Capdevila, 2007: 14).
14. Por certo, o tema do instinto, da razão e da paixão, muito caro aos filósofos e políticos da modernidade (Hobbes, Hume, Spinoza etc.), influenciou o pensamento político democrático. Albert O. Hirschman desenvolveu uma concepção interessante sobre a linguagem das paixões e dos interesses na política em *As paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo* (2002).

15. Destacando na obra de Tocqueville uma série de passagens notáveis, sobretudo do ponto de vista sociológico, Capdevila (2007:36) mostrou como esse autor observou os meios pelos quais se afirmava a prevalência do espírito elitista sobre os instintos do povo. Para Tocqueville, ainda que a linguagem culta do legislador se tornasse a língua vulgar do povo, o superior não era degradado pelo inferior, e sim este era captado e elevado. Dessa maneira, considerava-se que a assembleia legislativa filtrava e purificava a vontade popular (DA, I, II, 5, 227) e, por isso, na divisão do poder legislativo, não se via qualquer contradição do dogma da soberania do povo, mas sim um refinamento de sua aplicação, extraindo o que ela tem de melhor e corrigindo “em parte os instintos perigosos da democracia” (DA, I, II, 5, 226).
16. Socialistas como Proudhon tinham a seguinte visão sobre o papel dos partidários dos reis na democracia: “Os realistas são democratas que levam o princípio representativo até a sua última consequência, reduzindo o número de representantes a um, ou dando um teto ao edifício representativo” (*Carnet*, Dijon, Les Presses du Réel, 2004: 123 *apud* Capdevila, 2007: 44).
17. O poder onipotente da opressão ou do império da maioria contrastou com a teoria da igualdade. Aplicada às inteligências, a igualdade submetia os indivíduos às decisões do maior número. Marcelo Jasmin escreveu a propósito de Tocqueville: “a censura invisível da maioria esmaga as individualidades e impede a independência intelectual, consolidando a mediocridade cultural da democracia e a impotência do indivíduo frente às massas” (2005:62). Ver adiante a discussão em torno desse tema em Stuart Mill.
18. Para Chevalier, a opinião da burguesia sobre as classes populares e imposta a essas classes e a baixa opinião que as classes populares tinham da burguesia explicavam, em parte, o comportamento das massas, que deveria ser estudado como um acerto de contas diário capaz de lançar luz sobre as grandes tormentas públicas. Consideradas pelos outros e por elas mesmas como relegadas à margem da civilização urbana, as massas se conduziam conforme essa condenação. “Selvagens, lhes dizem; selvagens, a queremos. Selvagens elas serão então, de todas as maneiras e a todos os momentos de sua existência” (Chevalier, 1984:685).
19. É preciso considerar que os termos governo popular e república eram mais frequentemente mencionados do que a palavra democracia, um tanto rarefeita na linguagem política do último terço do século XVIII. Muitos historiadores das ideias mostram que a democracia tinha uma significação muito própria, ligada ao exercício do governo direto, ao sentido igualitário e à experiência grega.
20. Isso significou também que, para os federalistas, a representação não continha o conflito entre soberania e formas do Estado moderno, como sugeriria mais tarde Max Weber em *O Socialismo* [1918]. A forma moderna de Estado exigia transferência dos meios de administração e produção para o controle de funcionários especializados, sendo a soberania submetida à inevitabilidade do controle burocrático da organização estatal (Avritzer, 1996:104).
21. Essas qualidades se constituíram em critérios dessa sociedade burguesa que encontrou na meritocracia o instrumento de ordenação da sociedade. Os princípios fundamentais dessa nova ordem meritocrática eram a virtude e a inteligência. De acordo com o 6º artigo da *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, os cidadãos podiam ser “igualmente admitidos a todas as dignidades, postos e empregos públicos, segundo sua capacidade e sem outra distinção que a de suas virtudes e inteligência”.

A meritocracia passou a funcionar como critério para ocupação de posições sociais a partir das revoluções burguesas (Fischer in Bobbio, Matteucci, Pasquino, *Dicionário de Política*, 1994:747 e o capítulo “A carreira aberta ao talento”, in Eric Hobsbawm, 2002:255).

22. Constant foi além para mostrar o aparente antagonismo entre o grande número e a complexidade moderna. Na distinção entre a liberdade dos modernos e dos antigos, a despolitização era, portanto, uma tendência: a liberdade dos modernos denotava o “exercício pacífico da independência privada” (1985:15). Constant afirmava que “[...] o exercício dos direitos políticos somente nos proporciona pequena parte das satisfações que os antigos nele encontravam e, ao mesmo tempo, os progressos da civilização, a tendência comercial da época, a comunicação entre os povos multiplicaram e variaram ao infinito as formas de felicidade particular.” (1985:15). A existência individual tornava-se, nas palavras do autor, “menos englobada na existência política” (*idem*: 23). Ademais, o indivíduo perdido na multidão, em que “quase nunca percebe a influência que exerce”, não permitia experimentar sua importância social e sentir a compensação pela sua participação no poder como o sentiam os antigos.
23. No Capítulo VII, Mill afirmou: “A ideia pura de democracia, conforme sua definição, é o governo de todo o povo pelo povo todo, igualmente representado. Democracia, como normalmente concebida e até agora praticada, é o governo de todo o povo pela mera maioria do povo exclusivamente representada. A primeira é sinônimo de igualdade de todos os cidadãos; a última, estranhamente confundida com essa, é um governo de privilégio em favor da maioria numérica, que sozinha possui praticamente toda a voz do Estado”.
24. Em *A República (Politeia)*, Platão elegeu o rei-filósofo como o melhor governante para uma sociedade perfeita ou ideal assentada sobre a Razão.
25. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) formulou como ideal de sua teoria política o cultivo da individualidade ou cultivo de si. Em *On The Limits of State Action* (1969 [1851]), Humboldt afirmou que o verdadeiro fim do homem era “o mais alto e harmonioso desenvolvimento de suas potencialidades em um completo e consistente todo” (1969:16). Ele compreendia a sociedade como um todo, formado pela mútua cooperação dos membros, suas vontades internas e capacidades. O coletivo tornar-se-ia mais rico quanto mais potencialidades o indivíduo pudesse realizar em condições de variedade de experiências culturais, sendo essa variedade a expressão da liberdade, entendida como condição primordial. Dessa maneira, sua preocupação não era quem devia exercer o poder, mas a fixação de limites ao poder exercido. Vale ainda ressaltar, com Burrow (*in* Humboldt, 1969), que o ideal do homem cultivado, o *connaisseur* cultural, era evidentemente acessível somente a uma elite cultivada, que podia dedicar tempo e meios ao processo de desenvolvimento individual. Humboldt influenciou franceses e ingleses, entre eles Stuart Mill, que fez de suas palavras a epígrafe de *Sobre a Liberdade* (Mill, 1942): “O grandioso e capital princípio para o qual todos os argumentos desenvolvidos nestas páginas diretamente convergem é a importância absoluta e essencial do desenvolvimento humano na sua riquíssima diversidade”.
26. Essa sociologia encontrava paralelo nos conteúdos da Psicologia das Massas de Gustave Le Bon, que buscou elementos nas Teorias de Hipnotismo e Sugestionabilidade de Théodule-Armand Ribot (1839-1916) e na Psicologia de Sigmund Freud para demonstrar que a conduta do indivíduo era motivada por elementos irracionais e que, aglomerado na multidão, ele tinha racionalidade e escrúpulos morais inibidos.

27. Faz-se aqui alusão à expressão utilizada pelo professor Cesar Guimarães, que costuma dizer a seus alunos: a democracia “tem muito *krátos* e pouco *dēmos*”.
28. Para uma visão crítica da Teoria da Escolha Racional, consultar a obra de Bruno Sciberras de Carvalho: *A Teoria da Escolha Racional como Teoria Social e Política: uma interpretação crítica* (2008).
29. Segundo Jacques Roger (1968), o iluminismo de Diderot permitia distinguir em um país a existência de homens “esclarecidos” e outros homens, que estariam condenados à ignorância – o enciclopedista concebia que dezenove vinte avos de uma nação restariam na imbecilidade. Em uma escala mundial, imaginava-se que haveria povos mais iluminados do que outros, cabendo, segundo Condorcet, à Europa difundir suas luzes na África e nas Américas.
30. Segundo Rosa Guedes Lopes, Bachelard utilizou o termo *obstáculo epistemológico* “para batizar tudo que se incrusta no conhecimento não questionado, todos os pontos onde o progresso científico estanca, regride ou goza inerte”. Como ela explicou, a importância de detectar esses pontos “sustenta sua tese de que o ato de conhecer se dá sempre contra um conhecimento anterior, destruindo o que foi mal estabelecido e superando o que, no próprio espírito, se forma como obstáculo à espiritualização” (s/d. *A Noção de Obstáculo Epistemológico*. Disponível em: <http://www.nucleosephora.com/impressao/pdf/disc21ãobstaculoepstemolo.pdf>. Acessado em 15/10/2009).
31. Para Bachelard, o historiador da ciência deve tomar as ideias como se fossem fatos e o epistemólogo deve tomar os fatos como se fossem ideias, inserindo-as num sistema de pensamento. “Um fato mal interpretado por uma época permanece para o historiador um fato. Para o epistemólogo é um obstáculo, um contrapensamento” (1996:22).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABENSOUR, Miguel. (1998), *La Démocratie contre l'État*. Paris, Éditions du Félin.
- AVRITZER, Leonardo. (1996), *A Moralidade da Democracia. Ensaios em Teoria Habermasiana e Teoria Democrática*. São Paulo/Belo Horizonte, Perspectiva/Editora UFMG.
- BACHELARD, Gaston. (1996), *A Formação do Espírito Científico: Contribuição para uma Psicanálise do Conhecimento*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- BALIBAR, Étienne. (1997), *La Crainte des Masses: Politique et Philosophie avant et après Marx*. Paris, Galilée.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. (1994), *Dicionário de Política*. Brasília, Editora da UnB.
- CAPDEVILA, Nestor. (2007), *Tocqueville et les Frontières de la Démocratie*. Paris, PUF.
- CARVALHO, Bruno Sciberras de. (2008), *A Teoria da Escolha Racional como Teoria Social e Política: Uma Interpretação Crítica*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- CHEVALIER, Louis. (1984), *Classes Laborieuses et Classes Dangereuses*. Paris, Hachette.
- CONSTANT, Benjamin. (1997), *Écrits Politique*. Edição de Marcel Gauchet. Nova edição revista e aumentada. Paris, Gallimard, "Folio Essais".
- \_\_\_\_\_. (1985), *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*. São Paulo, L&PM Editores.
- DELUMEAU, Jean. (1978), *La Peur en Occident*. Paris, Fayard.
- DERRIDA, Jacques. (1994), *Politiques de l'Amitié*. Paris, Galilée.
- FOUCAULT, Michel. (2008), *Segurança, Território, População*. São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2000), *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1971), "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", in S. Bachelard et alii (orgs.), *Homage à Jean Hyppolite*. Paris, PUF.
- GUENIFFEY, Patrice. (1993), *Le Nombre et la Raison: La Révolution Française et les Élections*. Paris, Editions de l'EHESS.
- HIRSCHMAN, Albert O. (2002), *As Paixões e os Interesses: Argumentos Políticos a Favor do Capitalismo antes do seu Triunfo*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record.
- HOBBSAWM, Eric. (2002), *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. (1969), *On the Limits of State Action*. London/New York, Cambridge University Press.
- ISRAEL, Jonathan I. (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*. New York, Oxford University.
- JASMIN, Marcelo. (2005), *Alexis de Tocqueville: A Historiografia como Ciência da Política*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Editora UFMG/IUPERJ.
- JANKÉLÉVITCH, Sophie e OGILVIE, Bertrand (eds.). (1995), *L'Amitié. Dans son Harmonie, dans ses Dissonances*. Paris, Éditions Autrement, Série Morales, nº 17.



- MADISON, James; HAMILTON, Alexander e JAY, John. (1993), *Os Artigos Federalistas*. Apresentação de Isaac Kramnick. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MICHELS, Robert. (1982), *Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília, Ed. da UnB.
- MILL, J. Stuart. (1868), *Considerations on Representative Government*. The Project Gutenberg EBook: <http://www.gutenberg.org/ebooks/5669>. Acessado em 20/8/2009.
- . (1942), *Sobre a Liberdade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- MOSCA, Gaetano. (1992), *La Clase Política*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PARETO, Vilfredo. (1984), *Manual de Economia Política*. São Paulo, Abril Cultural.
- . (1967), *Sociological Writings*. New York, Frederick A. Praeger Publishers (traduzido por Derick Mirfin).
- REYNIÈ, Dominique. (1988), “Théorie du Nombre”. *Revue Hermès*, nº 2, pp. 95-104.
- ROGER, Jacques. (1968), “La Lumière et les Lumières”. *Cahiers de l’Association Internationale des Études Françaises*, vol. 20, nº 1, pp. 167-177. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief\\_0571-5865\\_1968\\_num\\_20\\_1\\_906](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/caief_0571-5865_1968_num_20_1_906)>. Acessado em 10 de agosto de 2009.
- ROSANVALLON, Pierre. (1998), *Le Peuple Introuvable: Histoire de la Représentation Démocratique en France*. Paris, Gallimard.
- . (1992), *Le Sacre du Citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris, Gallimard.
- ROSENBERG, Arthur. (1986), *Democracia e Socialismo: História Política dos Últimos Cento e Cinquenta Anos (1789-1937)*. São Paulo, Global Editora.
- SCHUMPETER, Joseph. (2009), *Tratado Político*. São Paulo, Martins Fontes. Tradução, Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio.
- . (1984), *Capitalismo, Socialismo, Democracia*. Rio de Janeiro, Editora Zahar.
- SUREL, Yves. (2009), “Peuple”. *Encyclopédie Universalis*. Disponível em: [www.universalis.fr](http://www.universalis.fr). Acesso (restrito) em 3 de março de 2009.
- TAINÉ, Hyppolite. (1902), “Le Peuple”. *Les Origines de la France Contemporaine*. Paris, Hachette, tomo II.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2000), *A Democracia na América: Sentimentos e Opiniões*. São Paulo, Martins Fontes.
- . (1992), *Oeuvres*. Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, vol. II.
- . (1991), *Lembranças de 1848. As Jornadas Revolucionárias em Paris*. São Paulo, Companhia das Letras.
- . (1977), *Oeuvres Complètes. Correspondance d’Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay*. Texte établi par André Jardin. Introduction et notes par Jean-Allain Le-sourd. Paris, Gallimard, vol. XIII.
- VIRNO, Paolo. (2002), *Grammaire de la Multitude: Pour une Analyse des Formes de Vie Contemporaine*. Montréal, Québec, Éditions de l’Éclat, Nîmes & Conjonctures.
- WOOD, Ellen Meiksins. (2003), *Democracia contra Capitalismo. A Renovação do Materialismo Histórico*. São Paulo, Boitempo Editorial.

ABSTRACT

*Demophobia in Modern Democracy*

This article aims to demonstrate the existence of demophobic principles in the theory of modern democracy. Liberal theoretical propositions decreed the subsumption of the *dēmos* in the government of all, reduction of the presence of the masses in politics, the exteriority of their modes of organization, and rationalization of administration of “the many”. The study focuses on liberal thinkers from the late 18<sup>th</sup> to the early 20<sup>th</sup> centuries, but is not limited to them. The result is the enunciation of a political oxymoron (demophobic democracy), which also appears as an epistemological obstacle to democratic experimentation.

**Key words:** democratic theory; demophobia; demophilia; liberals; the masses

RÉSUMÉ

*La Démophilie dans la Démocratie Moderne*

Dans cet article, on cherche à montrer l’existence de principes de démophilie dans la théorie de la démocratie moderne. On observe que des propositions théoriques libérales ont tranché sur le fait de subsumer le *dēmos* dans le gouvernement de tous, la restriction de la présence des masses dans le politique, l’extériorité des modes d’organisation et la rationalisation de la gestion du “grand nombre”. On souligne que cette étude ne concerne que des penseurs libéraux influents de la fin du XVIII<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais sans s’attarder sur eux. Le résultat est l’énoncé d’un oxymoron politique (la démocratie démophilique), qui apparaît aussi comme un obstacle épistémologique à l’expérimentation démocratique.

**Mots-clés:** théorie démocratique; démophilie; démophilie; libéraux; multitude