

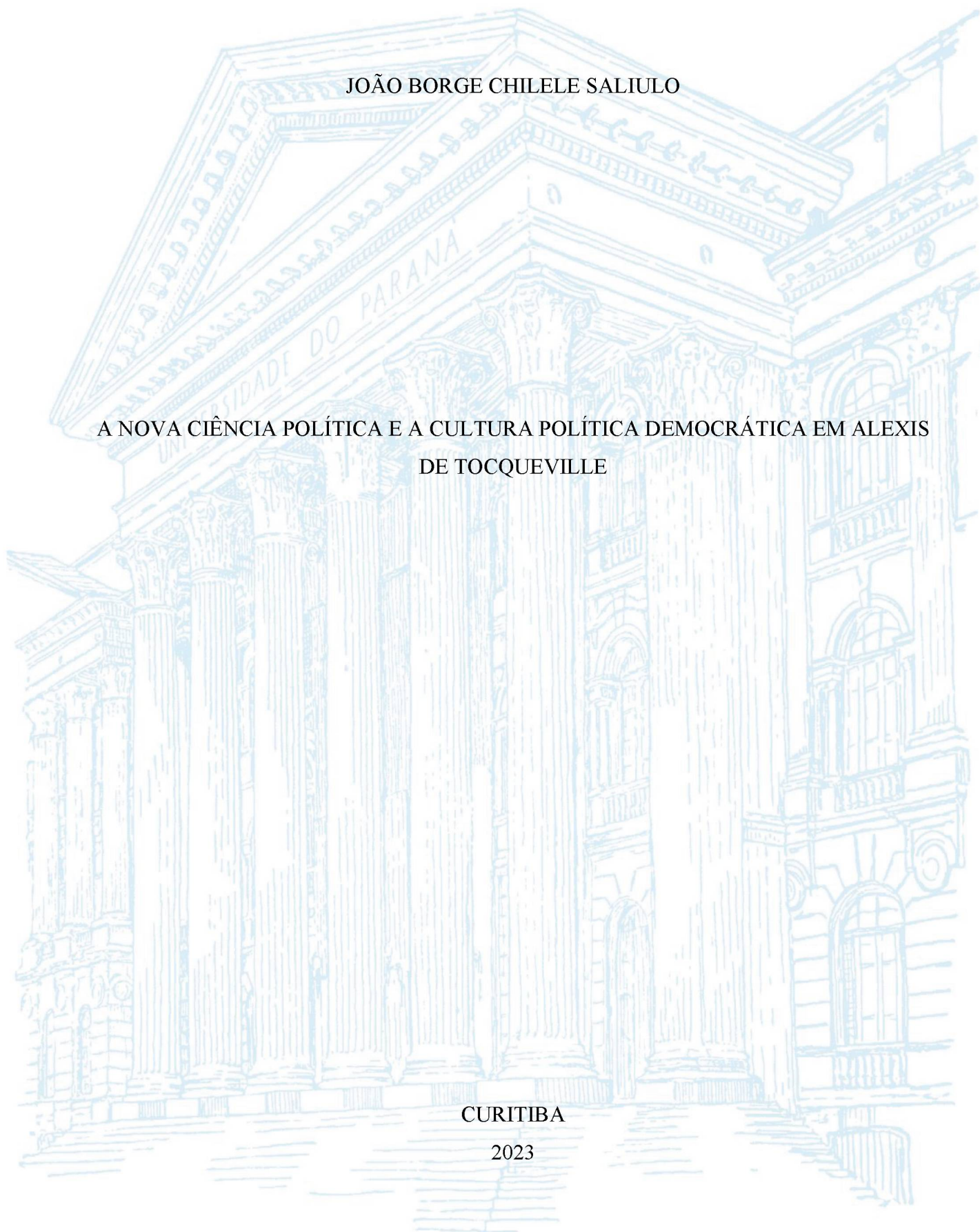
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO BORGE CHILELE SALIULO

A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA E A CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EM ALEXIS  
DE TOCQUEVILLE

CURITIBA

2023



JOÃO BORGE CHILELE SALIULO

A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA E A CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EM ALEXIS  
DE TOCQUEVILLE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em  
Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade  
Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do  
título de **MESTRE em FILOSOFIA**.

**Orientador:** Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Saliulo, João Borge Chilele

A nova ciência política e a cultura política democrática em Alexis de Tocqueville. / João Borge Chilele Saliulo. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

1. Tocqueville, Alexis de, 1805-1859. 2. Ciência política. 3. Liberdade. 4. Democracia. 5. Igualdade. I. Figueiredo, Vinicius, 1965-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

**ATA Nº015.2023**

## **ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia vinte e seis de abril de dois mil e vinte e três às 14:00 horas, na sala Teams, Híbrido/Curitiba, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **JOÃO BERGE CHILELE SALIULO**, intitulada: **A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA E A CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EM ALEXIS DE TOCQUEVILLE**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MILTON MEIRA DO NASCIMENTO (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO), MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela **APROVAÇÃO**. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca destaca a qualidade da dissertação, recomendando que ao menos parte dela seja publicada.

CURITIBA, 26 de Abril de 2023.

Assinatura Eletrônica

29/04/2023 10:30:30.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

27/04/2023 15:19:04.0

MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

27/04/2023 13:26:07.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **JOÃO BERGE CHILELE SALIULO** intitulada: **A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA E A CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EM ALEXIS DE TOCQUEVILLE**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Abril de 2023.

Assinatura Eletrônica

29/04/2023 10:30:30.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

27/04/2023 15:19:04.0

MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

27/04/2023 13:26:07.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA LIMONGI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Dedico este trabalho à minha **mãe**.  
*In memoriam*, Conceição Vianeira Chilela.

E a todos que entendem que POLÍTICA é uma  
questão séria demais para ser deixada nas mãos de  
políticos.

## AGRADECIMENTOS

Há uma palavra que descreve o contexto humanístico, para cultura africana, de significados como fraternidade, associativismo, cooperação, acolhimento, solidariedade, respeito, entre muitas outras ações que realizamos em sintonia com a grandeza da nossa alma (nosso ser), um trajeto da busca pelo nosso bem-estar e o de todos à nossa volta – **UBUNTU** é a palavra. É uma antiga filosofia africana de origem Zulu (pertencente ao grupo linguístico bantu). O ponto central da comunicação humana em todas as culturas é encontrado nessa antiga filosofia africana chamada *Ubuntu*. É o convite para ética da alteridade, você não pode ser humano sozinho. O *Ubuntu* expõe a promoção do humanismo em escala local e global. Segundo o arcebispo Desmond Tutu (2008), *Ubuntu* é a crença de que *Umuntu Ngumuntu Ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas), que minha humanidade está presa, ligada, inextricavelmente, à sua. Quando eu te desumanizo, inexoravelmente me desumanizo, ora, o material humano é o mesmo. Assim, ser *Ubuntu* é uma ferramenta poderosa para fortalecer uma sociedade, para se comunicar através do apoio da comunidade e dignidade alcançada através de mutualismo, empatia, generosidade e compromisso mosaico.

Este trabalho só foi possível e é o que é através (e por meio) de outras pessoas, das quais ao longo da vida me tornei devedor. Minha gratidão é o jeito que encontro em reconhecer e expressar o senso de dívida que tenho por vocês.

Aos meus pais, Domingos Saliulo e Conceição Chilela (*in memoriam*), que, não de maneira trivial, mas absurdamente estranha me ensinaram a diferença de um humano educado.

Ao Manuel Saliulo, *jumeau et mon complice*, por despertar em mim o prazer na busca pelo conhecimento, por investir em minha formação e por de vários modos acreditar em mim.

A Esmeralda, *ma femme bien-aimée, partenaire de tous les temps*, que se dispôs a dividir seus dias comigo e, voluntariamente, me amar, mesmo que isso seja um enorme fardo. Sou-lhe eternamente grato por suportar minha impaciência e ausência e me fazer entender que a vida a dois não precisa necessariamente ser o desencanto da existência.

Ao querido Professor Doutor Vinicius Berlendis de Figueiredo, que se dispôs a me orientar nesta pesquisa. A sua postura transcendeu o mero dever. Mais que orientador, um amigo. Seu interesse incondicional pela Filosofia, seu humor e seriedade em partilhar conhecimento são marcas de sua grande personalidade. Mesmo com inúmeros orientandos e sua responsabilidade como coordenador da Pós-Graduação em Filosofia (UFPR) não deixou de ser prestativo, de oferecer conselhos e indicações cuidadosas de leituras. Agradeço pela atenção e amizade. *Mon bon maître, je vous souhaite un salaire de député et un prestige de footballeur.*

Aos muitos amigos que fazem da minha jornada algo mais agradável e me ensinam a reconhecer a diferença.

Ao Luciano Morais, *mon chéri ami plus proche que frère*. Seu amor ao mundo e sua paixão pelo que é importante deste lado da eternidade é simplesmente contagiante.

Ao Welinton da Silva, *ami et frère* da Graduação cuja mão não soltei, de muitas coisas que nos une, o amor pela Filosofia é uma delas.

Ao amigo Hermenegildo Chingamba, que expressa profunda admiração em mim, mesmo sabendo de minha falibilidade, *mon compagnon de travail dans cette existence troublée*.

Ao casal, Judsy Chiyaya e Sirdilei Amorim, que me suportou em sua casa, no sentido estrito da palavra, de cujas refeições e bate-papo fortaleceram minha energia para continuar o mestrado na UFPR. *Merci pour la compagnie, le soutien et l'amitié au sens pur du grec*.

Ao Christopher Facundes, e sua família, pela recepção calorosa em nossa chegada ao Brasil e pelo suporte. *Que Dieu dans sa richesse infinie et sa grâce vous bénisse*.

A Profa. Dra. Eliana Borges F. Curado, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, a primeira a embarcar comigo nessa aventura de estudar Tocqueville, quando ainda era um graduando em Filosofia, e por me permitir, na época, o desafio de levá-lo ao TCC. Sou grato pela gentileza ímpar e pelo brilhante exemplo de intelectual rigorosa e abrangente.

Aos Professores da Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, Dr. Rodrigo Brandão, Dr. Joel Thiago Klein, Dr. Alexandre Noronha Machado, Dr. Antônio Edmilson Paschoal, Dr. André Duarte, Dra. Maria Adriana Camargo Cappello, pelas aulas, discursos e contribuições puramente filosóficas.

A Profa. Dra. Cristina Foroni Consani, pelas aulas de Filosofia Política Contemporânea e nossas conversas sobre o normativo e o descritivo na filosofia política. A Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, pelos seus muitos esforços na compreensão deste grande Estadista francês, pelo grupo de estudo “Direito e Política na obra de Tocqueville” (o qual tive o privilégio de participar no meu primeiro semestre). Ambas tiveram participação na banca de qualificação com contribuições e arguições que refinaram está dissertação.

À Rachel Adriela Saliulo, tanto por me ensinar o milagre do novo quanto a ter esperança em cada amanhecer, *dont la vie est la preuve accablante que Dieu est bon*.

Por fim, à Deus, pelo milagre da vida e pela oportunidade, *pour sa générosité et son objectif de donner un sens à tout cela*.

A todos vocês, *je suis débiteur*, e a todo feito declaro cordialmente **UBUNTU**.

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado que tem como arcabouço teórico a filosofia política de Alexis de Tocqueville, visa elucidar sua compreensão da nova ciência política e sua referência ao mundo moderno como democrático, abarcando ainda as noções de liberdade e igualdade de condições, além dos perigos que o estado social democrático traz consigo, como o individualismo, o materialismo, o despotismo democrático e a tirania da maioria, e reflete os caminhos que, à luz do pensamento do filósofo Tocqueville, podem assegurar a existência virtuosa da democracia, a cultura política democrática. As instituições em geral, a religião, e o engajamento político desempenham, segundo Tocqueville, a função política de forjar cidadãos e engendrar uma cultura política democrática saudável. Para Tocqueville, a democracia caracteriza-se pelo consenso a respeito da defesa dos direitos individuais fundamentais. O princípio da igualdade, seja em sua formulação jurídica quanto em sua expressão social, tem por objetivo fazer com que fatores como poder econômico, influência política, origem familiar e preferências pessoais não possam promover desigualdades que não possuem justificativa moral. O princípio da liberdade tem por objetivo garantir espaço para a autonomia e a livre expressão individual. O conflito entre esses dois princípios define o contexto tanto das conquistas e dos impasses dos regimes democráticos quanto o contexto do debate filosófico a respeito da fundamentação da democracia. Tocqueville trabalha para harmonizá-los. Como eixo teórico, adotou-se aqui a obra *Da Democracia na América*.

**Palavras-chave:** Tocqueville. Cultura Política. Democracia. Nova Ciência Política. Liberdade. Igualdade.

## ABSTRACT

This master's dissertation, which has as its theoretical framework the political philosophy of Alexis de Tocqueville, aims to elucidate his understanding of the new political science and his reference to the modern world as democratic, also covering the notions of freedom and equality of conditions, in addition to the dangers that the Democratic social state brings with it, like individualism, materialism, democratic despotism and the tyranny of the majority, and reflects the paths that, in the light of the philosopher Tocqueville's thought, can ensure the virtuous existence of democracy, democratic political culture. Institutions in general, religion, and political engagement play, according to Tocqueville, the political function of forging citizens and engendering a healthy democratic political culture. For Tocqueville, democracy is characterized by consensus regarding the defense of fundamental individual rights. The principle of equality, both in its legal formulation and in its social expression, aims to ensure that factors such as economic power, political influence, family origin and personal preferences cannot promote inequalities that have no moral justification. The principle of freedom aims to guarantee space for individual autonomy and free expression. The conflict between these two principles defines the context both of the achievements and impasses of democratic regimes and the context of the philosophical debate about the foundations of democracy. Tocqueville works to harmonize them. As a theoretical axis, the work *On Democracy in America* was adopted here.

**Keywords:** Tocqueville. Political Culture. Democracy. New Political Science. Freedom. Equality.

## LISTA DE ABREVIATURAS

SIGLAS DAS OBRAS DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE:

**DA** – *Da Democracia na América (Democracy in America)*

**ARR** – *O Antigo Regime e a Revolução (L’Ancien Régime et la Révolution)*

**L 1848** – *Lembranças de 1848*

**IL** – *Igualdade social e Liberdade política*

**DA I** – *De la démocratie en Amérique I (ou A Democracia na América I)*

**DA II** – *De la démocratie en Amérique II (ou A Democracia na América II)*

**OC** – *OEuvres Complètes d’Alexis de Tocqueville (Œuvres complètes)*

**SV** – *Souvenirs.*

**JA** – *Journey to America*

**JEI** – *Journeys to England and Ireland*

ABREVIACÕES GERAIS:

**EUA** – *Estados Unidos da América*

**UP** – *University Press*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
CAPÍTULO 1 – TOCQUEVILLE E SEU <i>LOCUS</i> NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA....	12
1.1 HISTORIOGRAFIA COMO PONTE.....	12
1.2 <i>DE LA DÉMOCRATIE EN AMÉRIQUE</i> .....	23
1.3 ESTADISTA, FILÓSOFO E CIENTISTA POLÍTICO.....	34
1.4 A PAIXÃO POLÍTICA DE TOCQUEVILLE.....	38
CAPÍTULO 2 – A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA E SUA OBJETIVIDADE.....	45
2.1 FATOS SINTOMÁTICOS E ENIGMÁTICOS.....	45
2.2 AS DIMENSÕES DA NOVA CIÊNCIA POLÍTICA .....	53
CAPÍTULO 3 – A CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EM TOCQUEVILLE..	59
3.1 A DEMOCRACIA COMO CONDIÇÃO EXCLUDENTE DA ARISTOCRACIA.....	59
3.2 A PAIXÃO PELA IGUALDADE DE CONDIÇÕES .....	72
3.3 O ESPÍRITO DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA .....	83
3.4 INDIVIDUALISMO, EGOÍSMO E MATERIALISMO .....	93
3.5 CENTRALIZAÇÃO ADMINISTRATIVA E CONCENTRAÇÃO DE PODER .....	108
3.6 A TIRANIA DA MAIORIA.....	117
3.7 INTERESSE BEM COMPREENDIDO: Associativismo e Ação Política .....	126
3.8 A RELIGIÃO E A METAFÍSICA DOS COSTUMES NA DEMOCRACIA .....	135
3.9 A REALIDADE PROVIDENCIAL E O CONSTRUCTO DEMOCRÁTICO.....	154
3.10 A EDUCAÇÃO PARA DEMOCRACIA .....	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
REFERÊNCIAS .....	167
FONTES PRIMÁRIAS .....	167
FONTES SECUNDÁRIAS .....	168

## INTRODUÇÃO

É sabido que optar por um filósofo ou pensador para a realização de uma pesquisa não é uma tarefa simples (dado o vasto número de teóricos relevantes) e nunca se dá pelo método aleatório. Somos atraídos, de uma forma ou de outra, por um espectro racional do autor, seja uma ideia, um conceito, ou seu estilo literário. Destarte, a pesquisa é resultado de um aprofundamento nas obras deste, num diálogo constante, na concordância e oposição ao seu pensamento e na leitura minuciosa e assistida de seus comentadores. Nossa jornada com Tocqueville não foi diferente. O que nele nos causa espanto é o fato de que, ao olhar os acontecimentos políticos do nosso tempo, percebemos que o seu arcabouço intelectual estabelece um terreno sólido para discussões sobre a política contemporânea. Em síntese, podemos dizer que apesar de falecer no ano de 1859, o pensamento permanece vivo e cintilante.

Esta dissertação examina a teoria da nova ciência política apresentada nos principais escritos de Alexis de Tocqueville e sua importância na construção da visão de uma cultura política democrática. Estudiosos especializados no estudo dos escritos de Tocqueville debatem há muitos anos se as obras deste autor oferecem uma teoria política abrangente de regimes e mudança política. Este trabalho sustenta a ideia de que em todos os seus principais escritos Tocqueville trabalha dentro do mesmo arcabouço teórico e desenvolve sua própria tipologia de regime moderno. Ao mesmo tempo, o trabalho argumenta que Tocqueville se concentra não na “democracia” como tal (um regime político), mas na noção de revolução na política moderna, um novo estilo de vida. O modelo geral resultante proposto pela dissertação defende que a escolha dos pontos de partida para definir a base sólida do regime americano, a democracia, tem seu fundamento na inclinação conservadora de Tocqueville.

Como veremos, *DA* nos faz entender como a própria democracia muda a condição humana nem sempre para o bem. O filósofo francês Alexis de Tocqueville obviamente enxergou a tendência destruidora do governo popular – ele examina o “fenômeno” democrático levando em consideração suas características, tendências, vícios e virtudes –, o governo popular poderia, como observara Aristóteles, assumir formas negativas ou positivas, mas Tocqueville acreditava que a democracia era uma força ambígua irresistível.

Causará talvez alguma surpresa o fato de que eu dirija palavras tão severas às sociedades que a revolução democrática criou, sendo ela em minha opinião um fato inevitável contra o qual não seria nem desejável nem sensato lutar. Ao que apenas responderia que, justamente por não ser adversário da democracia, é que procurei ser sincero em relação a ela.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> TOCQUEVILLE. *Da Democracia na América* (“advertência de Tocqueville”), 2019, p. 494.

É com esta advertência que Tocqueville introduz os leitores no segundo volume de sua obra *DA*. Todo seu pensamento está norteado por este mesmo objetivo: pensar a democracia e seu impacto na natureza humana, no *modus vivendi* em sociedade e as suas implicações políticas (FRANCO, 2014, p. 21). Por ser muito mais do que um regime político, como um *modus vivendi*, a democracia envolve *habitus*, virtudes, e uma concepção moral – designados como cultura política e cívica. Ele mesmo disse: se quiser conhecer uma nação, é necessário antes de tudo compreender “a causa primeira dos preconceitos, dos hábitos, das paixões dominantes, em fim de tudo o que compõe o que se chama de caráter nacional” (*DA I*, 2005, p. 36), tudo o que é encontrado nas primeiras experiências de um povo. É preciso compreender de qual material a nação foi *constituída* antes de poder entender a sua *constituição* escrita.

E com base no exposto, passa-se ao estudo do nosso autor e de sua colossal obra *Da Democracia na América* (doravante citado também como *DA*). Mas antes, por precisão técnica, gostaria de oferecer um *spoiler* sobre como se conduzirá o escopo deste trabalho.

Esta dissertação é dividida em três capítulos. O primeiro se ocupa inicialmente no contexto histórico de Tocqueville. Procura, por conseguinte, demonstrar os objetivos e o contexto em que surge sua maior obra *DA*. O contexto histórico não é apenas uma maneira de “salvar do esquecimento”, como declara Heródoto, é também uma ferramenta fundamental para a identificação de recursos e determinar seu sentido e significado. Oferece detalhes que permitem interpretar e apreciar obras ou eventos ocorridos no passado ao invés de meramente julgá-los pelos padrões contemporâneos. A produção intelectual está intimamente relacionada aos afetos e todas demais circunstâncias vividas, integradas a cosmovisão. O que pode parecer sem sentido ou mesmo ofensivo para as sensibilidades contemporâneas, pode ser interpretado de uma maneira diferente, considerando a época de onde surge. *Romeu e Julieta* de Shakespeare ou *Frankenstein* de Mary Shelley, são melhor apreciados pelo leitor que conhece o contexto histórico. *Frankenstein*, por exemplo, é vislumbrado no movimento romântico que ocorreu na arte e na literatura no início do século XIX. Um período de mudanças sociais e políticas significativas; Shelley imbuiu o trabalho com suas próprias perguntas sobre mortalidade, paternidade e dever pessoal. É um texto em camadas que aborda uma série de questões complexas. Sem contexto histórico, apenas um pedaço da cena é visto. Por que Tocqueville, um aristocrata francês, escolheu a América para análise do que chamou de *fato providencial*? Essas e outras questões são respondidas através de seu contexto histórico. Trazer a trajetória de vida de Tocqueville como objeto de estudo visa facilitar a compreensão de suas ideias, sem retirá-lo de seu tempo. O mero estudo de suas ideias, sem uma preocupação de seu contexto

sócio-político, pode conduzir a algum erro. No entanto, este capítulo não visa apenas salientar a importância e o caráter da obra, faz também uma defesa do nosso autor como filósofo e estadista, e aborda os fatores que ele vislumbrou em sua época. Suas obras devem, portanto, ser vistas como pertencentes a uma tradição francesa mais ampla de engajamento político e retórica política na qual o escritor entra em uma relação pedagógica sutil e complexa com seu público, buscando convencer e inspirar seus leitores para a ação política.

O segundo capítulo se propõe a investigar e discutir a máxima toquevilleana “*uma nova ciência política para um mundo inteiramente novo*”, uma afirmação deliberadamente provocativa de Tocqueville na Introdução à *DA* de 1835. É uma das citações mais famosas no trabalho do pensador francês. No entanto, como observam Harvey Mansfield e Delba Winthrop: “Que ciência política é essa? nós queremos saber. Mas Tocqueville não nos diz. Em nenhum lugar do livro ele elabora essa nova ciência política; na verdade, ele não se refere a ela novamente [...]” (*in DA*, 2002, p. xliii). Todavia, o fato de não oferecer nenhuma metodologia ou compêndio de axiomas pode ser a primeira lição de sua *nova ciência política*. Para alguns especialistas, há boas razões para pensar que a nova ciência política está nos seus escritos, e que ele a deixou implícita e dispersa em vez de explicá-la sistematicamente, também por uma boa razão. A seção avalia a objetividade e os fundamentos associados à nova ciência política democrática de Tocqueville. Ela não deve consistir em abstração, nem deve ser feito por ou para observadores desinteressados. A nova ciência política é para uso em um novo mundo.

O terceiro e último capítulo, com dez seções, se debruça nos fundamentos da cultura política democrática pelas perspectivas de Tocqueville. Analisar-se-á sua abordagem sobre a democracia (na distinção central do conceito de “estado social”), a igualdade de condições, a liberdade, a participação política, o perigo da centralização e concentração de poder. Focaremos principalmente nas preocupações de Tocqueville com o individualismo e o surgimento do estado tutelar. Para ele, o fenômeno do desenvolvimento sociopolítico estava atrelado a partir da atuação associativa pelo *intérêt bien entendu*. Nos debruçaremos também no papel da religião no constructo social do ideal democrático. Esse capítulo abarca a compreensão de que toda a obra de Tocqueville é uma reflexão sobre a liberdade ou sua ausência, o despotismo. Seu estudo da realidade política e social dos EUA permitiu-lhe diagnosticar os perigos que a democracia carrega quando baseada exclusivamente na igualdade, no individualismo e no bem-estar material – vícios que ameaçam não apenas a liberdade, mas a própria democracia. Nesse ínterim, finalizar-se-á com a prescrição toquevilleana sobre uma educação para democracia.

Com base no exposto, passa-se ao estudo do nosso autor e sua demarcação sobre a democracia.

## CAPÍTULO 1 – TOCQUEVILLE E SEU *LOCUS* NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

*Aqueles que, no sentido preciso do termo cuidam do filosofar, permanecem afastados de todos os desejos corporais sem exceção, mantendo uma atitude inflexível e não concedendo às paixões. A perda de patrimônios, a pobreza, não lhes causa medo, como acontece com a multidão dos amigos da riqueza; e nem a existência sem honrarias e sem glória que o infortúnio proporciona não é de molde a intimidá-los como acontece com aqueles que amam o poder e as honrarias. E, desse modo, eles se mantêm afastados dessas espécies de desejos (Sócrates).*

### 1.1 HISTORIOGRAFIA COMO PONTE

Alexis Charles Henri Maurice Clérel, visconde de Tocqueville, comumente conhecido como Alexis de Tocqueville (ou simplesmente por Tocqueville), nasceu em Paris em 29 de julho de 1805, numa família normanda aristocrática e católica. Ele era terceiro e último filho do conde Hervé Louis François Bonaventure de Tocqueville (1772-1856) proprietário de terras e prefeito de Mossale (anteriormente soldado da guarda constitucional do rei Luís XVI), e de Louise Marie Le Peletir de Rosambo (1771-1836). Tocqueville era um homem de descendência nobre por parte de pai e mãe, e a família tinha suas propriedades principais na Normandia, de uma tradição muito antiga bem antes de adquirirem a mansão senhorial dos Tocquevilles em meados do século XVII, especificamente em 1661, após a solução favorável na disputa contra outra família, a dos Laverrier, que também pretendia a posse do mesmo feudo. Ele era neto, por parte paterna, do conde Bernard Bonaventure e Catherine-Antoinette de Damas-Crux, neto, por parte materna, de Rosambo, ex-presidente da Câmara dos Deputados do Parlamento de Paris em 1790 e bisneto, ainda na parte materna, de Lamoignon de Malesherbes, um ex-conselheiro real, filósofo e estadista renomado do século XVIII, nomeado diretor da Biblioteca – censor das publicações, que com tal função promoveu a liberdade de imprensa, protegendo os *philosophes*, garantindo a divulgação da *Encyclopédie* após a igreja tentar suprimi-la e ajudou a conservar os escritos e a reputação de Jean-Jacques Rousseau. Um de seus ancestrais havia navegado com o grande herói da Normandia, “William Bastard de graunt vigour”, para conquistar a Inglaterra em 1066 (cf. BROGAN, 2012, p. 15-23).

Seus avós e pais sofreram muito durante a Revolução Francesa (1789-1799). E durante a “Era das Antecipações” (1791–1794) a fase do terror sob o domínio dos jacobinos dirigidos

por Maximilien de Robespierre<sup>2</sup>, seus avós foram guilhotinados. Os pais de Tocqueville, ficaram presos durante vários meses à disposição do tribunal revolucionário (BROGAN, 2012, p. 29-33). Escaparam da guilhotina graças à queda de Robespierre no Ano II (1794), condenado e executado por seu radicalismo e matança. Hervé de Tocqueville em *Mémoires d'Hervé Clérel, comte de Tocqueville, 1772-1856*, oferece um quadro dos seus sentimentos sobre a revolução:

Em 20 de outubro [de 1794], fomos todos postos em liberdade: havia dez meses, dia após dia, que estávamos presos. Como o céu nos parecia sereno! Como o ar nos parecia puro! Como o horizonte era vasto! Mas também como era doloroso o pensamento que se instalava em meio à nossa felicidade e vinha obscurecê-la! Éramos nove quando entramos naquela casa da dor e saímos apenas quatro. Nossos pais, nossos amigos, haviam desaparecido e os cacos de duas famílias só tinham por chefe um jovem homem de vinte e dois anos que conhecia pouco o mundo e tinha apenas a experiência da infelicidade.

Em virtude desses sofrimentos “a atmosfera familiar da juventude de Alexis de Tocqueville viu-se fortemente obscurecida” (JARDIN, 1984, p. 10). Sua mãe, Louise, sofreria doravante de constantes depressões até seu falecimento em 1836. Nosso autor não herdou muitos dos privilégios de sua família. Mesmo o nome “Tocqueville” não aparece em seu certificado de nascimento; seu pai assina simplesmente “Clérel” pois a ortodoxia revolucionária ainda não estava totalmente extinta. Quando Tocqueville nasceu, o modo nobre de viver havia sido em grande parte destruído (BROGAN, 2012, p. 18). Em meados do século XVIII, os laços de casta foram esticados até o ponto de ruptura. Por uma tradição imemorial, o povo do reino da França era dividido em três Estados: *église* (Clero), integrando o Primeiro Estado; *la noblesse* (a nobreza), formando o Segundo Estado e; *roturiers* (burguesia, camponeses e demais classes) reunidas no Terceiro Estado. Essa divisão social não fazia mais sentido, a estrutura, hoje chamada de Antigo Regime, não correspondia mais à realidade existente.

A posição da *église* estava sob ataque feroz por parte dos filósofos do Iluminismo. Em uma nação crescendo rapidamente, passando de 20 milhões para 30 milhões de habitantes, os privilégios de algumas centenas de milhares de *la noblesse* ficavam cada vez mais anômalos. E como sugere Tocqueville, a *noblesse* estava longe de ser unida (cf. ARR, 2016). Os maiores nobres – os mais ricos e com melhores conexões – tiravam vantagem do progresso material da França para favorecer seus próprios interesses; mergulharam em altos investimentos financeiros e industriais, e logo realizaram casamentos com as ricas famílias de *roturiers*, que por sua vez

---

<sup>2</sup> Robespierre foi uma das figuras da Revolução Francesa e ficou conhecido como *l'incorruptible*; em 1790 foi presidente do Clube dos Jacobinos, famosa associação política da Revolução Francesa. Em 1792 tornou-se integrante da Prefeitura insurrecional, também conhecida como Comuna de Paris. Robespierre assumiu o poder principal especificamente após a execução do rei Luís XVI em 21 de janeiro de 1793 e com a queda dos girondinos. No mesmo ano, com a suspensão da Constituição em 27 de julho de 1793, ele foi eleito para o Comitê de Salvação Pública, órgão executivo que comandava os exércitos e administrava as finanças públicas da França.

tinham rápido acesso à nobreza; sentiam-se encantados e excitado pelas possibilidades ilimitadas que se abriam à civilização europeia, e começaram a considerar a perspectiva de uma reforma social e política com avidez, não apreensão: eles estavam até preparados, a princípio, para sacrificar seus privilégios se isso significasse que poderiam se fundir com os líderes muito mais numeroso do Terceiro Estado, criando uma nova classe governante, uma ambição que seria em grande parte alcançada, graças à Revolução (BROGAN, 2012, p. 18-19).

Embora tenha nascido em um contexto turbulento, Tocqueville recebeu o especial influxo de grandes doutrinários. De 1810 a 1820, foi educado inicialmente em casa, por um padre que era velho amigo da família como seu tutor, o Abade Louis Le Sueur, uma importante influência moral e intelectual sobre ele. Aos 15 anos, em 1820, seu pai Hervé de Tocqueville, o convocou para morar em Metz. Um chamado que deixou o jovem profundamente triste, por saber que deveria, através daquela convocação, se separar de seu grande tutor. O Abade Le Sueur teve que consolá-lo:

Desejo que a felicidade de viver com um pai que o ama e a quem você ama seja uma alegria imaculada. Para nosso consolo, devemos dizer um ao outro que a Providência irá talvez nos reunir antes do que esperamos [...]. Pondere, meu amigo, sobre o motivo de nossa separação. Com toda força, afaste-se do tempo perdido fazendo um bom uso do tempo presente. É o único meio de se garantir um futuro feliz. Acima de tudo, ponha Deus em primeiro plano no seu trabalho e em todas as suas noções [...] (BROGAN, 2012, p. 57).

Ele deixou sua mãe e seu querido tutor para trás e concluiu o ensino médio em Metz, onde seu pai era funcionário do governo, *préfet* da Moselle. Parece claro que, embora seu pai tenha o acolhido de bom grado para sua companhia na residência oficial, a razão fundamental de trazer Alexis de volta a Metz era a necessidade de fornecer-lhe uma educação apropriada. Seu bom e fiel amigo, Gustave de Beaumont, também confirma que o verdadeiro processo de instrução para Tocqueville, o que era um pouco negligenciado antes, “só começou realmente no colégio de Metz”.<sup>3</sup> “Em Metz”, segundo declarou Le Sueur, “havia mestres melhores” após constatar que um de seus antigos professores no *lycée* deveria se tornar um tutor de Alexis de Tocqueville (BROGAN, 2012, p. 58). Foi lá onde Tocqueville, dezoito meses depois de ter chegado – em novembro de 1821, na época com 16 anos –, frequentou seus estudos, até 1823. Em Metz Tocqueville teve contato com os grandes nomes da filosofia, sobretudo pela extensa biblioteca de seu pai, o que foi um grande divisor de águas para o curso de seu pensamento.

Não obstante, sua educação inicial deve muito ao seu tutor, o abade Lesueur, que também fora tutor de seu pai, era um homem que pertencia mais ao século XVIII do que ao

---

<sup>3</sup> Introdução de Gustave Beaumont na obra de Tocqueville, *Viagem aos Estados Unidos*, 2010, p. 9.

XIX, e que escrevia um francês elegante à maneira daquela época anterior. Quando o jovem Tocqueville ganhou um prêmio de retórica no liceu de Metz, ele creditou a preparação recebida a seu tutor. O bom abade, aliás, era um eclesiástico com tendências jansenistas, que provavelmente transmitiu ao seu aluno (Tocqueville) os valores desse movimento teológico e intelectual, amplamente inspirado pelos escritos de Agostinho de Hipona, filósofo e teólogo da inquietude, e sabemos que Blaise Pascal (1623-1662), filósofo e o mais importante escritor jansenista, permaneceu uma importante influência no pensamento de Tocqueville.

Segundo se sabe, Tocqueville era um católico devoto convencional até os 16 anos, após uma leitura precoce na biblioteca de seu pai, bem abastecida com todos os clássicos do Iluminismo, ele experimentou uma onda de dúvida na qual abalou sua fé. Exteriormente, ele permaneceu um católico praticante (com a possível exceção de seus anos na faculdade de direito em Paris), frequentando regularmente a igreja, embora nunca comungasse (a comunhão rara era comum na época, então isso não suscitou comentários). Interiormente, entretanto, ele não era mais um cristão ortodoxo. “Em vez disso – não sabemos exatamente quando ele adotou esses pontos de vista – ele se tornou uma espécie de deísta, cuja fé mais ou menos reproduzia a do vigário saboiano de Rousseau, talvez deliberadamente” (KAHAN, 2015, p. 7).

De 1824 a 1826, ele estudou direito em Paris e apresentou os seguintes trabalhos como conclusão: *De Usurpationibus et Usucapionibus* e *L'Action em Recession ou Nullité* (FRANCO, 2014, p. 233). Em 1826-7, ele viajou para a Itália e a Sicília com seu irmão Édouard. Tocqueville serviu, por meio de nomeação, como *juge-auditeur* (magistrado assistente) no Tribunal de 1ª Instância de Versalhes de 1827 a 1831. Durante este período, ficou noivo com uma senhora inglesa, Mary Mottley, a qual conheceu em 1828 e com ela pretendia se casar. Aliás, uma inglesa de nascimento e condição social inferior, nunca foi bem aceita pela família de Tocqueville. Mas de certa cultura, falava inglês, francês, italiano e alemão. Era católica devota e politicamente de pensamento liberal (cf. FRANCO, 2014).

Mottley, sua futura esposa, foi também a pessoa que descobriu, em um armário, uma pilha de antigos pergaminhos ruídos pelas traças que atestavam que os Clérels (o nome original da família de Tocqueville) faziam parte da nobreza desde pelo menos 1425. Mesmo, é claro não significando nada, na nova França, além de objetos antiquários, podia ilustrar melhor uma das principais mudanças causadas pela Revolução Francesa. Tais documentos, pode-se afirmar sem faltar a verdade, era o outrora estimado dossiê de provas da antiga nobreza da família, que deveria ser usado se um dia tal posição viesse a ser questionada (cf. BROGAN, 2012, p. 15).

Mais especificamente na primavera de 1829 a 1830, Tocqueville, juntamente com Gustave de Beaumont, assistiu às palestras celebres do curso de Francois Guizot (1787-1874),

ministradas na Sorbonne, sobre a história da civilização na França e filosofia da história da Europa. Tocqueville não participou na íntegra, pelo menos não estava presente nas primeiras conferências do curso, já que estava acamado por uma doença (suspeitada de surto feroz de gripe ou sarampo). Mesmo não tendo participado de todas as sessões é difícil não notar a importância da experiência que Tocqueville teve no curso, quer o consideremos como um futuro escritor ou como um futuro político brilhante (BROGAN, 2012, p. 99). Françoise Mélonio registra também dizendo que, o jovem Tocqueville foi um “ouvinte atento”, que “tomava notas nas quais se vê a admiração do discípulo” (MÉLONIO, 1993, p. 17). Guizot era para Tocqueville um novo tipo, social e intelectualmente.

Guizot era um orador e professor de talento impressionante. Não somente um professor, mas também um líder partidário. O que mais fascinava Tocqueville em relação às conferências de Guizot era sua ambição, sua profundidade e alcance. Eram tão imensamente sugestivas – tão plenas de *idées mères*. Foram elas a inspiração que precisava; mostraram-lhe o próprio caminho dali para frente. “Foi através de Guizot que Tocqueville se deu conta de que devia estudar não os eventos (“*faits*”), mas seu significado” (BROGAN, 2012, p. 100-101). Não obstante, ele era um aluno crítico, que tinha padecido, na pele da sua família nobre, os excessos da Revolução, que era projetada por Guizot de uma forma mais distanciada e formalista. Tocqueville, pessoalmente, se deparava em constantes dificuldades em concordar com Guizot na ideia de superar o ciclo revolucionário, num regime fundado exclusivamente no voto censitário.

Tocqueville captou o legado dos doutrinários, particularmente de Guizot. Mélonio afirma que suas obras nascem “do sentimento da precariedade do compromisso efetivado pela monarquia constitucional entre a reivindicação igualitária e a herança do Antigo Regime” (MÉLONIO, 1993, p. 16). Um sentimento no qual ele provou pelas tragédias vivenciadas por seus pais. Mas Tocqueville lhe deu uma forma racional, graças à diuturna reflexão ao ensejo dos fatos históricos e da leitura das obras dos seus antepassados, os doutrinários. Aliás, na época de Tocqueville, o pensamento político filosófico, em grande parte da Europa, estava dividido em duas escolas: o racionalismo filosófico (postura adota pelos iluministas) e o tradicionalismo (adotada por maioria conservadora).

Embora a influência de Guizot talvez seja a mais decisiva na vida de Tocqueville, no entanto, outras figuras como Pascal (que posteriormente se torna um de seus autores favoritos), Rousseau, Montesquieu, Edmund Burke (1729-1797) e Voltaire (1694-1778) são amplamente acolhidos nos ideais de Tocqueville. Distintamente da filosofia política que o antecede e apesar da clara influência nos seus trabalhos da obra de Montesquieu e por vezes faça citações e demonstre “certas preferências ou antipatias por determinados autores como Maquiavel,

Rousseau, Burke e mesmo Hegel, as leituras de Tocqueville também demonstram seu interesse pelos historiadores, sobretudo franceses e contemporâneos” (cf. SANTOS, 2012, p. 2).

Toda essa assimilação fez de Tocqueville, certamente, um escritor, cientista social, defensor e reformador da política; científico em alguns aspectos, mas nunca permitindo que a ciência obstruísse seus grandes objetivos. Tudo indica que ele foi além dos doutrinários. Se afastou do radicalismo desde 1828, fazendo fortes repúdios às tentativas, vista por ele como utópicas, de voltar ao passado; ele admitiu o evento de 1789 como uma ruptura definitiva na história da França. E apesar de não ser um historiador de ofício, fazia pesquisas históricas de consistência metodológica. Numa breve referência, o filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) confessa que, na sua opinião, Alexis de Tocqueville era o maior historiador do século XIX e o indiscutível fundador da nova história,<sup>4</sup> isto é, a história como ciência globalizadora.<sup>5</sup>

Tocqueville dispõe de uma capacidade de analisar elementos tendenciosos, e firmar-se a meio caminho entre a realidade empírica, isto é, os fatos, e a interpretação ou o mundo dos significados. Escreveu de maneira diferente sobre a democracia na América e sobre o Antigo Regime na França, onde, segundo ele, a democracia – na forma de administração racional por uma monarquia – começou. Ele não escrevia estritamente como um teórico, como se estivesse abstraído no tempo e lugar (MANSFIELD, 2010, p. 1). Ele buscava as causas e escrevia sobre os eventos mais importantes, as “primeiras causas”. Não como um narrador simples; se atentava mais ao significado do que aos eventos em si.<sup>6</sup> Ele começa com o mundo empírico, o desencadeamento da marcha histórica nas demais instituições, nas mentes dos jornalistas e dos políticos e mesmo no dia-a-dia do povo. E termina, novamente, a meio caminho entre o que Lucien Febvre chama de “*histoire événementielle*” e “*histoire conjecturale*” (BARBU, *In Tocqueville, ARR*, 1997, p. 25-26). No entanto, a despeito de uma notável semelhança de abordagem, existem importantes diferenças, comparado ao conhecido grupo de historiadores dos Annales, com Febvre e Marc Bloch à frente. O objeto de estudo destes jaz no passado, já o de Tocqueville está no ou próximo ao presente. Ele conhece o contexto de vida do passado e, apesar dos extremos privilégios a que pertencia sua família, se afasta do radicalismo e repudia a vontade utópica de voltar ao passado: ele sabia que o evento de 1789 havia estabelecido definitivamente uma ruptura na História.

<sup>4</sup> J. P. Mayer, interprete e editor das obras de Tocqueville, cita Dilthey, segundo quem: “Tocqueville é, sem dúvida, o mais distinto de todos os analistas políticos desde Aristóteles e Maquiavel” (1940, p. XIV).

<sup>5</sup> O termo “globalização” aqui significa um recurso metodológico pelo qual o historiador deriva o significado de fatos isolados a partir de sua posição na estrutura maior de uma sociedade ou período histórico dados. No caso de Dilthey, trata-se da cosmovisão ou visão do mundo (*Weltanschauung*) dominante.

<sup>6</sup> O autor francês se importava mais em analisar as causas, o significado, o caráter e o alcance do evento histórico do que com o evento em si.

Tocqueville parece de acordo com a descrição do filósofo Marquês de Condorcet sobre a importância da história, sobretudo a história política. Para este, a História Política poderia e deveria transcender a História de alguns homens, a história dos chamados homens ilustres, a história dos chamados grandes homens. E parece ter entrevisto que a História Política poderia ir além do acontecimento, pois, não estava irremediavelmente presa ao tempo curto. Ela poderia deixar de ser a *histoire événementielle* por excelência. Se Tocqueville rompe com “a tradição antiga dos historiadores [...] de criticar ou recopiar seus predecessores é menos por desprezo do que pela preocupação em situar trabalho diferente da historia-relato” (LEFORT, 1985, p. 4).

As análises tocquevilleanas são muito mais amplas, estruturais e não se limitam a tomar a história sob a ótica dos particularismos. Era, como considerado por muitos, sociólogo ou *historiador filósofo* que se utilizava da história para apreender as regularidades e leis da vida social humana. A aplicação de categorias analíticas ao passado é uma coisa, e a sua aplicação ao presente é completamente diversa. Além do que, devido ao período em que viveu, Tocqueville teve de construir suas categorias analíticas com muitas delas ainda apresentando o frescor e também a crueza da experiência diária.

François Furet afirma que Tocqueville “não pertence à raça dos historiadores voltados para a estranheza do tempo, a poesia do passado, ele pertence inteiramente a um outro tipo de curiosidade histórica, na qual a reflexão sobre a atualidade serve como ponto de partida para uma pesquisa de filiação” (FURET, 1989, p. 145). O enfoque globalizante de Tocqueville além de multidisciplinar, possui o caráter de uma abordagem pré-disciplinar, enraizada numa espécie de intuição intelectual. A ênfase aqui se dá pelo fato de que foi Tocqueville quem descobriu a *via regalia* explorada por Dilthey e Max Weber (1864-1920), e mais recentemente por muitos cientistas sociais. Como se pode reconhecer, Weber tem o mérito de haver desenvolvido mais sistematicamente o instrumento metodológico do “tipo ideal”, e, conforme se sabe, foi discípulo e admirador de Dilthey (BARBU, *In Tocqueville*, ARR, 1997, p. 22). Em seu famoso estudo das origens do capitalismo moderno, Weber oferece uma utilização exemplar do procedimento através do “tipo ideal”, método este que constitui o cerne da obra de Tocqueville.<sup>7</sup>

Retomando sua linha cronológica, em julho de 1830, Tocqueville observa atentamente as jornadas revolucionárias que instalam Louis-Philippe de Orleães no trono francês. E este exigia juramento de lealdade aos funcionários público. Em agosto, contrariado, ele presta juramento à nova monarquia. No entanto, era visto como suspeito porque sua família aristocrática se opunha à nova ordem e, como consequência, foi rebaixado a juiz menor sem

---

<sup>7</sup> Veja: Max Weber. *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, 2004.

remuneração. Em outubro, ele e outro magistrado, seu amigo Gustave de Beaumont, solicitam ao ministro do Interior [a devida] autorização para uma missão de estudo da reforma prisional, do sistema penitenciário norte-americano (FRANCO, 2014, p. 233), que era então um interesse do governo francês. A permissão foi concedida, mas sem fundos (suas famílias custearam as despesas), os dois amigos passaram de maio de 1831 a fevereiro de 1832 nos Estados Unidos. Chegaram em Nova York e viajaram para o norte até Quebec e para o Sul até Nova Orleans, tomando notas não só acerca das prisões, mas sobre todos os aspectos da sociedade americana, incluindo a sua economia e o seu sistema político. Suas viagens e entrevistas resultaram na escrita de seus trabalhos publicado a partir de 1833. Embora a autorização formal fosse para estudar o sistema prisional, o que para nosso autor era apenas um pretexto, sua real intenção era a realização de um estudo que brotara de suas reflexões cerca de dez anos antes. Na carta escrita a seu antigo amigo e primo, Louis de Kergorlay, Tocqueville admite que sua obra respondia a uma reflexão anterior a sua viagem, a solicitação foi uma estratégia para esclarecimento de seus estudos.

Em janeiro de 1833, publica com Beaumont a obra *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France* (Do Sistema Penitenciário nos Estados Unidos e da Sua Aplicação na França), que posteriormente recebe o prêmio Montyon outorgado pela academia Francesa às obras consideradas mais úteis aos costumes. De agosto a setembro, Tocqueville foi, por cinco semanas, para a Inglaterra, e a partir de setembro de 1833 passou 12 meses escrevendo o primeiro volume da obra de maior sucesso, *De la démocratie en Amérique*, que foi publicado em janeiro de 1835. Também fez uma segunda viagem mais longa à Inglaterra, na companhia de Beaumont, de maio a setembro de 1835, e visitou a Irlanda. Em outubro, ainda de 1835, casou-se com Mary Mottley (Madame Marie de Tocqueville). Ela sendo inglesa de origem burguesa e convicções liberais, Tocqueville afronta as rígidas convenções do seu círculo familiar aristocrático e sua tradição das uniões conjugais com membros da mesma estirpe.

Tal postura era de praxe para Tocqueville, que mesmo sendo criado no meio aristocrático parece ter concluído que todo sentimento partidário em favor da aristocracia é agora vaidoso e nostálgico. Não nutriu nenhum desejo particular de sustentar sua própria família nobre. E ao contrário de outros aristocratas de seu tempo, Tocqueville não se desesperava com a democracia. Ele não a desprezou nem se opôs a ela. No geral, ele aprovava – ou pelo menos a aceitava com toda a aparência de boa vontade. Os leitores de *DA* sempre discordaram sobre quão democrático ele era tanto na mente quanto no coração, mas é justo dizer que ele direcionou grande parte de sua energia para alertar os reacionários em seu país que a democracia era irreversível e irresistível, e para mostrar-lhes que era errado odiar as consequências da

Revolução Francesa. Ele acreditava que os primórdios da democracia eram anteriores à Revolução, e que seus piores aspectos – que não eram a violência e a ruptura – foram iniciados mesmo pelo Antigo Regime da monarquia.

Em abril de 1836, a pedido de John Stuart Mill (1806-1873), amigo que Tocqueville conheceu na sua segunda viagem a Inglaterra em 1835, publica na *London and Westminster Review* o artigo intitulado de “*L’état social et politique de la France avant et depuis 1789*” (O estado social e político da França antes e depois de 1789).

Em 1837, Tocqueville não conseguiu ser eleito para a Câmara dos Deputados, mas o fez em 1839. Durante esses anos, ele havia escrito o segundo volume de *De la démocratie en Amérique*, publicado em 1840. Em 1841 foi eleito membro da Academia Francesa e viajou com Beaumont para a Argélia. Foi eleito para o Conselho Geral de *La Manche* em 1842 e mais tarde tornou-se presidente do mesmo. De 1841 a 1843, trabalhou em um estudo da Índia. Em 1844–5 ele se envolveu em um jornal progressista, *Le Commerce*, que defendia vários programas liberais. Em 1846, fez a segunda viagem à Argélia com sua esposa, entre outubro e dezembro.

Em 1848, Tocqueville fez um discurso na Câmara alertando sobre a vinda da Revolução, e naquele ano foi eleito para a Assembleia Constituinte e se envolveu na redação de uma nova constituição, voltou a servir novamente como deputado. Em 1849 foi eleito para a nova Assembleia Legislativa e foi brevemente ministro das Relações Exteriores. Em 1850-1851, ele escreveu *Souvenirs* (Lembranças), mas não para publicação; publicado pela primeira vez apenas em 1893, um relato da revolução (em última análise) socialista do período de 1848 que testemunhou. Em dezembro de 1851, ele e outros (230 deputados) membros da Assembleia se opuseram a um golpe, engendrado por Louis Napoléon Bonaparte, que terminou com a dissolução da Assembleia Nacional Francesa e o estabelecimento do Segundo Império Francês no ano seguinte. Tocqueville foi mantido preso por cerca de três dias. Mas esse é um evento que Tocqueville jamais perdoou, por ser uma afronta, em seu entendimento, à representação nacional e ao exercício das liberdades políticas.<sup>8</sup>

No decorrer do ano de 1852 recusou-se a prestar juramento ao novo regime bem como candidatar-se às eleições municipais. Ainda no mesmo ano, aposentou-se dos negócios públicos, isto é, da vida política. Em 1853, começou a estudar nos arquivos de *Tours* como uma preparação para seu próximo trabalho. Em 1854, Tocqueville viajou para a Alemanha para estudar o feudalismo e a estrutura social. E 1856 o *L’Ancien Régime et la Révolution* foi

---

<sup>8</sup> Ele escreveu: “O que acaba de acontecer em Paris é abominável [...]. É necessário que a nação, que nos últimos 34 anos tem esquecido o que é o despotismo burocrático e militar o prove de novo, sem nenhum ornato nem grandeza da glória” (*apud* VELEZ RODRIGUES, 1992, p. 120).

publicado, com a promessa que não pôde cumprir, de escrever mais sobre os acontecimentos da Revolução e pronunciar-se sobre o seu resultado. Nesta sua última obra, juntamente com *Lembranças de 1848* menos conhecidas, mas igualmente úteis e vibrantes, *Souvenir* (publicado somente em 1893), analisou as causas da Revolução Francesa e refletiu sobre a relação entre igualdade e liberdade. Em todos esses textos, vis à vis sua abordagem meticulosamente observadora, ele examinou como as amplas estruturas sociais afetam a vida cotidiana dos indivíduos e suas relações tanto com a política quanto com a economia. Em complemento aos seus escritos, Tocqueville também esteve envolvido na política francesa boa parte de sua vida. No cargo político, ele apoiou o abolicionismo, mas também a colonização francesa da Argélia, levando a um debate não resolvido considerável entre os estudiosos sobre como os valores liberais de Tocqueville podem ser reconciliados com suas visões imperialistas.

Em 1857, visitou a Inglaterra novamente e foi saudado com aclamação. 1858 foi um ano conturbado para sua saúde física, ele continuava a escrever, no entanto, seu quadro clínico se degradava consideravelmente. A esta altura, Alexis de Tocqueville já era visto antes de tudo como um cidadão, um estadista enfrentando uma descontinuidade temporal, numa época em que a velha ordem havia sido varrida; e a nova ordem não estava firmemente estabelecida. Para ele, se a instabilidade e a desordem prevalecem nas instituições, é porque já afetam a alma dos homens: “as leis da analogia moral estão abolidas” (*DA*, 2019, p. 21). Ele era de fato um pensador que muito se interessava com o campo da ética e com a vida da sociedade. Entendia que para se tornar capaz de agir sobre a nova sociedade, era preciso primeiro conhecê-la. Tocqueville ancora-se muito além do pensamento e da filosofia francesa, apesar de na maioria das vezes não lhe ser creditado uma cadeira no “círculo dos filósofos”.

Outro aspecto de sua vida que vale apenas voltar, porque muito interessa a este trabalho, é sobre sua devoção: suas próprias crenças religiosas. De fato, conforme as cartas que Tocqueville escreveu tarde na vida, temos uma visão excepcionalmente clara de suas convicções particulares, mas algumas dúvidas permanecem sobre as últimas semanas de sua vida. Sua idade adulta se deu mais como um teísta não convencional, acreditando na existência de Deus, em sua constatação mais pela razão do que pela revelação.

Ele deu seu credo em uma carta de fevereiro de 1857, pouco mais de dois anos antes de sua morte. Nele Alexis de Tocqueville disse que embora achasse “a vida humana inexplicável neste mundo e assustadora no próximo” (*OC*, 1951, 15, 2:314–15), ele ainda mantinha certas crenças religiosas firmes. Pode-se afirmar que o pensador francês tenha adotado certo tipo de agnosticismo. Ele acreditava em uma inteligência suprema, acima da razão humana, e que era complicado para o homem apreendê-lo (*finitum non possit capere infinitum*), no entanto essa

dificuldade não atalha ninguém de reconhecer sua existência. O pensador francês aceitava a existência de um Deus justo que dava à humanidade o livre arbítrio e a capacidade de distinguir entre o bem e o mal, e acreditava em uma vida futura em que o bem seria recompensado e o mal punido (a punição do mal vai além do credo Vigário de Rousseau)<sup>9</sup> (KAHAN, 2015, p. 7). “Mas, além dessas idéias claras, tudo o que vai além dos limites deste mundo me parece envolto em sombras assustadoras” (OC, 1951, 15, 2:314–15). Na verdade, apesar dessas ideias claras, de vez em quando ele mergulhava em depressões nas quais duvidava de todas as suas crenças. No entanto, sua falta de fé convencional e suas dúvidas sempre foram bem escondidas do público, e mesmo de muitos de seus amigos íntimos (TOCQUEVILLE, 1986, p. 342-344).

Na posição intermediária à perda de sua fé e suas cartas de 1857, temos a esposa de Tocqueville, Mary Mottley, a inglesa que mudou do anglicanismo ao catolicismo para o casamento. Externamente eram um casal religioso convencional, frequentando regularmente a igreja. Ela se esforçou para converter Tocqueville nos meses anteriores à sua morte, mas ele permanecia relutante a isso. No entanto, alguns dias antes de sua morte, testemunhas registraram que Tocqueville ouviu a missa, confessou e tomou a comunhão. Alguns comentaristas argumentaram, que foi uma conversão no leito de morte. Outros consideraram como um presente de despedida de Tocqueville para sua esposa, desesperada pela alma de seu amado marido. Nenhuma evidência jamais nos permitirá saber (JARDIN, 1988, p. 529, *apud* KAHAN, 2015, p. 8).

Em 16 de abril de 1859, Alexis de Tocqueville morreu em Cannes, antes de sua risonha primavera, aniversário para 54 anos. Pensador, pretense estadista, além de escritor, e, considerado por muitos um liberal além de aristocrata, o autor da obra “*De la démocratie en Amérique*”. Sociólogo, historiador, teórico da política – são várias as classificações já feitas desse autor que transitou por várias áreas do conhecimento.

---

<sup>9</sup> Ainda assim o vigário saboiano de Rousseau, credo que alguns estudiosos, como Alan Kahan, atribuíram a Tocqueville, se afirma crente na revelação e na existência de um único Deus, como substância incorpórea, como causa primeira, e como ordem suprema: “Portanto, o mundo não é um grande animal que se move por si mesmo; há, pois, alguma causa de seus movimentos estranha a ele, a qual não percebo: mas a persuasão interior toma-me essa causa de tal modo sensível que não posso ver o Sol caminhar sem imaginar sentir uma mão que a faz girar. Se é preciso leis gerais cujas relações essenciais com a matéria não percebo, em que progredimos? Não sendo seres reais, substâncias, essas leis têm, portanto, algum outro fundamento que me é desconhecido [...] de efeitos em efeitos, devemos sempre remontar a alguma vontade como primeira causa: pois supor um progresso de causas ao infinito é não supor causa nenhuma. [...] e não há verdadeira ação sem vontade. Eis meu primeiro princípio. Creio, portanto, que uma vontade move o Universo e ainda a natureza. Eis meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé” (ROUSSEAU, 2004, p. 384). A existência de movimentos no mundo, se dá segundo leis, e essas leis só podem se ditadas por uma inteligência, que age, compara e escolhe suas operações, logo deve ser pensante, e sua inteligência suprema. “Acredita, pois, que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia, vejo-o, ou melhor, sinto-o” (ROUSSEAU, 2004, p. 389). Esse ser, mesmo em Rousseau, é Deus.

## 1.2 DE LA DÉMOCRATIE EN AMÉRIQUE

Nenhum dentre todos os eventos da modernidade teve mais impacto global na ascensão da democracia do que a Revolução Francesa, com seus gritos centrais – *Liberté, Égalité et Fraternité*. Não é difícil perceber que tais termos, “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, façam conotações aos pronomes “eu”, “tu”, “nós”, os três estão conectados e nenhum sobrevive sozinho. E expressa um avanço da interação entre a vida privada e a coletiva. Esses gritos não foram meramente aleatórios. O movimento intelectual iluminista foi um dos principais desencadeadores dessa revolução. Ele serviu de ponte, influenciando a burguesia e os demais que estavam na base da pirâmide do *Ancien Régime*, com as ideias de liberdade, propriedade, limitação ou contenção do poder do Estado, estando implícito a democracia. Ideias, aliás, que já havia muito tempo eram ansiadas por todos que estavam abaixo da nobreza.

Os gritos principais da revolução foram os pilares para os princípios das declarações internacionais, servindo de guia para o direito de diversos países. As nações que pretendiam instaurar a democracia sabiam que entre os principais fundamentos para formar uma base democrática estavam a liberdade, a igualdade e a fraternidade, primando pela dignidade da pessoa humana. Era impreterível que cada Estado democrático possuísse, inicialmente, soberania própria e um povo que se enxergasse como livre. Assim, era possível governar em um território com homens que gozassem de igualdade e de sua cidadania.<sup>10</sup> A ausência desses fatores nocauteava fatalmente a Constituição e a própria soberania do Estado-Nação.

No entanto, se muitos dos princípios fundamentais da revolução acabariam, de um jeito ou de outro, sucedendo a velha ordem hierárquica da aristocracia, logo após a derrota francesa, as forças da reação estavam em ascensão esmagadora. O curso da revolução justificou muitas das queixas contra o governo popular levantadas ao longo dos séculos, com os excessos do Terror fornecendo evidências claras dos perigos de buscar estabelecer uma democracia no mundo moderno. John Jay, um dos autores dos jornais federalistas, resumiu o sentimento predominante em uma carta a William Wilberforce: “A revolução francesa desacreditou tanto a democracia [...] que duvido que lhe dê muito mais problemas” (MORANTZ, 1971, p. 149). No curto prazo, esta foi uma avaliação bastante precisa para democracia, mas a situação mudou lentamente, atizada pelo seu desenvolvimento nos EUA e pelas revoluções de 1848. E o significado e o sentido da democracia se alteraram de maneira gradual e fragmentada.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> As ideias e os princípios da revolução permaneceram, mesmo que seus porta-estandartes franceses tivessem finalmente sido derrotados. Isso significava que uma simples restauração do *Ancien Régime* não era possível.

<sup>11</sup> Como observa Reinhart Koselleck, muitas vezes a mudança conceitual é “mais lenta e gradual do que o ritmo dos eventos políticos” (KOSELLECK, 1996, p. 66).

A mudança para uma compreensão positiva da democracia nos EUA começou nas primeiras décadas do século XIX e foi amplamente concluída na década de 1840. A magnitude e a velocidade desse desenvolvimento não passaram despercebidas aos contemporâneos. A palavra democracia mudou essencialmente sua significação. A transformação foi tão grande que, com o conhecimento que hoje se tem da democracia, mal se pode compreender o ódio a ela atrelado. As pessoas não apenas a consideravam hostil ao bom governo, mas a associavam à infidelidade na religião, radicalismo no governo e licenciosidade na sociedade. Uma espécie de monstro (MORANTZ, 1971, p. 11).

No século XIX, quando a democracia lentamente se esvaziava da bagagem ateniense, gradualmente se associava ao sistema representativo. E “era uma visão para o futuro. Orientada para o progresso, transmitia um otimismo animado sobre a natureza humana e as infinitas possibilidades abertas à nação americana” (MORANTZ, 1971, p. 230). A democracia era sustentada por uma concepção de soberania popular, e diferente de suas alternativas que enfatizavam restrições ao povo, ela sugeria maior fé nele. Assim, passou a ser associado ao grau mais amplo de poder popular e igualitarismo. E Tocqueville é considerado como o primeiro a estudar as implicações da democracia moderna ao viajar aos Estados Unidos.

Em 1816, Thomas Jefferson declarou: “nós, na América, somos autoconscientes [...] democratas”. Os EUA estavam começando a adotar a democracia como um rótulo. E as conotações cada vez mais positivas da democracia e suas sugestões de maior poder popular surgiram das batalhas políticas que ocorreram durante o estabelecimento do sistema partidário americano. A eleição presidencial de 1828 foi um momento marcante dessa mudança, na qual Andrew Jackson venceu apresentando-se como um “democrata simples”, usando o termo para apelar ao eleitor comum por meio de suas fortes conotações igualitárias.

Foi no contexto da democracia jacksoniana, quando uma nova forma de política de massa estava surgindo, que Tocqueville e Beaumont fizeram a viagem aos EUA, e que resultou na obra *De la démocratie en Amérique*, de Tocqueville. A primeira parte publicada em 1835 e a segunda em 1840, um best-seller imediato que, em 1850, já tinha 13 edições. Seu trabalho fortaleceu a associação entre os americanos e a democracia na mentalidade europeia.

Tocqueville solicitou e obteve licença para estudar o funcionamento do sistema penal norte-americano. Contudo, como já exposto, tal licença era apenas um pretexto. Suas correspondências particulares revelaram que, na realidade, o que ansiava era estudar minuciosamente esse novo sistema (democrático) que se instaurava nos EUA.

O sistema penitenciário foi um pretexto: utilizei-o como um passaporte que me poderia fazer chegar a todo lado dos Estados Unidos. Neste país, onde encontrei milhares de fatos para além das minhas expectativas, apercebi-me de várias coisas

relativas as questões sobre as quais já me tinha interrogado. Descobri fatos cujo conhecimento me pareceu útil. Não fui para lá com a minha ideia de escrever um livro, mas a ideia do livro surgiu-me. Disse a mim próprio que cada homem deve prestar contas à sociedade dos seus pensamentos tal como das suas capacidades físicas (Carta a Louis de Kergorlay em janeiro de 1835, *apud* FRANCO, 2014, p. 25-26).

Tencionava avaliar aquilo que dava sua sustentação e o que se tinha de mais preciso em seu âmago, razão pelo qual se preparara sutilmente anos anteriores, com descrição e sigilo. Sem suas correspondências muitas coisas permaneceriam misteriosas na viagem de Tocqueville (*DA I*, 2005, p. xi-xii). O propósito de Tocqueville ao estudar os EUA era entender melhor a democracia e como ela se desenvolveria no futuro. Na Europa, o conflito entre a soberania popular e a monarquia significava que era difícil determinar o “verdadeiro caráter” da democracia, mas na América a democracia estava entregue às suas próprias inclinações. Sua aparência era natural e todos os seus movimentos eram livres (*DA*, 2019, p. 261). A América poderia fornecer *insights* sobre essa forma emergente: “procurei nela uma imagem da democracia em si (*sua essência*), de suas tendências (*inclinações*), seu caráter (*personalidade*), de seus preconceitos, de suas paixões; quis (*meu desejo foi*) conhecê-la, nem que fosse apenas para saber o que devemos esperar ou temer dela” (*DA*, 2019, p. 24 – *grifos e acréscimos meu*).

*De la démocratie en Amérique* buscava ajudar o povo da França a compreender melhor sua posição entre uma ordem aristocrática e uma ordem democrática emergente, e ajudá-los a resolver a confusão. É também uma análise de por que a democracia representativa republicana era bem-sucedida nos EUA enquanto fracassava em tantos outros lugares (*DA*, 2019, p.12). Tocqueville especula sobre o futuro da democracia, discutindo possíveis ameaças à democracia e possíveis perigos da democracia, seus vícios e virtudes. Vê a democracia como uma forma de pensar das sociedades e a soberania do povo, uma forma de governo e um estilo de vida, com uma dimensão política e também social. A obra forneceu as lentes através das quais inúmeras gerações viram e interpretaram as virtudes e limitações da democracia. Argumentando sobre o pensamento de Tocqueville Célia dos Santos escreve o seguinte:

Aparentemente, duas questões se apresentam e são necessárias para se compreender o pensamento político de Tocqueville. A primeira refere-se ao real, àquilo que existe, à sua própria realidade, vivida a qual buscava conhecer e analisar. Essa, apesar de se manter em constante movimento, [...] se desenvolve como um processo, inevitável e, por isso mesmo, não depende da ação dos homens. A segunda diz respeito ao fator transformador e depende inteiramente da ação dos homens. Sua curiosidade em conhecer os meandros do mundo sócio-político não se restringiu ao que ocorria na França. A América do Norte atraía-o, sobretudo porque se apresentava, naquele momento, como sendo a mais nova experiência política realizada pelos homens em um determinado país. A democracia americana surgia como uma situação exemplar e, como tal, era percebida como o futuro da humanidade. Era lá também que a democracia parecia se realizar mais plenamente. Os Estados Unidos, por isso, seriam o *locus* privilegiado para o desenvolvimento de uma sociedade mais igualitária que a

européia. Além disso, o povo americano havia conseguido se manter livre, ao construir essa democracia (SANTOS, 2012, p. 5-6).

Embora o uso do conceito por ele permaneça um pouco confuso, sendo empregado de várias maneiras nos dois volumes, por vezes se referindo a “França”, por vezes a “América” e outras vezes a “democracias em geral”, a democracia é entendida principalmente em termos sociológicos, modo de vida. Observou que, desprovida da estrutura social hierárquica que definia as políticas europeias, a condição ou o “estado social dos anglo-americanos é ser essencialmente democrático” (DA, 2019, p. 64), um estado social de igualdade. Isso o levou a sugerir que a democracia – implicando um grau de igualdade de condições sociais – era inevitável na Europa. Seu desdobramento gradual, diz Tocqueville, “é, portanto, um fato providencial, com estas características principais: é universal, duradouro e escapa todo dia ao poder humano”. *Qualquer desejo de detê-la seria então como lutar contra o próprio Deus* (DA, 2019, p. 16-17).

Seu estudo foi publicado em uma época em que a democracia moderna ainda era bastante jovem. Sua análise sobre instituições democráticas nos Estados Unidos, bem como suas reflexões comparativas sobre instituições políticas na França, baseia-se em evidências empíricas detalhadas extraídas de trabalhos de campo longos e árduos usando uma variedade de métodos textuais e orais. Tocqueville também se apoiou no trabalho teórico, buscando desenhar formulações sustentáveis pertencentes a uma ordem comparativa geral, respeitando as especificidades históricas de cada forma institucional.

Nesse ínterim, entre as coisas novas que chamaram a atenção de Tocqueville durante sua estadia nos Estados Unidos, nenhuma o surpreendeu mais do que *l'égalité des conditions*. Descobriu sem dificuldade a influência prodigiosa que a igualdade de condições exercia sobre o progresso da sociedade. Dava ao espírito público uma certa direção, um certo teor às leis; para os governantes, novas máximas e costumes particulares para os governados. Tocqueville reconheceu que esse mesmo fato exerce sua influência muito além dos costumes e leis políticas e que predominava menos sobre a sociedade civil do que sobre o governo: cria opiniões, suscita sentimentos, instiga os costumes e modifica tudo o que não é produzido por ele. Assim, à medida que estudava a sociedade *norte-americana*, escreve Tocqueville, “via, cada vez mais, na igualdade de condições, o fato gerador do qual *todo* fato particular parecia *descender*, e o encontrava sem cessar *defronte* a mim como um ponto central [ou de atração] *para o qual* todas as minhas observações *convergiam*” (DA, 2019, p. 13 – *ênfase adicionada*). É na análise da democracia, mais especificamente no seu *fait générateur* (fato gerador), isto é, na *égalité des conditions* (igualdade de condições), que surge em Tocqueville a ideia do livro monumental:

Então, direcionei meu pensamento para o nosso hemisfério, e pareceu-me que nele eu distinguia algo análogo ao espetáculo que o Novo Mundo me oferecia. Vi a igualdade de condições, que sem ter atingido seus limites extremos, como nos Estados Unidos, deles se aproximava cada dia mais, e essa mesma democracia que reinava sobre as sociedades americanas pareceu-me avançar rapidamente rumo ao poder na Europa. Nesse momento concebi a idéia do livro que se lerá agora (*DA*, 2019, p. 13).

Desenvolvimentos em direção a um maior igualitarismo na sociedade, por sua vez, pressionariam por mais igualdade na esfera política (*DA*, 2019, p. 72). A implicação era clara: a democracia política era, em certa medida, uma consequência inevitável dos impulsos niveladores no âmbito social (*DA*, 2019, p. 13). No entanto, seu pensamento foi marcado por um profundo sentimento de ambivalência, mesmo em relação à democracia. Seu grande medo era que a democracia desse origem à “tirania da maioria”, que destruísse os direitos civis e políticos (*DA*, 2019, p. 258, 288-89). Isso levou a uma interpretação distinta da América (*DA*, 2019, p. 321-322), e provou ser particularmente influente. Vários políticos o citaram com frequência em seus discursos. Embora seu trabalho tenha sido criticado por alguns preconceitos, ambiguidades, equívocos, omissões e pessimismo, suas percepções assertivas têm sido continuamente citadas. Ele é considerado um observador atento da democracia e um grande “profeta” das tendências das sociedades modernas (cf. BROGAN, 2012). Em outras palavras, os esquemas teóricos tocquevilleano é, como veremos, dotado de imenso poder preditivo.

O primeiro livro de *DA*, a parte de 1835, apareceu originalmente em dois volumes. O primeiro examina principalmente as instituições políticas americanas; o segundo examina instituições civis selecionadas, especialmente em termos de seus papéis políticos (SCHLEIFER, 2014, p. 254). Em um esboço inicial, porém, Tocqueville planejou não duas, mas três grandes divisões para sua obra de 1835: “*sociedade política* – relações entre os governos federal e estadual e [entre] os cidadãos da União e de cada estado; *sociedade civil* – relações dos cidadãos entre si; [e] *sociedade religiosa* – relações entre Deus e os membros da sociedade, e das seitas religiosas entre si” (SCHLEIFER, 2000, p. 9).<sup>12</sup>

O primeiro livro é o mais descritivo e sociologicamente centrado na América do Norte do que o segundo – obteve um êxito tal que levou os prestigiosos do meio intelectual da época a classificar Tocqueville como o novo Montesquieu daquele século. Em nota, Léon Faucher

<sup>12</sup> Mas tal plano não chegou a se concretizar, “por razões que permanecem incertas, esse terceiro segmento da sociedade religiosa desvaneceu-se quando a escrita de *Democracy in America* começou. No final, Tocqueville seguiu uma abordagem mais dispersa do tópico, que apareceu como o foco de vários capítulos ou subcapítulos nas partes de 1835 e 1840 de seu livro. Mas a religião permaneceu um tema essencial em sua descrição da Sociedade Americana e em sua consideração da democracia em geral” (SCHLEIFER, 2014, p. 255), assim, a subdivisão que permaneceu no então considerado volume I, foi a de dois tomos: O primeiro examina potencialmente as instituições políticas americanas; o segundo examina instituições civis a partir de seus papéis políticos.

disse: “Este livro parece destinado a um grande sucesso, levando em conta a importância do assunto e a inovação, assim como a evidência de suas percepções. Ele será para seu leitor como uma revelação” (BROGAN, 2012, p. 279).<sup>13</sup> A recepção do livro foi positiva e unânime, e entre os leitores mais exigentes e críticos podemos citar alguns como Pierre Royer-Collard e John Stuart Mill. Neste contato, viabilizando seu pensamento e trabalho, Mill promoveu a publicação da obra na Inglaterra, tornando Tocqueville um dos colaboradores da *London and Westminster Review*, revista que ele supervisionava, um veículo teórico que expressava, à época, o pensamento liberal.

O segundo volume, estranhamente não recebeu o mesmo acolhimento que o primeiro. Foi recebido, salvo por notáveis exceções como Mill, com muito menos entusiasmo e com uma tônica geral de crítica ante o que se considerava como seu defeito principal, a saber: a excessiva teorização e falta de base empírica. Sua originalidade metodológica e a meditação filosófica clarividente sobre a democracia moderna não foram apreciadas em sua justa medida. No entanto, o filósofo Mill escreveu um texto na *Edinburgh Review* afirmando elogiosamente que Tocqueville “havia mudado a face da filosofia política”, como deixa registrado em uma carta endereçada a Tocqueville, no ano de 1840:

O meu amigo mudou a face da filosofia política, conduziu as discussões relativas às tendências das sociedades modernas, das suas causas e das influências associadas às formas específicas de determinados regimes políticos e organizações a níveis de elevação e profundidade que até hoje ninguém conseguiu atingir, fazendo com que todas as especulações e argumentos anteriores pareçam não ser mais do que um jogo de crianças (Carta de John S. Mill a Tocqueville, 1840, *apud* FRANCO, 2014, p. 23).

Tocqueville de fato apresentou-se como cientista político, sociólogo e filósofo. *De la démocratie en Amérique* mostra seu interesse pelo certame filosófico da democracia. Seus escritos revelam sua preocupação filosófica com o Estado de direito como um fervor que atiçou diligentemente durante sua vida como escritor e estadista francês. Nas suas palavras:

Não é, portanto, apenas para satisfazer uma curiosidade, aliás legítima, que examinei a América; nela quis encontrar ensinamentos aproveitáveis para nós. Enganar-se-á quem pensar que quis fazer um panegírico; quem quer que leia este livro ficará bem convencido de que não foi esse o meu desígnio. Meu objetivo também não foi o de preconizar tal forma de governo em geral, pois estou entre os que acreditam que não há quase nunca uma qualidade absoluta nas leis. Nem mesmo pretendi julgar se a revolução social, cuja marcha me parece irresistível, era vantajosa ou funesta para a humanidade; admiti essa revolução como um fato consumado ou perto de se consumir e, entre os povos que a viram acontecer no seu seio, procurei aquele no qual ela atingiu o desenvolvimento mais completo e pacífico, a fim de discernir claramente suas conseqüências naturais e de perceber, se possível, os meios de torná-la proveitosa para os homens. Admito que na América vi mais que a América; procurei nela uma imagem da democracia em si, de suas tendências, de seu caráter, de seus preconceitos, de suas

<sup>13</sup> O primeiro volume de *DA*, aclamado como um *best seller*, gerou euforia entre os intelectuais da época, facilitando o reconhecimento de Tocqueville como pensador e cativando admiradores.

paixões; quis conhecê-la, nem que fosse apenas para saber o que devemos esperar ou temer dela (DA, 2019, p. 23-24).

Tocqueville trata do construto social estadunidense em vários aspectos: desde a estrutura política, sentimentos, poder judiciário, poder local, religião, costumes, patrimônios entre outros. Nesse ínterim, apesar de certos arcaísmos, ambiguidades e previsões errôneas, como apontam alguns comentadores, ele ocupa lugar de prestígio e é nosso contemporâneo. Outros, como Guizot ou Auguste Comte (1798-1857), também ocupam lugar de destaque na história do pensamento francês do século XIX. Eles tiveram até uma influência maior do que Tocqueville, antes de sua ascensão no século XX. A influência de Comte, por exemplo, era profunda e se estendia além da França. Tocqueville, por outro lado, teve pouca influência no mundo das ideias e, na França, experimentou longos períodos de esquecimento, depois do curto tempo de fama que obteve da publicação de sua obra. Não obstante, dificilmente se lê Comte ou Guizot, a menos que se esteja interessado na história das ideias. Não têm muito a dizer sobre os desafios políticos dos tempos atuais. Mas Tocqueville dá testemunho da juventude eterna.<sup>14</sup>

A obra de Tocqueville é considerada um dos primeiros trabalhos da sociologia e da ciência política. “A primeira grande obra de filosofia política consagrada à democracia moderna” (DUBOIS, 1993, p. 12). Harvey Mansfield e Delba Winthrop escreveram que *Democracia na América* “é ao mesmo tempo o melhor livro já escrito sobre democracia e o melhor livro já escrito sobre a América” (in DA, 2002, p. xvii). Nosso autor é reconhecido pela primazia da política e, mais precisamente, do fato democrático, como o primeiro politicólogo contemporâneo (LARDINOIS, 2000, p. 89), ou o “profeta de uma esperança democrática renovada” (WEIL, 2005, p. 13). Mesmo a abordagem globalizadora, como já exposta, tem muito a ver com a propensão natural de Tocqueville, fundamentada por uma admirável habilidade de predição. Tal ambição, embora desejada por muitos historiadores, poucos de fato a obtiveram. Nisso Tocqueville foi feliz e a sua imagem de profeta tornou-se parte essencial de sua reputação, o que, em sua obra, não é difícil constatar.<sup>15</sup> Em relação ao futuro das sociedades democráticas modernas, ele previu uma tendência irreversível de conceder um grau cada vez mais elevado de liberdade individual e independência; uma crescente centralização do poder político, associada a uma economia estatizante, como uma força de contraposição à atomização da estrutura social e; ainda, partindo de premissas semelhantes, prognosticou resultados

---

<sup>14</sup> Nesse sentido, seu trabalho se mostra relevante para pensar as consequências das transformações vivenciadas na atualidade, uma vez que ele se dedicou a pensar não apenas sobre os vícios e as virtudes da democracia, mas especialmente sobre as crises da política na modernidade. “Tocqueville é ‘moderno’ porque reflete sobre as revoluções que fundaram a modernidade política” (TOURAINÉ, 1996, p. 121).

<sup>15</sup> Vale frisar que Tocqueville não é profeta nem doutrinário no sentido religioso do termo.

problemáticos da democracia moderna, como a *tiranía da maioria*. Previu, sobre fatos contemporâneos, a revolução de 1848, o que lhe concede certo prestígio em comparação com outra mente de sua época, Karl Marx. Quanto a isso, o professor Zevedei argumenta:

[...] cumpre salientar dois pontos que poderão responder pela relativa superioridade de Tocqueville nesse aspecto. O primeiro se refere à sua predileção e habilidade em pensar em termos de tendências, em olhar cuidadosamente para trás e perceber o “de onde”, e para diante, buscando o “para onde”, antes de fornecer um significado final a eventos determinados. O segundo, um traço ainda mais pessoal, se relaciona à sua condição existencial de marginalidade. Colocado num ponto equidistante entre o velho e o novo regime, Tocqueville apresenta, sobre seus contemporâneos, a vantagem de ver os acontecimentos de sua época de dentro e de fora, e sempre numa perspectiva ampla, muitas vezes aberta. [...] Foi isso que o capacitou a asseverar, com justiça, que “na América ele viu mais que América” (BARBU, 1997, p. 25-26).

Tocqueville ficou maravilhado com a forma como os americanos participaram de inúmeras associações, dando assim vida à sua democracia. Esse tipo de atividade cívica era sobretudo diferente do que ele observava na Europa continental. Na América, a democracia estava intimamente relacionada a uma atitude empírica em relação à vida. O sentido de direção na vida do indivíduo ou do grupo se encontrava no fluxo da experiência. Assim, uma atitude empírica em relação à vida envolvia o mais alto grau de liberdade para o indivíduo, liberdade que é circunscrita apenas pelos limites de sua própria experiência. O grau de espontaneidade e liberdade de que gozam os membros de um grupo democrático em suas manifestações políticas, econômicas, religiosas e morais pode facilmente dar-lhes a impressão de que a única fonte de normas e restrições da vida reside neles mesmos, nos limites de sua própria experiência de vida, e esse fato é, segundo Tocqueville, herdado da democracia americana.

Vale lembrar de duas advertências aqui. Primeiro, embora Tocqueville fosse um descendente aristocrata, ele não era um defensor acirrado da aristocracia. O filósofo francês acreditava, grosso modo, que a democracia beneficiava mais pessoas e que suas virtudes potenciais superavam seus vícios potenciais. A questão era como fazer a democracia funcionar. Em segundo lugar, embora tenha estudado democracia na América, “democracia” e “América” eram dois assuntos distintos para ele. A democracia, como será exposto, era um tipo ideal de sociedade especialmente desenvolvida na sociedade norte-americana, esta era democrática, mas ela tinha muitas características que não eram inerentes à democracia, como no caso da escravidão. Com notável presciência (escrevendo trinta anos antes da Guerra Civil Americana), Tocqueville observa que a desigualdade mais enraizada na sociedade americana – aquela entre cidadãos brancos e os negros escravizados – é a fonte potencial mais óbvia de violência. A implicação aqui é que a democracia americana seria mais estável se fosse mais igualitária em

todos os aspectos. Consequentemente, ele procura instituições e costumes exclusivos da América que possam ajudar a democracia a funcionar melhor (cf. *DA*, 2019, p. 24).

O objeto de *DA* é, juntamente com sua estratégia *sui generis* de exibição histórica, singular. O pensador francês não pretendia simplesmente registrar o excepcionalismo norte-americano, entendido como um agregado de particularismos. Ao escrever *DA*, não pretendia produzir um mero diário de viagem ou apenas oferecer uma análise abrangente da democracia americana e seu sistema político. É verdade que ficou fascinado pelo que descobriu no Novo Mundo, no entanto, ele mesmo reconheceu que na América viu “muito mais do que a América”. Embora em seu primeiro volume, esteja absorvido pelo sistema governamental americano, como era natural para um jovem que havia se movimentado nos círculos políticos e administrativos na França da época e que assistia a uma nova política em funcionamento, ele viu mais longe. O objeto tocquevilleano gira em torno da comparação entre o que ele vê e o que ele viu, na sociedade alhures e a sua terra natal; como mostra o título de sua obra, seu objeto é principalmente sobre democracia como uma nova forma de sociedade e governo, com a América sendo apenas um estudo de caso. Seu duplo propósito é analisar a América e instuir os franceses. Ou seja, a “América torna-se exemplo da ‘democracia’, exemplo que merecia ser estudado e analisado cientificamente para daí extrair orientações práticas a serem aplicadas no continente europeu” (REIS, 2020, p. 39) e além. Ele tinha curiosidade sobre como o governo americano funcionava e transmitiu suas descobertas ao público europeu que havia sido agredido por ideias dispersas em vários tratados sobre a Europa. No entanto, essa é também uma das verdadeiras confusões que enfrentamos ao interpretar sua obra, a preocupação de Tocqueville muda constantemente da França para a América, sem muitas vezes existir pistas para o leitor.

Frente a todo o exposto, configura-se em um autêntico equívoco observar sua discussão sobre o governo na América procedendo apenas no nível da mecânica política. Assim como Montesquieu e Voltaire estudaram as instituições políticas britânicas, Tocqueville estudou as instituições americanas: para compreender a relação adequada entre autoridade e liberdade. Preocupado com o destino da liberdade no mundo moderno, Tocqueville ofereceu respostas pertinentes aos dilemas que transcendem as fronteiras temporais e geográficas. Concedeu uma crítica das abordagens anteriores e propôs uma *nova ciência* para entender a natureza complexa do “político”. E mesmo que seja tentador condecorar o pensador francês como um defensor da liberdade, é necessário uma abrangência hermenêutica para não obscurecer sua preocupação com demais assuntos, caro ao seu pensamento, como o poder e a administração: a divisão e separação de poderes, a tendência em uma democracia de centralizar o poder, a relação do poder

central com a administração local, o poder papel dos partidos e da imprensa, o poder dos advogados e dos tribunais, o poder do exército, os perigos do poder despótico.

Toda filosofia política de Tocqueville gira em torno do tema da democracia, em uma análise estritamente prática para a realidade da época tendo em vista o futuro. Em *DA* mostra claramente as principais questões que dominam o curso de seu pensamento. O exemplo da sociedade norte-americana e a comparação desta com a Europa – França e Inglaterra, fundamentalmente – lhe servem para analisar, na primeira parte da obra (1835), as instituições políticas da democracia moderna. A segunda parte (1840), mais abstrata e propriamente filosófica que a anterior, está dedicada aos estudos dos afetos da democracia sobre as ideias, os sentimentos, os costumes e, em definitivo, sobre a sociedade civil e a sociedade política.

Política era seu maior anseio (JASMIN, 2005, p. 34), e odiava a vida sem uma dimensão à esfera pública. Ele, por exemplo, era de convicção de que muitos dos males da Revolução e do regime pós-revolucionário foram obra dos estritamente intelectuais, especificamente daqueles que buscavam escrever sem exercer qualquer prática na esfera pública. Esses intelectuais estavam isolados da realidade social, e conseqüentemente produziam apenas uma “política literária”. O pensamento filosófico político tocquevilleano comprometeu-se a explicar a grandeza democrática em uma era quando ela estava sob ataque ou simplesmente esquecida. Ele faz da liberdade política uma das condições primordiais de base de todas as relações e busca conciliar as necessidades individuais e coletivas em uma visão de sociedade por sua vez estática e dinâmica (DUBOIS, 1993, p. 32). E explicita o peso das ideias na história, a capacidade que elas têm de transformar os modos de pensar e de viver, de orientar comportamentos e capaz de estimular novos hábitos (*modus operandi*) de cidadania em sentido concreto.

*DA* tem como um de seus grandes méritos elucidar o entendimento de como a democracia muda a condição humana e nem sempre para o bem. E oferece a imagem de uma democracia realizada e bem-sucedida, baseada na igualdade de condições, na liberdade e na soberania do povo. Combina participação política e cuidado individual, facilita o autogoverno, e prevê uma judiciosa separação de poderes e um sistema genuíno de freios e contrapesos. É, como tem sido caracterizado, a primeira insinuação de uma era nova e a revelação de uma nova abordagem ao raciocínio filosófico político. Tocqueville abandona a busca padrão pelo *optimus status reipublicae*. A ascensão e a vitória global da democracia estão “destinadas”, ele nos diz, e as nações só podem esperar controlar “se a igualdade as conduzirá à servidão ou à liberdade, ao conhecimento ou à barbárie, à prosperidade ou à miséria” (*DA*, 2019, p. 838).

Vale frisar também que embora sua obra tenha sido publicada primeiramente em 1835, o interesse mundial da academia pelas suas obras é recente. A fama de Tocqueville declinou

por muito tempo após sua morte. De 1880 a 1950, os franceses quase se esqueceram dele, e os americanos estavam começando a achar seu famoso retrato da América do início do século XIX cada vez mais industrial.<sup>16</sup> desde a terrível derrota de 1870, na guerra Franco-Prussiana, a França ficou obcecada pela Alemanha e pela vingança, procurando remediar as causas de sua derrota voltando seu olhar e sua energia para Berlim em vez de Londres ou Washington. Tocqueville sempre foi lido e respeitado nos Estados Unidos, pelo poder de sua análise filosófica, sociológica e política. Na França, foi esquecido em períodos de prosperidade e redescoberto em momentos de crise da democracia, no final do século XIX com a ascensão do nacionalismo, na década de 1930 diante do totalitarismo.

O ressurgimento do interesse pelos escritos de Tocqueville foi uma das viradas intelectuais mais surpreendentes do século XX – um fenômeno que não mostra sinais de diminuir. Desde a década de 2010, que se viu o colapso do capitalismo globalizado se transformar em um colapso da democracia, Tocqueville voltou a ser o centro das notícias e alvo de várias pesquisas acadêmicas. Primeiro para explicar os bloqueios da França, na encruzilhada de um Estado autoritário e centralizado e cidadãos individualistas sempre rápidos em mudar para a violência. Em seguida, entender a crise da democracia, minada pela desestabilização das classes médias e a paixão pela igualdade que alimentam o populismo, como a desordem de um mundo dominado pelo ressurgimento do nacionalismo e do fanatismo religioso.

E mesmo antes disso, em 2000, o *Journal of Democracy* pediu a intelectuais públicos para discutir questões que afetam o futuro da democracia – o fim da história, o problema da sociedade civil, o federalismo europeu, raça e etnia, o colapso do comunismo, guerra e política externa, desigualdade internacional, mulheres e família, até mesmo a estética democrática do pós-modernismo – através dos textos de Tocqueville. Os editores comentaram: “pode-se dizer com pouco exagero: *somos todos tocquevilleanos agora*” (WELCH, 2006, p. 1). Jon Elster (1993, p. 101) disse que uma geração atrás, teria parecido absurdo ver Tocqueville como o maior pensador político do século XIX. Hoje em dia, não há nada de incomum nessa visão.

---

<sup>16</sup> Na França, de 1880 a 1950, diferentemente do que ocorreu nos EUA, a obra de Tocqueville caiu no esquecimento, sem edição, comparação, crítica acadêmica ou estudo. Foi somente em meados dos anos 50 que o pensamento tocquevilleano voltou ao palco das academias francesa, graças aos politicólogos americanos, Robert Dahl e Daniel Bell, que despertaram a atenção de Raymond Aron por Tocqueville (FRANCO, 2014, p. 43). Foi também Raymond Aron que escreveu e incluiu a obra de Tocqueville como clássica em 1967. Cabe salientar também que o movimento de recuperação do nosso autor, que assistimos desde o século XX, se deve ao reconhecimento do valor profundamente instrutivo e filosófico desta parte da obra para a teoria da democracia.

### 1.3 ESTADISTA, FILÓSOFO E CIENTISTA POLÍTICO

Alexis de Tocqueville é acima de tudo o que podemos chamar de filósofo político. Aristocrata de coração e democrata da razão. Em um estilo próprio, escreveu como herdeiro autoconsciente de uma longa tradição intelectual de pensadores sobre política. Embora nunca tenha sido um estudante sistemático dos clássicos antigos, sabe-se que ele consultou Platão, Aristóteles, Cícero e Plutarco durante o período em que escreveu *DA*. Ele também leu escritores “clássicos” da tradição pós-clássica, como já expostos: Aquino, Maquiavel, Montaigne, Bacon, Descartes, Pascal, Hegel, Montesquieu, Rousseau e Burke, para citar alguns principais (cf. BROGAN, 2012).

No entanto, o status de Tocqueville como *filósofo político* nem sempre foi devidamente compreendido. Muitas antologias de pensamento político ainda não incluem *De la démocratie en Amérique*, e muitas vezes ele está ausente dos cursos introdutórios de teoria política nos quais os candidatos óbvios são sempre Platão, Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Marx e Mill. Manent explicou a recente adição de Tocqueville à *Agrégation de Philosophie* francesa com base em que seus modelos marcantes, muitas vezes comparados a tipos ideais sociológicos, são de fato mais bem entendidos como tipos antropológicos amplos que permanecem ligados à linguagem em que a política foi articulada pela primeira vez na Grécia Antiga. Nessa leitura, pode-se entender que Tocqueville reintroduziu uma tensão entre justiça democrática e grandeza que remonta a Platão e Aristóteles. Outra ênfase no lado filosófico de Tocqueville (pós-moderno) pode ser encontrada no trabalho de Wolin, como ponto de partida para analisar as “muitas formas de situação política pós-moderna” (Wolin, 2001, p. 564). Apesar de suas diferenças ideológicas, tanto Manent quanto Wolin veem Tocqueville preso entre os valores concorrentes da justiça democrática, “grandeza” e “o político” como possibilidades da vida moderna. E o leem em diálogo com a tradição filosófica do início da era moderna, abrangendo Maquiavel, Descartes, Montesquieu, Hobbes, Locke e Rousseau.

Muitos que identificam a filosofia política como um sistema negam a Tocqueville um lugar entre os filósofos. Jon Elster (2009), por exemplo, filósofo e notável expoente do marxismo, assume uma premissa provocativa, a de que as principais obras de Tocqueville careciam de “sistema e coerência” e que ele “não era propriamente um pensador político”. Elster argumenta que, em vez disso, Tocqueville deve ser visto como um penetrante sociólogo histórico e como o primeiro verdadeiro cientista social exemplar.<sup>17</sup> Entretanto, outros teóricos, como o cientista político Aurelian Craiutu (2011), consideram essa análise deficiente.

---

<sup>17</sup> Vale ressaltar que a tentativa de Elster na negação de Tocqueville como filósofo é sob a perspectiva de enquadrá-lo em uma outra linha de pensamento, cientista social, e não negar sua relevância. Como o próprio Elster

Sheldon Wolin, por outro lado, entende que o modelo de Tocqueville “não era o de cientista, mas o de pintor” e seu método teórico deveria ser descrito como uma forma de “impressionismo político” (WOLIN, 2001, p. 140) baseado em tipos ideais, impressões fortes, panoramas vastos e *insights* poderosos. No entanto, o próprio Tocqueville parece ter uma visão diferente sobre o assunto e não se comportou como um pintor impressionista quando se tratou de pensar sobre política. Em ambos os escritos, *Lembranças* e *O Antigo Regime e a Revolução*, ele criticou, de fato, o estilo “literário” (isto é, impressionista) de política de seus predecessores (e contemporâneos) que procuravam o que era ingênuo e novo ao invés do que era apropriado para suas situações particulares.

É claro que em suas obras, Tocqueville, não parece querer mostrar o que poderia ser uma nova organização política, um novo sistema de organização de poderes ou uma nova filosofia explicativa do nascimento e do desenvolvimento da dominação e do poder político no mundo. Boa parte de sua obra, *DA*, portanto, não se desenvolve no plano do dever ser. Ele não é o que parece ser, de primeira, um teórico normativista.<sup>18</sup> Isto é, que teoriza como as coisas deveriam ser, pelo menos não em larga escala quanto é descritivo. Não busca indicar os procedimentos comportamentais para os homens adquirirem poder. Talvez por isso não seja considerado, por alguns, como filósofo político. Suas investigações parecem estar mais voltadas à compreensão e explicação de uma dada realidade sócio-política (SANTOS, 2012, p. 2). Tocqueville, enquanto analista e homem público, é movido pela defesa de um ideal, enquanto realização de uma ideia, como valor principal que pode ser concretizada. Ainda assim, concordamos que Tocqueville é “mais filósofo do que parece ser” (MANSFIELD, 2010, p. 1).

Emily Katherine Ferkaluk (2018) assume e defende o pressuposto de que Tocqueville é um filósofo político. Ao analisar a obra *Do sistema penitenciário*, Ferkaluk afirma que Tocqueville representa uma combinação única de *práxis* e teoria penal. Os julgamentos relativos às disciplinas prisionais e os sistemas penais não estão simplesmente enraizados em princípios pragmáticos ou utilitários, mas, em vez disso, fluem de uma filosofia coesa da natureza humana e da sociedade política. É verdade, como Eduardo Nolla apresenta, há uma riqueza de evidências de que o próprio Tocqueville não queria ser considerado um filósofo, pelo menos não um filósofo a quem faltava “contato com a vida política” (1992, p. xviii). Tal como havia dito a seu amigo Louis de Kergorlay, após ingressar na vida política: “não imaginas,

---

escreve em sua introdução, “a principal tarefa deste livro é argumentar a favor da relevância de Tocqueville para as ciências sociais no século XXI” (ELSTER, 2009, p. 5).

<sup>18</sup> E mesmo que ele seja, o que não parece ser, mais descritivo do que normativo, também não sustentaria a recusa de uma cadeira à filósofo político. Na verdade, há um esforço consciente em Tocqueville para manter seu pensamento em um nível descritivo, analítico e filosófico ao mesmo tempo (cf. *DA*, 2010 [notas e comentários]).

*mon cher ami*, que eu esteja irrefletidamente entusiasmado, ou sequer entusiasmado, sobre a vida da mente. Sempre dei mais valor à ação do que a qualquer outra coisa”<sup>19</sup>. Ainda assim, não se pode negar que suas investigações, arte, método e ciência sejam puramente filosóficas. John Stuart Mill talvez tenha definido melhor o sinfônico estilo de escrita de Tocqueville quando publicou seu trabalho *DA*, que em diante passaremos analisar:

Ele aplicou à maior questão da arte e ciência do governo, os princípios e métodos de filosofar aos quais a humanidade deve todos os avanços feitos pelos tempos modernos nos outros ramos do estudo da natureza [...]. Seu método é, como a de um filósofo em tal assunto deve ser – uma combinação de dedução com indução; mas suas evidências são, leis da natureza humana, por um lado; o exemplo da América, da França e de outras nações modernas, ate onde aplicável, do outro (MILL, 1977, p. 156).

Mill reconhece a tendência intelectual que dirige o estudo de Tocqueville das instituições políticas: um desejo de compreender moderadamente as instituições políticas e as políticas públicas à luz de uma natureza humana universal e das condições sociais mutáveis, combatendo a evidência que tanto a teoria quanto a prática oferecem. Além disso, está em seu arcabouço teórico, entre os pensadores que influenciaram seu pensamento, filósofos desde antigos como Platão a modernos como René Descartes (1596-1650), contemporâneos com os quais compartilha uma perspectiva – franceses (e não só) – que escolheu como companheiros diário. Ele mesmo afirmou, escrevendo em 1836 a Kergorlay, dizendo: “Há três homens com os quais vivo um pouco todos os dias; eles são Pascal, Montesquieu e Rousseau” (cf. *DA*, 2002).

Foi, em particular, porque observou com um olhar crítico as teorias desenvolvidas de seu tempo nas ciências morais e políticas que ofereceu análises profundamente inovadoras. Tocqueville entendeu que uma sociologia científica pressupõe que explicamos os fenômenos sociais a partir das ações e crenças dos homens e que é essencial encontrar as razões e motivações compreensíveis que os inspiram. Esta metodologia se opõe a tendências importantes na história e filosofia da história de seu tempo, mas também a tendências importantes nas ciências sociais contemporâneas.

Não se pode ignorar o fato de que existe, ao lado do cientista que é inconfundivelmente Tocqueville, um filósofo (cf. MANENT, 2006). O primeiro volume de *DA*, como vimos, sempre foi saudada como uma obra-prima da filosofia política. Uma visão profunda da condição humana e da modernidade emana de todas as análises de Tocqueville. Sua paixão pela liberdade e seu medo da anônima tirania da opinião, do “politicamente correto” e também da dupla tirania do poder público e do que ele chama de “poder social” são imediatamente perceptíveis nele. Mas seu trabalho vai muito além dessas generalidades.

---

<sup>19</sup> Tocqueville para Kergorlay, 04 de outubro de 1837, in: BROGAN, 2012, p. 305.

Em seu discurso na reunião pública anual da Academia de Ciências Morais e Políticas em 3 de abril de 1852, Tocqueville afirma não ter dúvidas sobre o caráter científico das ciências morais. São capazes, diz ele, de enunciar leis tão sólidas quanto as ciências naturais: o governo não pode mais fazer com que os salários subam quando diminui a demanda por mão de obra, não se pode evitar que a água escorra para o lado onde o vidro se inclina. Certamente, os políticos têm motivos justificados para não acreditar na natureza científica das ciências morais e políticas, explica. Porque a política é uma arte. Por outro lado, é espantoso que aqueles que têm por função analisar fenômenos sociais e políticos tenham as mesmas dúvidas, como todas essas “perigosas [...] e enfadonhas teorias sociais [...]” que lhe parecem proliferar em seu tempo e que não entendem que devem proceder de acordo com os princípios do método científico (TOCQUEVILLE, 2011b, p. 17-31). Tocqueville oferece uma exploração profunda da relação entre teoria e prática e entre estadista e filosofia política.

Quanto a isso, o pensamento de Tocqueville tem muitos pontos de semelhança com o dos antigos; ele compartilha seu agudo poder de observação, sua disposição para repousar e refletir, sua nobre simplicidade de julgamento, enquanto questiona tanto a nobreza quanto os camponeses. No entanto, embora ele os aprecie como autores e acolha o espiritualismo e a elevação moral de Platão, ele não os aceita como autoridades ou guias para os tempos modernos. Acima de tudo, ele não se preocupa com o melhor regime como eles fazem. Não leva, como os antigos, todas as discussões do usual e do ordinário para o melhor. Ele “coloca” a democracia na escala da imperfeição humana sem um olhar, ao que parece, para medir a distância da perfeição utópica. Em *DA*, Sócrates aparece como um crente doutrinário na imortalidade da alma, em cujo disfarce ele atende tanto à necessidade permanente da grandeza humana de estar ligada a um princípio imaterial quanto ao estado social histórico da aristocracia, agora obsoleto (*DA*, 2019, p. 640). Talvez o questionador Sócrates esteja também no próprio Tocqueville, um irônico amigo da democracia, elogiando virtudes das quais ela desconhece e condenando como faltas os excessos de que às vezes mais se orgulha.

Tocqueville delineia temas que quase evocam de antemão aqueles que Weber desenvolverá em uma famosa conferência sobre a distinção entre os papéis do acadêmico e do político. E o sentimento de modernidade evocado pela obra de Tocqueville é explicado, em última análise, porque sua metodologia permitiu-lhe identificar uma infinidade de tendências principais que podem ser observadas, mais de um século e meio depois dele, que ainda estão em funcionamento. No entanto, seus métodos não são fáceis de serem apurados.

#### 1.4 A PAIXÃO POLÍTICA DE TOCQUEVILLE

A orientação política de Tocqueville não é simples de decifrar, ele garantiu em seus escritos a obscuridade em ser caracterizado. O pensador francês, como pode ser visto em sua historiografia, transitou em várias áreas do conhecimento e causou ânimos diferentes em seus leitores. Para alguns, após a publicação de *DA*, ele amava a democracia, para outros ele a odiava. Sua imensa popularidade não evitou a extrema complexidade de seu pensamento para seus leitores. Tocqueville permanece até hoje um autor indescritível e difícil para seus intérpretes que buscam definir suas crenças políticas “verdadeiras”, que parecem desafiar as categorias de preto e branco (cf. CRAIUTU, 2018). Causa não somente um estranhamento, mas um incômodo para o leitor esse seu caráter inclassificável. Durante sua carreira política foi identificado como um liberal<sup>20</sup> e uma figura de centro-esquerda francesa. Outros o consideravam pensador republicano, ele era também o que alguns definiam como conservador clássico do século XIX, que defendia o governo parlamentar, mas era cético em relação aos extremos da democracia. Não obstante, a conotação de uma família política continental – conservador, liberal ou republicano –, é uma caixa que a ele não cabe facilmente.<sup>21</sup> Dado o desafio e a perplexidade que seu pensamento apresenta na cultura política.

É quase consensual entre seus estudiosos de que ele tenha passado por “tormento pessoal” e dolorosa experiência de dúvida (BOESCHE, 1987, p. 186). Sheldon Wolin argumenta que a dúvida era “o equivalente de inferno para Tocqueville” (WOLIN, 2001, p. 81). Dana Villa sustenta que a dúvida era para Tocqueville “um inimigo pessoal de longa data” (VILLA, 2017, p. 210). O próprio Tocqueville classifica a dúvida como uma das três maiores misérias que os seres humanos podem sofrer, ao lado da doença e da morte (*OC*, 1951, p. 183), e relata quase ter sido afogado em um oceano de dúvida abrangente quando jovem ao investigar a biblioteca de filosofia iluminista de seu pai, que ele compara a um terremoto (*OC*, 1951, p. 513). Essa mesma crise existencial atravessou não apenas sua fé, mas também suas reflexões.

Tocqueville é um autor enigmático, buscou, como descreveria Hannah Arendt, o pensamento sem corrimão. Sabia dialogar com vários pensadores de perspectiva diferentes, e estava constantemente entre o *passado* e o *futuro*, talvez por isso era cheio de dúvidas, paradoxos e ambiguidades. Aliás, não é incomum que um escritor seja visto por seus críticos

---

<sup>20</sup> É inegável que boa parte da interação e intervenção de Tocqueville seja grandemente similar ao pensamento liberal. E ele mesmo, de qualquer outra forma de autodenominação, consentiu a si a possibilidade de ser “um novo tipo de liberal”. Essa é a descrição que ele faz de si mesmo. Tocqueville também destacou esse ponto enfaticamente em um discurso parlamentar em 1841: “Eu amo apaixonadamente a liberdade, o estado de direito e o respeito pelos direitos”.

<sup>21</sup> O próprio Tocqueville sofria por não pertencer a nenhum partido ou escola, liberal demais para monarquistas e conservadores, aristocrático demais para republicanos.

em termos amplamente divergentes, até mesmo contraditórios; nosso autor compartilha esse destino. Entre seus interlocutores estão filósofos, historiadores, sociólogos e estadistas, de paixões aristocráticas, conservadoras e liberais, alguns de um tipo particularmente democrático e utilitarista, com os quais ele estava em conversa velada e dos quais, como sugerem alguns comentadores, ele conscientemente adotou o idealismo e assumiu seu manto. Tocqueville sentia-se dividido entre duas orientações contrárias como afirma em uma nota: “Aprecio intelectualmente as instituições democráticas, mas sou aristocrata por instinto, isto é, desprezo e temo a multidão. Gosto com toda paixão da liberdade, da legalidade e do respeito pelos direitos, mas não da democracia, eis o fundo da questão”.<sup>22</sup> Não se trata simplesmente de resistência de suas origens sociais à igualdade democrática, o pensador francês temia a radicalização e a polarização da democracia. A preferência de uma democracia que menosprezasse a liberdade em detrimento da igualdade, e como consequência conduzisse ao despotismo cuja porta de entrada é aberta às revoluções. Este regime de tirania branda faz acrobacias, emburrece, entorpece, faz lavagem cerebral, padroniza, desempodera e infantiliza os cidadãos, alegadamente para o seu próprio bem. Tocqueville percebeu que a corrida desenfreada pela igualdade facilmente esfriava o amor pela liberdade. Assim como Aristóteles, ele buscava um meio termo.

A sua leitura desmitologizante da Revolução Francesa, a sua recusa dos filtros ideológicos, a sua crítica à centralização parisiense, a sua análise cirúrgica do papel nefasto dos intelectuais desligados da realidade, o seu elogio aos poderes comunais das províncias como resistência a esta dominação resultante da tradição Jacobina, para usar sua palavra, isso constituiu, no pensamento do autor, um programa político intempestivo e libertário – no sentido etimológico: amante da liberdade.

A vasta popularidade de Alexis de Tocqueville veio à tona após a publicação do volume de 1835. A fama adquirida garantiu-lhe um cobiçado assento na prestigiosa Academia Francesa e na Câmara dos Deputados e, conseqüentemente, várias atribuições – sociólogo, historiador, filósofo, cientista político. Apesar de tudo, permaneceu um autor difícil de ser classificado nas caixas estreitas das tipologias do pensamento político. Continua a desafiar as categorias de família política continental e as generalizações em preto e branco. Seus escritos, não desprovidos de conotações normativas, ainda representam desafios significativos para seus estudiosos: Quais eram suas “verdadeiras” crenças religiosas, políticas e filosóficas? Muitos ainda questionam, dois séculos após sua morte, se os dois volumes de *DA* eram partes do mesmo

---

<sup>22</sup> Publicada por Antoine Redier em: *Comme disait M. de Tocqueville*, Paris, 1925, *apud* TOURAINÉ, 1996, p. 120.

plano conceitual ou eram, na verdade, dois projetos diferentes por causa de seus diferentes enfoques e conteúdos. A dificuldade de responder a essas questões pode ser explicada à luz da agenda intelectual e política, altamente ambiciosa, que tinha (cf. CRAIUTU, 2019).

Assim, não se pode afirmar com bastante certeza quais eram as “verdadeiras” paixões ou crenças políticas de Tocqueville. Seu pensamento e sua paixão política e filosófica conserva toda originalidade, relevância e seu caráter profundamente desconcertante, desafiando os rótulos (política continental) ou classificações forjadas no calor dos debates ideológicos ou no furor dos modismos teóricos contemporâneos. Não casualmente, sua paixão política permanece alheia às oposições continentais tradicionais: entre direita e esquerda e entre liberalismo e conservadorismo. Essas classificações não pareciam justas para o próprio Tocqueville. Em uma carta endereçada a seu tradutor inglês, Henry Reeve, em 22 de março de 1837, dois anos após a publicação do primeiro volume de seu trabalho, mencionou que suas reais intenções poderiam ter sido mal interpretadas até mesmo por seus leitores mais generosos:

Independentemente do sério interesse que tenho pelas opiniões que os outros possam ter de mim, alegra-me ver as diferentes características que me são dadas de acordo com as paixões políticas de quem me cita. É uma coleção de retratos que gosto de montar. Até hoje, não encontrei nenhum deles que se parecesse completamente comigo. Eles querem absolutamente fazer de mim um festeiro e eu não sou de forma alguma; eles me atribuem paixões e eu só tenho opiniões, ou melhor, só tenho uma paixão, o amor à liberdade e à dignidade humana” (TOCQUEVILLE, 1985: 115-116).

É essa paixão e dimensão política e indescritível das obras de Tocqueville que o torna atraente para muitos de seus leitores e, ao mesmo tempo, difícil de apreender. A originalidade da perspectiva teórica tocquevilleana revela-se claramente em suas críticas às difíceis condições que a revolução democrática reservou para o exercício da política da modernidade e suas determinações democráticas essenciais. Embora, é claro, tudo indique que Tocqueville se apresentou como um observador imparcial colocado em um equilíbrio perfeito entre passado e futuro, entre aristocracia e democracia.

Tocqueville sublinha a importância da religião, enfatiza o papel das instituições (associações) intermediárias entre o indivíduo isolado e o Estado e, por fim, denuncia os perigos da igualdade. Contudo, seria melhor ver Tocqueville como um conservador? É certo que essa classificação seria bastante complexa de justificar e contemplar em um contexto francês, onde o conservadorismo pode evocar nomes como Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis de Bonald (1754-1840),<sup>23</sup> mas de uma perspectiva britânica do século XIX faria algum sentido, mas também com muitas ressalvas. Diferente por exemplo de Edmund Burke, a Revolução não é

---

<sup>23</sup> Filósofos francês, tradicionalistas e opositores do racionalismo filosófico, pensamento iluminista.

para Tocqueville um objeto moral a ser elogiado ou condenado, mas um fato histórico a ser compreendido e interpretado. Deste ponto de vista, ele está em desacordo com o conservadorismo de Burke, cuja ambição é fundar uma contra-revolução, baseada na tradição e no estado natural da sociedade, que ele opõe ao desejo de construir uma ordem política sobre uma tábula rasa ou a proclamação de direitos humanos universais e abstratos. Segundo Tocqueville, a Revolução caiu no Terror por causa dos erros de seus líderes e não de seus princípios. Isso certamente não os impede de se unirem sobretudo no vínculo fundamental entre liberdade e justiça, no apego aos freios e contrapesos, na denúncia da tirania e do individualismo míope, na constatação de que um Estado que não se reforma não tem meios de se sustentar. Assim, apesar de Tocqueville criticar Burke por interpretar com certo equívoco a Revolução Francesa, sem dúvida há algo de burkeano no pensamento tocquevilleano – “os pequenos pelotões”<sup>24</sup>, e outros. Não se pode negar que Burke, como Tocqueville, era um defensor da liberdade individual, mas cada um temia as ações das massas impulsivas e cada um rejeitava o exclusivismo de “um ideal de humanidade emancipada das restrições divinas e naturais”. Pode-se também apontar semelhanças em suas opiniões sobre *império*. Ambos apoiam visando seus benefícios potenciais para os colonizados, mas foram igualmente inflexíveis na condenação de seus abusos. Ambos podem ser melhor compreendidos como “conservadores liberais” – figuras que ocupavam os dois campos. No entanto, embora vários traços o aproximem do conservadorismo, à luz da política continental, deixa a desejar ao que no continente se espera de um conservador. Ele defende a participação política de todos, sobretudo no autogoverno local, também defende a democracia política em detrimento do governo de alguns ou de um. E sua preocupação à principal ameaça que detecta na igualdade não reside na ameaça à desigualdade em si mesma, mas na ameaça à liberdade (FRANCO, 2014, p. 7-8).

É verdade que a primazia e o valor universal da liberdade política distinguem assim o liberalismo de Tocqueville de outras formas de pensamento. É a liberdade que leva Tocqueville à democracia. No entanto, mesmo que sua constante preocupação com a liberdade permita que muitos o classifiquem como liberal, o todo de seu pensamento não se enquadra confortavelmente no liberalismo continental. Convencionalmente, os liberais de cunho europeu são divididos em kantianos, utilitaristas (John S. Mill) e defensores de versões da teoria

---

<sup>24</sup> Edmund Burke desenvolve três ideias que representavam o cerne do pensamento conservador: respeito aos mortos, o “pequeno pelotão” e a voz da tradição. “Pequeno pelotão” é a ideia burkeana de que a sociedade depende das relações de afeição e de lealdade, e tais elementos são erguidos de baixo para cima, por meio das associações, interação direta entre as pessoas (como pensa Tocqueville). É na família, escolas, igrejas, nos clubes, nas amizades, universidades entre outras, que as pessoas aprendem a interagir livremente, cada qual assumindo responsabilidade como ator social e responsabilizando o outro por sua ação. Para maior análise convém consultar: Roger Scruton. *Filosofia Verde: como pensar seriamente o Planeta* (capítulo 7). São Paulo: É-Realizações, 2016.

lockeana dos direitos naturais. Nenhuma delas descreve adequadamente a posição de Tocqueville. Classificar o filósofo francês simplesmente como pensador liberal seria admitir também uma gama polissêmica no termo. Talvez por isso, ele faz referência a si mesmo como “um liberal de uma nova espécie”.<sup>25</sup> E se é um *novo tipo de liberal*, isso significa que o liberalismo em si não é algo novo. Tocqueville parece concordar com a tese aristotélica<sup>26</sup>, de que “o homem é por natureza um animal político”, o que significa que a liberdade humana deve ser encontrada na política, não em um estado original de natureza anterior à política. A liberdade é a razão pela qual os homens vivem juntos na política. No entanto, os traços que o aproximam do conservadorismo exprimem a sua distância do liberalismo continental. O liberalismo continental sanciona a defesa da liberdade no indivíduo isolado, nosso autor enxergou nas associações espontâneas entre indivíduos, na chamada sociedade civil, a principal âncora da liberdade (cf. FRANCO, 2014, p. 8). Alguns especialistas, como Daniel Mahoney, sugerem que Tocqueville é melhor visto como um conservador liberal, e que isso soaria como verdadeiro.

E se o ceticismo de Tocqueville relativamente a um individualismo atomizado, bem como sua ênfase na participação política permite a outros classificá-lo como republicano, a linha entre a atitude de Tocqueville e o republicanismo continental é abismal. Primeiro pela sua enfática defesa da religião cristã e da sua autonomia, contra quaisquer pretensões de criar “religiões civis” ou de Estado. Segundo, pela sua defesa do “*interesse próprio bem compreendido*” contra qualquer pretensão de opor o *interesse privado* ao *interesse público*. Finalmente, ainda que repetitivo, sua perspectiva insistente no pluralismo da sociedade civil como limitação fundamental ao poder político centralizado (cf. FRANCO, 2014, p. 8).

Essas classificações, como exposto, não deixavam Tocqueville confortável talvez porque eram demasiadas supérfluas para interpretar a realidade que se vivia. Os rótulos são, na melhor das hipóteses, imperfeitos. Para Hannah Arendt, pensadora e leitora de Tocqueville, a

---

<sup>25</sup> Hoje Tocqueville não é conhecido como liberal, como é seu amigo John Stuart Mill, que escreveu *Sobre a Liberdade* para explicar e defender os princípios liberais. Tocqueville parece ser descritivo e analítico. Embora seus livros brilhem com *insights*, seus pensamentos surgem da observação dos fatos, em vez de aparecer na sequência de argumentos, organizados sistematicamente. Apesar de seu próprio rótulo para si mesmo, ele merece um posto mais além entre os liberais apenas porque não é como os liberais teóricos normalmente querem ser.

<sup>26</sup> Tocqueville não diz que concorda com Aristóteles de que a filosofia é o modo mais elevado de vida. Ele não discute com filósofos e, embora os mencione com frequência, raramente faz referência a suas teorias; quando o faz, geralmente é para criticá-los. Em *DA*, diz-se que os americanos que ele elogia pela prática da liberdade estão menos ocupados com a filosofia do que qualquer outro povo civilizado (TOCQUEVILLE, 2019, p. 497). Mesmo em *O Antigo Regime e a Revolução* ele condena os *philosophes* “homens de letras” do Iluminismo no século XVIII por se pronunciarem sobre a política como teóricos, sem experiência na prática da política. Em nenhuma das obras ele menciona o estado de natureza liberal, e em seu livro sobre a América ele omite qualquer discussão sobre os princípios liberais americanos declarados na Declaração de Independência. Tocqueville está obviamente ciente do velho liberalismo, mas lida com ele ignorando-o. Em vez disso, ele se move para seu “novo liberalismo”, no qual a liberdade é amiga da religião e infundida de orgulho, além de impelida pelo interesse próprio.

reflexão e a terminologia política moderna sustentada por pares opostos – direita e esquerda, reacionários e progressistas, conservadorismo e liberalismo – devem ser reconhecidas como um dos sintomas de nossa perda. “Afiml hoje em dia, nada compromete mais seriamente o entendimento e o debate significativo das questões políticas do que os reflexos mentais automáticos e condicionados pelas trilhas batidas das ideologias” (ARENDR, 2011, p. 283).

Em carta a um de seus amigos, Eugène Stoffels, para ser mais preciso, nosso autor fez seu desabafo sugerindo que o amplo apelo para com suas obras tinha algo a ver com o fato de que poderiam ser usadas para promover diferentes agendas políticas: “agrado muitas pessoas de opiniões conflitantes, não porque me entendam, mas porque encontram em meu trabalho, por considerá-lo apenas de um único lado, argumentos favoráveis à sua paixão do momento”<sup>27</sup>.

O filósofo e sociólogo francês do século XX, Raymond Aron, responsável pelo retorno de Tocqueville como figura relevante ao pensamento francês (FRANCO, 2014, p. 43), escreveu as seguintes linhas a seu propósito, o posicionando de forma semelhante: “demasiado liberal para o seu partido, insuficientemente entusiasta das novas idéias aos olhos dos republicanos, ele não foi adotado nem pela direita nem pela esquerda, permaneceu suspeito a todos” (ARON, 2008, p. XXIII). Politicamente, homem isolado pelo estilo da sua adesão à democracia.

Isto posto, pode-se afirmar que ele não foi um autor unilateral, de uma única velocidade. Não se privou a uma base ideológica. Suas ideias foram criativamente apropriadas e respeitadas por pensadores da esquerda e da direita, o que é incomum na academia e além. Na esquerda, é admirado por suas ideias sobre igualdade, cidadania democrática e a arte da associação, enquanto estudiosos da direita elogiam sua defesa da religião, descentralização e autogoverno, juntamente com seu ceticismo em relação ao grande governo. O fato de ter falado com diversos campos de pensamentos é em si mesmo notável e bastante raro.

Alguns comentadores acreditam que a personalidade única e cativante de Tocqueville seja, em parte, responsável por essa ambiguidade interessante. Ele não estava apenas em conflito sobre o futuro da revolução democrática que se desenrolava sob seus próprios olhos, mas tinha uma enorme ambição intelectual e era uma pessoa apaixonada que trouxe fortes compromissos para tudo o que empreendeu (cf. CRAIUTU, 2018). Para ter certeza, Tocqueville em *Da Democracia na América* não seguiu os passos de nenhuma família política continental, nem da esquerda e nem da direita, “este livro não se propõe a seguir precisamente ninguém”, Tocqueville deixou claro na introdução de sua obra-prima, “ao escrevê-lo não pretendi servir nem combater nenhum partido” (DA, 2019, p. 26). Ele aspirava não apenas a ver de forma

---

<sup>27</sup> Carta a Eugène Stoffels, 21 de Julho 1848, *In: Selected Letters on Politics and Society*, 1985.

diferente, mas também mais longe do que todos os partidos; ele também estava convencido de que um novo mundo requer uma *nova ciência política* capaz de explicar a grande revolução democrática que ele contemplou com uma mistura de espanto e medo (DA, 2019, p. 17). E no volume de 1840, ao iniciar sua advertência, Tocqueville fez uma afirmação desafiadora:

Espero que nessa segunda obra se encontre a imparcialidade que se fez notar na primeira. Colocado entre a opiniões contraditórias que nos dividem, [esforcei-me] consegui por ora destruir em meu coração as simpatias favoráveis e os instintos contrários que todas elas me inspiram. Se os leitores deste livro encontrarem nele uma só frase cujo objetivo seja bajular um dos partidos que agitaram nosso país ou uma das pequenas facções que hoje o atormentam e abatem, levantem sua voz e me acusem (DA, 2019, p. 494).

Enquanto a maioria de seus contemporâneos estava preocupado com o dia seguinte, ele, ao refletir sobre as ações do momento, desejava pensar no futuro, a fim de apontar o que as pessoas podem fazer “para escapar da tirania e da degradação e ao mesmo tempo se tornarem democráticas” (DA, 2019, p. 26). Concentra seu pensamento intelectual na *nova ciência política para um mundo novo*. Trabalhar nessa direção estava em seus olhos, como disse certa vez em uma carta (Tocqueville, 1861, p. 295-382) ao amigo Kergorlay, “uma ocupação sagrada e para a qual você não deve poupar dinheiro, nem tempo, nem vida”. O apelo de Tocqueville resultou menos de sua capacidade de oferecer uma grande teoria da sociedade e da política do que de seu curioso papel de provocador intelectual, um escritor que misteriosamente parece abordar as próprias preocupações do leitor. No fundo, ele permaneceu um moderado melancólico, isolado no meio entre dois mundos (*democracia e aristocracia*) e interessado em equilíbrio e proporção. Sua lógica não era o “ou/ou” de quem quer mudar radicalmente o mundo, mas realista “e/e” de quem busca um compromisso honroso. Em vez de liberdade ou igualdade, escreveu sobre a coexistência de ambas. Sua imaginação pode ter sido ardente, mas sua razão permaneceu realista e prudente, na maior parte do tempo.

Essa dissertação, porém, aposta mais em seu lado conservador. Seu pensamento, ao que podemos resumir, baseado no cenário político desde o século XX pode ser associado cada vez mais ao conservadorismo. *Democracia na América* tem fortes afinidades com os princípios centrais do conservadorismo político. Seja pela questão de relações exteriores, reforma do bem-estar, críticas ao estado administrativo, afirmações da centralidade da religião na vida política ou por sua advertência sobre a modernidade e o declínio tanto cultural quanto do homem público, o pensamento conservador encontra abundantes recursos intelectuais nos escritos de Tocqueville.

## CAPÍTULO 2 – A NOVA CIÊNCIA POLÍTICA E SUA OBJETIVIDADE

*“É necessário uma nova ciência política para um mundo totalmente novo”*

### 2.1 FATOS SINTOMÁTICOS E ENIGMÁTICOS

Com base no que precede o presente capítulo, poder-se-ia crer que Alexis de Tocqueville tinha um objetivo altamente ousado ao escrever *DA*. Aspirava criar, entre outras coisas, o que descreveu em suas próprias palavras, “*uma nova ciência da política*” adequada ao novo mundo que então começava a se delinear.<sup>28</sup> A interpretação dessa frase não é tão simples, uma vez que o próprio filósofo não a explora em sua obra. A “ciência política” *per se* é mencionada, depois da Introdução, quatro outras vezes no primeiro volume, e não há qualquer registro no segundo. Depois de aumentar as expectativas, Tocqueville as decepciona, ou talvez as devolva para nossa elaboração (MANSFIELD e WINTHROP, *in DA*, 2002, p. xliii). Decepcionante porque o autor nunca entrega a *nova ciência política*. De outro modo, o filósofo nunca diz diretamente o que é essa *nova ciência política*, o que há de errado com a ciência política existente e por que uma nova é necessária. No entanto, os especialistas concordam que haja boas razões para que a nova ciência política seja mencionada em *DA*, e em outros lugares de seus escritos, e que foi deixada implícita e dispersa em vez de sistematicamente explícita, também por uma razão decente.<sup>29</sup>

Assim, ao interpretar a nova ciência política de Tocqueville, é imprescindível lembrar, como fazem alguns especialistas, tais como Aurelian Craiutu (2019) e Raymond Boudon (2005), por exemplo, que ele viveu em uma época de transição e pertenceu a uma geração cuja principal missão era dar um fim pacífico à Revolução Francesa, sem uma permanente aniquilação dos valores herdados e da grandeza humana. Pois, era, também, uma época em que crenças firmes foram dissolvidas para dar lugar a um questionamento universal e implacável de todos os dogmas, princípios e autoridades. Entender o contexto de Tocqueville é, portanto, essencial para compreender seus objetivos gerais e método.

Além disso, Tocqueville pede para julgar seu livro mais por sua “impressão geral” do que por seus “argumentos isolados” (*DA*, 2019, p. 25). Por isso, é necessário ter sempre presente

<sup>28</sup> O “novo mundo” não era outro senão o mundo feito pela revolução democrática, que já temos discutido desde a introdução, o mesmo que seguiremos discutindo nas demais páginas – é nosso mundo, o mundo moderno.

<sup>29</sup> Veja: MANSFIELD, H. e WINTHROP, D. Tocqueville’s New Political Science. *In* WELCH (Ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 81-107.

o fio condutor que liga todas as suas reflexões.<sup>30</sup> Também somos alertados pelo pensador francês de que “o autor que se quer fazer compreender está obrigado a pressionar cada uma de suas idéias contra todas as suas consequências teóricas e, frequentemente, até os limites do [que é] falso e do impraticável” (DA, 2019, p. 25-26). É provável que isso surpreenda muitos leitores e, às vezes, torne a leitura do livro uma tarefa árdua.

A teoria política de Tocqueville é dirigida ao que ele uma vez descreveu como “a grande revolução democrática” de seu tempo.<sup>31</sup> Entendeu que para a crença generalizada e novo tipo ideal de sociedade, que emergia no século XIX, “uma nova ciência política é necessária”. Embora conhecesse o senso comum de novidade política do século, o filósofo rejeitou a compreensão revolucionária dessa novidade. Implementou uma nova forma de analisar os fenômenos políticos e sociais, que contrasta com a de seus contemporâneos. Tinha plena consciência de ser um inovador. Isso pode ser facilmente visto em várias de suas declarações, tal como essa a que nos debruçamos agora: “é necessária uma nova ciência política para um mundo totalmente novo” (DA, 2019, p. 17). Esta fórmula evoca a *scienza nuova* de Giambattista Vico (1668-1744) ou a “doutrina científica da política” com que sonhava Comte. Mas a “nova ciência política”, deve ser buscada em si mesma. Nosso autor declara em suas *Lembranças*:

“De minha parte, detesto os sistemas absolutos, que tornam todos os acontecimentos da história dependerem de grandes causas primeiras, ligadas entre si por um encadeamento fatal, e que eliminam, por assim dizer, os homens na história do gênero humano [da humanidade]. Considero-os estreitos em sua pretendida grandeza e falsos em seu ar de verdade matemática” (L 1848, 2011, p. 104).

A força das palavras e a veemência das críticas são notáveis: “De minha parte, detesto”. Tocqueville estava, grosso modo, ciente do pensamento social e da filosofia da história dos séculos XVIII e XIX. Estava familiarizado, direta ou indiretamente, com o pensamento de Vico, dos fisiocratas, saint-simonianos e Victor Cousin, este último era discípulo de Pierre-Paul Royer-Collard<sup>32</sup> e com fortes influências recebidas de Descartes, Immanuel Kant (1724-1804) e Georg W. F. Hegel (1770-1831). E, embora nunca as mencione, provavelmente, também com as ideias de Comte, sete anos mais velho que ele. Os três primeiros volumes do *Cours de philosophie positive* já estavam disponíveis quando o volume de 1835 foi publicado, e todo o Curso quando o segundo volume (1840) apareceu.

<sup>30</sup> É também crucial que o estudante de Tocqueville se familiarize, ainda que de forma ligeira, com as ideias de pensadores que o influenciaram, sobretudo Montesquieu e Pascal: *Espírito das Leis e Pensamentos*.

<sup>31</sup> Tocqueville para Mill, junho de 1835. In *Selected Letters on Politics and Society*, 1985, p. 102.

<sup>32</sup> Royer-Collard era um filósofo e político francês com o qual Tocqueville trocou correspondências. Veja: *Oeuvres Complètes*, XI. Ed. André Jardin. Paris: Gallimard, 1970.

Tocqueville entendeu que o papel da filosofia política na Europa seguia um caminho conturbado e polarizado. Dividia-se entre duas escolas básicas que competiam abertamente pelo domínio sobre a mente pública – o *racionalismo filosófico* (mais influente) e o *tradicionalismo*. Para o francês, os princípios de ambas escolas tendiam, em última análise, a minar a liberdade. O pensamento da época, fornecido por uma poderosa elite intelectual, teve uma tremenda influência nas sociedades europeias. No entanto, havia perdido um papel construtivo como guia da ação política e estava promovendo a marcha para o despotismo. Essa crise intelectual exigia uma resposta teórica – uma nova ciência política – cujos rudimentos nosso autor descobriu no estudo sobre a cultura política ostensivamente pouco sofisticada dos EUA. Expedição antropológica que rendeu tanto ao debate filosófico. Na carta a Kergorlay, de 26 de dezembro de 1836, escreveu: “Para indicar, se possível aos homens, o que fazer para escapar da tirania e do aviltamento e ao mesmo tempo se tornar democrático. Essa é, eu acho, a ideia geral pela qual meu livro pode ser resumido e que aparecerá em todas as páginas” (DA, 2010, I: 31).

Embora não seja o primeiro a estudar o que os cientistas políticos hoje chamam de cultura política, o pensador francês aplicou esse conceito à análise dos estados democráticos com rigor maior. O caráter de um regime, na visão de Tocqueville, é determinado mais do que qualquer outra coisa por sua cultura política (*moeurs*), definidos como a soma das disposições morais e intelectuais dos homens em solicitude com “os *hábitos do coração* [...] [e] ao conjunto das idéias em que se formam [moldam] os *hábitos do espírito*” (DA, 2019, p. 360, *grifos meu*). Para o filósofo, o *moeurs* (ou *mores* – do latim *mos*, hábito ou costume) é uma das grandes causas gerais a que se pode atribuir a manutenção de uma sociedade democrática. A importância que o filósofo atribuiu aos *moeurs* conta tanto pelo alcance de sua ciência política, que se estende ao que hoje podem ser considerados como elementos sociológicos e culturais da sociedade, quanto por seu método distinto e filosófico de estudar um sistema político, sob quais instituições são analisadas tanto em termos de seu impacto nos hábitos mentais dos cidadãos quanto em sua eficiência interna. De todos os aspectos do regime americano, eram os costumes do povo, os mais importantes no seu sucesso. Os EUA eram caracterizados por menos brilhantismo e possuíam instituições políticas menos eficientes do que algumas nações da Europa, mas haviam desenvolvido os hábitos do coração e os hábitos mentais ou do espírito que poderiam sustentar a liberdade (DA, 2019, p. 363-66).

Assim, DA mostra como Tocqueville se distancia de todas as figuras proeminentes de seu tempo ou do passado próximo e as opõe com outra metodologia. Essa consciência de ser inovador ainda está presente em seu último livro, ARR, onde escreve: “o livro que publico neste momento não é uma história da revolução” (ARR, 2016, p. XLI), ou seja, não é um livro de

história, declara logo na primeira frase do prefácio do livro. Os dois volumes de *DA*, portanto, distanciam-se claramente da filosofia da história e de teorias abstratas como as dos fisiocratas ou dos saint-simonianos; também o *ARR* em comparação com a história de seu tempo.

Uma das características marcantes da metodologia de Tocqueville é sua ambição de obedecer ao princípio ao qual Max Weber dará um nome: o princípio de *Wertfreiheit*, da “neutralidade axiológica”, a isenção de qualquer juízo de valor (WEBER, 2004, p. 102). De acordo com esse princípio, o observador que afirma atingir a realidade como ela é deve deixar de lado seus valores e crenças pessoais. Tocqueville obedece estritamente a esse princípio, rompendo inteiramente com a abordagem fortemente marcada pela subjetividade de Guizot ou de Michelet ou com o incômodo *a priori* e comum entre os filósofos da história.

Não é muito difícil ilustrar o objetivismo de Tocqueville. A exemplo disso, pode ser visto em sua análise das crenças religiosas.<sup>33</sup> Como Émile Durkheim (1858-1917) e Weber fizeram depois dele e vários filósofos antes, ele prestou grande atenção às crenças religiosas: um tema que parecia mais do que qualquer outro ter escapado de uma perspectiva objetivista e ao qual ele aplicou rigorosamente o princípio da neutralidade axiológica. Na verdade, a questão que ele procura responder é por que os homens acreditam no que acreditam; por que alguém acredita em tal coisa em tal contexto e tal outra coisa em outro. Tocqueville também reflete sobre a importância de uma religião (correta) como elemento crucial para o florescimento da democracia. Sua análise é desprovida de qualquer teologia, embora a cristã com frequência apareça em seus escritos, sobretudo entre os remédios para democracia; suas próprias crenças de forma alguma interferem, não diretamente, em suas análises das crenças religiosas; seu pensamento é também livre de qualquer negação no estilo da filosofia do Iluminismo.

Deste modo, as crenças, as mudanças nas crenças, o desfecho do conflito entre sistemas concorrentes de crenças religiosas podem ser compreendidos e explicados pela ação de causas que a “nova ciência” deve buscar identificar. E o que é verdade para as crenças religiosas é verdade para todos os tipos de crenças. Tal como Tocqueville exclui – tanto quanto possível – qualquer referência à verdade quando se trata de crenças religiosas, ele dificilmente se importa se as crenças filosóficas são verdadeiras ou falsas, mas apenas para estabelecer as razões pelas quais este ou aquele tipo de filosofia é estabelecido em uma dada conjuntura ou contexto.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Essas análises podem ser tomadas por empréstimo no volume II de *DA*, um texto difícil de acessar por ser mais elíptico. Mas um ponto parece certo, a saber, que ele afirma ali, como no volume I e no *ARR*, um desejo de objetivismo sobre todos os assuntos e em particular sobre aqueles que parecem desafiar este princípio.

<sup>34</sup> Essa foi mais uma entre as causas familiares da controvérsia de Tocqueville – um véu de neutralidade ou objetividade ocultando suas visões mais profundas. Por trás da fachada de neutralidade ele favorece um sistema social, aristocrático ou democrático, em detrimento do outro? (ZETTERBAUM, 1964, p. 611).

É mister pensar aqui, tal como é impossível ignorar a suposta neutralidade de Tocqueville, também não se pode negar seu compromisso com a liberdade, ou sua promoção incansável daquelas práticas e instituições sobre as quais, pensava ele, uma democracia bem ordenada deve se apoiar. Não via incompatibilidade em recusar-se a julgar a superioridade de uma condição social sobre a outra e, ao mesmo tempo, empenhar-se em educar e aperfeiçoar aquela destinada a triunfar (ZETTERBAUM, 1964, p. 611). E como veremos mais adiante, sua postura de neutralidade não o impediu de aceitar a democracia como fato providencial, o qual não se poderia lutar e vencer, postura diferente de muitos contemporâneos a ele.

Mansfield (2006) sugere que para entender por que a *nova ciência política* é necessária, pode-se comparar Tocqueville com dois referenciais, Aristóteles e *O federalista*. Aristóteles é pré-moderno; *O federalista* é moderno e americano. Em todos os três, a ciência política é necessária não apenas para descrever a política, mas também para ter um bom efeito sobre ela. Ao contrário da ciência política “empírica” de nosso tempo, sem valores, a tarefa da ciência política tocquevilleana traz consigo uma reforma no ato de descrever e viver, um modo de engajamento cívico. Tal como era a ciência política para Aristóteles, uma ciência prática. É a busca pela *phronêsis* (razão, prudência ou sabedoria prática) no viver em comunidade, necessário para o processo de deliberação, decisão e ação.

Essa compreensão pode ser rastreada até o importante discurso que Tocqueville proferiu em 3 de abril de 1852 na Academia de Ciência Moral e Política de Paris, onde encontramos a expressão da concepção de sua “nova” ciência política. Em seu discurso, o autor francês faz distinção entre a *arte* do governo e a *ciência* do governo, partindo do pressuposto de que ambas nem sempre partilham o mesmo destino. A *arte do governo* segue o fluxo em constante mudança dos fenômenos políticos e aborda os desafios diários impostos por eventos e mudanças nas circunstâncias políticas (OC, 1989, p. 230). A verdadeira *ciência do governo*, argumentou Tocqueville, é diferente. Cobrindo o espaço entre filosofia, sociologia e direito, procura destacar os direitos naturais dos indivíduos, as leis apropriadas às diferentes sociedades e as virtudes e limitações das várias formas de governo. Baseia-se não em circunstâncias passageiras, mas na “natureza do homem, seus interesses, faculdades e necessidades e ensina quais são as leis mais adequadas à condição geral e permanente do homem” (OC, 1989, p. 231-232). Como tal, nunca reduz a política a uma mera questão de aritmética ou lógica, nem tenta construir uma sociedade imaginária (ou utópica) na qual tudo é simples, ordenado, uniforme e exclusivamente de acordo com a razão. O que Tocqueville oferece em *DA* é um exemplo dessa nova ciência da cultura política, é uma filosofia prática.

No entanto, não significa que, na análise de Tocqueville das duas, *arte* e *ciência*, cada uma precise sempre seguir caminhos separados. A originalidade de Tocqueville está em combinar caminhos que aparentemente sejam paradoxos, como liberdade e igualdade, “individualismo” e associativismo, religião e política. Assim também o é em sua análise *empírica* e *normativa* – que é, na verdade, combinar *arte* e *ciência*; pois Tocqueville, não escreveu *DA* e *ARR* apenas para contribuir para um debate puramente acadêmico. Tocqueville também desejava promover um novo espírito cívico, participar da educação da liberdade dos cidadãos democráticos e educar a própria democracia. Isso porque, de acordo com Tocqueville, como já exposto, o elemento determinante e mais importante do caráter de qualquer sociedade é sua cultura política (*moeurs*). Consciente disso, confrontou as duas escolas, *racionalismo filosófico* e *tradicionalismo*, que disputavam a influência sobre a mente do público. Nenhuma delas promovia uma cultura política que pudesse reconciliar liberdade e democracia.

E ao analisar o contraste entre democracia e aristocracia, os dois tipos de estados sociais, Tocqueville constata a necessidade de algo que poderia contrabalancear a democracia, de seus perigos iminentes, já que é ela o tipo ideal que se instaurava no modo de vida das sociedades. Seus vícios tais como sua potencialidade narcísica, individualismo, um sentimento pensativo e pacífico engendrado pelo modo igualitário de existência e que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes, precisam ser freados. A democracia, ao estabelecer a igualdade entre os homens, desliga de fato os vínculos que podem ter existido anteriormente. Tocqueville manifesta preocupação com a falsa tendência de contrapartida intelectual do individualismo do homem democrático, a de que uma ruptura com tradições, culturas herdadas, seja a fonte de seu racionalismo; e com o materialismo: para o indivíduo democrático, com o desaparecimento de qualquer estrutura de existência material fixa (estilo de vida da aristocracia) a abertura de uma busca legítima de um lugar de destaque no mundo se tornou sua fonte de preocupação primordial, e a tendência é uma paixão ilimitada pelo conforto e bem-estar, do seu materialismo.

O grande perigo, porém, demonstrado por Tocqueville, é que o individualismo e o materialismo delineiam uma sociedade de orientação comercial e industrial, e que primeiro confia na organização estatal para gerir os negócios públicos. Por uma espécie de círculo vicioso, essa sociedade reforça as tendências narcísicas do indivíduo engendradas pela condição igualitária. Retirados para suas atividades privadas, os homens correm o risco de não mais ter representações comuns, de não poderem mais construir projetos coletivos (ANTOINE, 2006, p. 126). Poder-se-ia então estabelecer uma espécie de indiferença pelos assuntos públicos, um desafeto com a política, e isso, muito paradoxalmente, no exato momento em que a política, no puro sentido, se torna possível, ou seja, quando todos têm a liberdade de participar da

determinação de orientações coletivas, como propõe a própria democracia. O risco da igualdade (sem Deus) é o de uma humanidade que “em movimento constante”, não avançaria mais e que, longe de escolher seu próprio caminho, seria antes possuída por seu próprio reflexo, prisioneira dele, e seguiria fracamente o curso de seu destino. Como, então, descentralizar o homem democrático em relação a si mesmo, assegurando que isso é necessário ao que ele quer, a democracia? Como integrar, na cultura democrática, o sentido de transcendência ou grandeza que, segundo Tocqueville, é constitutivo da natureza humana e indispensável à civilização?

A nova ciência que Tocqueville busca construir visa oferecer respostas a essas questões e é específica ao mundo da igualdade e da liberdade. É fato que a tendência espontaneamente narcísica da sociedade democrática pode ser contrabalançada e é através da *arte política*, que é intrinsecamente, segundo o pensador francês, uma arte de equilíbrio, de preservação humana e, sobretudo, uma arte das paixões, que é possível realizar. Trata-se de propor ao coração do *homo democraticus* algo que não seja muito baixo, nem, como no passado, valores inatingíveis, que Tocqueville, antes de Nietzsche, vê como sendo criados para legitimar a dominação da elite dominante: eles constroem o homem a se tornar um anjo desencarnado (ANTOINE, 2006, p. 126-127). Também não é como única moral, a busca de bens materiais e a satisfação imediata das necessidades individuais: que é fazer do homem um animal entregue aos seus impulsos cegos de autopreservação. Ele concebeu sua ‘nova ciência política’ como uma alternativa às escolas do *racionalismo* e do *tradicionalismo*, que poderiam enfrentar esse desafio. E ao contrário das escolas opostas, a *nova ciência* não podia ser propagada diretamente como uma ideologia. Sua implementação baseou-se na estratégia indireta (neutra) – usando instituições para inculcar certa “base mental” entre os cidadãos. Isso, por sua vez, exigia formas de cautelar e limitar, de certa maneira, o papel polarizador dos intelectuais na influência da cultura política.

Tocqueville entende que grandes teorias científicas geralmente resultam de discussões de “pequenos” fatos. É verdade que Galileu, para citar apenas um, deve ter sucumbido com ardor para impor a ideia de que a rotação da Terra sobre si mesma não é incompatível com o fato de que um seixo jogado do topo do mastro de um navio em movimento, ele cairá ao pé do mastro, como se o navio estivesse parado, e não na frente ou atrás, como seus adversários sugeriam. Instintivamente, nosso autor percebeu que, para ser capaz de interpretar fenômenos sociais e políticos complexos, também é necessário apreendê-los com base em fatos específicos. O que talvez explique por que seus livros, em particular o volume de 1840 e *ARR*, são apresentados com respostas a uma ladainha de questões relativas às razões de fatos específicos: *Por que a metáfora do “fidalgo” se espalhou na França com tanta facilidade e rapidez no final do século XVIII (ARR, 2016, p. 133)? Por que os americanos são mais religiosos do que os*

*franceses? Como a democracia americana modificou a língua inglesa?* Por que a mesma palavra, *gentilhomme* e *gentleman* (cavalheiro), tem significados tão diferentes, francês-inglês?

Desse modo, Tocqueville inseriu um duplo aspecto em sua teoria política, a normatividade e a descrição empírica dos fatos, o que será discutido mais adiante. E todos os fatos que reúne, tanto em *DA* como em *ARR*, têm, portanto, duas características em comum: são precisos, por um lado e, por outro, geralmente são dados *comparativos*. Os fatos em questão são precisos porque resultam de uma comparação. Uma afirmação como “os filósofos têm muita influência” é vaga. Em contraste, a proposição de que “os filósofos franceses tiveram mais influência no final do século XVIII do que os filósofos ingleses”, aponta para um fato específico. A abordagem comparativa repousa, em última análise, na observação de que tal método representa um meio eficaz de alcançar objetos bem definidos. E se adota essa estratégia é porque tem uma concepção *explicativa*, para além da *interpretativa*, dos fenômenos sócio-históricos: porque, nesse aspecto em particular, ele visa a explicação científica ao invés da interpretação “literária”. Talvez isso explique por que o filósofo se concentra pouco em textos filosóficos para fundamentar suas discussões, apesar de citar os filósofos com frequência.<sup>35</sup>

Todavia, o esquema da relação dialética entre a explicação e a interpretação, a normatividade e a descrição empírica dos fatos no pensamento tocquevilleano é notório. Ao que se pode compreender de seus textos, ele não apenas se propõe a explicar fatos específicos, mas consegue esse objetivo com frequência. Podemos nos limitar aqui a retomar, a título de ilustração, a um dos exemplos retirados do *ARR*, parte das questões a que nos referimos acima.

Por que as palavras *gentilhomme* e *gentleman*, iguais [em idiomas diferentes], não têm o mesmo significado? A palavra *gentilhomme* evoca, no francês, a ideia de uma casta à qual se pertence por nascimento e na qual é difícil entrar; *gentleman* designa, no inglês, um modo de agir que evoca a ideia de superioridade, mas também o sentimento de que essa superioridade, sendo de caráter moral, é em princípio acessível a todos. No que concerne suas proposições, o filósofo decifra nessa diferença de significação o contraste entre um corpo que se recolheu em si mesmo sob o efeito de uma política real inspirada no desejo de manter a nobreza na rédea e um corpo que, devido em particular a representantes de instituições estabelecidas na Inglaterra, participou da modernização do país ao lado da burguesia (*ARR*, 2016, p. 94).

---

<sup>35</sup> Na carta a Beaumont em novembro de 1836, não hesita em reconhecer que claramente via sua empreitada como de cunho científico. E, por outro lado, insistia em termos quase provocadores sobre a importância do *comparativismo*: “Ouso dizer que quem só viu e estudou a França nunca compreenderá nada da Revolução Francesa” (*ARR*, 1997, p. 65).

## 2.2 AS DIMENSÕES DA NOVA CIÊNCIA POLÍTICA

Muitos especialistas e intérpretes das obras toquevilleanas já fizeram abordagens relevantes da ideia da *nova ciência política*. Jonh Koritansky (1986), Saguiv A. Hadari (1989), Sheldon Wolin (2001), Raymond Boudon (2005), Agnès Antoine (2006), Harvey Mansfield (2006, 2010) e Livia Franco (2014), para citar alguns. No entanto, para melhor lucidez é necessário sistematizar com fidelidade o que significa de fato a *nova ciência política* de Tocqueville, como abordamos até agora; tomaremos como base aqui nessa dissertação a abordagem sintetizada por Aurelian Craiutu (2019).

As palavras de John Stuart Mill alegando que Tocqueville havia realizado uma grande conquista e mudado a face da filosofia política, levando adiante as discussões respeitando as tendências da sociedade moderna em uma dimensão tanto de altura quanto de profundidade, que ninguém antes havia entrado, poderiam ter parecido um exagero naquela época em que a carta foi escrita (1840), logo após a publicação do segundo volume de *DA*, como já exposto. Mas, com o benefício de uma retrospectiva, fica evidente que Mill dificilmente tenha exagerado em seu voto de credibilidade e sua opinião intelectual sobre Tocqueville. Seus elogios eram inteiramente justificados. Tocqueville não era apenas um observador da democracia na América, mas também um teórico da democracia que concebeu “*uma nova ciência da política*” adequada ao novo mundo que começava a tomar forma naquele momento. Craiutu concorda com Mill nesse ponto, e aponta resumidamente quatro dimensões da nova ciência que podem nos ajudar a entender melhor seu pensamento. Craiutu também não é o primeiro estudioso de Tocqueville a argumentar sobre tais dimensões, outros autores, muito antes dele, já entendiam a nova ciência política nesses termos, como vimos na sessão anterior. No entanto, Craiutu a sistematizou de forma ordenada e simplificada, mais especificamente em 2014.

A primeira dimensão da *nova ciência política* é essencialmente *interdisciplinar*, na interseção da ciência política, sociologia, antropologia, história e filosofia. Como “o primeiro antropólogo da igualdade moderna”<sup>36</sup>, Tocqueville, observa Aurelian corretamente, abordou temas importantes e diversos que raramente são tratados em um único livro ou campo hoje: sociedade civil, pluralismo, religião, centralização, democracia participativa, espírito democrático e os limites da riqueza, para citar apenas alguns. Seus escritos analisando a grande revolução democrática que se desenrola sob seus próprios olhos também lançam luz sobre a privatização da vida social, a tendência à anomia social, o desenvolvimento do individualismo, ceticismo e relativismo, o afrouxamento dos costumes e a ascensão da classe média. “A maior

---

<sup>36</sup> WELCH, 2001, p. 50, *apud* CRAIUTU, 2019.

doença que ameaça um povo organizado como nós”, escreveu ele, “é o abrandamento gradual dos costumes, o rebaixamento da mente, a mediocridade dos gostos; é aí que residem os grandes perigos do futuro”.<sup>37</sup> Tal amplitude é quase inexistente nos escritos de cientistas políticos contemporâneos que se concentram em um conjunto estreitamente definido de variáveis dependentes e independentes. Mill enfatizou a sofisticação metodológica do francês decorrente de sua abordagem interdisciplinar: “O valor de seu trabalho está menos na conclusão do que no modo de chegar a eles” (MILL, 1977, p. 156). O que distinguia Tocqueville de seus contemporâneos era o fato de tratar a democracia pela primeira vez de uma perspectiva interdisciplinar, “como algo que, sendo uma realidade na natureza e não uma mera abstração matemática ou metafísica, se manifesta por inúmeras propriedades, não apenas por algumas” (MILL, 1977, p. 156). Ao fazer isso, explicou Mill, Tocqueville combinou dedução com indução. Sua tendência notória de deduzir um quadro filosófico amplo de um conjunto específico de fatos deve estar relacionada a outra característica de seu método e estilo de escrita: o equilíbrio entre sua busca por leis gerais e causas universais, por um lado, e a imersão em fatos particulares e contingências históricas, por outro lado (cf. HADARI, 1989). Em texto, extraído de uma carta endereçada a Beaumont, 8 de julho de 1838, Tocqueville confessa:

O objetivo do capítulo que estou escrevendo no momento é examinar que influência as ideias e os sentimentos democráticos exercem sobre o governo. Comecei, apoiando-me em toda a estrutura do meu livro, estabelecendo teoricamente que as ideias e os sentimentos dos povos democráticos os faziam tender naturalmente, e a menos que se retraíssem, para a concentração de todos os poderes nas mãos da autoridade central e nacional. [...]. Agora, quero provar pelos fatos atuais que estou certo. Já tenho muitos fatos gerais (posso pegar só esses), mas gostaria de mais. [...]. É certamente um grande retrato e um grande assunto.<sup>38</sup>

Tocqueville não negligenciou a importância dos fatos, mas ele deliberadamente evitou incluir muitos fatos brutos, números e estatísticas em seu livro porque tais coisas, ele acreditava, mudam muito rapidamente e tendem a se tornar obsoletas (cf. CRAIUTU, 2019, p. 353-354).

<sup>37</sup> Carta de Tocqueville para John Stuart Mill, 18 de março de 1841, OC, VI.1, p. 335.

<sup>38</sup> Texto original: “*Le chapitre que j'écris en ce moment a pour objet d'examiner quelle influence exercent les idées et les sentiments démocratiques sur le gouvernement. J'ai commencé, m'appuyant sur tout l'édifice de mon livre, par établir théoriquement que les idées et les sentiments des peuples démocratiques les faisaient tender naturellement, et à moins qu'ils ne se retiennent, vers la concentration de tous les pouvoirs dans les mains de l'autorité centrale et nationale. [...] Maintenant, je veux prouver par les faits actuels que j'ai raison. J'ai déjà beaucoup de faits généraux (carro je ne puis employer que ceux-là), mais j'en voudrais davantage. ... C'est assurément un grand tableau et un grand sujet*” (OC, 1967, p. 311; para o português, tradução minha. No original, ênfases adicionadas).

O segundo aspecto que explica a originalidade da *nova ciência política* de Tocqueville e a destaca entre seus pares é sua dimensão *comparativa*.<sup>39</sup> O método comparativo está no centro não só da *DA*, mas também do *ARR* (cf. KAHAN, 2010, p. 61). Tocqueville ofereceu uma nova maneira de analisar fenômenos sociais e políticos em perspectiva comparada (América e França, Novo Mundo e Velho Mundo, Inglaterra e França), que se baseava em tipos ideais (democracia e aristocracia) que foi além do método usado pela maioria de seus contemporâneos.<sup>40</sup> Como já exposto, viajou para a América com várias ideias sobre a natureza e a direção da sociedade moderna que já havia adquirido em parte por assistir às palestras de Guizot sobre a história da civilização europeia e francesa. Mas permaneceu aberto a novas experiências, e os EUA lhe proporcionaram várias lições inesperadas que influenciaram seu pensamento e o fizeram explorar novas perspectivas.

Sua estratégia de análise, quer seja da democracia americana, ou dos demais aspectos da vida na *polis*, muito se dá pelo uso do método comparativo, para tentar demonstrar a consistência de sua tese e explicar o êxito de *um* em detrimento de *outro*.<sup>41</sup> A ênfase comparativista, quer fosse visível quer invisível, é o núcleo da etnografia política a que se dispõe o filósofo. Portanto, a análise do desenvolvimento da democracia nos EUA é, grosso modo, resultado indireto de seu método comparativo. A comparação se firmou principalmente na identificação de disparidades, peculiaridades, não comunalidades presumivelmente existentes. Aron (2008) assegura que o comparativismo tocquevilleano deriva da influência recebida de Montesquieu.<sup>42</sup> Olha para além da França para melhor entender a França. Ao ver na América a nova democracia com fortes disparos para o futuro, ele estava em melhor posição para entender o que precisava ser feito na França para acabar com o ciclo de turbulência revolucionária que assolava o país há quase meio século. Seu estudo permite entender a ascensão americana, mas também explica (como fez a seus conterrâneos) as raízes profundas de *le mal française*, a dificuldade de reformar a sociedade francesa após a turbulenta Revolução.

---

<sup>39</sup> A visão comparativista de Tocqueville é destacada e examinada por Seymour Drescher (*Tocqueville's Comparisons: Choices and Lessons*) e Françoise Mélonio (*Tocqueville européen: la France et l'Allemagne*), ambos publicados em *The Tocqueville Review /La Revue Tocqueville*, XXVII: 2 (2006): 479-516 e 517-32.

<sup>40</sup> Vale destacar que existe mais ganhos analíticos de um autor de método comparativo e multicausal, de percepção diferente em comparação aos determinismos de Comte e Marx, por exemplo. Uma exceção que vale a pena mencionar aqui: o melhor amigo e companheiro de viagem de Tocqueville, Gustave de Beaumont, também adotou um método comparativo em seus escritos sobre a América (*Marie ou l'esclavage aux États-Unis.*) e a Irlanda. Beaumont comentou muitos rascunhos de *DA* e ajudou Tocqueville a terminar o último volume.

<sup>41</sup> Tal postura lhe concede a conotação de pensador amplo, de não ter tamanho eurocentrismo no modo de pensar. Embora tencionasse continuamente entender e ajudar sua terra natal (França), e a Europa no geral, mas para alcançar esse fim percebeu a necessidade de estudar outras realidades como a da América (cf. ARON, 2008).

<sup>42</sup> Vale frisar que é a essa estratégia de Montesquieu, por exemplo, que Benjamin Constant (1767-1830) se apegou para descrever sobre a liberdade dos Antigos comparado a dos Modernos, e entender que a “diferença moderna” era introduzida pelo desenvolvimento do comércio e pela instituição da representação política regular.

Mais uma vez, isso se deve majoritariamente ao seu método comparativo e tipos ideais, que ele usou com grande destreza para iluminar a universalidade da revolução democrática além das fronteiras nacionais ou continentais (cf. CRAIUTU, 2019, p. 354-355).

A terceira é a dimensão *normativa*. Para Craiutu (2019), essa deve ser entendida contra o pano de fundo maior do que pode ser chamada, na ausência de um termo melhor, de visões “filosóficas” de Tocqueville. A *nova ciência política*, proposta por Tocqueville, tem, simultaneamente, um fundamento epistemológico e um objetivo normativo (FRANCO, 2014, p. 33). O pensador francês procurou entender como a democracia muda a condição humana e modifica as maneiras pelas quais as pessoas pensam, falam, sonham, se relacionam e trabalham na sociedade moderna. É por isso que, como mostrou Pierre Manent, Tocqueville deve (também) ser estudado como um filósofo político normativista, dotado de uma verdadeira sensibilidade pascaliana.<sup>43</sup> Um moralista na grande tradição francesa, era um intelectual e político cuja ambição era participar da educação para a liberdade dos cidadãos democráticos. Como tal, ele se preocupava com as chances de sobrevivência de um regime genuinamente democrático em uma sociedade em que a maioria dos indivíduos só quer enriquecer e está disposto a abandonar os assuntos públicos em prol de seus mesquinhos interesses privados (cf. CRAIUTU, 2019, p. 355-356). O francês nutria uma visão elevada da tarefa dos filósofos e legisladores políticos nas sociedades modernas. A sua missão, escreveu, é propor e promover um novo espírito cívico, ou seja, educar a democracia, nas suas palavras: “instruir a democracia; reanimar a crença nela, se possível; purificar seus costumes, regular seus movimentos [impulsos]; substituir pouco a pouco a inexperiência pela ciência e seus instintos cegos pelo conhecimento de seus verdadeiros interesses” (DA, 2019, p. 17).

Em quarto lugar, se destaca a dimensão *política* proposta pelo filósofo. Sem perder de vista a França, escreveu o livro principalmente para seus compatriotas que, diante da trágica experiência do Terror, tendiam a igualar democracia e anarquia e não viam com confiança o princípio da soberania popular. Ele queria convencê-los de que podiam (e deveriam) abraçar a democracia política e que esta poderia ser devidamente moderada, educada e purificada de seus excessos e tendências anárquicas. Este foi o objetivo da *DA*, livro em que articulou, nas entrelinhas, um programa político para os franceses e propôs remédios concretos para os males democráticos (cf. CRAIUTU, 2019, p. 356-357). Como James Schleifer observou devidamente:

Precisamos sempre lembrar que o que Tocqueville disse sobre a república americana é em grande parte uma resposta ao seu público francês. Ele tinha visões positivas e negativas da América, mas em *DA* ele escolheu destacar o positivo; ele queria

---

<sup>43</sup> Para maior discussão sobre o assunto convém consultar: Pierre Manent. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Fayard, 1993.

combater os medos franceses e atenuar as críticas habituais à democracia (SCHLEIFER, 2012, p. 156).

A dimensão política do trabalho de Tocqueville não pode ser subestimada. Como já exposto em sua historiografia, ele tinha uma forte paixão pela ação política – “Sempre coloquei a ação acima de tudo”<sup>44</sup>, como certa vez confessou a seu amigo Kergorlay – e desempenhou um papel importante na política de seu país. Ele passou quase 12 anos na política e foi, por um curto período em 1849, ministro das Relações Exteriores da Segunda República. Como lembrou Eduardo Nolla, “para Tocqueville, a reflexão unida à prática constitui a natureza do que ele chama de sua ciência política” (NOLLA, *in DA*, 2010, p. cxxi). Suas obras devem, portanto, ser vistas como pertencentes a uma tradição francesa mais ampla de engajamento político e retórica política na qual o escritor entra em uma relação pedagógica sutil e complexa com seu público, buscando convencer e inspirar seus leitores para a ação política.<sup>45</sup>

A nova ciência da política de Tocqueville rejeitou relatos rígidos e unidimensionais da história e da política e nunca perdeu a esperança no futuro da liberdade, embora no final de sua vida ele tenha adotado uma visão mais sombria de seu próprio país. Sua ciência da política antipositivista foi contra todas as formas de determinismo histórico que ameaçavam roubar aos seres humanos individuais sua liberdade e capacidade de escolha e ação autônomas. Como mostra a importante passagem de suas *Lembranças*, já citado, em que detesta sistemas absolutos, que representam todos os eventos da história como dependentes de grandes causas primeiras ligadas pela cadeia da fatalidade e que, por assim dizer, suprimem os homens da história da raça humana (*L 1848*, 2011, p. 104). Muitos eventos políticos, acreditava ele, não podiam ser explicados por teorias pretendidas na época nem prever com precisão o desenvolvimento das sociedades. “Homens”, escreveu Tocqueville, “agarram fragmentos da verdade, mas nunca a própria verdade” (NOLLA, *in DA*, 2010, p. cxxii).

Como grande apreciador de Montesquieu, Tocqueville reconheceu que todas as sociedades são diversas e pluralistas, sendo influenciadas de muitas maneiras por sua história, ambiente físico e metafísico, cultura e leis. Ele acreditava que, para explicar adequadamente os fenômenos sociais e políticos, é necessário um método aberto e flexível, que não leve a teorias reducionistas e unidimensionais de mudança social e política, e não usa um vocabulário excessivamente sofisticado. A análise de Tocqueville das virtudes e limitações da democracia

---

<sup>44</sup> Carta de Tocqueville de 4 de outubro de 1837, em Alexis de Tocqueville, *Oeuvres Complètes, XIII: 1 Correspondence avec Louis de Kergorlay*, ed. Jean-Alain Lesourd (Paris: Gallimard, 1977), p. 47.

<sup>45</sup> Veja: Pierre Manent. *Tocqueville, Political Philosopher*, 2006, p. 111; Laurence Guellec. *Tocqueville and Political Rhetoric*, 2006, p. 170. Veja também: Eduardo Nolla. “Editor’s Introduction”, 2010, xlvii-cxlix.

era estranha a um modo de pensar tão mecanicista e simplista. Assim, sua nova ciência da política antipositivista reflete sua abertura e forte apego à moderação na busca de liberdade e dignidade. A nova democracia liberal precisa de uma “nova ciência política”.

E essa “nova ciência política” de Tocqueville “para um mundo totalmente novo” não foi estabelecido em um sistema de princípios, comparável ao sistema do liberalismo do século XVII. Tampouco integralmente a ciência política de Montesquieu, o cientista político mais moderno do século XVIII, autoritário para colegas liberais da época de Tocqueville, como Constant e Guizot, e antes para os autores americanos de *O Federalista*. A ciência política de Montesquieu foi escrita para o mundo antes do advento da democracia moderna que tornou o mundo “totalmente novo”, antes que os Estados Unidos surgissem (MANSFIELD, 2010, p. 4).

Em suma, para Tocqueville, a nova ciência política no mundo moderno fica com a tarefa relativamente modesta de identificar o *optimus status democratiae*. Além de insistir que os homens de sua época não têm escolha real de regimes, ele deixa claro que nenhuma forma de governo é “melhor” em todos os momentos, ou promove sempre o florescimento humano melhor do que todas as outras. Ele argumenta que “os poderes políticos que parecem mais bem estabelecidos têm garantia de sua duração apenas as opiniões de uma geração, os interesses de um século, muitas vezes a vida de um homem [...] disposição invariável do coração humano, nem que tenha podido fundar-se sobre um interesse imortal” (DA, 2019, p. 371).

A ciência política é mostrada em sua descrição da liberdade como praticada na América, uma sociedade real, que, na altura, mostrava preocupação com o estabelecimento de uma cultura política, e não em princípios que precedem a prática. É por isso que sua escrita fascina e convence seus leitores com evidências, observações e exemplos. No entanto, sua análise, muitas vezes aparentemente espontânea, mesmo desordenada, não vagueia de um ponto para outro; cada discussão tem seu lugar em um todo que se revela aos poucos. Todos estão de alguma forma preocupados com a democracia, pois a democracia é o novo mundo em que a liberdade deve ser feita para sobreviver e prosperar (MANSFIELD, 2010, p. 4).

### CAPÍTULO 3 – A CULTURA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EM TOCQUEVILLE

*Em toda parte vimos as várias ocorrências da vida dos povos tornarem-se úteis à democracia. Todos os homens a ajudaram: tanto os que concorreram para o seu sucesso, quanto aqueles que não queriam servi-la. Os que combateram por ela e os que se declararam seus inimigos iam todos pelo mesmo caminho, e todos trabalharam em comum, ainda que com intenções opostas ou mesmo sem o saber, como instrumentos cegos nas mãos de Deus (TOCQUEVILLE, DA, 2019, p. 16).*

#### 3.1 A DEMOCRACIA COMO CONDIÇÃO EXCLUDENTE DA ARISTOCRACIA

A análise filosófica tocquevilleana sobre a democracia está assentada nos três gritos da Revolução Francesa, como mencionamos no capítulo inicial desta dissertação – *Liberté, Égalité et Fraternité*. Seu arcabouço teórico sobre a análise democrática não nega nenhum princípio central em detrimento de outro, mas antes, a virtude democrática tocquevilleana fundamenta-se na combinação destes princípios, elevados em tempos de revolução. É de fato, com seus acertos e erros, um evento de importância na evolução das sociedades modernas. Tocqueville reconhece dizendo: “Nada é mais adequado para incitar filósofos e estadistas à modéstia do que a história da nossa revolução; pois nunca houve eventos maiores, conduzidos de mais longe, mais bem preparados e menos previstos” (ARR, 2016, p. 3).

O tríplice grito revolucionário é parte de seu grande campo de estudo, a democracia. Tocqueville compreendeu que a predileção por um princípio aumentaria seus vícios ou riscos, aquilo que se deveria temer na democracia. Quando um princípio como a liberdade é por demasiado privilegiado, poderá aumentar em larga escala o egoísmo ou as desigualdades; a busca desenfreada pela igualdade atrai o despotismo, o colapso da liberdade. Assim, é mais verdadeiro que a democracia boa e virtuosa exista *apenas* pela combinação de princípios objetivos como liberdade e igualdade e na combinação de ambos, através da ideia de fraternidade, que é desenvolvida na perspectiva de associação. “A divisa ‘Liberdade, Igualdade, Fraternidade’ fornece a melhor definição da democracia porque une elementos propriamente políticos a outros que são sociais e morais” (TOURAINÉ, 1996, p. 105). Embora Tocqueville não limita a democracia em um sistema estritamente político, faz jus a esses princípios como elementos *sine qua non* para a democracia. Princípios cruciais na formação de uma cultura política. Um reforça e alimenta o outro, sendo, todos, condições de uma vida política democrática que não cede à letargia.

Tocqueville tinha ressalvas quanto à Revolução Francesa, por sua desenvoltura não muito agradável. Seus objetivos mais puros se perderam nos atos mais grotescos e brutais. A França revolucionária liquidou a sociedade aristocrática sem conseguir fundar uma democracia estável, oscilando constantemente entre o caos e o cesarismo. É claro, originalmente a revolução almejava algo sublime, algo mais do que simplesmente um governo constitucional, mais do que proteção contra restrições injustificadas, mais do que poder de locomoção, a salvaguarda da vida e da propriedade, algo mais do que a queda hierárquica dos três estados do *Ancien Régime*. Aliás, muitos desses direitos não são sequer, tanto na teoria quanto na prática, da revolução. Mesmo as liberdades liberais não conseguem exaurir o conteúdo tangível da liberdade moderna de origem revolucionária. É o que escreve Hannah Arendt: “se a revolução visasse apenas à garantia de direitos civis, estaria visando não à liberdade e sim a libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados” (ARENDR, 2011, p. 61). A grande questão pretendida era mais do que fomos capazes de conquistar: a participação nos assuntos públicos e a admissão na esfera pública. Havia mais do que o desejo de libertação, de estar livre da opressão. Almejava-se algo maior que no decorrer da revolução foram incapazes de manter pura: a liberdade como essência e modo político de vida. Isso demandava a instauração de uma *nova ciência política*, de uma forma de governo que fosse nova.

Os eventos da Revolução transformaram seu modo de pensar, deram-lhe um vasto horizonte de reflexão que significou o senso da medida e a circunspeção, no sentido original da palavra. Tocqueville sabia que, embora na época a liberdade política estivesse em prejuízo, havia um desafio inexorável que se projetava às sociedades modernas, a possibilidade da ampliação da democracia, isto é, uma cultura social democrática, política e mais participativa. Essa compreensão permitiu ao filósofo não somente repelir os extremos, como a exprimir uma forte convicção de que a unilateralidade é um grande obstáculo no caminho do progresso histórico. O fato e a extensão dos erros havidos na Revolução foram, em maior proporção, de seus líderes, devidos ao caráter da nação francesa, cheia de contrastes, ou “mais conduzida por sensações, e menos por princípios; fazendo assim sempre pior ou melhor do que se esperava, ora abaixo do nível comum da humanidade ora muito acima” (ARR, 2016, p. 230). Assim, era necessário que se pensasse sobre o futuro das sociedades modernas, a democracia.

Tocqueville concebe a *démocratie* como um estilo de vida, muito mais do que uma forma de governo. Embora seja inegável a polissemia no termo ao longo de sua obra. Na maioria das passagens de *DA*, o leitor é obrigado a reconstruir o significado pretendido. Na verdade, quase todos os principais termos utilizados por Tocqueville ganham mais de uma aplicação. Mas, provavelmente, a maior ambiguidade diz respeito ao conceito de democracia, que está no

cerne da obra de Tocqueville. Vários especialistas sublinham a dificuldade do pensador ou sua falta de sucesso em tornar claro muitos dos aspectos mais formais de sua teoria (SCHLEIFER, 1984, p. 287; WILLS, 2004; ELSTER, 2009). Livia Franco argumenta:

São vários os termos cujo significado parece oscilar ao longo da sua obra. Nalguns contextos, são empregados num sentido mais restrito e noutros mais englobante, sendo que é muitas vezes nas passagens mais cruciais e cuja precisão era mais necessária que o seu significado é menos claro. Em nenhum outro caso essa aparente variabilidade salta tanto à vista como em relação aos termos “democracia” e “revolução” (FRANCO, 2014, p. 37).

O filósofo francês é bastante criticado por parecer irremediavelmente confuso, sem uma “variável dependente” clara e trabalhando com muitos significados de seu conceito principal (democracia), criando assim ambiguidades e tensões em seus argumentos. A falta de definição torna o conjunto da obra de Tocqueville um dilema intrigante (SCHLEIFER, 1984, p. 287). Ele “empregava constantemente a noção de sociedade democrática, sem nunca defini-la com rigor” (ARON, 2008, p. 319). Em *DA*, o termo “democracia” faz menção a diversas coisas diferentes: uma revolução que remonta ao século XII, um movimento irreversível querido por Deus, a equalização de condições, uma condição social democrática (aberta), soberania popular, governo da maioria, o reinado da classe média, a república democrática, o governo representativo e um modo de vida. E de fato, não está de forma alguma totalmente claro como todos os significados de democracia se relacionam entre si. Tocqueville viu muitas coisas na América, algumas melhores e mais elevadas do que outras. Decidiu, no entanto, considerá-los como parte da “democracia”, apesar das diversidades e das fortes diferenças sobre a aplicação prática de seus princípios, começando com a problemática questão da escravidão.

Sua alegada falta de precisão em definir e identificar os pré-requisitos da democracia junto com a distinção fundamental da democracia como uma forma de sociedade (*état social*) e uma forma de governo pode, portanto, ser vista como uma estratégia autoconsciente de sua parte, como é evidente da leitura dos rascunhos e notas na edição crítica de Nolla e Schleifer. É possível, portanto, concluir que a imprecisão que Elster e outros tanto detestam foi uma estratégia altamente calculada por parte de Tocqueville e que, para usar as palavras de Schleifer (2000, p. 339), “o próprio fracasso de Tocqueville em definir precisamente relatos democráticos se explica, em parte, pelo brilho de suas observações” (SCHLEIFER, 2012: 38-42).

Ao mesmo tempo, nosso autor evitou oferecer uma definição puramente técnica de seu conceito-chave. Como James Schleifer aponta em seus estudos sobre o assunto (SCHLEIFER, 2000, p. 325-39; 2012, p. 56-64), pode-se encontrar mais de dez significados da palavra

“democracia” em *DA*.<sup>46</sup> O filósofo, como já exposto, se absteve de usar uma abordagem unilateral, até mesmo da democracia, *DA* dificilmente é uma acusação clara da democracia moderna, mesmo que também não seja um endosso irrestrito da aristocracia e muito menos da democracia ateniense. Nesse ínterim, Tocqueville também não aborda a democracia pelos pressupostos clássicos, como uma forma de governo estendido ao povo e para o povo, isto é, instaurado e qualificado por ele e tendo como fim último (*telos*) a prestação de serviço a este. Conhecendo o histórico tenebroso da democracia Tocqueville nega tanto aos gregos quanto aos romanos a inovação da democracia moderna, voto dado pelo autor aos EUA. Ele assevera:

Aquilo a que se chamava povo nas repúblicas mais democráticas da Antiguidade dificilmente se parece com o que nos referimos pela mesma palavra. Em Atenas, todos os cidadãos participavam da coisa pública, mas só havia vinte mil na condição de cidadãos, dentre mais de cento e cinquenta mil habitantes. Todos os outros eram escravos e preenchiam a maior parte das funções que pertencem em nossos dias ao povo e até às classes médias. Atenas com o sufrágio universal, era apenas uma república democrática onde todos os nobres gozavam de igual direito de governar. É preciso considerar a luta entre patrícios e plebeus em Roma sob a mesma ótica e ver que nela não há senão uma querela interna entre cadetes e generais da mesma família. Todos se apoiavam na aristocracia e retinham dela o espírito (*DA*, 2019, p. 554).

Não obstante aos vários significados atribuídos por Tocqueville à palavra “*démocratie*”, como sustenta Livia Franco em consenso com demais intérpretes, é relativamente óbvia a designação ou utilização do conceito sempre com dois sentidos principais. Primeiro, a linguagem “democracia” é empregada na acepção de estado, situação ou condição social, que consiste na crescente igualização de condições, fato e tendência que caracteriza a nova “maneira de ser da sociedade”. Segundo, a acepção da palavra democracia é utilizada para referir-se a regime político, fazendo menção a forma de governo assente na soberania popular (FRANCO, 2014, p. 37). Sustentada pela igualdade de condições, que prevê para todos os cidadãos mesmos direitos políticos como membros componentes do corpo soberano. A igualdade de condições confere a todos o poder de decisão e de ação no espaço público, independente da casta. À medida que a soberania do povo implica participação de cada cidadão nas tarefas políticas de legislar, executar e julgar em vista do interesse coletivo, conclui-se que o advento da igualdade de condições transformou a liberdade em direito comum a todos os homens (REIS, 2002: 73).

Portanto, *démocratie*, como um estado social, que pode receber várias traduções políticas, é capturado por sua diferença fundamental com a aristocracia, um sistema de ordem hierarquizada permanentemente. “Na verdade”, como escreve Marcelo Jasmin, “as formas de

---

<sup>46</sup> Tocqueville não estava alheio a esses problemas, como demonstram seus rascunhos e notas na edição crítica de Nolla-Schleifer. Enquanto ele estava finalizando o primeiro volume de *DA*, apontou a grande dificuldade em desvendar o que é democrático do que é comercial, inglês e puritano na América (LAMBERTI, 1983, p. 26).

governo não constituem objeto de estudo relevante para a ciência política de Tocqueville” (JASMIN, 2005, p. 50). Para o filósofo, a democracia diz respeito, antes de tudo, à sociedade, a um *modus vivendi*, à igualdade de condições, à equalização de hábitos, mentalidades e gostos (DA, 2019, p. 13-18). Como observa Raymond Aron: “Quase sempre ele emprega essa expressão para designar um certo tipo de sociedade, mais do que um certo tipo de poder” (ARON, 2008, p. 320). Ou como afirma Pierre Gibert, para este pensador político, a democracia é uma forma de organização social, não só mudança de regime político, ou seja, consiste no “desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade”, permitindo a todos e a cada um, independentemente de diferenças hereditárias e de desigualdade de fortuna, atingir o bem-estar comum (GIBERT, 1977, p. 17). É uma tensão entre a busca da igualdade e o respeito à liberdade – pública e privada. Para o filósofo, na sociedade democrática os cidadãos são socialmente iguais (PINZANI, 2008, p. 168), independente da diferença intelectual, ideológica, étnica ou mesmo econômica. Tal igualdade implica na inexistência de diferenças hereditárias, isto é, as profissões, dignidades e níveis sociais são acessíveis a todos (ARON, 2008, p. 321).

Nesse sentido, entende-se que, a partir de tais pressupostos, também é possível afirmar que, reconhecendo a crescente centralidade do conceito e, sem dúvida, influenciado por suas experiências na América, Tocqueville foi uma notável exceção ao tentar desafiar as associações da democracia com as doutrinas mais radicais apresentadas por seus contemporâneos, Marx e Engels, para citar alguns, sobretudo a associação da democracia com o socialismo “radical”.<sup>47</sup> Falando à Assembleia Constituinte francesa, nosso autor procurou recuperar o controle do conceito: “Democracia e socialismo estão ligados apenas por uma palavra, igualdade; mas a diferença deve ser notada: a democracia quer igualdade na liberdade, e o socialismo quer igualdade na pobreza e na escravidão” (DUPUIS-DERI 2002, p. 284-85). Em vez de serem sinônimos, em sua interpretação, o socialismo tornou-se um contraconceito para a democracia. Apreciando o poder político do conceito naquele momento, Tocqueville não hesitava mais em

---

<sup>47</sup> As demandas econômicas e sociais expressas através do conceito de democracia significavam que ela estaria mais intimamente ligada ao socialismo e ao comunismo. Pierre-Joseph Proudhon afirmou explicitamente que democracia e socialismo eram sinônimos, enquanto Friedrich Engels foi ainda mais longe ao anunciar as seguintes palavras: “hoje em dia, democracia significa comunismo”. De fato, alguns dos apelos mais altos por democracia surgiram daqueles que representavam e apoiavam o proletariado. No período imediato que antecedeu a eclosão das revoluções de 1848, houve um movimento de internacionalismo cartista, que foi um importante precursor das Internacionais Comunistas. Talvez o grupo mais notável tenha sido o *Fraternal Democrats*, sediado em Londres, com o qual Marx e Engels estavam associados. O objetivo anunciado em seu manifesto era “avançar a causa da *democracia* e promover *A Fraternalidade das Nações*”. Escrevendo no jornal cartista *The Northern Star*, Engels relatou o discurso do líder ‘ultrademocrata’ Alexandre Ledru-Rollin em um dos banquetes republicanos em Paris: “Há neste momento um grande movimento acontecendo na Europa entre todos os deserdados, que sofrem de coração ou de fome. Este é o momento de consolá-los, fortalecê-los e entrar em comunhão com eles. [...]. Vamos, então, realizar um congresso dos democratas de todas as nações, agora, quando o congresso dos reis fracassou! (MARX e ENGELS, 1848).

defender a democracia. Sua contestação sobre o significado da democracia foi representativa do papel central que desempenhou no discurso político durante as revoluções de 1848.<sup>48</sup>

E o que é claro ao pensamento filosófico político tocquevilleano, é que o antônimo de *démocratie*, para o francês, é, antes do *despotisme* (despotismo), *la aristocratie* (aristocracia). E a razão é clara, como já exposto, em Tocqueville, *democracia* não se recolhe literalmente ao significado clássico. Não é como em Aristóteles (1998), governada por muitos que são pobres; nem é a autogestão do “povo”; e não é simplesmente um governo parlamentar baseado em eleições livres a cada quatro anos. Antes, democracia é, para ele, *l'égalité des conditions* – a sociedade caracterizada pelo domínio de circunstâncias ou condições que são iguais para todos.

E o estado social democrático está em contraste com o estado social aristocrático. Assim, para melhor compreensão da democracia constitui-se fundamentalmente a observação que o autor faz da distinção entre a sociedade democrática e a sociedade aristocrática. E como nosso autor não conceitua a *democracia* em sua vasta obra, essa tarefa, entretanto, é possível de ser delimitada numa interpretação sistemática de seus textos a partir da oposição que ele estabelece entre os dois tipos de sociedade, na tensão vivenciada entre ambas.

Na perspectiva de Tocqueville, democracia e aristocracia são tão diferentes que nenhuma medida comum pode servir como padrão de avaliação. São como duas ordens distintas de seres humanos, cada uma com seus próprios méritos e defeitos, suas próprias vantagens e seus próprios males. O filósofo adverte, portanto, a tomar cuidado para não julgar o estado de sociedade que agora está surgindo [a democracia] por noções derivadas de um estado de sociedade que não existe mais [a aristocracia]; pois como esses estados da sociedade são bastantes diferentes em sua estrutura, eles não podem ser submetidos a uma comparação justa ou formidável (cf. *JEI*, 1958). No entanto, é a partir de sua análise comparativa que se pode entender melhor o tipo ideal democrático, visualizado por Tocqueville.

Aqui vale frisar que as instâncias em que ele cataloga as vantagens e desvantagens de cada regime e que parece lançar as bases para uma escolha inteligente não marcam um afastamento de sua neutralidade, pois é característico dele lembrar ao leitor nessas ocasiões que a deliberação sobre os respectivos méritos da aristocracia ou da democracia é supérflua e até irrelevante. O que, é claro, tornou a deliberação irrelevante é o triunfo da democracia.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Em 1848, a França não era a mesma força disruptiva de 1789, mas ainda estava na vanguarda revolucionária, especialmente no que diz respeito aos desenvolvimentos relacionados à democracia.

<sup>49</sup> Um triunfo espantosamente descrito na introdução ao volume de 1835 (*DA*, 2019, p. 16). Em outro texto Tocqueville alegou com confiança: “A democracia é como uma maré crescente; ele apenas recua para voltar com mais força, e logo se vê que, apesar de toda a sua flutuação, está sempre ganhando terreno. O futuro imediato da sociedade europeia é completamente democrático: isso não pode ser posto em dúvida” (*JEI*, 1958, p. 67).

É a oposição entre aristocracia e democracia que permite compreendê-las como objetos teóricos de mesma natureza. Tocqueville denomina um quanto o outro de “tipo ideal” ou *état social*, e esse é um outro conceito fundamental para a apreensão do seu pensamento. Não se trata de formas de governo ou de regimes políticos, mas são estados sociais que estão sendo confrontados no século XIX, o desmantelamento natural da aristocracia e a ascensão da democracia como forma de sociedade. Tocqueville busca, como um cineasta habilidoso, narrar o espetáculo que causa ruptura entre os dois mundos, a revolução democrática que sepultou a velha ordem feudal do *Ancien Régime* em todo seu sistema que mantinha os homens em uma trama em que os desiguais sabiam bem quais os papéis deviam desempenhar diante dos outros homens, bem como o fundamento de suas ações (cf. VIEIRA, 2014: 18).

Tocqueville contorna a relativa indefinição do conceito de democracia pelo recurso a uma polaridade ideal que o relaciona a uma totalidade social oposta: a aristocracia, cuja principal característica era a dependência nas relações recíprocas, acompanhada de uma rígida desigualdade hierárquica (JASMIN, 2005, p. 42). Para o pensamento tocquevilleano, compreender a distinção feita sobre o estado social democrático e aristocrático é fundamental.

Mas antes, apresenta-se, assim, uma grande definição no pensamento tocquevilleano, de estado social, que aliás é milagroso já que é algo inédito para nosso autor, e, no entanto, é assunto caro a sua reflexão. O filósofo define estado social como condição material e intelectual na qual se encontra um povo numa determinada época (DA, 1990a, p. 37). Diz ele:

O estado social é, ordinariamente, o resultado de um fato, ou, às vezes, das leis, ou, mais freqüentemente ainda, dessas duas causas reunidas. Mas, uma vez que ele existe, podemos considerá-lo como a causa primeira da maioria das leis, dos costumes e das idéias que regem a conduta das nações; o que ele não produz, modifica. Para se conhecer a legislação e os costumes de um povo, é necessário, portanto, iniciar o estudo por seu estado social (DA, 2019, p. 64).

O estado social molda ou influencia todas as relações políticas e sociais essenciais em uma determinada sociedade. É capaz de gerar novas leis e costumes e de influenciar até mesmo práticas sociais que lhe pareceriam completamente antagônicas. Pode haver desigualdades de riqueza e status na América, mas aqueles que se beneficiam delas têm essencialmente as mesmas “paixões e interesses” que todos os outros. Ou seja, o estado social é o modo de vida de um povo, considerando as relações que estabelecem entre os indivíduos, entre eles e o seu meio, entre as leis, os sentimentos e os costumes. Ele pode, em certas circunstâncias, determinar as opiniões entre os indivíduos e fazer ajustes institucionais entre outros.

Tocqueville usa uma noção semelhante na introdução à *De la Démocratie en Amérique*, quando descreve a “igualdade de condições” – a ausência de hierarquia formal entre grupos

sociais – como o “fato gerador do qual todo fato particular parecia descender” (DA, 2019, p. 13) na sociedade. Ao afirmar que “o ponto saliente do estado social dos anglo-americanos é essencialmente democrático” (DA, 2019, p. 64), pode-se entender que os aspectos mais importantes da vida social e política americana derivam do fato básico da igualdade de condições. Tal fato é endossado pela história, ou pelo menos nela pode encontrar aparentemente algum apoio, de que a América é uma nação fundada por pessoas que fugiam das estruturas sociais hierárquicas como elas existiam em muitas partes da Europa pré-revolucionária.

O que Tocqueville segue descrevendo, entretanto, não parece ser uma sociedade completamente democrática no sentido quase metafísico implícito em sua terminologia. Embora o relato da Nova Inglaterra pareça igualitário o suficiente – não há nenhum *grand seigneur* “nem povo [pessoas comuns] e, por assim dizer, nem pobres, nem ricos” (DA, 2019, p. 45), e mesmo na menor cidade os mais necessitados são cuidados, e os administradores locais são eleitos para servir ao bem público – Tocqueville conta uma história diferente em seu relato sobre os estados do Sul. Lá, ele não hesita em se referir aos grandes proprietários como aristocratas. E, claro, esses aristocratas eram proprietários de escravos, cuja presença parecia invalidar qualquer alegação de que havia uma “igualdade de condições na América”.

O estado social resulta, como exposto, de um fato – que pode ser circunstâncias históricas e geográficas de determinado povo – como também das leis, das normas prescritas para a organização da sociedade. Depois de constituído, apresenta-se como a causa primeira dos fenômenos sociais e políticos de uma sociedade determinada. Lefort, importante leitor de Tocqueville, em sua contribuição ao termo *estado social* no pensamento tocquevilleano, afirma que cada forma de sociedade pode ser considerada um acontecimento ou um jogo interno de respostas. Elas suscitam, de forma imaginária, a essência de determinada comunidade. Ou seja, elas permitem a construção de tipos ideais de sociedades configuradas em um período determinado (LEFORT, 1991, p. 319). Construções que Tocqueville parece fazer ao pensar em aristocracia e democracia como tipos de sociedade. Em suas notas de rascunhos, ele caracteriza o estado social democrático da seguinte maneira:

Quando não há mais castas com tratamentos distintos, direitos particulares e exclusivos, riquezas permanentes, propriedades imóveis, os cidadãos diferem pouco uns dos outros por suas condições, e eles mudam permanentemente de condições, eles adotam naturalmente certas leis, e adquirem certos hábitos de governo que lhes são próprios. Essa igualdade e essas causas não influem somente nas suas ideias nos seus hábitos políticos, mas sobre todos os seus hábitos e as suas ideias. Os homens que vivem neste estado social democrático concebem opiniões novas, eles adotam novos costumes (*moeurs*), estabelecem entre eles relações que não existem ou modificam as que já existem (DA, 1990b, p. 7).

Este é o ponto de partida para a diferenciação que se quer estabelecer entre aristocracia e democracia. Ao evidenciar os elementos constitutivos da democracia, o pensador francês apresenta a essência do que ele denomina de Aristocracia. São conceitos que podem ser formulados a partir de suas distinções. Ambos são ideais de sociedade, tipos sociológicos, antes de serem tipos de governo.

Aristocracia é um termo continuamente revisitado por Tocqueville para a compreensão do seu tempo. Apesar de não ser o seu foco principal, o filósofo propõe uma maneira específica de se pensar a aristocracia. Seu princípio fundador é a desigualdade e ela se caracteriza como uma ordem social dividida em espécies, com tratamentos distintos. Na aristocracia a sociedade é dividida em grupos que se estruturam de forma hierárquica, inferiores e fragmentados. Todos os grupos são restritos e delimitados por uma função e um modo de vida. Eles se relacionam de forma assimétrica, há classe claramente mais favorecida por possuir direitos particulares e exclusivos, riquezas permanentes e propriedades que não são acessíveis aos membros das classes inferiores. Os homens, na aristocracia, não se separam nem se isolam. Vivem inseridos em um único tecido, cada grupo se relaciona com o outro na organização social, ainda que de forma hierarquizada. “Nas sociedades aristocráticas, os homens não precisam unir-se para agir porque são mantidos fortemente coesos” (DA, 2019, p. 602). Os cidadãos mais afortunados e poderosos estabelecem nela um polo de hegemonia. São laços que se estabelecem pela força e pela obediência e são mantidos de forma durável. A união entre os homens é por mero dever e obrigatoriedade. É a própria desigualdade que implica a união (GOURIAND, 2005, p. 55).

Na aristocracia a condição desigual não pode ser alterada, são “*clausulas pétreas*”. Nas sociedades aristocráticas, “as diferentes classes são como vastas clausuras das quais ninguém pode sair e nas quais ninguém pode entrar. As classes não se comunicam entre elas” (DA, 2019, p. 714). Existe uma muralha social hierarquizada que fixa essas condições e há barreiras para a mobilidade social dentro dessas estruturas e é natural. Na sociedade aristocrática, o *status* social é determinado desde o nascimento. “Todos os homens estão mais ou menos fixados em sua esfera; mas são prodigiosamente dissemelhantes; têm paixões, idéias, hábitos e gostos inteiramente diversos. Nada se mexe, tudo difere” (DA, 2019, p. 727). Tocqueville afirma ainda “que a aristocracia fizera de todos uma longa cadeia que remontava do camponês até o rei”.

Por outro lado, “nas democracias os cidadãos jamais se diferenciam muito uns dos outros e eles se encontram naturalmente tão próximos uns dos outros” (DA, 2019, p. 714). A democracia “rompe a cadeia e separa os anéis” (DA, 2019, p. 592). É uma sociedade que tende

a excluir a aristocrática, pois se manifesta a partir de um processo de igualização.<sup>50</sup> Ela é, teoricamente, a não distinção entre classes e a não existência de direitos e privilégios de alguns. Parte-se do pressuposto de que todos são iguais e, por isso, devem possuir os mesmos direitos.

Na sociedade democrática, não há nobreza. Não apenas isso; há quase uma ausência completa de qualquer condição hereditária por nascimento. O nascimento, neste sentido, não determina automaticamente nada sobre o que um homem ou mulher pode ser ou se tornar. Na sociedade aristocrática, os vários *status* em que uma pessoa nasce carregam consigo seus respectivos modos de vida tradicionais e determinam seus respectivos caminhos de vida padrão. Na democracia, não há nada assim. Em vez disso, para todas as pessoas, as condições sociais são fundamentalmente iguais. Em tempos democráticos, ao contrário, quando os deveres dos indivíduos para com a espécie são bem mais claros, o devotamento a um homem se torna mais raro: o laço das afeições humanas se estende e se desvanece (DA, 2019, p. 592). A democracia acredita no florescimento do ser humano, quem quer que ele seja. Aron afirma o seguinte:

Tocqueville diz ainda que uma sociedade democrática tem tendência a crer na perfectibilidade indefinida da natureza humana. Nas sociedades democráticas predomina a mobilidade social; cada indivíduo tem a esperança ou a perspectiva de ascender na hierarquia social. Uma sociedade em que a ascensão é possível tende a conceber, no plano filosófico, uma ascensão comparável para toda humanidade. Uma sociedade aristocrática, em que cada indivíduo tem sua condição determinada pelo nascimento, aceita com dificuldade a perfectibilidade indefinida da humanidade, porque essa crença seria contraditória com a fórmula ideológica sobre a qual ela repousa. Ao contrário, a idéia do progresso é quase consubstancial com uma sociedade democrática (ARON, 2008, p. 364).

O grande composto da democracia – a questão da igualdade e a conseqüente semelhança entre os homens – exerce uma grande importância nessa distinção com a aristocracia, levantada por Tocqueville. Diz o filósofo que “nas aristocracias, os homens são separados uns dos outros por barreiras altas e imóveis; nas democracias, são divididos por muitas pequenas linhas quase invisíveis, que ou são rompidas ou são mudadas de lugar o tempo todo” (DA, 2019, p. 714). Na democracia têm como pressuposto a igualdade de condições sociais, todos podem ocupar o mesmo *status* sociais, adquirir as mesmas riquezas, votar e ser votado. Os ricos podem ficar pobres e os pobres podem ficar ricos; pode haver acúmulo ou perda de propriedades e o espaço entre governantes e governados pode ser constantemente alternado. No entanto, a realidade fática da sociedade democrática é desigual, ainda que a paixão da igualdade esteja enraizada no coração dos cidadãos. Reconhecem-se como iguais, apesar das diferenças entre eles.

---

<sup>50</sup> Tocqueville entende que às vezes podemos “encontrar numa democracia sentimentos, paixões, virtudes e vícios da aristocracia, mas não suas maneiras. Estas se perdem e desaparecem irreversivelmente, quando a revolução democrática é completa” (DA II, 2004, p. 274).

Tocqueville ao refletir sobre as vantagens reais do governo democrático, mais especificamente tecendo considerações finais de sua obra, admitiu que voltando ao longo dos séculos até a mais remota antiguidade, não viu nada semelhante ao que estava acontecendo diante de seus olhos (DA, 2019, p. 835). Este é o elogio sobre a democracia feito por Alexis de Tocqueville em 1840.

O filósofo inicia sua obra com as seguintes palavras:

Uma grande revolução democrática se opera entre nós: todos a vêem, mas nem todos a julgam da mesma maneira. Uns a consideram algo novo e, tomando-a por um acidente, esperam poder detê-la, enquanto outros a julgam irresistível, porque lhes parece ser o fato mais contínuo, mais antigo e permanente que se conhece na história (DA, 2019, p. 13).

Ao interpretar a democracia como a crescente igualização de condições, Tocqueville apresenta-a como um processo universal, consistindo num movimento a pouquíssima distância de ser irreprimível: os indivíduos entram na era da igualdade. E como força máxima na democracia, a igualdade se torna o *fato gerador*, encarregado pelas decisões e por toda sorte de mudanças na sociedade, desde a opinião pública e os hábitos, às leis e aos governos. E a esse novo estado social, está o mérito de destruição a tudo o que representava o *Ancien Régime*, as instituições aristocráticas. Esse “tipo ideal” abraça até mesmo a Revolução de 1789:

Entretanto, por mais radical que tenha sido, a Revolução inovou muito menos do que geralmente se supõe [...]. O que é válido dizer é que destruiu inteiramente ou está destruindo (pois perdura ainda) tudo o que na antiga sociedade decorria das instituições aristocráticas e feudais, tudo o que de algum modo se ligava a elas, tudo o que trazia delas, em qualquer grau que fosse, a *menor* marca. Conservou do antigo mundo apenas o que sempre fora alheio a essas instituições ou podia existir sem elas. O que a Revolução foi menos que tudo é um acontecimento fortuito. Pegou o mundo de surpresa, é bem verdade, e, entretanto, era apenas o complemento do mais longo trabalho, o encerramento súbito e violento de uma obra na qual dez gerações de homens haviam trabalhado. Se não tivesse acontecido, o velho edifício social não teria deixado de cair em todo lugar, aqui mais cedo, ali mais tarde; apenas, teria continuado a cair parte por parte em vez de desmoronar de uma só vez. A Revolução concluiu bruscamente, por um esforço convulsivo e doloroso, sem transição, sem precaução, sem complacência, o que teria se encerrado pouco a pouco por si mesmo ao longo do tempo. Esta foi sua obra (ARR, 2016, p. 24-25).

Frente a todo o exposto, poder-se-ia perguntar: *Qual é o tipo ideal de sociedade democrática?* Tocqueville, quiçá com sabedoria, não se compromete com uma fórmula definida e mágica, é um autor que, como exposto, detesta extremos e unilateralidade. E, como diz Barbu (1997, p. 17), mesmo analisando a revolução democrática como uma espécie de *fait sociale total*, entende que ela se manifesta de maneiras variadas, atendendo o contexto histórico. Então, deve-se “adaptar seu governo aos tempos e aos lugares, modificá-lo segundo as circunstâncias e os homens” (DA, 2019, p. 17). Assim, o movimento democrático na Inglaterra guarda diferenças com o movimento na Alemanha, França e Estados Unidos (ARON, 2008, p. 318).

Por exemplo, “enquanto a democracia inglesa é a democracia da liberdade, a francesa é a democracia da igualdade” (BARBU, 1997, p. 18).

No entanto, tal compreensão não exige qualquer valor intrínseco da democracia, nem se torna um passe livre para sua manipulação. E como vimos em sua comparação aos tipos ideais, podemos correr o risco e afirmar juntamente com Barbu que, como resposta: A comodidade de vida é, talvez, a expressão mais aproximada de um tipo ideal de democracia.<sup>51</sup> A expressão mais importante do trecho citado é “bastante igualdade”, significando que um modo democrático de vida tende a aplainar os extremos e reforçar as posições medianas na distribuição do bom e do mau, da fortuna e da ambição, da sabedoria, para mencionar apenas alguns aspectos da vida. Ao moderar os contrastes, a democracia visa à criação de um tipo mais integrado e equilibrado de sociedade.<sup>52</sup>

Assim, fica claro que, a mola mestra da obra de Tocqueville como um todo é a comparação entre o homem aristocrático e o homem democrático; estes são dois tipos humanos. Porém, o que interessa a ele é o *homo democraticus*, e o retrato do homem aristocrático é pintado para servir de pano de fundo ao do homem democrático. Se trata, portanto, de uma oposição entre duas épocas, uma sendo ultrapassada (o período aristocrático), uma oposição que permanece ativa dentro de um regime dominado pelos valores da democracia. Nada em uma democracia deve escapar do poder da sociedade sobre si mesma (“poder social”). Qualquer poder capaz de exercer influência independente é, portanto, enfraquecido. Na democracia, mesmo a riqueza é tolerada, mas deve permanecer um assunto estritamente privado e de forma alguma garantir àqueles que a possuem uma posição social reconhecida e influente. A democracia desfaz o laço social e o refaz de maneira diferente.

Não obstante, Tocqueville também identificou as fragilidades da cultura política democrática. Segundo o pensador francês, essas são algumas das principais consequências desfavoráveis à democracia: a preocupação com os bens materiais, o isolamento dos indivíduos

---

<sup>51</sup> Para Zevedei Barbu o “tipo ideal” não possui uma conotação de valor. Ao conceber a democracia como um tipo ideal, Tocqueville construiu um modelo teórico que apresenta todos os esquemas conceituais necessários para o entendimento de todos, ou dos casos mais concretos de regime democrático. Isso faz incidir uma luz direta sobre a sua concepção da história, que é revelada de forma mais sugestiva por uma sentença: “A história é uma coleção de quadros com poucos originais e muitas cópias”. [...]. Cada tipo de sociedade possui suas qualidades e seus defeitos, conseqüentemente a transição da aristocracia para a democracia implica ao mesmo tempo ganhos e perdas. A história é uma figura de Janos, e a mensagem final de *L'Ancien Régime* é a de se atentar para os bons e maus aspectos da democracia, e aceitá-la sem alegria exuberante e sem desespero – ou melhor, nem esperar muito de um futuro democrático, nem chorar demais por um passado aristocrático (BARBU, 1997, p. 23-24).

<sup>52</sup> Um importante passo adiante foi dado pela Reforma Protestante e pelo colapso do regime absolutista; a primeira, minimizando o conflito entre valores religiosos, transcendentais e seculares, e o último aliviando consideravelmente a contradição entre indivíduo e sociedade. Nesse contexto, Tocqueville jamais se cansa de dizer que, num regime democrático, a sociedade é generosa para com o indivíduo, ou seja, jamais exige demais de suas capacidades; “as almas não são enérgicas, mas os costumes são doces e as leis, humanas” (BARBU, 1997, p. 24).

uns dos outros e da sociedade, a concentração de poder na mesma mão e a tirania da maioria sobre o pensamento. Cada um deles, por sua vez, coloca a liberdade em risco. Os dois primeiros, ao encorajar as pessoas a abandonar a participação pública, deixaram a vida cívica sob o controle de profissionais pagos, facilitando assim o despotismo.

Nosso autor nos oferece uma autêntica radiografia do *homo democraticus* que, em forma de crítica ao individualismo, contém, como veremos, as principais características de uma antroponomia democrática. E reflete também sobre os remédios para os demais males da democracia. Assim, o alcance da democracia é invariavelmente identificado em todos os âmbitos da *polis*, desde a fluidez da vida coletiva ao âmago da subjetividade humana. Afetando o *nomos* (lei), a *doxa* (opinião), a *Weltanschauung* (cosmovisão/visão de mundo), a *episteme*<sup>53</sup> (conhecimento). As noções de propriedade privada e as relações interpessoais estarão, quer queira, quer não, submissas às regulamentações da democracia como fenômeno, sobretudo, do agir humano, como declara Tocqueville em “uma marcha irresistível” (DA, 2019, p. 24).

Destarte, uma análise dos princípios fundamentais da democracia tocquevilleana é crucial, tais como o conflito paradoxal entre *liberdade e igualdade*. No mundo real, existe um espectro contínuo entre os dois extremos – que são bases que dão origem aos demais perigos para democracia. A igualdade é compatível tanto com a liberdade quanto com o despotismo. Assim, arquear-se sobre o fenômeno democrático indica reiteradamente para a identificação do elo que o autor prescreve entre a democracia, liberdade e a relação destes com os demais aspectos da cultura política. Sua preocupação na relação entre liberdade e democracia (igualdade de condições) é, portanto, uma questão fundamental de sua perspectiva política-filosófica.

A democracia não é, aos olhos do filósofo francês, uma causa a ser defendida, mas um estado da sociedade que pode levar à liberdade ou ao despotismo. É por ser um democrata da razão e não do coração que percebe tanto a força do movimento em direção à democracia, movido pela paixão pela igualdade, quanto os riscos de excessos tirânicos ou de desengajamento dos cidadãos, prisioneiros de um individualismo que os desvia da vida pública.

---

<sup>53</sup> Cabe observar que, por *episteme* aqui entendemos, segundo o pensamento dos gregos antigos, o sistema de conhecimentos racionais fundado no *logos apoideitikós*, isto é, na razão demonstrativa que, incluindo tanto o saber da *physis* quanto a filosofia, visa fornecer razões ou fundamentar o próprio discurso.

### 3.2 A PAIXÃO PELA IGUALDADE DE CONDIÇÕES

A teoria da democracia em Tocqueville é baseada, como mencionamos, em certos princípios gerais e fundamentais. O primeiro destes princípios caracteriza-se pela *égalité des conditions* (igualdade de condições) dos cidadãos da sociedade. O filósofo observa a igualdade como o fato singular da democracia, como a causa principal das inclinações e ideias desse estado social. E busca também compreender como e em que medida a igualdade modifica esse estado social e expõe sua concepção de igualdade na esfera social e política, levando em conta sua extensão quanto à inteligência, sobre as relações que se criam entre os homens e que o homem estabelece consigo mesmo, estendendo-se à sua influência nos costumes, isto é, na cultura política. O pensador francês leva em consideração que as circunstâncias políticas são condicionadas ou determinadas pelas condições sociais.<sup>54</sup>

A existência da democracia depende necessariamente de seu caráter igualitário. É a igualdade de condições que contribui para o nascimento e o desenvolvimento da democracia, é o *fait générateur* (fato gerador)<sup>55</sup>, assevera o próprio filósofo (DA, 2019, p. 13). A democracia é, para Tocqueville, um atributo do Estado que se caracteriza em vista da igualdade e da liberdade de seus cidadãos, vale dizer, como salienta Helena Esser dos Reis, que se caracteriza por um Estado social marcado pela igualdade de condições e por uma forma política que dá expressão à liberdade dos cidadãos (REIS, 2009, p. 99). No cabeçalho da introdução do volume de 1835, Tocqueville expressa sua admiração por essa realidade:

Entre os novos objetos que atraíram a atenção durante minha estadia nos Estados Unidos, nenhum atingiu mais vivamente meu olhar do que a igualdade de condições [*l'égalité des conditions*]. Descobri facilmente a influência prodigiosa que esse fato fundamental exerce sobre o funcionamento da sociedade; ele confere ao espírito público uma certa direção, um certo teor às leis, novas doutrinas aos governantes, e hábitos particulares aos governados. Logo reconheci que esse mesmo fato estende sua influência para bem além dos costumes políticos e das leis, e que ele impera menos sobre a sociedade civil [*la société civile*] do que sobre o governo; ele cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere costumes e modifica tudo o que não produz. Assim, à medida que estudava a sociedade americana, via, cada vez mais, na igualdade de condições o fato gerador [*fait générateur*] do qual todo fato particular parecia descender, e o encontrava sem cessar defronte a mim como um ponto central aonde todas as minhas observações iam dar. Então direcionei meu pensamento ao nosso hemisfério, e pareceu-me que nele eu distinguia algo análogo ao espetáculo que o Novo Mundo me oferecia. Vi a igualdade de condições, que sem ter atingido seus limites extremos, como nos Estados Unidos, deles se aproximava cada dia mais, e essa mesma democracia que reinava sobre as sociedades americanas pareceu-me avançar rapidamente rumo ao poder na Europa (DA, 2019, p. 13. Introdução, [grifo meu]).

<sup>54</sup> De uma perspectiva providencialista, Tocqueville assume a inevitabilidade do vir-a-ser da igualdade de condições e considera a condição social como “*fait générateur*” de tudo o mais, inclusive das relações políticas. Jasmin faz uma boa análise do providencialismo tocquevilleano no capítulo VIII: Providência e história, 2005.

<sup>55</sup> Goldhammer traduz *le fait générateur* como “o fato original”; nossa tradução aqui é mais literal para expressar melhor o sentido de origem causal que Tocqueville está tentando transmitir.

Desse modo, maioritariamente, no pensador francês, a “igualdade de condições” não caracteriza um regime político, mas uma mentalidade, um estado social. Deste “estado social” resulta obviamente um regime político, no qual o povo é soberano. Com Tocqueville, as ideias não caem do céu, elas surgem da matéria do mundo. O desejo de igualdade para todos surge do espetáculo da desigualdade generalizada.

Tocqueville também afirma que o princípio da soberania do povo é o princípio “gerador” da democracia americana. Ele, portanto, como já exposto, tende a hesitar entre uma determinação essencialmente social e uma determinação essencialmente política da democracia. Mas, em última análise, o que define a democracia americana é, para além da mentalidade e da forma do Estado, “o princípio da soberania do povo espalhado por toda a sociedade”.<sup>56</sup> Nosso autor traça a imagem de um regime em que o vínculo social é imediatamente político. Existe poder na sociedade, um poder invisível que a sociedade exerce sobre si mesma. Isso é o que Tocqueville chama de “poder social” (o poder que a sociedade exerce sobre si mesma), o da “opinião pública”.<sup>57</sup>

Na época, os americanos enxergavam o mundo e entendiam suas tarefas, direitos e deveres de acordo com a visão de que o povo é soberano em tudo. Para eles, cidadãos e homens eram termos equivalentes, conversíveis uns nos outros: a relação característica da cidadania republicana – igualdade e liberdade, igual para todos os cidadãos – permeava todos os aspectos da vida humana. Nisso, a sociedade americana se opunha a todas as outras sociedades da história. Na verdade, o que mantinha as sociedades anteriores e outras sociedades unidas era uma “hierarquia de patrocínios”. Pelo contrário, nos EUA, não se via nenhuma influência da família ou do corpo “muitas vezes nem mesmo se podia descobrir aí uma influência individual pouco duradoura”. O progresso da democracia é um com a erosão das influências individuais. A ideia de que o fato gerador da democracia é a igualdade de condições é uma concepção originalmente tocquevilleana.

Não se trata de uma igualdade que cria necessariamente barreira para a inexistência de ricos e pobres; não trata de uma igualdade fundamentalmente intelectual ou econômica, o que para Tocqueville, é impossível; mas uma igualdade que fornece aos homens a consciência de que por serem de mesmo material humano podem possuir as mesmas coisas ou bens materiais. Significa a inexistência de diferenças hereditárias de condições (ARON, 2008, p. 321). A democracia, pelo seu caráter e constructo social, não permite a perpetuidade de *status*. Nela, há

---

<sup>56</sup> Veja: TOCQUEVILLE, *Da Democracia na América* (capítulos 4 e 5 do volume 1).

<sup>57</sup> Constitui a terceira potência geradora de democracia. Igualdade de condições, Liberdade e a Soberania do Povo (em toda poderosa opinião pública) são os “três princípios geradores” da democracia.

ricos, pobres, patrões e empregados, como na aristocracia, mas a relação entre eles é diferente diante da permanente possibilidade de se tornarem semelhantes, da ascensão de um e descida de outro. Entre ricos, pobres, patrões e empregados, a democracia transforma seu espírito e modifica suas relações (DA, 2019, p. 673). Ou seja, a democracia não impede em absoluto que essas duas classes de homens existam, mas muda-lhes o espírito e modifica-lhes as relações (apela ao *mutatis mutandis*).<sup>58</sup> Como argumenta François Furet no prefácio de DA:

A igualdade, traço dominante da democracia, não quer dizer nela que as fortunas são iguais ou que os americanos querem que o sejam, pelo contrário; mas simplesmente que elas não estão enraizadas na transmissão familiar e que o dinheiro circula com grande rapidez. No limite, a “democracia” só conhece como sanção as aptidões naturais, sem levar em conta, de modo algum, a hierarquia preexistente (DA I, 2005, p. XXV).

É igualmente evidente que o conceito de igualdade de condições que prevalece em sua obra é um termo notoriamente complexo que é melhor descrito como um “pacote” de muitas formas de igualdades (cf. SCHLEIFER, 2012). Assim, *égalité des conditions* não deve, portanto, ser entendida no sentido material da fórmula, mas como um princípio constitutivo da ordem social democrática, por oposição ao mundo aristocrático: uma norma, e não uma constatação. Implica tanto a inexistência de hierarquia sociais ou da divisão da sociedade em estado (*clergé, noblesse et le peuple*) quanto a recusa de sua possível volta. Mesmo não tendo todos a mesma condição material, todos têm a possibilidade de ascender socialmente, pois, a acumulação de riqueza se dá agora pelo trabalho e não por herança ou condição pré-determinada pelo nascimento.

O que não se deve perder de vista é a concepção tocquevilleana da igualdade como um pacote, em outras palavras, é importante enfatizar a existência de vários significados diferentes de igualdade social. Ela é como algo que está no espírito individual e que se manifesta de diversas formas no estado social. Pode-se argumentar também que, apesar da presença e do aumento das desigualdades econômicas, na democracia, os costumes (*moeurs*) permanecem igualitários, *toutes proportions gardées*. O estilo de vida deve ser igualitário, assim como as normas e convenções. A dimensão psicológica da igualdade, ou seja, a convicção inabalável do valor da igualdade é um princípio tão amplamente aceito quanto a doutrina da soberania popular. Tocqueville está consciente disso, ao mesmo tempo em que insiste na importância do que chamou de *le sentiment de l'égalité*. Por isso, para ele, a existência da igualdade de condições (sociais) não era incompatível com a persistência de desigualdades econômicas.

---

<sup>58</sup> Jean-Claude Lamberti caracteriza as desigualdades como inevitáveis e universais, mas podem ser distribuídas de maneira diferente de acordo com a organização da sociedade. Pois, há elementos aristocráticos nas sociedades democráticas, que fazem menção à desigualdade fática (LAMBERTI, 1983, p. 42).

Igualdade de condições como o traço definidor da nova condição social (democrática) significa mobilidade social<sup>59</sup>, ou a ausência de desigualdades de casta; como tal, é o oposto da desigualdade civil, a antítese dos privilégios aristocráticos. A igualdade de condições está no cerne do que Tocqueville chama de “dupla revolução” que ocorreu na condição social do Velho Mundo: “O nobre se terá rebaixado na escala social; o plebeu, se elevado. Um desce, outro sobe. Cada meio século os aproxima e, em breve eles se tocarão” (DA, 2019, p. 16).

Assim, o sistema conceitual da obra de Tocqueville sobre os tipos ideais de sociedade se organiza fundamentalmente a partir da oposição entre igualdade e desigualdade, entendidas como os dois grandes princípios que compõem as sociedades humanas. As sociedades baseadas nas desigualdades são sociedades aristocráticas, estruturadas hierarquicamente, com uma longa cadeia de submissão entre diferentes ordens ou estamentos. Nessas condições, os homens vivem fortemente coesos entre si porque são moralmente obrigados recíproca e unilateralmente subordinados a uma ordem externa e anterior, fundada na natureza divina ou hereditária. As sociedades igualitárias, por princípio, correspondem às sociedades democráticas. Nesse tipo de sociedade, pela própria justiça de seu princípio igualitário, os indivíduos tendem a se separar, a definir seu próprio lugar, ou seja, a partir de seus atributos individuais. Nesse contexto, figuras de autoridade e obrigações morais passam a fazer parte de um relativismo generalizado.

Tocqueville não estava alheio à existência de desigualdades econômicas na América. Às vezes, ele se referia à “surpreendente igualdade” nas fortunas que lá reinavam no início do século XIX, e percebeu o potencial para o surgimento do que ele chamou de uma “aristocracia industrial”. Em suma, é justo dizer que ele não acreditava que a existência desse tipo de aristocracia fosse suficiente para questionar o futuro da democracia enquanto a mobilidade social continuasse a existir no Novo Mundo.

Tocqueville volta ao método comparativo, ao destacar a vantagem da América na contraposição com a realidade europeia (francesa). A igualdade perante a lei não é alvo de muita discussão pois, segundo o pensador francês, já está em evidência, é completo na América; não é apenas um direito, mas um fato. Pode-se até dizer que, na democracia, para qualquer desigualdade existente em outros lugares, o mundo da política tende a compensar amplamente a favor das classes média e baixa. A principal referência à igualdade social consiste nas trocas da vida social: a igualdade que faz com que certas pessoas se reúnam nos mesmos lugares, partilhem as suas opiniões e os seus prazeres e se juntem às suas famílias no casamento.

---

<sup>59</sup> E a exigência da *égalité des conditions* é mais cultural e política do que econômica, é a exigência da igualdade perante a lei e de oportunidades. E é através do agir em comum, da atuação política que a rédea deste processo se inclinará ou para tirania ou a liberdade liberal.

Olhando para França e a América as diferenças acabam sendo essenciais. Na França os preconceitos de nascimento ainda tinham grande influência. O nascimento ainda colocava uma barreira quase intransponível entre os homens. A profissão que um homem exercia ainda em certa medida o colocava socialmente em determinado status. Esses preconceitos eram os mais fatais de todos para a igualdade, porque faziam distinções permanentes e quase indelévelis, mesmo quando a riqueza e o tempo estavam contra eles. Esses preconceitos não existiam na América. O nascimento era uma distinção, mas de modo algum posicionava um homem socialmente; não trazia consigo nenhum direito, nenhuma deficiência, nenhuma obrigação para com o mundo ou para consigo mesmo; a estrutura de classes por profissões também era quase desconhecida; a origem masculina dava uma diferença definitiva para a posição dos indivíduos, uma diferença de riqueza em vez de posição, mas não criava nenhuma desigualdade radical, pois de forma alguma impedia o casamento entre famílias (JA, 1962, p. 258-59).

Feita a comparação, Tocqueville explica o que tornava o Novo Mundo diferente. Ele reconhece a diferença financeira como uma das causas determinantes na mobilidade social. É a diferença para pior: a primeira de todas as distinções sociais na América, dirá o filósofo, é o dinheiro. O dinheiro constitui uma verdadeira classe privilegiada na sociedade, que se mantém à parte e, rudemente, torna as demais conscientes de sua preeminência. Essa preeminência de riqueza na sociedade tem consequências menos fatais para a igualdade do que aquelas que surgem de preconceitos de nascimento e profissão. No entanto, não é de forma alguma permanente; está ao alcance de todos (JA, 1962, p. 259).

O recuo histórico maior para descobrir as causas do fato superficial e aparente entre os dois extremos, Inglaterra e França, que os americanos se colocam, leva Tocqueville a analisar a influência da democracia nas relações entre empregado e patrão. O filósofo percebe no senso público da sociedade democrática americana uma “igualdade imaginária” que de tal forma fazia os homens se perceberem como iguais, mesmo existindo sob condições desiguais reais:

Em vão a riqueza e a pobreza, o comando e a obediência estabelecem acidentalmente grandes distâncias entre os dois homens, pois a opinião pública que se funda na ordem habitual das coisas, reaproxima-os do nível comum e cria entre eles uma espécie de igualdade imaginária, a despeito da desigualdade real de suas condições. Essa opinião poderosíssima acaba penetrando na própria alma [...] daqueles cujo interesse poderia armar contra ela; ela modifica o seu julgamento enquanto subjuga a sua vontade. No fundo de suas almas, o patrão e o empregado não percebem entre si dissemelhanças profundas, e não esperam, nem receiam, encontrá-las algum dia (DA, 2019, p. 678).

Apesar da persistência das distinções de riqueza, Tocqueville reafirma a onipresença do *sentimento de igualdade* na democracia. Os homens são classificados de acordo com certas categorias pelo dar e receber da vida social; hábitos comuns, educação e especialmente riqueza

estabelecem essas classificações; mas essas regras não são absolutas, nem inflexíveis, nem permanentes. Estabelecem distinções passageiras e de forma alguma criam classes propriamente ditas; não conferem superioridade, nem em pensamento, a um homem sobre outro. Eles se sentem, e são de fato, iguais. De outro modo, a chave é o sentimento de igualdade que parece estar profundamente enraizada na mentalidade (*JA*, 1962, p. 260).

Nesse ínterim, a igualdade de condições, no pensamento toquevilleano, exige a existência da igualdade perante a lei, igualdade de oportunidades e a igualdade de consideração e respeito de um homem para com outro. Tocqueville inverte a lógica tradicional da definição de igualdade ao apresentar a igualdade democrática como uma igualdade social que se reflete na aplicação de uma igualdade natural abstrata. E esta é uma consequência da igualdade social que se constrói a partir da ideia da ausência de hierarquia social fundada em diferenças naturais. “Igualdade social significa que toda diferença existente (seja econômica, intelectual ou política) é apenas circunstancial, passível de mudança e radicalmente oposta à submissão de uns aos outros” (REIS, 2006: 116). Desta feita, a democracia favorece o estado imanente de um desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade de condições que, por sua vez, concede, devido à possibilidade de mobilidade social, a todos os cidadãos – no grupo ou isoladamente – a marcha por entre as estratificações sociais independentemente das origens, do tom da pele ou quaisquer estereótipos criados, seja de classe, intelectual ou de uma fortuna *a priori*.<sup>60</sup>

E não surpreende que a expressão *égalité des conditions* também seja aplicada por Tocqueville a um número de diferentes ideias e fenômenos: englobando a igualdade jurídica e política, pois a ênfase está na igualdade nas relações da vida social e na igualdade de respeito e dignidade, fundada na religião e na moral, que confere a cada um o sentimento de igualdade (REIS, 2002: 66). Simone Goyard-Fabre oferece um ótimo auxílio para a compreensão dos vários aspectos da igualdade na democracia toquevilleana. Para ela, a igualdade pode primeiro ser considerada no seu aspecto negativo como abolição dos traços de feudalidade, da tradição nobiliária e dos privilégios. Isto é, a extinção de hierarquias e diferenças entre classes. E segundo, num sentido positivo, a igualdade pode possibilitar a construção e a modificação da ordem social (GOYARD-FABRE, 1991, p. 29-30). É nesse caminho que, segundo o pensador francês, a igualdade converte-se em um fato que influencia ideias, sentimentos e costumes, alterando-os e construindo bases diferentes de relacionamento entre eles.

---

<sup>60</sup> Como escreve François Furet: “a igualdade não reine apenas através da mobilidade das fortunas e da distribuição da abastança; ela uniformiza também os níveis de instrução e até as inteligências, dando a todos uma educação mínima sem conceder a ninguém o privilégio de classe que é o prazer ou o gosto de se dedicar por inteiro às atividades do espírito” (*DA I*, 2005, p. XXV).

Quanto a isso, cabe esclarecer as observações tocquevilleanas sobre esse tema exposto no célebre capítulo I, parte II do terceiro tomo (cf. *DA*, 2019) denominado “*Por que os povos democráticos mostram um amor mais ardente e menos duradouro pela igualdade do que pela liberdade*”. O autor introduz esse capítulo dizendo que “a emoção principal e mais viva que a igualdade de condições faz nascer [...] é o amor pela própria igualdade” (*DA*, 2019, p. 587).<sup>61</sup> E, na nota dos rascunhos que abre o capítulo, afirma que essa igualdade sugere ao homem o sentimento de que não deve haver homens acima ou abaixo dele (*DA*, 1990b, p. 93, nota c). A paixão inicial dos homens democráticos é na ideia da igualdade, e se traduz como o nivelamento e a fluidez no âmbito social e político de maneira que não haja nenhuma relação hierarquizada.

Aqui está também o pressuposto da diferenciação entre a concepção de sociedade aristocrática e sociedade democrática e é também a premissa inicial para se pensar sobre os vícios e virtudes da igualdade. O ponto inicial para se pensar refere-se à afirmação tocquevilleana de que o homem democrático tem amor pela igualdade. Segundo Goyard-Fabre, a ardente paixão pela igualdade é um motor poderoso da democracia e se traduz de forma simples como “um homem é um homem, como todo outro homem” (GOYARD-FABRE, 1991, p. 35-36). O que remete a ética da alteridade, que na filosofia africana denomina-se de *ubuntu*: companheirismo fraterno, co-cidadania, compaixão, reconhecimento da humanidade em outrem. A negação da humanidade dos outros é perder a sua própria. Desta forma, a principal característica humana é a vida em comunidade, a união, é fazer parte da “delicada rede de interdependência” e reconhecer o outro como igual. Um homem sozinho não é um homem, porque, além de lhe faltar o pertencimento, lhe falta o outro para reconhecer nele a propriedade de humano. Ao reconhecer o *outro* como um cidadão iminentemente igual a si mesmo, não há entre os indivíduos, na observação do filósofo, um olhar carregado de “desprezo nem cólera”, desse modo, “não se acham nem humildes nem altivos ao se encararem” (*DA II*, 2004, p. 224). Ou, de outro modo, pode ser considerada um axioma da igualdade a indiferenciação e a comutatividade aritmética que estabelece que um indivíduo é um indivíduo igual a outro indivíduo. Esse axioma faz nascer todos os pensamentos e ideias dos homens democráticos que se apegam à igualdade, considerando-a o maior bem da sociedade.

Além disso, é mister frisar que, quando Tocqueville analisa a igualdade na democracia, identifica entre os homens democráticos a paixão preferencial pela igualdade em detrimento da liberdade. Há de fato um gosto natural pela liberdade, mas uma paixão ardente pela igualdade.

---

<sup>61</sup> A ideia de que na América os indivíduos “nascem iguais” é mais baseada em um apelo à história do que propriamente ao direito natural. Na França, os humanos tornaram-se iguais como resultado da revolução, mas perderam a liberdade no processo.

Soltos a seu bel-prazer, eles a “buscam, a amam e só a vêem com dor na perspectiva de perdê-la”. E se não podem obtê-la ao desfrute da liberdade, desejam-na ainda que na servidão (*DA*, 2019, p. 590). Ele alerta que, pela experiência, pode haver paixão pela igualdade na sociedade política sem que haja liberdade: é o caso do despotismo, um grande perigo para democracia. Os homens “suportarão a pobreza, a submissão, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia” (*DA II*, 2004, p. 117).<sup>62</sup> A desigualdade é intolerável. Deseja-se a igualdade e a liberdade, mas, submetidos à lógica do ou/ou, contentam-se com a igualdade na escravidão.<sup>63</sup> A democracia pode se desencadear em um governo despótico e paradoxalmente igualitário.

Nas democracias, a igualdade de condições pode subsistir com uma força bruta. Como um estado social dominante, como ideologia de uma facção. Assim, “quando a desigualdade é a lei comum de uma sociedade, as mais fortes desigualdades não ferem o olho; quanto tudo é quase nivelado, as menores o ferem. É por isso que o desejo de igualdade se torna sempre mais insaciável à medida que aumenta a igualdade” (*DA II*, 2004, p. 168). Tocqueville argumenta que todos os acontecimentos, bem como todos os homens, contribuem para o desenvolvimento gradual da igualdade e, nas democracias, a tudo ela é preferida:

Há, de fato, uma paixão vigorosa e legítima pela igualdade que impele os homens ao ponto de todos quererem ser fortes e estimados. Essa paixão tende a elevar os pequenos ao nível dos grandes; mas também se encontra no coração humano um gosto depravado pela igualdade, que leva os fracos a querer atrair os fortes a seu nível e que reduz os homens a preferir a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade. Não se trata de que os povos cujo estado social é democrático desprezem naturalmente a liberdade; têm eles, ao contrário, um gosto instintivo por ela. Mas a liberdade não é o objeto principal e contínuo de seu desejo; o que eles amam, com amor eterno, é a igualdade; eles se lançam à liberdade por um impulso rápido e por esforços súbitos, e, se fracassam, resignam-se; mas nada saberia satisfazê-los sem a igualdade, e eles prefeririam perecer a perdê-la (*DA*, 2019, p. 72).

Como não é possível tornar todas as condições perfeitamente iguais no seu interior, e como sempre existem situações dominantes cobiçadas pelas ambições, a presença de uma regra igualitária da existência social, abrindo teoricamente todas as carreiras a todos os homens, aguça seus desejos e suas lutas. Logo, a igualdade pode instigar o *homo democraticus* a realizar uma jornada infundável e com objetivos inalcançáveis, especialmente em relação à satisfação de seus desejos e no deleite dos bens materiais. Mas, a igualdade, em seu estado absoluto, é praticamente inalcançável. A norma emitida pela *égalité* é uma espécie de objetivo difícil de

---

<sup>62</sup> Encontramos nesse relato a influência de Montesquieu em Tocqueville, sobre o jogo dialético dos dois conceitos de liberdade e igualdade. Segundo Aron, “a liberdade das monarquias se baseia na distinção das classes e no sentimento da honra. A igualdade do despotismo é a igualdade na servidão” (ARON, 2008, p. 367).

<sup>63</sup> E as formas fenomênicas que realizam as duas possibilidades (liberdade e servidão) poderão variar (JASMIN, 2005, p. 50).

ser atingido, indefinidamente fugidio, jamais uma realidade. E este é, por conseguinte, o caráter ininterruptamente instável dos indivíduos e das sociedades democráticas. Para Tocqueville:

Nos povos democráticos os homens adquirem facilmente certa igualdade; não conseguem atingir a que desejariam. Esta recua todos os dias diante deles, mas sem jamais se desvestir a seus olhares, e, ao se retirar, ela os lança em sua busca. Sem cessar, eles crêem que vão alcançá-la, e ela escapa de novo e de novo de seus braços. Eles a vêem bem de perto para reconhecer seus encantos, não se aproximam dela o bastante para usufruir e morrem antes de ter saboreado plenamente suas doçuras (*DA*, 2019, p. 633).

Apesar do esforço, é impossível alcançar a plenitude das *igualdades*. Ainda assim, ela é própria da democracia, e deve ser perseguida. A democracia é concebida como “um estado social que comporta um movimento permanente em busca de mais igualdade” (JASMIN, 2005, p. 49). Tocqueville retorna a problemática de Montesquieu para mostrar como o sentimento predominante das sociedades democráticas é a vontade de igualdade a qualquer preço, o que pode levar a aceitar a servidão, mas não implica a servidão” (ARON, 2008, p. 367). Desse modo, não é que a igualdade em Tocqueville seja marcada de vícios ou que ela representa somente uma ameaça da qual não se pode lutar ou superar. Aqui, o argumento de Helena Esser dos Reis é pertinente para essa compreensão, pois, o pensador francês,

converte-se à igualdade de condições não por se sentir derrotado, acreditando de que nada valeria opor-se a ela; pelo contrário, converte-se porque acredita que o estado social igualitário traz consigo maiores benefícios ao gênero humano do que o estado social aristocrático, na medida em que possibilita a todos os homens a independência para cada um pensar, julgar e agir por si mesmo (REIS, 2002, p. 55).

O pensador francês reconhece que as sociedades democráticas não superam a desigualdade, mas introduzem a mobilidade social: “há também uma classe de criados e uma classe de amos; mas não são sempre os mesmos indivíduos, nem sobretudo as mesmas famílias que as compõem; e não há mais perpetuidade, nem no mando, nem na obediência” (*DA II*, 2004, p. 223). Os homens são iguais apenas para a imaginação democrática. Na democracia, de fato, novas desigualdades surgem constantemente: a ciência industrial “eleva incessantemente os senhores” e rebaixa os trabalhadores. No entanto, embora haja ricos, a classe dos ricos não existe mais. Os novos ricos não são equivalentes aos aristocratas do antigo regime. Porque os ricos na democracia não têm “nem espírito nem objetivos comuns, nem tradições nem esperanças comuns. Há membros, portanto, mas não há corpo” (*DA*, 2019, p. 655).

Tocqueville usa a “*égalité des conditions*” como expressão de sua descoberta empírica, para transmitir a presença abrangente da igualdade em toda a cultura americana. Com os EUA incorporando-a de forma real na vida política e social, o pensador francês não descreve meramente as extensões dialéticas da igualdade dentro do domínio da teoria; ele descreve

também as consequências da igualdade no mundo real. Embora o termo *igualdade de condições* seja usado em *DA* sem uma definição rigorosa, pretendia claramente descrever um ambiente social empiricamente identificável. É como aparece, pela primeira vez, logo na introdução, na observação de que a mesma avançava na Europa (*DA*, 2019, p. 13). Na sua interpretação do processo histórico-social, o pensador francês parte da tese, maioritariamente conhecida, da “*inevitabilidade histórica da democracia*” (JASMIN, 2005, p. 153). O igualitarismo, como propõe o pensador francês, suscita o entendimento de que ele, aparentemente, estaria em vias de se consolidar e de se generalizar, ainda que alguns dentre os atores políticos não se esforçassem movendo sequer um dedo para tal realização. O desenvolvimento gradual da igualdade enquanto “fato gerador” (*DA*, 2019, p. 13), “fato consumado” (*DA*, 2019, p. 24) ou “fato providencial” (*DA*, 2019, p. 16) arroga papel essencial para a teoria política de Tocqueville, bem como os vícios derivados dele. O filósofo alerta que essa paixão ardente é difícil de ser superada, quando enraizada nos corações e nas mentes dos humanos:

A paixão pela igualdade penetra por toda a parte no coração humano, ela se estende até ele e o preenche inteiramente. Não adianta dizer aos homens que, ao se entregarem tão cegamente a uma paixão exclusiva, eles comprometem seus interesses mais caros. Eles estão surdos. Não adianta lhes mostrar a liberdade que escapa de suas mãos enquanto olham para outro lugar. Eles estão cegos, ou melhor, só percebem um único bem digno de ser desejado em todo o universo (*DA*, 2019, p. 590).

A igualdade surge como grande aliada inseparável ao desenvolvimento da democracia, pois favorece o bem-estar do maior número. Porém, quando não está alicerçada em bases sólidas, sua paixão desordenada reina e pode ocasionar infortúnios como o individualismo, tirania da maioria ou da minoria, despotismo democrático. O *homo democraticus* considera-se independente de seus semelhantes, essa independência produz o fenômeno político do isolamento social. Os indivíduos tendem a se isolar e a viver preocupados apenas com a sua vida privada e com o acúmulo de bens materiais (*DA II*, 1990b, p. 95). Portanto, as condições igualitárias fomentam o individualismo, que rompe com as solidariedades anteriores, o materialismo, que resulta do gosto pelo bem viver, e um racionalismo, que questiona as antigas tradições e interpreta o mundo a partir de si mesmo. Nesse tipo de sociedade democrática, a indústria e o comércio tornam-se atividades privilegiadas que projetam um horizonte ideal de progresso indefinido. Tudo isso contribui para alimentar a tendência narcísica da sociedade.

O alto grau de intensidade igualitária pode estabelecer, ao longo do tempo, um estado de apatia no qual os homens não se interessariam pelo espaço público e pela administração dos negócios políticos. O que pode causar, de modo infeliz, o estabelecimento de um estado social que, apesar de democrático, é despótico. Essa é uma porta aberta para instituição e conservação

do despotismo na democracia. A sociedade onde o indivíduo é aquele que, abandonando a qualidade de cidadão, se encerra em si, separado-se dos outros e agarrando-se as necessidades privadas, fortuna e bem-estar material é politicamente fraca para o florescimento da democracia. Pois, ao desejar a igualdade absoluta, se divorciam da esfera pública.

[...] quando os cidadãos são todos quase iguais, torna-se difícil para eles defender sua independência contra as agressões do poder. Como nenhum deles é forte o bastante para lutar sozinho com vantagem, apenas a combinação das forças de todos pode garantir a liberdade (DA, 2019, p. 72-73).

E para o indivíduo que se isola, a sociedade se resume na manutenção da ordem e da segurança de forma que seja possível proteger as suas riquezas e o seu conforto. No entanto, ele acaba estabelecendo um cerco para si bastante opressor, pois, ao romper seu relacionamento com o espaço público o governante o preenche como bem entender, e se torna difícil sua recuperação ou o exercício das liberdades individuais. Assim, a democracia erguida na igualdade pode, segundo Tocqueville, alimentar um governo despótico ou um governo alicerçado na liberdade. Na verdade, somente o segundo pode ser a oposição do primeiro, porque mesmo a liberdade não sendo um elemento singular da democracia é, contudo, parte de sua solução (DA II, 1990b, p. 93). E isso porque, como afirma o pensador francês,

A igualdade de condições, ao mesmo tempo que faz os homens sentirem sua independência, mostra-lhes sua fraqueza; são livres, mas expostos a mil acidentes, e a experiência não tarda a lhes ensinar que, embora não tenham necessidade costumeira do socorro alheio, quase sempre surge um momento em que não seriam capazes de prescindir dele (DA II, 2004, p. 217-218).

A igualdade de condições é uma realidade, o *fait générateur* do qual todo fato particular parecia descender. E ela sustenta a *démocratie*. A democracia é, ao menos em princípio, a dispersão última do poder político: cada cidadão, como defende Rousseau, tem uma parcela  $1/n$  de “autoridade soberana”, sendo  $n$  o número total de cidadãos.<sup>64</sup> Essa fração é tanto um símbolo matemático, sugerindo uma determinada parte de uma quantidade imaginada de poder, quanto um símbolo político, sugerindo a igualdade dos cidadãos (WALZER, 2008, p. 35). Logo, é razoável afirmar que Tocqueville desenvolveu uma pesquisa universal de tal maneira que o princípio democrático da igualdade de condições atuaria como causa primeira, moldando de um jeito ou de outro, todos os demais aspectos na sociedade. Ou seja, a novidade trazida pela *égalité des conditions* possuía uma gênese, jamais vivida pela humanidade, que não apenas põe em movimento toda sociedade como reverbera em todos aspectos políticos.

---

<sup>64</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Do contrato social*. Livro III, cap. I.

### 3.3 O ESPÍRITO DE LIBERDADE NA DEMOCRACIA

Como *démocratie* e *égalité des conditions*, o termo *liberté*, caro ao pensamento tocquevilleano, também não recebeu uma definição rigorosa, tornando-se ambivalente no léxico tocquevilleano (cf. VIEIRA, 2014: 20). Caro ao ponto de, em 1850, Tocqueville escrever a seu amigo Kergorlay alegando não ter tradições, partidos ou qualquer causa, exceto a liberdade e a dignidade humana (cf. TOCQUEVILLE, 1985). No entanto, para compreensão de sua filosofia política, deve-se assinalar logo de início, como observou Lamberti, que em nenhum lugar de sua obra encontramos uma teoria claramente definida, sistematicamente desenvolvida e completa do que a liberdade (LAMBERTI, 1983, p. 61), ainda que sob relutância de alguns especialistas (BOESCHE, 1987; LIVELY, 1962).

O vasto ofício de Tocqueville é um imenso esforço para transpor à democracia, e em seu benefício, valores, alguns deles aristocráticos, e, sobretudo, o gosto pela excelência humana, o respeito mútuo e a orgulhosa afirmação da independência pessoal. Mas ele entendia que a liberdade não podia mais encontrar seu fundamento na desigualdade, na aristocracia. A partir de então, sua hierarquia de valores políticos é muito clara: ele aceita a igualdade porque é a única base possível para a liberdade na sociedade moderna; ele se torna um democrata por sua crença ferrenha na liberdade, um democrata pela razão, mas um homem apaixonado pela liberdade. Ele mesmo afirma: “a liberdade proporciona prazeres sublimes” (DA, 2019, p. 589).

Tocqueville, ao assimilar o espírito de igualdade de condições como o segredo do qual emerge o sucesso da democracia americana, percebeu também que era juntamente com a liberdade que, progressivamente, foram não apenas felizes na constituição do Novo Mundo, mas também transferidos dos hábitos e costumes dos americanos para suas leis. E sugere que é quase inconcebível que a liberdade possa ter qualquer coisa além de efeitos benéficos, diferentemente da igualdade. Ao descrever as causas principais que tendem a manter a república democrática, Tocqueville afirma:

As necessidades novas não são de se temer, porque todas as necessidades se satisfazem sem dificuldade: não é necessário temer o despertar de muitas paixões, porque todas as paixões encontram um alimento fácil e salutar; não se pode tornar os homens muito livres, porque eles quase nunca são tentados a fazer mau uso da liberdade (DA, 2019, p. 358).

E se houver algum perigo à espreita, “é gozando de uma liberdade arriscada [...] que se aprende a arte de minimizar os perigos da liberdade” (DA, 2019, p. 614). Em Tocqueville, a liberdade recebe um valor sublime e uma roupagem coroada quer por sua emancipação pessoal ou quer por sua parcela determinante no processo decisório e nas ações relativas à comunidade política. A emancipação pessoal é compreendida como a capacidade de cada um pensar e agir

de acordo consigo mesmo. E a parcela ou sua participação significa envolvimento ativo e direto dos cidadãos no destino da coletividade (REIS, 2002: 20). E esses são dois componentes de seu arcabouço teórico quanto a liberdade que exigem coexistência a fim desta não se corromper.

A liberdade na perspectiva tocquevilleana é mais propositiva e utilitária, do que teórica. Na verdade, o filósofo parece um pensador cuja abordagem argumentativa de uma dada questão – neste caso a liberdade – não é a de especulação abstrata sobre seu significado metafísico; nem a de uma descrição mais positivista sobre sua facticidade, mas sim a de uma reflexão sobre seu valor como algo embutido na realidade social, que faz uso extensivo do método comparativo (assim, liberdade no modo aristocrático e sua diferença com a liberdade no modo democrático; ou como a famosa comparação de Benjamin Constant, a liberdade dos Antigos em relação à dos Modernos; liberdade de estilo americano versus a de estilo francês etc.), que atende às principais dimensões práticas do conceito. Portanto, liberdade como independência privada e como participação na esfera pública, a liberdade como direito, mas também como dever; liberdade legalmente sancionada e aquela vivenciada nos costumes etc., e que, por fim, tenta oferecer um guia que sirva para orientar racionalmente a práxis política.

Quando sujeitamos a obra *De la Démocratie en Amérique* ao rigor da crítica ou ao seu tipo de purismo filosófico ou científico, nos deparamos com a obrigatoriedade de manter a razão interna da liberdade, de vê-la não como um simples tratado político, mas uma prática efetiva e de uma exequibilidade bastante coerente. A nova ciência política de Tocqueville, como exposto, rejeitou relatos rígidos e unidimensionais da história e da política que postulavam leis de ferro do desenvolvimento histórico ou tinham conotações raciais e estritamente ideológico. Nesse sentido, era a antítese da ciência determinística adotada por Comte, Saint-Simon e seus seguidores. Como mostra a passagem importante das *Lembranças* de Tocqueville:

“De minha parte, detesto os sistemas absolutos, que tornam todos os acontecimentos da história dependerem de grandes causas primeiras, ligadas entre si por um encadeamento fatal, e que eliminam, por assim dizer, os homens na história do gênero humano [da humanidade]. Considero-os estreitos em sua pretendida grandeza e falsos em seu ar de verdade matemática” (*L 1848*, 2011, p. 104).

Tocqueville manifesta oposição a qualquer tentativa de furtar a agência individual dos seres humanos. Para o pensador francês o ser humano continua agente autônomo e imprevisível, mesmo em seus erros e constrangimentos. Ele não perde a esperança no futuro da liberdade. E essa crença na liberdade pode ser encontrada no cerne de sua ciência política que é, como dissemos, anti-positivista. Se opôs a todas as formas de determinismo histórico que ameaçavam furtar os seres humanos individuais de sua liberdade e capacidade de escolha e ação autônomas.

Isso também tem implicações importantes para a liberdade. “Eu acredito”, escreveu Tocqueville, “que em quase cada instante de sua existência, as nações, como os homens, são livres para modificar seu destino” (DA, 2010, III: 858, nota j). O cerne problematizador da questão não é genealógico nem teleológico, mas sobre a praxe e a manifestação da liberdade, não como um fenômeno, mas como prática política. A concepção tocquevilleana de liberdade é definida não como a independência do indivíduo em relação aos outros, nem como sua submissão à opinião coletiva, “o pleno exercício da liberdade supõe, para Tocqueville, que a emancipação do poder absoluto (seja do povo todo, seja apenas do governante), tenha por base, necessariamente, a participação de cada um, sem nenhuma exclusão, no poder soberano” (REIS, 2002: 35). A liberdade, transcrita em *soberania do povo*, soma, juntamente com a igualdade de condições, para os dois principais significados atribuídos por Tocqueville ao termo democracia. Não obstante, como veremos mais adiante, ambas não são as únicas e nem exclusivamente determinantes de seu pensamento político filosófico. E a liberdade não é própria do estado democrático. Aliás, não está vinculado a nenhum estado social específico, como afirma Tocqueville, e é observada em outras sociedades. Ela não pode formar o caráter distintivo dos séculos democráticos (DA, 2019, p. 588).

Tocqueville sabia que a liberdade era um dos conceitos filosóficos mais problemáticos e de uma complexidade ímpar. Escrevendo depois da Revolução, ele sabia ainda que não mais podia se conceber uma liberdade que tenha como fundamento a desigualdade de condições (ARON, 2008, p. 323). A partir daí, o filósofo sustenta, à maneira de Benjamin Constant, que a liberdade se apresenta ao espírito humano de duas formas diferentes: para os antigos e para os modernos, isto é, na aristocracia e na democracia.<sup>65</sup> Tocqueville estuda suas diferenças como processo do ponto de vista de sua completude e podia ver-se nela o uso de um direito comum ou o desfrute de um privilégio. Nas palavras do pensador francês:

A liberdade, com efeito, pode apresentar-se ao espírito humano sob diferentes formas. Pode ver-se nela o uso de um direito comum ou desfrute de um privilégio. Querer ser livre nas próprias ações ou em algumas delas não porque todos os homens têm um direito geral à independência, mas porque se possui um direito particular de ser independente, era a maneira como se entendia a liberdade na Idade Média e como se compreendeu quase sempre nas sociedades aristocráticas, onde as condições são muito desiguais e o espírito humano, habituado aos privilégios, termina por considerar como tais o uso de todos os bens deste mundo. [...]. Esta idéia aristocrática da liberdade produz em quem a possui um sentimento exaltado de seu valor individual e um gosto apaixonado pela independência. Proporciona ao egoísmo uma energia e uma força singulares. Inculcada nas pessoas, levou amiúde às ações mais extraordinárias; adotada por uma nação inteira, deu origem aos maiores povos. Os romanos pensavam

<sup>65</sup> A comparação entre os dois tipos de liberdade – a aristocrática e a democrática – é oferecida de forma muito clara não em DA nem em ARR, mas na obra *Igualdade Social e Liberdade Política*, também pode ser encontrada no artigo, já citado, de 1836, publicado a mando de John Stuart Mill para a *London and Westminster Review*, e intitulado “*O Estado Social e Político da França Antes e Depois de 1789*”.

que só eles, entre todos os povos, deveriam gozar de independência e que não recebiam da natureza, mas de Roma mesmo, o direito à liberdade. Segundo a noção moderna de democracia – e eu atrevera a dizer que é a noção justa de liberdade –, todo homem, pressupondo-se que recebeu da natureza as luzes necessárias para conduzir-se por si mesmo, tem de nascimento um direito natural e imprescritível de viver com independência de seus semelhantes em tudo que se relaciona com sua pessoa, e a ordenar segundo lhe convém seu próprio destino (*IL*, 1988, p. 93-94).

Essa extensa citação apresenta-se como texto capital para entender a visão toquevilleana de liberdade. E sugere pelo menos três observações fundamentais. Em primeiro lugar, o pensador francês deixa claro que a noção moderna de democracia é a mais justa noção da liberdade. E define a liberdade aristocrática como uma liberdade baseada no privilégio e, portanto, como uma liberdade sem igualdade. A liberdade democrática baseia-se, pelo contrário, no direito igual de todos os indivíduos de se comportarem de forma independente, o que a torna uma liberdade com igualdade. Essa diferença permite ao filósofo qualificar a liberdade aristocrática, indiretamente, como injusta em relação à liberdade democrática, que, assim, é considerada a mais justa. A injustiça seria a liberdade separada da igualdade; e a justiça é, então, a liberdade unida à igualdade. A segunda garantiu a democratização da liberdade (ampliando a participação). Nesse sentido, a liberdade democrática típica das sociedades modernas e igualitárias se afirma justamente diante da antiga liberdade aristocrática característica da sociedade do Antigo Regime. E ao negar a noção aristocrática da liberdade como privilégio, Tocqueville não somente sustenta com entusiasmo a definição democrática da liberdade moderna pré-revolucionária, mas enuncia os pressupostos para sua permanência: “Enquanto esta noção de liberdade penetra profundamente no espírito de um povo e se assenta profundamente nele, [...] À medida em que as classes se igualam em um povo, esta noção de liberdade tende a prevalecer naturalmente” (*IL*, 1988, p. 94). Tocqueville menciona que a “idéia de que cada indivíduo, e por extensão cada povo, tem direito a dirigir seus próprios atos, ainda que obscura, incompletamente definida e mal formulada, introduziu-se pouco a pouco em todos os espíritos” (*IL*, 1988, p. 94) resultando em um impulso novo e mais poderoso rumo à liberdade. Assim como existem duas formas de Estado segundo os quais Tocqueville opera (aristocracia/democracia), existem também dois modos do exercício da liberdade (privilégio de alguns ou direito de todos) que se distinguem, fundamentalmente, em vista das condições sociais (desigualdade/igualdade dos membros do Estado).<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Como argumenta Helena dos Reis: “A liberdade do cidadão na democracia constitui-se pela ruptura com uma situação de privilégio de alguns *versus* sujeição da maioria, de modo que desautoriza todo poder absoluto e arbitrário e, ao mesmo tempo protege os direitos individuais” (REIS, 2002: 35).

Em segundo lugar, a extensa citação da comparação entre a liberdade aristocrática e a democrática denota que a questão da preferência do filósofo francês não é tão simples, porque ele parece considerar determinado paradoxo. Tocqueville descreve o contexto filosófico histórico, em que as concepções de liberdade se opõem: entre os antigos, a liberdade é o uso de um privilégio; entre os modernos, é o uso da *common law*, o direito comum: uma é, portanto, (do ponto de vista democrático), uma ideia falsa: de acordo com ela, apenas alguns homens são feitos para serem livres. No entanto, essa ideia produziu feitos positivos e extraordinários: estimulou os povos e também levou a percepção da obediência como uma virtude<sup>67</sup>; a outra, apesar de ser considerada a mais justa, tende a produzir uma situação espiritual mais indefinida e até ameaçadora, uma vez que os indivíduos por ela animados não têm total clareza se caminham para a virtude cívica dos cidadãos (o autogoverno democrático propriamente dito) ou se acabarão caindo, sem saber, em uma nova baixezza típica dos escravizados (o que aconteceria se a vontade de todos cedesse à tirania da maioria e/ou paternalismo estatal). Assim, a liberdade democrática é uma ideia correta que pode ter consequências ruins: homens livres tendem a separar-se uns dos outros, na concepção de que não precisam obedecerem a ninguém (caso contrário, perde-se a auto-estima). Obedecer é um “bem” difícil de ser adquirido em uma democracia. Nenhuma influência intelectual ou moral é considerada legítima. O ideal de uma sociedade democrática pode colocar em risco a si mesma. Para serem iguais, os indivíduos são independentes e separados. A igualdade coloca os homens um ao lado do outro, sem laços que os prendam, isto é, sem um laço comum que os preserve unidos. Nisso se aproxima do despotismo, que faz da indiferença uma espécie de virtude pública. Assim, a ideia justa de liberdade pode produzir consequências moralmente indesejáveis e a injusta pode produzir excelentes efeitos. Tal é, sinteticamente expresso, o paradoxo que Tocqueville mostra.<sup>68</sup>

Em terceiro e último lugar, existe, por conseguinte, algo que se possa aprender e imitar da liberdade aristocrática. Assim, para que a ideia da justa liberdade, isto é, a liberdade democrática, possa prosperar, o pensador francês propõe, a sua maneira, o não abandono da aspiração à excelência e a rejeição do servilismo encontrado no centro do espírito da liberdade aristocrática. Isso porque a noção aristocrática de liberdade tem um sentido político claro e imediato, pois ele diz, citando o exemplo de Roma, que ser livre e pertencer à sua comunidade

---

<sup>67</sup> Em outras palavras, embora considerada injusta na comparação, a ideia de liberdade entendida à maneira aristocrática, produz, no entanto, boas consequências, pois impeliu os homens para as ações mais extraordinárias já realizadas e contribuiu, não menos, para criar – como é o caso de Roma –, as maiores cidades de que a história lembra (*IL*, 1988, p. 93-94).

<sup>68</sup> E, não obstante, o mais intrigante é que, para o pensamento filosófico político tocquevilleano, a liberdade é, no entanto, ao mesmo tempo, o remédio para os males que a igualdade engendra. E as associações trabalham constantemente para reconstruir o tecido social que a igualdade de condições tende a desfazer.

política é uma e a mesma coisa para um cidadão romano. Ao contrário, a definição democrática de liberdade não tem, em princípio, esse sentido especificamente político, pois alude antes à faculdade que o homem tem por natureza de dirigir sua própria vida e, portanto, o direito natural de que todos e cada um dos indivíduos têm sobre si mesmos o destino que lhes convém. Nessa direção, nas democracias, tende a falar-se da liberdade como direito inato do homem e do próprio homem como indivíduo que se considera, inicialmente, como alguém à parte da comunidade política e, portanto, como se não fosse imediatamente um cidadão entre concidadãos. Em suma: a liberdade democrática é, em princípio, a liberdade-independência do indivíduo e não a liberdade-pertencimento do cidadão. O conteúdo moralmente positivo dessa definição é, como aponta nosso autor, o da ideia de um direito igual para todos (e não para uma minoria privilegiada) à independência; resta saber, no entanto, o que exatamente o *homo democraticus* entenda por independência e como a usará na vida política, se com lucidez ou obscuridade. Porque no caso de obscuridade induz ao individualismo, ao declínio do homem público. Como conservador, Tocqueville entendia que o bom cidadão está pronto para as necessidades de seu país, e nela preza por tudo que, de modo independente ou coletivo, expressa a ordem civil existente. E o *common law*, desse ponto de vista, como argumenta Roger Scruton, “está do lado do cidadão contra os que desejam subjugar-lo sem o seu consentimento – sejam políticos usurpadores ou criminosos comuns” (SCRUTON, 2021, p. 202).

Quando Constant havia traçado a distinção clássica entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, reivindicou a liberdade individual e a privacidade, Tocqueville corrige essa unilateralidade, promovendo o equilíbrio entre liberdade negativa<sup>69</sup> e participação política. A liberdade moderna é a ausência de arbitrariedade (ARON, 2008, p. 323). É o direito humano à autonomia e à dignidade, e se completa apenas na liberdade política do cidadão. A necessidade democrática de participação é satisfeita através de administração própria local, a exigência liberal de uma liberdade negativa é atendida através da constituição do Estado (REIS, 2020, p. 58). Isto porque, em Tocqueville, como afirma Reis, “não há oposição entre independência individual e participação política” (REIS, 2002: 35).

---

<sup>69</sup> A distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva é feita, de maneira detalhada, por Isaiah Berlin: pela noção de obediência e o grau em que se é livre. A noção de liberdade negativa refere-se “ao grau em que nenhum homem ou corpo de homens interfere em minha atividade. Em relação a liberdade negativa, como o autor afirma: “Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (BERLIN, 1981, p. 136). Ou seja, liberdade negativa se relaciona à habilidade de alguém de agir sem restrições ou interferência. Em contraste, a liberdade positiva se relaciona a um grau de intervenção ou restrições que controlam ou determinam as ações de alguém. “A essência do conceito de liberdade, nos seus sentidos ‘negativo’ e ‘positivo’, é manter à distância algo ou alguém – outros que invadem o meu campo ou impõem sua autoridade a mim, ou suas obsessões, medos, neuroses, forças irracionais – intrusos e déspotas de todos os tipos” (BERLIN, 1981, p. 160).

Quando escreve *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville analisa como a perda da liberdade e seu preterimento em relação à igualdade acarretou, lentamente, a Revolução, situando os alicerces do processo revolucionário bem antes de 1789.

Até por volta do final do século XVII encontram-se cidades que continuam a formar como que pequenas repúblicas democráticas, em que os magistrados são livremente eleitos por todo o povo e responsáveis perante ele, em que a vida municipal é pública e ativa, em que a cidade ainda se mostra orgulhosa de seus direitos e muito ciosa de sua independência. Só em 1692 as eleições foram indistintamente abolidas pela primeira vez. Então as funções municipais foram colocadas *em ofícios*, ou seja, em cada cidade o rei vendeu para alguns habitantes o direito de governarem perpetuamente todos os outros (ARR, 2016, p. 50).

A análise tocquevilleana em matéria de liberdade se funda na compreensão sobre quais condições uma sociedade em que o destino dos indivíduos tende a ser uniforme pode evitar o despotismo. E tal como já exposto, compatibilizar a igualdade e a liberdade (ARON, 2008, p. 324). Grande parte da reflexão tocquevilleana se debruça na análise da igualdade democrática e sua harmonia com a liberdade, isso porque está fundamentalmente convencido de que nas sociedades do futuro a liberdade não pode mais ser legitimamente fundada nos valores aristocráticos de tradição, desigualdade, hierarquia, e o privilégio de poucos. Deve, antes, “assentar-se sobre a realidade democrática da igualdade de condições” (ARON, 2008, p. 323). A esse respeito, a seguinte passagem, contida no volume de 1840, é bastante esclarecedor:

Estou convencido [...] de que todos os que, nos tempos em que entramos, tentarem basear a autoridade no privilégio e na aristocracia, fracassarão. Todos os que quiserem atrair e reter a autoridade no seio de uma só classe fracassarão. Não há, em nossos dias, soberano hábil e forte o suficiente para fundar o despotismo restabelecendo distinções permanentes entre seus súditos; não há tampouco legislador tão sábio e poderoso que seja capaz de manter instituições livres, se não tomar a igualdade como princípio primeiro e símbolo. Portanto é necessário que todos os nossos contemporâneos que desejem criar ou assegurar a independência e a dignidade de seus semelhantes se mostrem amigos da igualdade; e o único meio digno de se mostrarem tais é sê-lo: o sucesso de sua santa iniciativa disso depende. Assim, não se trata de reconstruir uma sociedade aristocrática, mas de fazer a liberdade sair do ventre da sociedade democrática em que Deus nos faz viver (DA II, 2004, p. 395).

Não se trata, então, de olhar para trás com nostalgia, mas de olhar para frente tentando recriar a liberdade dentro da própria sociedade democrática e combater, assim, a poderosa tendência que empurra tal sociedade para a confusão da igualdade com o igualitarismo, preparando assim o advento do novo despotismo (DA, 2019, p. 826). Não significa o abandono de certas qualidades positivas contidas na noção aristocrática de liberdade: o gosto pela independência individual, o desprezo pelo servilismo e a afirmação orgulhosa da própria personalidade. Tocqueville reconhece a mudança causada pela revolução democrática. Por esta razão, e embora não esteja completamente abandonada, a ideia aristocrática de liberdade vai cedendo gradualmente no pensamento de Tocqueville a uma concepção mais democrática dela.

Nesse ínterim, fica evidente que a liberdade política representa o valor mais sublime na concepção filosófica-política toquevilleana, é, portanto, um modo de organização do poder e um princípio de ação. Tanto que o pensador francês se esforça em entender a origem da mesma. Ora, de onde vem essa liberdade tão necessária e tantas vezes ausente?

Frequentemente me perguntei onde está a nascente dessa paixão pela liberdade política que, em todas as épocas, levou os homens a fazer as coisas maiores que a humanidade realizou, em quais sentimentos ela se enraíza e encontra alimento. (*ARR*, 2016, p. 185).

A resposta parece decepcionante, mas é decisiva:

O que, em todas as épocas, apegou tão fortemente a ela [liberdade] o coração de certos homens são seus próprios atrativos, seu encanto próprio, independente de benefícios; é o prazer de poder falar, agir, respirar sem peias, sob o governo unicamente de Deus e das leis. Quem procura na liberdade outra coisa que não ela mesma é feito para servir (*ARR*, 2016, p. 186).

Tocqueville parece dizer, não me peçam para analisar este gosto sublime, ele entra por si mesmo nos grandes corações preparados para recebê-lo; ele os preenche, os inflama. É por isso que o comovente e lírico *éloge* da liberdade que Tocqueville ofereceu em *ARR* (Livro II, Capítulo 11) é tão importante a esse respeito. Para ser livre, é necessário ter o desejo de ser livre e cultivar hábitos adequados ao longo do tempo. “Não há nada mais fecundo em maravilhas do que a arte de ser livre”, escreveu ele (*DA*, 2019, p. 307); “Mas não há nada mais difícil do que o aprendizado da liberdade”. Tocqueville enfatizou que a liberdade é, acima de tudo, um sentimento requintado e edificante que dá às pessoas convicções profundas e uma maneira generosa de visualizar as coisas deste mundo que vão além de seu valor material.

O próprio Tocqueville afirma de modo inequívoco: toda sua vida, política e intelectual esteve marcada pela paixão por esta ideia de liberdade moderna, regular e delimitada (*FRANCO*, 2014, p. 183). Por isso, a postura de seus concidadãos ante a revolução o deixava indignado e bastante pensativo. Os desejos dos franceses para com a liberdade, frequentemente, não passavam, segundo Tocqueville, de críticas à ineficiência e à incapacidade de governantes opressivos ou a males passageiros produzidos por regimes despóticos, por isso não era duradouro: “acaba junto com o acidente que o fizera nascer; pareciam amar a liberdade, mas na realidade não o faziam mais que odiar seu senhor” (*ARR*, 2016, p. 185-186). Tocqueville também descarta a possibilidade de que esperanças referentes a um bem-estar melhor ou ao aumento da igualdade poderiam fomentar o espírito da liberdade:

Tampouco creio que o verdadeiro amor à liberdade possa algum dia nascer unicamente da visão dos bens materiais que ela proporciona; pois essa visão frequentemente vem a obscurecer-se. É bem verdade que com o passar do tempo a liberdade sempre traz, aos que sabem conservá-la, abundância, bem-estar e muitas vezes riqueza; mas há períodos em que ela conturba momentaneamente o uso de tais

bens; há outros que apenas o despotismo pode proporcionar seu gozo passageiro. Os homens que nela valorizam apenas esses bens nunca a conservam por muito tempo (ARR, 2016, p. 186).

O exercício da liberdade não consiste em criar pontos antagônicos ou polaridades entre o público e o privado, mas reconhecer que ele supõe estreita vinculação entre a esfera pública e a esfera privada (REIS, 2002: 36). O esforço de analisar as coisas por si mesmo e o esforço de estabelecer as regras de ação junto com os demais cidadãos exigem-se mutuamente. É na esfera pública que a liberdade do indivíduo ganha vida. Então, seu maior conflito é com as instituições que revogam sua praxe. A ênfase de Tocqueville é para que o prazer pela liberdade não seja subordinado a outrem ou a qualquer instituição que se arrogue a sufocá-la (IL, 1988, p. 94-96), tal atitude constitui o pilar de uma sociedade livre. A liberdade é um bem em si mesmo, é, de fato, um supremo valor para os tempos democráticos.

O filósofo reconheceu também a grande dificuldade na harmonização entre a liberdade e a igualdade (DA, 2019, p. 587-590). Mas insistiu que, como sua característica fundamental, a democracia necessita da responsabilidade de todos na construção das condições de respeito, a igual liberdade de cada um; e a entende, sobretudo, como um estado social de igualdade de condições regido por uma forma de governo na qual o povo é o soberano, associando, deste modo, igualdade e liberdade. Na verdade, com sua ligação remontando diretamente aos documentos fundadores das revoluções americana e francesa do século XVIII, os conceitos de liberdade e igualdade estão tão embutidos na doutrina democrática que parecem necessariamente conjugados e, no mínimo, compatíveis. A Declaração de Independência dos EUA inicia com a reivindicação de um direito de nascimento universal à igualdade e os direitos inalienáveis à “vida, liberdade e busca da felicidade”. A Revolução Francesa consagrou “*liberté, égalité et fraternité*” como os princípios fundadores da república, e sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, afirmou no primeiro artigo que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Tocqueville reconhece essa interconexão e traça a relação contingente, se não necessária, entre os conceitos:

A igualdade, que torna os homens independentes uns dos outros, faz com que eles contraíam o hábito e o gosto de seguir apenas a sua vontade em suas ações particulares. Essa total independência da qual desfrutam [*continuamente*] em face de seus iguais, e no uso que fazem da vida privada, os predispõe a olhar toda autoridade com descontentamento, e logo lhes sugere a idéia e o amor à liberdade política (DA, 2019, p. 791, [acréscimo e grifo nosso]).

No entanto, ao explicar sua conexão, Tocqueville foi um dos primeiros teóricos políticos a reconhecer que liberdade e igualdade não são necessariamente conjugadas ou mesmo compatíveis, elas coexistem desconfortavelmente e a tensão entre elas é uma fonte fundamental

de diferenças no que a democracia representa e pode se tornar. Contudo, existe um perigo à espreita, o de reduzir a obra do autor a um esquematismo unilateral e empobrecedor, ao considerar que o tema que norteia seu pensamento é simplesmente o conflito entre liberdade e igualdade e, como se fossem inimigas eternamente predestinadas a campos opostos (LAMBERTI, 1983, p. 60). Conforme Boesche (1987), estava completamente consciente de que, no mundo moderno – que já não mais comportava a hierarquização e a desigualdade do *Ancien Régime* –, a liberdade e a igualdade deviam caminhar juntas. Segundo o filósofo:

Podemos imaginar um ponto extremo em que liberdade e igualdade se toquem e se confundam. Pressuponho [deixe-me supor] que todos os cidadãos concorram ao governo e tenham [cada um] o mesmo direito de fazê-lo. Dado que nenhum deles difere de suas assembléias, ninguém poderá exercer um poder tirânico. Os homens serão perfeitamente livres porque serão todos inteiramente iguais, e serão perfeitamente iguais porque serão inteiramente livres. É em direção a esse ideal que tendem os povos democráticos (DA, 2019, p. 587).

Em Tocqueville, a liberdade e a igualdade exigem-se mutuamente, são necessariamente complementares (cf. REIS, 2002, p. 73). O desenvolvimento gradual da igualdade social intercede pela existência necessária da liberdade política. Esta proporciona satisfação e prazeres aos cidadãos. Suas vantagens, embora não sejam sentidas de maneira imediata no cotidiano do homem, como a igualdade, são do mesmo modo reais. “Os bens que a liberdade proporciona só se revelam a longo prazo, e é sempre fácil desconhecer a causa que os faz nascer” (DA II, 2004, p. 115). Vê-se, por exemplo, a vantagem de participação coletiva em um processo deliberativo que resulta na solução para um determinado problema na *polis*.

A liberdade serve de equilíbrio à igualdade. E se revela na ação permanente do corpo de cidadãos na esfera pública. É na ação do âmbito público que a liberdade é propiciada. O modelo de liberdade democrática engloba a liberdade de participação e a liberdade de responsabilidade. Portanto, a reflexão filosófica democrática tocquevilleana se estabelece tanto num aspecto mais social (vivência essencialmente assegurada pela igualdade de condições), quanto numa dimensão política que garante aos indivíduos participação e expressão nos assuntos públicos. O florescimento da sociedade democrática está necessariamente atrelado na relação dialética entre igualdade e liberdade. Segundo Guellec (1996), em Tocqueville o futuro democrático tem uma exigência política e um dever moral: a aprendizagem da liberdade. O autogoverno começa com o autodomínio de sua própria moral. Sem ele, a liberdade se torna uma licença caótica, e a democracia desliza para seus maiores vícios. Tocqueville adverte para que os indivíduos na democracia cuidem para que seu amor pela liberdade verdadeira enraizada em virtudes não seja destruído por outros amores inferiores, incluindo a igualdade.

### 3.4 INDIVIDUALISMO, EGOÍSMO E MATERIALISMO

As interpretações frequentes têm considerado que o problema fundamental tratado por Tocqueville em *DA* é a grande tensão entre a igualdade e a liberdade. Este problema é geralmente formulado em termos mais ou menos semelhantes a este: como podemos salvaguardar a liberdade em uma sociedade, como a democrática-moderna, progressivamente dominada pelo ideal igualitário? Ou como o cientista político Marcelo Jasmin, escreveu:

Do meu ponto de vista, a especificidade da vocação teórico-política da obra de Tocqueville pode ser melhor apreendida pela compreensão do *dilema toquevilliano* que aqui formulo como interpretação ou releitura da clássica tensão entre igualdade e liberdade tradicionalmente encontrada em sua obra: a liberdade política na sociedade igualitária e de massas parece-lhe depender de uma *práxis* e de um conjunto de valores cujos pressupostos tendem a ser destruídos pelo desenvolvimento continuado das disposições internas à própria democracia (JASMIN, 2005, p. 37).

É verdade, trata-se, certamente, de um problema básico no pensamento de Tocqueville. Não obstante, há outro logicamente anterior a que não se tem dado muita atenção, a relação entre a individualidade e a associabilidade, isto é, o que poderíamos denominar, na órbita da filosofia prática, como o problema do sujeito democrático.

Desse modo, talvez seja bastante elucidativo notarmos que o principal problema colocado ao longo de *DA* – principalmente no volume de 1840 – é o da conformação do homem pela democracia e daí seu interesse em analisar minuciosamente a natureza, as consequências, inconvenientes e possíveis remédios para a referida transformação. Não é, como dito muitas vezes, uma mera descrição sociológica, mas uma observação crítica e filosófica à forma como a democracia afeta a relação entre o indivíduo e o cidadão. Assim, o que essencialmente preocupa o nosso autor são as tendências individualistas que observa na sociedade democrática moderna e os perigos que dela derivam, nomeadamente, a degradação do ser humano no isolamento egoísta e as novas formas de servidão que a acompanham. Nessa perspectiva, então, a questão central que motiva a reflexão de Tocqueville sobre a democracia poderia ser assim formulada: *como preservar a integridade individual do ser humano e recuperar, ao mesmo tempo, o cidadão comprometido com a vida pública na democracia moderna?*

Para Tocqueville, a democracia apresenta um enigma multifacetado. Ele a vê como o prenúncio de tudo o que é livre e justo. No entanto, simultaneamente, também vê uma dicotomia inerente na forma da democracia, tal como é exercida na América. Segundo o autor: “as instituições democráticas despertam e afagam a paixão pela igualdade sem jamais poder satisfazê-la inteiramente” (*DA*, 2019, p. 263). Tendo visto a igualdade como a força motriz por trás de tudo o que é democrático, ele ainda se desespera com a apatia do povo, de abrir mão de uma das possibilidades que lhe são desencadeadas como resultado da ‘igualdade’ – a

oportunidade de participação política por meio de debate e envolvimento proposital, no processo de tomada de decisão, por causa de uma corrida contra o inalcançável.

A tendência igualitária ou o processo não educado da equalização leva necessariamente à fragmentação social, à perda de consciência cívica e, finalmente, em consequência disso, ao despotismo<sup>70</sup>, que esmaga a liberdade individual. Capaz de criar antagonismo entre a igualdade e a liberdade, ou a igualdade à custa da liberdade. Para Tocqueville, o maior risco da democracia está na renúncia à liberdade, cuja origem deve ser buscada na “paixão pela igualdade” e no retraimento para a esfera privada, características da democracia.

Numa sociedade que quer ser igualitária, a consciência das desigualdades é muito forte. Quanto mais as desigualdades são reduzidas, menos elas são aceitas. No entanto, para defender a igualdade, os indivíduos estão dispostos a aceitar um “despotismo brando”, ou seja, aceitar a redução de suas liberdades públicas em nome da igualdade entre os cidadãos. E isso, tanto mais que eles tendem a deixar a gestão dos assuntos públicos para os representantes políticos. Os indivíduos valorizam a igualdade e seu bem-estar em detrimento das liberdades e da possibilidade de exercer seu poder de decisão na esfera pública. Esses comportamentos e valores fazem a cama do despotismo democrático.<sup>71</sup> Portanto, o despotismo democrático encontra sua origem no descompromisso dos cidadãos com a gestão dos assuntos públicos, que preferem colocá-los de volta nas mãos dos líderes políticos. Estes últimos tendem então a acumular funções políticas e a especializar-se em carreiras políticas. O risco é então ver nascer um Estado centralizado que gere toda a vida pública.

Desse ponto de vista, pode-se concluir que a cultura política democrática tende a sucumbir ao despotismo brando por que os cidadãos, quer por preferência ou quer por sedução e coerção, têm cada vez menos responsabilidades públicas e, conseqüentemente, começaram a concentrar seus esforços na esfera interior. E aceitam, de bom grado, que o governo retenha uma quantidade considerável de responsabilidades, como bem-estar público e infraestrutura

---

<sup>70</sup> Embora o léxico de “despotismo” esteja sujeito a mudanças históricas de significado, continuamos a usar esse termo para nos referir ao tipo de regime político ilegítimo, injusto ou indecente. O mesmo faz Tocqueville, quando descreve os novos caminhos do despotismo que emergem na revolução democrática moderna. O despotismo democrático é um termo cunhado pelo autor, sobretudo, para denunciar o isolamento, a falta de ação e participação do indivíduo na política. O que abre caminho para um governo autoritário e ilegítimo.

<sup>71</sup> Um tema que como vários temas de Tocqueville não é tratado de forma sistemática, mas que é de grande importância para seu pensamento. Sobretudo no volume de 1840, na quarta parte, no capítulo VI intitulado: “*Que espécie de despotismo as nações democráticas devem temer*”. O objetivo de Tocqueville é mostrar como a sociedade democrática abriga perigos profundos, antes de tudo a tendência à centralização que, na busca da igualdade, muitas vezes sacrifica a liberdade e os direitos dos indivíduos. Esta observação é válida sobretudo para os povos que tiveram de lutar para obter esta igualdade (Europa), muito mais do que para aqueles que sempre a conheceram (Estados Unidos) (DA II, 2004, p. 369).

(DA, 2019, p. 797-800). Viver apenas preocupado com a vida privada é desastroso para a democracia.

Assim, o avanço da *égalité des conditions*, segundo o pensamento tocquevilliano, produz um efeito ambivalente: por um lado, torna o indivíduo independente ao libertá-lo dos velhos laços que o mantinham organicamente unido ao todo social, mas, por outro, atomiza o espaço social e isola os indivíduos entre si promovendo o desenvolvimento do individualismo (DA, 2019, p. 592-93).

Nas sociedades aristocráticas, “as famílias permanecem durante séculos no mesmo estado, e muitas vezes no mesmo lugar. Isso torna, por assim dizer, todas as gerações contemporâneas” (DA II, 2004, p. 120). O homem conhece quase todos os seus ancestrais e os respeita. E ainda, todos os cidadãos fixam posições, algumas mais altas do que outras, e cada um vê acima de si outro homem de cuja proteção precisa e abaixo dele ainda outro de cuja cooperação pode exigir. Em contraste, nos séculos democráticos, à medida que cada classe se aproxima das outras e começa a se misturar com elas, seus membros são indiferentes e estrangeiros entre si. O individualismo moderno é um fator notável na democracia. À medida que as condições se homogeneízam, encontra-se um grande número de indivíduos que, não sendo nem ricos e nem poderosos o bastante para exercer grande influência sobre o destino de seus semelhantes, juntam e conservam conhecimentos e bens-materiais suficientes para se tornarem independentes (DA, 2019, p. 592).<sup>72</sup> Tocqueville entende que,

É na origem das sociedades democráticas que os cidadãos geralmente se mostram mais dispostos ao isolamento. A democracia leva os homens a não se aproximarem de seus semelhantes, mas as revoluções democráticas os predispõem a se afugentar [*uns dos outros*] e perpetuam no seio da igualdade os anéis que a desigualdade gerara (DA, 2019, p. 595).

A igualdade tende a fazer com que os interesses das pessoas se concentrem em si mesmas. Causando o individualismo que, por sua vez, pode contribuir para o crescimento do despotismo, porque, se os cidadãos se tornam individualistas, não se preocuparão em cumprir seus deveres cívicos ou exercer sua liberdade. O individualismo faz com que as pessoas se isolem da massa [de seus semelhantes] e se retirem para um cerco restrito e fechado, ao lado de sua família e amigos. É uma ameaça à democracia, as pessoas se excluem da participação pública, tornam-se indiferentes a ação política e inimigas dos seus direitos.

---

<sup>72</sup> Aqui, Tocqueville adverte sobre as fraquezas da democracia, direcionando nossa atenção para os pontos fortes da aristocracia. As aristocracias, observa ele, unem os homens intimamente em uma rede de deveres recíprocos. As leis de herança mantêm as famílias para sempre associadas a um determinado lote de terra e, assim, dão a cada família um lugar de destaque na imaginação de seus membros

Com a extrema corrida para igualdade o homem busca em si mesmo suas crenças e dirige todos os seus sentimentos para si próprio (DA, 2019, p. 591). E pode inclinar a democracia para o outro lado da balança, em seus vícios, lado oposto de suas virtudes, para uma tendência ao despotismo. O isolamento do indivíduo é um perfeito retrato para um grande risco que a democracia corre, ao erguer sobre si uma pequena sociedade e voluntariamente perder seu interesse pela sociedade geral, ao abandonar a esfera pública, o cidadão possibilita, assim, o estabelecimento de um governo que aos poucos tomará para si todas as atividades e a autoridade de intervir nas liberdades fundamentais. O filósofo escreve: se cada cidadão, à medida que se torne individualmente mais fraco e, por conseguinte, mais incapaz de preservar isoladamente sua liberdade, não aprendesse a arte de se unir a seus semelhantes para defendê-la, a tirania cresceria necessariamente com a igualdade (DA II, 2004, p. 131).

O termo individualismo não aparece no primeiro volume de DA, de 1835, mas ocupa um lugar verdadeiramente central no volume de 1840. É muito provável que a novidade se deva, como indicaram alguns intérpretes, ao intenso trabalho de elaboração filosófica e refinamento conceitual realizado por Tocqueville no intervalo entre a publicação de ambos os volumes. No entanto, isso não é, ao que parece, uma novidade absoluta, pois na obra de 1835 nosso autor já mostra uma profunda preocupação com as tendências despóticas que o interesse *egoísta* pode engendrar quando se torna o princípio dominante das relações humanas na sociedade.

O capítulo VI da segunda parte do volume de 1835 é crucial para entender as análises tocquevilleana sobre o assunto, nas epígrafes intituladas “*espírito público nos Estados Unidos*” e “*da idéia dos direitos nos Estados Unidos*” (DA, 2019, p. 302-308). Relata a tendência ao “egoísmo estreito e irracional” a que os indivíduos se entregam quando o espírito de cidadania está enfraquecido, o que ocorre quando os laços que unem os interesses particulares com os interesses gerais do país desaparecem completamente ou se tornam obscuros à razão individual. Ao mesmo tempo, observa que os norte-americanos tendem a participar ativamente do governo da sociedade – exercem rotineiramente direitos políticos e democráticos – mas não para atingir um objetivo abstrato, e sim porque sua prática os convenceu de que essa atividade beneficia seus próprios interesses.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Em suma, podemos concluir que o interesse individual sem esclarecimento, o enfraquecimento do espírito cívico e a necessidade de prevenir as novas formas de despotismo que esses fenômenos podem gerar, resumem o que Tocqueville pensava sobre o “egoísmo democrático” no volume de 1835. Porém, no de 1840, ele usa a palavra “individualismo” como algo diferente do egoísmo para se referir a essa tendência e isso não representa apenas uma mera mudança de terminologia, mas a introdução de uma série de novidades que, em minha opinião, enriquecem muito o seu pensamento.

Daí conclui, corrigindo Montesquieu, que não é a virtude antiquada – o sacrifício do interesse individual em prol do bem comum – o que mantém unida a república democrática moderna, mas sim a união da ideia de direitos políticos à do interesse pessoal, ou seja, ao que ele logo chamará de doutrina do “interesse bem compreendido”<sup>74</sup>. A passagem, a título de ilustração, do “egoísmo imbecil” ao “interesse bem compreendido” é, portanto, uma tarefa da maior importância quando se trata de prevenir o despotismo que mergulha os indivíduos no egoísmo, que enfraquece seu espírito cidadão e acaba transformando-os em meros eleitores ou administradores. No capítulo cujo título é “*Da onipotência da maioria nos Estados Unidos e de seus efeitos*” (DA, 2019, p. 315),<sup>75</sup> descreve, com notória preocupação, a pressão tirânica e egoísta que a maioria exerce sobre o julgamento individual em uma sociedade cuja visão de democracia é inteiramente dominada pelo império moral da maioria (DA, 2019, p. 316).

E ainda no capítulo intitulado “*Das causas principais que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos*” (DA, 2019, p. 349), em que Tocqueville explica as razões pelas quais os costumes são mais importantes que as leis e as causas físicas para sustentar instituições democráticas. A ideia básica é que, à medida que velhos laços se rompem e o egoísmo individual substitui a virtude como princípio norteador da vida social, os indivíduos se encontram cada vez mais isolados e impotentes diante das crescentes prerrogativas e força organizada dos governos, o qual pode desembocar facilmente em um novo despotismo.

Vale frisar também que, Tocqueville foi um dos primeiros a usar o termo “individualismo” na literatura política da época (SCHLEIFER, 2000, p. 269; LAMBERTI, 1983, p. 217) e o fez de maneira verdadeiramente original, pois sua interpretação se distanciava tanto daqueles que o referiam como causa das mazelas da era moderna, bem como aqueles que o exaltavam invocando a imagem da liberdade, especialmente a liberdade econômica. De fato, diante da ideia da origem revolucionária do individualismo e seus efeitos negativos sobre a ordem social – tradicional (restauracionistas) ou futura (santo-simonianos) –, Tocqueville o concebe como um produto democrático e não revolucionário e insiste, a partir daí, em que o valor da autonomia individual não deve ser confundido com o individualismo.

---

<sup>74</sup> O termo “interesse bem compreendido” aparece, como seu oposto “egoísmo imbecil”, em um dos rascunhos da Introdução ao volume I de DA. É um esquema em que se comparam as principais características de três tipos de sociedade: “a que foi” (aristocrático-monárquica), “a que poderia ser” (democrática-republicana) e “aquela em que estamos” (o estado atual intermediário). Nesse sentido, o “interesse bem entendido” corresponde ao democrático-republicano enquanto o “egoísmo imbecil” corresponde ao estado atual. É no volume II de DA (capítulos VIII e IX da segunda parte) que a doutrina do “interesse bem compreendido” aparece como um dos elementos que Tocqueville considera essenciais para corrigir as tendências indesejáveis do individualismo.

<sup>75</sup> Nas palavras de Fernando Magalhães: “É possível que nenhum outro texto de Tocqueville supere em fama o capítulo VII da segunda parte do primeiro livro de *A Democracia na América*, justamente o trecho célebre em que ele, de forma quase profética, antecipa o que muitos neste século entenderam ser uma forma específica de totalitarismo” (MAGALHÃES, 2000, p. 150). Capítulo do qual nos debruçaremos mais adiante.

Por outro lado, face à afirmação dos direitos individuais e das virtudes da cultura capitalista defendidas pelos liberais políticos ou económicos, respetivamente, o nosso autor sublinha a perniciosa tendência ao egoísmo e ao perigo de degradação do espírito público que o individualismo pode trazer consigo. Assim, de acordo com o diagnóstico tocquevilleano, estamos diante de uma tendência característica da sociedade democrática moderna que apresenta um carácter ambivalente: pode fomentar o egoísmo e a indiferença em relação à vida pública ou pode favorecer a defesa do valor do indivíduo contra o totalitarismo social, seja ele tradicionalista ou coletivista. Tratar-se-á, portanto, pensa nosso autor, de analisá-lo com muito cuidado e sem nos deixarmos levar pela adesão acrítica demonstrada por algumas correntes liberais ou pela rejeição simplista observada em autores antiindividualistas.

Os críticos do individualismo liberal, por exemplo, apontaram os muitos fracassos do “atomismo” como método na filosofia social e política. Suas críticas metodológicas tendem, no entanto, a recair em repúdio ao individualismo moral como tal. Essa, portanto, não é a postura de Tocqueville que, como Hegel, é crítico do individualismo, no entanto, defende a importância dos direitos individuais e o que Hegel chamou de “liberdade da subjetividade”.<sup>76</sup> Cada um, tanto Hegel quanto Tocqueville, dispensou deliberadamente a ontologia herdada da teoria do contrato social do século XVIII, para melhor se concentrar na vida associativa e na liberdade pública. O resultado final não é uma recaída na retórica do republicanismo cívico, mas uma renovação dessa tradição do ponto de vista da liberdade moderna: a liberdade do indivíduo.

A percepção de Tocqueville do “individualismo” é, de certa forma, resultado da “igualdade de condições” na sociedade. Para ele, em um ambiente de igualdade, o indivíduo é atraído pela tendência de pensar para dentro. Isso o encoraja a se retirar da sociedade, o que resulta em sua não participação no processo político. É a força irresistível do igualitarismo e da democratização evolutiva que inspira em Tocqueville “um terror religioso” (Georges Lefebvre, *apud* JASMIN, 2005, p. 154), ao colocar em risco a liberdade e preparar o caminho para a servidão ou o despotismo. Uma vez declarado o crescente igualitarismo como condição social vitoriosa restam, para Tocqueville, somente duas possíveis alternativas: ou a liberdade democrática ou o despotismo democrático (ZETTERBAUM, 1967, p. 3). No mesmo entendimento, argumenta Marcelo Jasmin,

Concebendo-se como iguais, os homens democráticos só possuem, teoricamente, duas alternativas para o ordenamento das suas relações políticas: ou todos compõem igualmente o soberano, ou este não conta com a participação de ninguém. À primeira possibilidade, Tocqueville denominará genericamente liberdade: à segunda, servidão,

---

<sup>76</sup> Para melhor compreensão do individualismo em Hegel e Tocqueville convém consultar: VILLA, D. (2005). *Hegel, Tocqueville, and “Individualism”*. *The Review of Politics*, 67(4), 659-686.

contornando mais uma vez o problema da definição conceitual pelo recurso a uma polaridade de contraste (JASMIN, 2005, p. 50).

Como consequências políticas do estado social de igualdade, absolutamente única na história, duas consequências políticas podem advir, incompatíveis entre si: a liberdade ou a servidão, isto é, a soberania do povo ou a de um senhor. Ele previu a difusão do individualismo moderno, que conduziria ao isolamento social dos homens e a atitudes alheias à virtude cívica e ao engajamento público, devido ao economicismo e ao consumismo que vêm acompanhando o crescente bem-estar privado usufruído pela grande massa da população (FREY, 2000, p. 84). Tocqueville prevê um cenário no qual o despotismo pode se impor a partir da semente positiva da “igualdade” e da busca do “interesse próprio”.

Tocqueville reconhece as categorias políticas, como se a evolução da sociedade civil para a igualdade tivesse eliminado determinados problemas antigos, em vez de simplesmente ter trazido novas soluções. Fica inquieto com a indiferença dos cidadãos em relação às questões cívicas, ao se assegurarem na igualdade como direito natural: “presumindo-se que o homem tenha recebido da natureza as luzes necessárias para se orientar, traz ao nascer um direito igual e imprescritível para levar uma vida independente de seus semelhantes em tudo o que se refere a si mesmo e determinar como entender seu próprio destino” (TOURAINÉ, 1996, p. 122). Embora com um tom de crítica, Tocqueville escreve que os anglo-americanos creem que todos, ao nascer, recebem a faculdade de governar a si mesmos e que ninguém tem o direito de forçar seu semelhante, nem mesmo para ser feliz (DA, 2019, p. 449). Mais adiante, Tocqueville assevera: “A Providência deu a cada indivíduo, qualquer que seja, o grau de razão necessário para que possa se governar a si mesmo nas coisas que lhe interessam exclusivamente” (DA, 2019, p. 473). A igualdade dava o direito de cada um decidir seu destino.

Como a democracia oferece a oportunidade de crescimento, cada indivíduo procura sobressair abdicando de seus deveres para com a *polis*. E o acúmulo de riqueza ganha protagonismo. Essa mudança de mentalidade lembra Rousseau e sua descrição do amor-próprio (descrito por Tocqueville como individualismo egoísta) como justificativa para desigualdades extremas, mesmo entre aqueles que são vítimas delas. Enquanto que “o amor a si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”, por outro lado, “o amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício, nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais atenção a si do que qualquer outro” (ROUSSEAU, 2017, p. 141-142). A autoestima explica como os seres humanos podem ser levados a buscar as desigualdades por si mesmos, como manifestações públicas do *status* mais elevado que procuram alcançar. A

gama de fenômenos humanos que dependem de tal impulso para a desigualdade é bem conhecida e abrangente: a busca incessante da riqueza, o consumo conspícuo, o desejo implacável de competir e superar os outros, aquisição de fortuna, não com base em necessidades reais, mas para colocar-se acima dos outros.

Tocqueville, portanto, retrata que é esse “individualismo”, resultante da igualdade de condições, que paradoxalmente faz com que a ameaça do despotismo cresça cada vez mais e represente um perigo para a própria igualdade. Para ele, devido ao livre fluxo da vontade, o indivíduo se deixa viver nos prazeres de sua liberdade, o que o torna não partidário em relação ao seu papel como parte do público para participar do processo político. Ele correlaciona esse perigo de apatia e ausência de vida pública com centralização administrativa.

Individualismo não deve ser confundido com egoísmo, eles não possuem a mesma conotação. Em um famoso capítulo do segundo volume de *DA* intitulado “*Sobre o individualismo nos países democráticos*” (*DA*, 2019, p. 591), Tocqueville nos oferece uma definição de individualismo a partir de uma análise comparativa com o egoísmo. Expõe as diferenças entre individualismo e egoísmo nos seguintes termos:

O egoísmo é um amor apaixonado e exagerado por si mesmo que conduz o homem a relacionar tudo a si e preferir tudo o mais. O individualismo é um sentimento refletido e pacífico que dispõe alguns indivíduos a se isolarem do conjunto de seus semelhantes e se retirarem com sua família e seus amigos. De tal modo que, tendo criado assim uma pequena sociedade para suas finalidades, eles abandonam de bom grado a grande sociedade à deriva. O egoísmo nasce de um sentimento cego. O individualismo procede mais de um julgamento errôneo do que de um sentimento depravado. Ele encontra sua fonte nos defeitos do espírito assim como nos vícios do coração. O egoísmo resseca o gérmen de todas as virtudes. O individualismo, de início, só exaure a fonte das virtudes públicas, mas, a longo prazo, ataca e destrói todas as outras, de modo que termina absorvido no egoísmo. O egoísmo é um vício tão antigo quanto o mundo. Praticamente, não diz mais respeito a uma forma de sociedade do que a outra. O individualismo é de origem democrática e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se igualem (*DA*, 2019, p. 591).

Apesar de terem certa semelhança entre si – ambos envolvem indivíduos retraídos em si mesmos e desinteressados pela coisa pública – são, aponta Tocqueville, fenômenos que não devem ser confundidos, pois ambos diferem em sua origem, natureza e consequências. De fato, enquanto a origem do *egoísmo* se perde, por assim dizer, nas brumas do tempo e se observa, em maior ou menor grau, em todas as sociedades (“é um vício tão antigo quanto o mundo e não pertence mais a uma sociedade do que outra”), o *individualismo* é uma expressão recente que uma nova ideia fez surgir, é oriundo da sociedade democrática e seu aumento está relacionado ao avanço da igualdade (“é de origem democrática e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se igualem”). O egoísmo é de natureza claramente irracional (nasce de um instinto cego), enquanto o individualismo pertence, no fundo, à esfera do racional (procede de um

juízo errôneo e não de um sentimento depravado). O egoísmo, por fim, impede o crescimento de qualquer virtude (seca o germe de todas as virtudes), enquanto o individualismo ataca principalmente o desenvolvimento das virtudes públicas, mas pode, a longo prazo, matar todas as outras para levar ao egoísmo (“no princípio apenas cega a fonte das virtudes públicas, mas a longo prazo ataca e destrói todas as outras e acaba sendo absorvida pelo egoísmo”).

Assim, o que é descrito como “egoísmo” nesta parte da dissertação aponta, como Schleifer descreveu, para dois fenômenos que resultam da erosão dos laços sociais tradicionais devido ao avanço do igualitarismo democrático: 1) o isolamento cada vez maior de indivíduos entre si e a consequente impotência do indivíduo para intervir significativamente na direção da vida política; e 2) o afastamento da vida pública e o concomitante deslocamento do interesse dos indivíduos para seus assuntos privados.

E a principal conclusão que emerge da comparação de ambos, é que o individualismo, ao contrário do egoísmo, não designa um defeito inscrito na natureza humana, mas sim uma nova moral, uma falta de civilidade que emergiu da sociedade democrática moderna que, ao isolar os indivíduos e submergi-los na sua vida privada, acaba por degradar a sua própria condição de cidadãos. Essa cisão entre a vida privada e a esfera pública acarreta também, alerta Tocqueville, o risco de deixar a direção exclusiva dos assuntos coletivos nas mãos da classe política e da burocracia estatal, o que acaba gerando uma aliança perfeita entre individualismo e despotismo de consequências para o futuro da liberdade. Dessa reflexão decorre, como aponta Lamberti (1983, p. 221), o que será para Tocqueville, como antes para Rousseau, o principal problema colocado à filosofia política moderna: como converter o indivíduo em cidadão? O obstáculo mais importante, segundo nosso autor, é o individualismo porque “resseca o germen de todas as virtudes públicas” (DA, 2019, p. 591) e orienta os indivíduos para a vida privada.<sup>77</sup>

A definição elaborada por Tocqueville sobre o individualismo, como citado acima, é talvez a mais completa das definições tentadas por ele ao longo de sua obra. E apresenta sua estrutura do individualismo democrático. Em primeiro lugar, assevera que é um “sentimento reflexivo”, que aponta para a natureza mista – emocional e intelectual ao mesmo tempo – do individualismo como disposição espiritual. Esse recurso é importante porque nos impede de confundir inicialmente individualismo com mero egoísmo. O individualismo não é, pois, uma

---

<sup>77</sup> Urge, portanto, argumenta Tocqueville, analisar em profundidade a origem histórico-social, a estrutura e as principais consequências desse déficit cívico para saber como ele pode ser corrigido. Uma tarefa do qual nosso trabalho não se ocupará, pela delimitação exigida. No entanto, é possível ter uma análise completa seguindo atentamente o desdobramento da argumentação que Tocqueville nos oferece sobre a estrutura do individualismo e suas consequências nas três primeiras seções da segunda parte do segundo volume de *DA* em que explora, sucessivamente e nesta ordem, os aspectos intelectuais e morais do individualismo.

paixão primitiva e irracional, nem um simples vício moral que nada deve à reflexão. É, antes, um sentimento consciente e aceito que reflete um projeto de vida calculado. O indivíduo concentra-se na sua vida privada convencido de que este é o lugar onde encontra a sua própria realização e a dos seus familiares mais próximos.

Em estreita conexão com isso, o individualismo alude, em segundo lugar, àquela propensão espiritual que leva ao isolamento dos indivíduos na esfera privada e ao concomitante abandono de seu interesse no curso geral dos negócios públicos. Tal atitude, esclarece Tocqueville, baseia-se em um “erro de julgamento”, em um cálculo errado que envolve, ao mesmo tempo, a inteligência e o sentimento, ou seja, que tem sua origem tanto “nos defeitos do espírito assim como nos vícios do coração” (DA, 2019, p. 591). Porque, seduzidos pelos bens materiais que a vida privada adquire e totalmente entregues ao cuidado de si mesmos, os indivíduos passam a acreditar que são autossuficientes e isso os leva a não perceber, ou a perceber incorretamente, a interdependência entre seus interesses privados e o bem comum. Os indivíduos que se isolam de seus semelhantes, creem que não devem nada a ninguém, não esperam, por assim dizer, nada de ninguém. Eles se acostumam a considerarem-se isoladamente e imaginam facilmente que todo o seu destino está em suas mãos (DA, 2019, p. 592-593). No entanto, longe de estar inteiramente em suas mãos, o destino do indivíduo depende da saúde de certos valores comuns e de sua participação como cidadão na condução dos assuntos coletivos. A terceira das características estruturais contidas na referida definição refere-se à indiferença cívico-política que caracteriza, no fundo, o individualismo e que o torna, por assim dizer, uma verdadeira doença do espírito público.

O individualismo é de origem democrática e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se tornam iguais (DA, 2019, p. 591). O individualismo é parte do que define um homem democrático. “O fenômeno particular ao contexto da modernidade, anunciado por Tocqueville, tem como ponto de partida na noção de que a sociedade democrática está fundada no ‘individualismo’” (JASMIN, 2005, p. 54). E o filósofo julga na intenção de encontrar um equilíbrio entre a força privada e o poder público. Existe um dilema para promover a independência individual e combater o individualismo. Como o materialismo, o individualismo democrático leva à morte da vida cívica e abre as portas a qualquer poder despótico.

Por outro lado, há uma outra paixão democrática que quase todos os cidadãos buscam desfrutar, a paixão pelo bem-estar material. O desejo de adquirir e o medo de perder combinam seus efeitos para obsedar a alma democrática e libertá-la de todas as outras preocupações. De modo que vemos “os homens [americanos] mudarem constantemente de rota, por medo de perder o caminho mais curto que deve conduzi-los à felicidade” (DA, 2019, p. 631).

Diferentemente do que ocorre com o individualismo, o gosto pelo bem-estar material não é criação exclusiva da democracia, esta não é a única responsável por criá-lo. Ao contrário, Tocqueville reconhece que esse desejo pelo bem-estar material é “natural e instintivo” para o ser humano. Mas regimes diferentes orientam essa paixão de maneira diferente: a aristocracia, por exemplo, tende a acalmar esse desejo, enquanto a democracia tende a agitá-lo.<sup>78</sup> A democracia tende a estimular o amor ao bem-estar material entre todos os indivíduos. Pois, ela não tem uma hierarquia social fixa. Como resultado, embora existam famílias ricas, a maioria delas se tornou rica pelo esforço de seus membros. Essas pessoas não podem mostrar a indiferença do aristocrata aos confortos materiais porque o caráter desses indivíduos foi formado enquanto eles lutavam para adquirir tais confortos.

Os ricos em uma democracia sabem que, devido à má administração de suas fortunas, podem se tornar pobres. Eles estão, portanto, preocupados com seus prazeres materiais, mesmo quando suas posses são vastas. Além disso, porque existe a possibilidade real de mobilidade social e econômica, mesmo os pobres em uma democracia demonstram desejo por confortos materiais. De acordo com Tocqueville, “o que prende mais profundamente o coração” ao bem-estar material “não é a posse pacífica de um objeto precioso, mas o desejo imperfeitamente satisfeito de possuí-lo e o medo incessante de perdê-lo”. Assim, a democracia, portanto, tende a produzir uma “multidão de fortunas medíocres”. Aqueles que os possuem têm prazeres materiais suficientes para conceber o gosto por esses prazeres, mas “não o têm o bastante para se contentar com eles”. Assim, a democracia tende a produzir homens inquietos e agitados.

O materialismo é uma doença perigosa da mente humana em todas as nações, mas deve ser temido particularmente em um povo democrático. A democracia facilita o gosto pelos prazeres materiais e, quando excessivo, faz os indivíduos considerarem que tudo é nada além de matéria. Embora a França fosse mais afetada por esse vício, os americanos, porém perdiam suas almas na perseguição frenética dos prazeres permitidos: a casa de “alto padrão”, o carro sofisticado, a cadeira confortável, um guarda-roupa enorme com roupa caras e raras. Os bens materiais cuja posse é criminosa, os americanos evitavam. No entanto, o coração, a imaginação, a vida, eram entregues sem reservas aos bens cuja posse a religião e a moralidade permitiam. Na busca desenfreada por suas posses, eles perdiam de vista os bens mais preciosos que fazem a glória e a grandeza da espécie humana. Na França, o aspecto de desespero provocado pelo

---

<sup>78</sup> Ou seja, a aristocracia tende a aquietar a paixão pelo conforto material em todas as classes pela forma como apresenta tais confortos a cada classe: “Nas nações onde a aristocracia domina a sociedade e a retém imóvel, o povo acaba por se habituar à pobreza como os ricos a sua opulência. Uns não se preocupam com o bem-estar material porque o possuem sem dificuldade; o outro não pensa nele porque já não espera adquiri-lo e não o conhece o bastante para desejá-lo” (DA, 2019, p. 623).

materialismo é responsável pelo alto índice da taxa de suicídio. Na América, por outro lado, o suicídio é raro, mas a demência é mais comum do que no resto do mundo. Tocqueville expõe que “os americanos não se matam, por mais agitados que sejam, porque a religião os proíbe de fazê-lo e porque, entre eles, o materialismo [*como um preceito filosófico*] praticamente não existe, apesar de a paixão pelo bem-estar material ser geral” (*DA II*, 2004, p. 168-169).

E como um círculo vicioso, a paixão “ao bem-estar material” torna-se o “gosto nacional e dominante” na América. A grande correnteza das paixões humanas vai nessa direção e “ela arrasta tudo em seu curso” (*DA*, 2019, p. 623-624). Esse gosto pelo bem-estar material é perigoso para a liberdade, se não for mantido dentro de limites razoáveis. Obcecados em melhorar seu status econômico e conquistar confortos materiais, os cidadãos de uma democracia podem perder de vista como sua prosperidade depende, a longo prazo, de sua capacidade de permanecerem livres.

Segundo Tocqueville, “não há necessidade de arrancar de tais cidadãos os direitos que possuem; eles mesmos os deixaram escapar de bom grado. O exercício de seus deveres políticos lhes parece um contratempo angustiante que os distrai de sua indústria”. Negligenciando esses deveres, eles deixam uma espécie de vácuo na esfera política, um vazio político que pode ser preenchido pelo despotismo. Se “um homem ambicioso e capaz vier a tomar posse do poder” em tais circunstâncias, ele descobre “que o caminho a todo tipo de usurpação está aberto”. E se escolher o caminho da usurpação, os cidadãos entregarão sua liberdade e se submeterão ao seu governo (*DA*, 2019, p. 635). Alternativamente, o despotismo também pode assumir uma forma mais sutil, mas não menos perigosa: uma pequena minoria pode dominar a política de uma nação, dirigindo-a em nome do povo, mesmo agindo contra os interesses do povo:

[Os integrantes de tal facção] falam sozinhos em nome de uma massa ausente e desatenta; sozinhos, eles atuam em meio à imobilidade universal; dispõem, segundo seu capricho, de todas as coisas, mudam as leis e tiranizam a seu bel-prazer os costumes; e espanta-se ao ver o pequeno número de mãos frágeis e indignas nas quais um grande povo pode cair (*DA*, 2019, p. 636 [acréscimo meu]).

Aqui uma democracia pode chegar ao despotismo na prática enquanto mantém o autogoverno na forma. O povo mantém todos os seus direitos de participação política, mas não os usa porque está mais interessado em atividades privadas. A sociedade democrática cria competição de todos com todos, e ao mesmo tempo essa competição deve ser abolida, porque aceitar competição é admitir a possibilidade ou mesmo a legitimidade de uma certa desigualdade. Mas a igualdade, como um homem democrático a vê, é uma abstração, e é por isso que é ilimitada. A paixão pela igualdade não pode ser apaziguada: “o desejo pela igualdade torna-se cada vez mais insaciável à medida que a igualdade é maior” (*DA II*, 2004, p. 168).

Aquele que fechou seu coração na única busca por bens deste mundo está sempre com pressa, porque [dispõe apenas de um tempo limitado] para encontrá-los, tomar posse e usufruir deles. A lembrança da brevidade da vida o angustia incessantemente. Independentemente dos bens que ele possua, ele imagina a todo instante outros mil que a morte o impedirá de provar, se ele não se apressar. Esse pensamento o enche de problemas [*inquietações*], de temores e arrependimentos, e mantém sua alma numa espécie de trepidação incessante que o leva a mudar continuamente de objetivos [*projetos*] e de lugares (*DA*, 2019, p. 631 – [*acréscimos e grifos meu*]).

Tocqueville argumenta que a democracia eleva o papel do interesse individual na vida pública, assim como a igualdade social destrói uma política organizada em torno de uma hierarquia fixa de bens. O pensador francês parece concordar com a afirmação de Constant de “nosso século valoriza tudo de acordo com sua utilidade, e que, desde que vemos sair dessa esfera, opõe a ironia ao entusiasmo real ou fictício, não consentiria em alimentar-se de uma glória estéril, não está mais nos nossos hábitos preferir a todas as outras”. E se fosse feita a pergunta: *o que de fato nos interessa?* A resposta seria: “No lugar dessa glória, seria necessário estabelecer o prazer; no lugar do triunfo, a pilhagem” (CONSTANT, 1997, p. 133). E se junta a uma longa fila de pensadores<sup>79</sup> que criticavam a tendência da política moderna em se associar a um império de utilidade dirigido pela busca avassaladora de felicidade e bem-estar material.<sup>80</sup>

A crítica tocquevilleana da modernidade política centrou-se em sua identificação dos perigos inerentes a uma política organizada em torno da segurança, da felicidade e da preservação da mera existência. “Essa espécie de paixão pelo bem-estar”, escreveu ele em *ARR*, “é como que mãe da servidão” (*ARR*, 2016, p. 129) e destrói aspirações e ambições mais elevadas. O medo de Tocqueville das consequências políticas do desejo de conforto da democracia liberal ao mesmo tempo ecoou as críticas republicanas clássicas da corrupção da virtude e antecipou críticas estéticas radicais posteriores da mediocridade burguesa, decadência e supercivilização. Tocqueville é uma figura de transição e mediação entre esses dois discursos

---

<sup>79</sup> Preocupação característico entre os pensadores importantes da história do Iluminismo escocês e francês. Para maior discussão veja: POCOCK, J. A. *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought Primarily in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press, 1985; HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

<sup>80</sup> Tocqueville também não estava sozinho no cuidado desses perigos da sociedade moderna. Os críticos românticos do materialismo e do sensacionalismo do Iluminismo muitas vezes rejeitaram a utilidade como o critério supremo de avaliação e diminuíram a utilidade da perspectiva de formas estéticas de avaliações que transcendem sua lógica, quer filosoficamente articuladas na concepção de “jogo” de Friedrich Schiller, por exemplo, ou mais popularmente veiculado no ódio literário à burguesia. Veja: Tim Blanning. *The Romantic Revolution: A History*. New York: Modern Labrary, 2012. No entanto, mesmo uma figura tão pouco romântica como Adam Smith se preocupava abertamente com “as desvantagens do espírito comercial: as mentes dos homens são limitadas e tornadas incapazes de elevação. A educação é desprezada, ou pelo menos negligenciada, e o espírito heroico é quase totalmente extinto”. “A correção dessas falhas”, continuou Smith, “seria um assunto digno de uma séria atenção” (SMITH, *apud* HIRSCHMAN, 2002, p. 127). Veja também: SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

políticos, um apontando para o idealismo cívico e *virtù* da Florença renascentista, o outro para a estetização regeneradora da ação e da vontade associada a filósofos como Friedrich Nietzsche.

A paixão pelas gratificações materiais inevitavelmente introduzirá desordem nas famílias americanas e no futuro da sociedade. As pessoas desejam ganhar mais dinheiro e satisfazer suas próprias necessidades. O crescimento do materialismo pode ameaçar a liberdade. O amor à riqueza e aos prazeres materiais empurrou as pessoas democráticas como causa da desordem, em vez da moderação e estabilidade. Além disso, as pessoas democráticas perderiam de vista objetivos mais elevados e imateriais. A busca por riqueza desvia energia de qualquer coisa que não seja o ganho e o conforto privado. O bem-estar desestimula o envolvimento em assuntos públicos e leva a um declínio no envolvimento cívico e é uma ameaça para a democracia. A preocupação exclusiva com seu bem-estar privado, a recusa de dedicar tempo aos assuntos públicos, bem como a insistência em uma ordem acima de tudo, leva ao despotismo. E é resultado do materialismo.

O materialismo é em todas as nações uma doença perigosa do espírito humano; mas é preciso temê-lo particularmente num povo democrático, porque ele se confunde maravilhosamente com o vício do coração mais familiar a esses povos. A democracia favorece o gosto pelos deleites materiais. Esse gosto, se ele se torna excessivo, logo predispõe os homens a crer que tudo não é senão matéria; e o materialismo, por sua vez, acaba por arrastá-los com um ardor incensado em direção a esses deleites. Tal é o círculo fatal ao qual as nações democráticas são puxadas. É bom que eles enxerguem o perigo e se afastem dele (*DA*, 2019, p. 639).

A preocupação do filósofo francês em relação ao que pode ser descrito como a postura “anestésica” da modernidade política, é patente em toda sua obra. Tocqueville ficou incomodado com o *torpedo apoplético* de sua época. E argumentou que a política de interesse e utilidade, a paixão pelo bem-estar material, ameaçou drenar o reino político de sua vitalidade e significado, criando assim as condições para formas sem precedentes de despotismo estatal centralizado. Ele combateu o grave *entorpecimento* da modernidade política por meio de uma restauração estimulante da vitalidade e grandeza política. Ao mesmo tempo, reconhece que a igualdade não é apenas o bem superior para democracia, mas também o valor que para mínima realização ideal depende da efetividade da liberdade.

Não estamos, no entanto, diante de vícios ou males inevitáveis porque é lógico pensar, sugere Tocqueville, que o individualismo pode ser corrigido se forem criados os meios adequados para contrabalancear o “julgamento errôneo” em que ele deriva. Para o filósofo, o exercício da atividade política do cidadão, por meio de organização de associações políticas, que tenham como fim a defesa da cidadania, a manutenção do espaço público para o diálogo e a ação pode dificultar o surgimento de um Estado autoritário, pois, como já exposto, a sociedade

democrática tem consigo a possibilidade para uma dupla evolução criadora: a de gerar tanto um regime de liberdade quanto um de servidão. Com isso, é nela mesma onde os “remédios” para seus vícios podem ser achados. As associações se formam na vida civil e muitas de suas finalidades nada têm de política, mas agem plenamente a seu favor, fruto da liberdade. Em Tocqueville, é pela liberdade que se combate o individualismo gerado pela condição de igualdade (cf. *DA*, 2019, p. 597). O exemplo americano ensina que a solução para esse perigo está em não deixar os indivíduos sozinhos e indefesos contra o Estado. Para isso, é necessário criar novos vínculos e hábitos de liberdade por meio da educação cívica, da participação cidadã nos assuntos públicos e da aliança entre “o espírito religioso e o espírito de liberdade”<sup>81</sup>.

A perspectiva infeliz que ele observou foi que as paixões indisciplinadas da democracia, e especialmente a revolução cultural criada pelo avanço da igualdade, não fortaleceriam, mas antes minariam a liberdade. Para Tocqueville, a democracia pode revelar-se autodestrutiva. Nos referimos aqui, é claro, à sua visão de um novo “despotismo” mais sufocante, de maior alcance e mais poderoso do que qualquer história já conheceu, no qual os homens são apanhados em uma espécie de “escravidão ordenada, gentil e pacífica” enquanto gozando de perfeita igualdade e de uma liberdade ilusória. É uma visão da vida humana reduzida à inércia, talvez friamente luminosa, mas indizivelmente trivial; e vale a pena notar que ele não se debruça tanto sobre o poder do Estado Tutelar quanto sobre a passividade da vida pública dos cidadãos.

O modo de impedir a transformação da democracia em despotismo é fortalecer as liberdades formais, os direitos privados; é desenvolver o associativismo nos moldes da sociedade norte-americana como ele o via na sua época, já que o associativismo impediria a emergência do poder despótico. Tal resposta é fruto do “interesse próprio” esclarecido ou “interesse bem compreendido” que mantém a paridade da sociedade em equilíbrio. O foco, portanto, volta-se para o papel do indivíduo para se tornar parte da associação. Sendo partidário da liberdade propiciada pela ação na esfera pública, via o perigo da democracia moderna justamente no fato dos indivíduos estarem cada vez mais preocupados com a vida privada.

---

<sup>81</sup> Este último elemento é uma das constantes no pensamento do nosso autor. Na própria Introdução de *DA* ele aponta que um dos princípios da democracia americana é, ao contrário do que acontece na Europa, a combinação de religião e liberdade. No capítulo II ele fala sobre isso como um “ponto de partida” importante para entender a gênese e o futuro da democracia norte-americana.

### 3.5 CENTRALIZAÇÃO ADMINISTRATIVA E CONCENTRAÇÃO DE PODER

E ao considerar a democracia em primeiro lugar como uma “forma de sociedade”, como uma associação social de indivíduos e seu *modus vivendi*, Tocqueville demonstra preocupação com o discurso orientado pelo “Estado” que informa e retém sobre si o poder e o conceito de democracia, e a maneira como ele se livra ou empurra a ideia de ‘público’ para segundo plano. A democracia, em sua natureza processual, deve ser vista a partir do contexto de um modo de governo no qual os funcionários são selecionados e seu trabalho regulamentado. Para ele, não há democracia sem limitação de poder do Estado e sem cidadania. A este ponto, o dilema, portanto, gira em torno de quanto poder o governo centraliza e de quanta gestão uma política precisa. Tocqueville aponta a natureza da “democracia” na América como concentrando muito poder devido à centralização, o que pode levar à tendência ao despotismo (cf. *DA I*, 2005).

Depois de cobrir a influência da democracia na “ação do intelecto”, “os sentimentos dos americanos” e interações sociais, o volume de 1840 se concentra na influência de ideias e sentimentos democráticos na sociedade política. No capítulo VI da seção final,<sup>82</sup> Tocqueville discute a concentração de poder, na história recente da Europa e nas democracias em geral (*DA II*, 2004, p. 387-393). Seu objeto de exame é uma nova “espécie de despotismo que as nações democráticas têm a temer”.

Ele escreve, no volume de 1840, que “observou durante [sua] estada nos Estados Unidos que um estado democrático de sociedade, semelhante ao dos americanos, pode oferecer facilidades singulares para o estabelecimento do despotismo” o que ocorre quando há um declínio do homem público, fomentado, principalmente, pelo individualismo. O filósofo retorna ao seu ponto anterior sobre o tipo particular de despotismo a ser temido na democracia e admite que passado cinco anos, desde a publicação do volume de 1835, seus temores apenas se confirmaram, mesmo que tivessem “mudado de objeto” (*DA*, 2019, p. 819).<sup>83</sup>

O pensador francês volta a sua reflexão comparativa entre democracia e aristocracia, e afirma que na aristocracia, por mais incrível que pareça o poder do soberano ou do rei era limitado, e este jamais tentou administrar um vasto império sozinho, tornando todas as pessoas uniformemente sujeitas às mesmas leis e exigências. Nas palavras do autor:

Jamais vimos nos séculos passados um soberano tão absoluto e tão poderoso que tenha empenhado em administrar sozinho, sem o socorro de poderes secundários, todas as partes de um grande império; não há um só que tenha tentado submeter [sujeitar] todos os seus súditos, indistintamente, aos detalhes de uma lei uniforme, nem que tenha

<sup>82</sup> Intitulado: *Qual espécie de despotismo as nações democráticas devem temer* (*DA*, 2019, p. 819).

<sup>83</sup> Cita-se aqui de passagem que esta confissão de Tocqueville lembra a lacuna de cinco anos entre o primeiro e o segundo volume de *DA*, uma lacuna que ajuda a explicar algumas das repetições que se encontram na obra. Aqui, uma mudança parece ser o ponto de vista mais amplo e de longo prazo de Tocqueville para julgar as condições democráticas e o medo da tirania.

descido [pessoalmente] ao lado cada um deles [membros da comunidade] para regê-los e conduzi-los. A idéia de um semelhante empreendimento jamais se apresentou ao espírito humano, e se algum homem chegasse a concebê-lo, a insuficiência de conhecimentos, a imperfeição dos procedimentos administrativos, e sobretudo os obstáculos naturais suscitados pela desigualdade de condições o dissuadiriam [rapidamente] da execução de um plano [desígnio] tão vasto como esse. Vemos que na época de maior poder dos Césares os diferentes povos que habitavam o mundo romano conservavam ainda costumes e regras morais diversos: ainda que submissos ao mesmo monarca, a maior parte das províncias era administrada separadamente; estavam repletas de municipalidades possantes e ativas, e ainda que todo o governo do império estivesse concentrado apenas nas mãos do imperador e que ele permanecesse sempre – quando necessário – o árbitro [supremo] de todos os assuntos, os detalhes da vida social e da existência individual [ocupações privadas] escapavam normalmente a seu controle (DA, 2019, p. 819-820 [acréscimo meu]).

Os imperadores romanos permitiam grande diversidade e administração local; mesmo quando eles, sem qualquer contrapeso, abusaram de seu poder, tal abuso permaneceu limitado em alcance. Nas palavras do filósofo:

Os imperadores possuíam, é verdade, um poder imenso e sem contrapesos que lhes permitia se entregar livremente à bizarrice de suas tendências [gostos caprichosos], e empregar a força inteira do Estado para satisfazê-las; muitas vezes, sucedeu que abusassem desse poder para tirar arbitrariamente os bens ou a vida de um cidadão; sua tirania pesava prodigiosamente sobre alguns; mas não se estendia à maioria; prendia-se a alguns objetivos principais de maior envergadura, e negligenciava o resto; era violenta e restrita [em seu alcance] (DA, 2019, p. 820 [acréscimo meu]).

Em seguida, Tocqueville argumenta que o despotismo em uma democracia seria mais extenso, embora menos violento; assim como a igualdade facilita a disseminação do despotismo, ela limita sua força. O *moeurs*, a educação sólida, a religião e a diligência tornam improvável o surgimento de tiranos violentos. Em vez disso, pode surgir um tipo de opressão sem equivalente histórico, para o qual até a palavra “despotismo” é insuficiente. Isso ocorre em um mundo (democrático) em que inúmeras pessoas lutam por prazeres mesquinhos e vulgares, com os quais elas preenchem suas almas, permanecendo estranhas umas às outras, ignorantes e descuidadas de sua causa e agir em comum; em que cada indivíduo só existe em si e para si, onde lhe resta, talvez a família e amigos, mas não mais a pátria (DA, 2019, p. 820-21).

O “despotismo” em uma democracia, é grandemente consequência da noção de “individualismo”, e esta decorrente da ideia de “igualdade” [separada dos demais princípios como liberdade e associação]. O tema da apatia geral do público em relação à sua identificação como ser político é amplamente visto na obra de Tocqueville, na análise sobre a democracia. Para ele, a tendência de se esquivar do exercício do discurso político retira do Público um elemento importante para que ele se transforme em cidadão. Isso, de certa forma, poderia levar à “tirania”, uma situação em que um grupo governante “autoritário” ou uma coalizão mantém

o controle sobre outros grupos, contra sua vontade. O caminho para tal situação é, portanto, pavimentado pelo esquecimento do público quanto aos seus deveres políticos.

No entanto, pode haver outras maneiras de manter um Público afastado do processo político que levam a uma atitude “despótica” do governo. De acordo com a análise da tirania, o esquecimento do público também pode ser por causa da ‘autoridade’ psicológica e controle do estado em manter os processos de pensamento do público dentro de certos limites. Uma referência aos horizontes ontológicos limitados do Público que só pode compreender de forma limitada. Essa ideia sinistra pode ser encontrada na análise de Tocqueville sobre a forma como o governo, eleito pela maioria, exerce o poder controlando os processos de pensamento do Público, de forma tão contundente que nenhum rei ou monarca seria capaz de fazer.

Como exposto, Tocqueville observa que o despotismo em uma república constitucional seria diferente do que era no império romano ou qualquer aristocracia. Seria mais extenso, mais doce e suave, e “degradaria os homens sem molestá-los” (DA, 2019, p. 820). Esse é o despotismo moderno “que escraviza as almas sem atormentar os corpos” (BORON, 1994, p. 148, *apud* FREY, 2000, p. 84-85). Quando os indivíduos se isolam da esfera pública, acima deles estará o poder absoluto (embora brando) que procurará manter as pessoas em constante infância: o poder proporcionará sua segurança e facilitará seus prazeres, impedindo-os de pensar ou se preocupar com os problemas da vida. A agência do homem tornar-se-á restrita; não estará quebrada, mas amolecida e dobrada as diretrizes dos governantes. As pessoas não serão impedidas, mas sim desencorajadas de agir; elas não serão tiranizadas, mas “embaralhadas” e contidas. Especificamente, adverte que,

Acima deles [homens negligentes com a esfera pública] se ergue um poder imenso e tutelar que se responsabiliza por garantir sozinho todos os seus deleites e velar por seu destino. Ele é absoluto, detalhista, regulador, previdente e dócil. Parecer-se-ia com o poder paterno se tivesse por objetivo preparar os homens à maturidade [para a idade viril] (DA, 2019, p. 820-21 [*acréscimo meu*]).

Mas esse não é o seu objetivo. Ao contrário,

ele só busca fixá-los irretocavelmente na infância [...]. Ele trabalha de bom grado pela felicidade geral; mas acaba por se tornar o seu único agente e árbitro; providencia a sua segurança, prevê e assegura a suas necessidades, facilita os seus prazeres, conduz os seus principais negócios, dirige a sua indústria, regula o direito de sucessão, divide as suas heranças; por que ele não poderia livrá-los inteiramente do incômodo de pensar e da dificuldade de viver? (DA, 2019, p. 821).

O que resta, de fato? Ele continua, com uma tendência prognóstica quase assustadora.

Depois de tomar pouco a pouco cada indivíduo em suas mãos dessa maneira e de amassá-lo a seu gosto, o soberano estende seu braço sobre toda a sociedade; cobre-lhe a superfície com uma rede de regras pequenas e complicadas, minuciosas e uniformes, em meio às quais os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não

*conseguem emergir para superar a multidão; ele não quebra as vontades, mas as amolece, dobra-as e as dirige; ele raramente as força a agir, mas se opõe continuamente a que se aja; [tal poder] não destrói, mas impede de nascer; não tiraniza, mas atrapalha, comprime, enerva, apaga, entorpece e reduz enfim cada nação [povo] a não ser mais do que um rebanho de animais tímidos e industriais, cujo governante é o pastor (DA, 2019, p. 821-822, [acréscimo e ênfase adicionada]).*

Ao contrário da maioria dos pensadores políticos americanos, Tocqueville não coloca as instituições no primeiro nível de análise política. Tocqueville constata e examina a existência de instituições, leis escritas e formas de sociedade política nos Estados Unidos que revelam grandes virtudes para sociedade moderna. Mas acima de todas as instituições e fora de todas as formas (sistemas), reside um poder soberano, o do povo, que as destrói ou as modifica segundo suas necessidades. “Dou às instituições apenas um influxo secundário sobre o destino dos homens”, escreveu ele:

Peço a Deus que eu acredite mais na onipotência das instituições! Teria maiores esperanças no nosso futuro porque o acaso poderia, num determinado dia, permitir-nos cair sobre o precioso pedaço de papel que conteria a receita. Mas infelizmente não é assim, e estou profundamente convencido de que as sociedades políticas não são o que as suas leis as imaginam, mas o que estão preparadas de antemão para serem pelos sentimentos, crenças, ideias, hábitos de coração e mente dos homens que as compõem, e qual foi a disposição e educação nativa que fez com que estes homens fossem (TOCQUEVILLE *apud* HERR, 1962, p. 35-46, tradução nossa).

Esse texto aponta para a essência do método de Tocqueville – entender a política analisando a natureza de uma dada sociedade. Como as instituições políticas geralmente refletiam as condições sociais de um povo, ele argumentava que a mudança institucional por si só não poderia reformular a direção de uma sociedade. É necessário um espírito cívico.

A letargia dos indivíduos diante da coisa pública, a indiferença cívica tem como consequência o agravamento da centralização administrativa, a extensão do poder do controle e de decisão do Estado sobre todas as questões, até as menores e locais (JASMIN, 2005, p. 59). Deste modo, Tocqueville vê os indivíduos da nova sociedade entregues as fragilidades ou aos paradoxos do despotismo democrático. Atualmente, observa nosso autor, as pessoas querem ser conduzidas e, ao mesmo tempo, permanecerem livres: mas ambos os desejos estão em conflito um com o outro. Os indivíduos das sociedades democráticas se permitem serem acorrentados porque são eles que escolheram livremente seus guardas.

Nesse ínterim, à medida que as ideias de democracia são detalhadas, transparece que a democracia, em seu sentido mais amplo, é também um processo pelo qual a “maioria” do público concorda em formar um governo para administrar seus assuntos. No entanto, Tocqueville, ao observar o processo político realizado na América, o relaciona com um paradoxo. Para o pensador francês, o “poder” político da maioria de eleger seus representantes

por meio da expressão de sua vontade política as vezes deixa a desejar; depois que o governo é formado, o mesmo poder fica nas mãos dos poucos formuladores de políticas e administradores do partido dominante. Tendo dado o poder àqueles a quem confiam, o povo fica inconsciente da ameaça desse poder ser usado contra ele. É essa investidura de poderes, nas mãos do próprio governo regulado por um seleto grupo de pessoas, que dá lugar ao despotismo, quando os cidadãos livremente abdicam de seus deveres no cuidado da esfera pública. Ou seja, isso, por si só, resulta de uma paixão contraditória. Nas palavras do filósofo,

Nossos contemporâneos são continuamente assolados por duas paixões contraditórias: sentem a necessidade de ser conduzidos e o desejo de permanecer livres. Não podendo destruir nem um nem outro desses instintos contrários, eles se esforçam por satisfazer a ambos simultaneamente. Concebem em sua imaginação um poder [forma de governo] único, tutelar, todo poderoso, mas eleito pelos cidadãos. Eles combinam [o princípio da] *centralização* e [o da] *soberania popular*. Isso lhes dá certo relaxamento [uma trégua]. Sentem-se consolados ao estarem sob tutela, pelo [pensamento de] que *escolheram seus [próprios] tutores*. Nenhum deles suporta ser vinculado, porque entendem que não é um homem ou uma classe, mas o próprio povo que segura ponta da cadeia [sua corrente]. (DA, 2019, p. 822 [*acréscimo e ênfase adicionada*]).

Mas essa rendição é preocupante para Tocqueville. É claro que a soberania do povo deixa espaço para que os indivíduos intervenham em assuntos mais importantes, mas cada vez mais os homens se tornarão escravizados em pequenos detalhes da vida, onde o filósofo acha que a liberdade é ainda mais crucial: a liberdade é menos necessária nas grandes coisas do que nas menores (DA, 2019, p. 823), o que, contudo, só é válido se jamais pudéssemos ter de forma garantida as duas. Mesmo quando o pensador francês identifica um possível fator atenuante para a tirania que pode resultar da democracia – a soberania do povo – ele também argumenta que isso não é suficiente se as pessoas se contentam em seguir a multidão em suas opiniões, escolhas e experiências cotidianas. A incapacidade de pensar por si mesmo é, para Tocqueville, perigosa em qualquer aspecto (DA, 2019, p. 822). Tocqueville nos lembra que,

é perigo, sobretudo nos detalhes [da vida], escravizar os homens [...]. A submissão nos pequenos negócios [em assuntos menores] se manifesta todos os dias e se faz sentir indistintamente a todos os cidadãos. Ela não lhes causa desespero; mas os contraria sem cessar [a cada passo], e os leva a renunciar ao uso [exercício] de sua [própria] vontade (DA, 2019, p. 823, [*acréscimo meu*]).

Tocqueville teme que as pessoas logo percam a capacidade de pensar e agir por si mesmas e, assim, percam aquilo que as torna humanas.

Seria inútil encarregar esses cidadãos que se tornaram tão dependentes do poder central de escolher vez ou outra os representantes desse poder, pois este costume tão importante, tão breve e raro de seu livre arbítrio não impedirá que percam pouco a pouco a faculdade de pensar, sentir e agir por si, e que caiam gradualmente abaixo do nível da humanidade (DA, 2019, p. 823).

O filósofo não consegue imaginar como as pessoas que abandonaram inteiramente o hábito do autogoverno podem escolher adequadamente alguém para governá-las; os próprios governos podem, assim, perder sua capacidade de ser sábios e enérgicos (DA, 2019, p. 824). E conclui que o despotismo é mais fácil de estabelecer em um tempo democrático do que em qualquer outro.

Contudo, não significa que Tocqueville era favorável ao despotismo aristocrático. Ele sabia que o despotismo, seja sob a forma de governo de um indivíduo ou de uma pequena elite política era perigosa. Pois, na verdade favorece um espírito de individualismo extremo entre seus súditos. Quer que fiquem isolados uns dos outros porque sua cooperação é uma ameaça ao poder do governo. O déspota, ele observa, “perdoa facilmente os governados por não o amarem, desde que não se amem entre si. Ele não lhes pede ajuda na condução do Estado: basta que não queiram dirigi-lo” (DA, 2019, p. 596). A democracia, portanto, favorece o desenvolvimento precisamente de hábitos que permitem que o despotismo surja e floresça. E assim,

O despotismo, temível por sua natureza, vê no isolamento dos homens o penhor mais seguro de sua própria duração e se esforça o máximo para isolá-los. Não há vício no coração humano que mais lhe convenha [ou agrade] do que o egoísmo [...] O despotismo, portanto, que é perigoso em todas épocas, deve ser particularmente temido nos séculos democráticos” (DA, 2019, p. 596, [grifo e acréscimo meu]).

A grande preocupação de nosso autor é que, justamente em um regime em que o espaço público da aparição, a política, exige a presença dos cidadãos na garantia de suas liberdades, estes se mostram indisponível, agarram-se a prazeres mesquinhos e fantasiosos. A abdicação da liberdade política, e no apego a *não-reflexão*. É o declínio do homem público em um tipo de sociedade que se sustenta pela presença e não ausência do cidadão, o que preocupa o filósofo. Ou para citar Hannah Arendt, é sobre o abandono da esfera pública em detrimento da esfera privada (cf. ARENDT, 2016). Sua preocupação é o desinteresse pela coisa comum que deriva do apego democrático ao bem-estar privado (JASMIN, 2005, p. 59).

A intenção do pensador francês é, portanto, agarrar-se ainda mais à liberdade. Ele argumenta, como vimos anteriormente, que aqueles que tentam basear a liberdade no privilégio aristocrático hoje estão fadados ao fracasso.<sup>84</sup> “Assim não se trata de reconstruir uma sociedade aristocrática, mas de fazer surgir a liberdade no seio da sociedade democrática onde Deus nos fez livres” (DA, 2019, p. 826). A igualdade deve ser o primeiro princípio de um legislador se

---

<sup>84</sup> Para Tocqueville, aqueles que esperavam reviver a monarquia de Henrique IV ou de Luís XIV pareciam-lhe acometidos de cegueira mental; e quando considera a condição da época de várias nações européias – uma condição para a qual todas as outras tendiam – ele era levado a acreditar que em um período breve elas não teriam outra alternativa senão a liberdade democrática ou a tirania dos Césares. Vale salientar que o primeiro volume de *De la démocratie en Amérique* foi concluída em 1835 e a França, nessa época, vivia constantemente assombrada pela ideia de restauração do Antigo Regime.

ele espera ter sucesso: uma vez que a reinstituição de uma aristocracia é impossível, a questão é como encorajar a liberdade em uma sociedade democrática.

A adoção explícita da liberdade por Tocqueville é, em última instância, intelectual mais do que qualquer outra coisa: sua defesa da liberdade é, em última análise, uma defesa da independência de opinião e pensamento. Não é necessariamente que as democracias neguem essa independência – na verdade, há vários aspectos de uma democracia que a promovem e encorajam. Mas Tocqueville também quer se deter sobre as maneiras pelas quais a democracia pode realmente trabalhar contra a liberdade e a independência, mesmo reconhecendo que a solução não é voltar no tempo e retornar à aristocracia.

Tocqueville não acha que isso seja desejável, já que nas aristocracias a massa costuma ser sacrificada ao indivíduo. Ele sugere que alguns poderes administrativos sejam investidos não no governo central, mas em outros órgãos públicos compostos por cidadãos temporariamente nomeados – uma espécie de assembleia provincial que os americanos haviam adotado (DA, 2019, p. 827). Na América, as liberdades locais promoveram um senso de bem comum e hábitos de iniciativa compartilhada e participação na vida pública (SCHLEIFER, 2012, p. 83). Potencializavam o espírito de cidadania, promoviam a participação política, disseminavam a experiência política e produziam vitalidade social e política.

Para Tocqueville, a vida comunal do povo e seu hábito de formar a opinião pública devido à atividade comercial e comunal torna-se uma espécie de voz ‘pública’, que opera na forma de associações voluntárias trabalhando fora da estrutura convencional, do *mainstream* político. É essa característica distinta do público de formar ‘associações voluntárias’ por meio de suas normas e valores comuns que ele vê como a razão pela qual o despotismo é frustrado a longo prazo. Da mesma forma, como as aristocracias têm muitas pessoas ricas independentes que não podem ser facilmente oprimidas, algo análogo pode ser feito em uma democracia juntando muitos cidadãos em associações. Se nas aristocracias as pessoas estão intimamente ligadas aos seus concidadãos, em vez de ficarem sozinhas como nas democracias, a liberdade de imprensa (o maior instrumento democrático de liberdade) e a independência judicial podem desempenhar um papel semelhante (DA, 2019, p. 828-829). Em vez de defender um retorno às aristocracias, ele sugere que as democracias encontrem características que mais conduzam à liberdade e à independência e as adaptem a um novo conjunto de condições políticas.

Assim, outro perigo que surge nas sociedades democráticas é o acúmulo de poder nas mãos do governo que, por sua vez, ameaça a liberdade dos cidadãos. A centralização governamental é a concentração do poder na mesma mão e esse poder leva a considerar o perigo da centralização administrativa, isto é, a “extensão do poder de controle e de decisão do Estado

sobre todas as questões, mesmo as menores e locais” (JASMIN, 2005, p. 59). Se o poder estiver somente nas mãos, quer do executivo ou dos legisladores, sem o famoso *Checks and Balances System*<sup>85</sup>, pode levar ao despotismo democrático.

Tocqueville acreditava, tal como Montesquieu, que para afastar governos tirânicos ou absolutistas e evitar a produção de regimes totalitários, faz-se necessário circunscrever a autonomia e os limites de cada poder. Dessa forma, se estabelece a ideia de que *o poder controla o poder*. É *sistema de freios e contrapesos* se cada poder é autárquico e exerce determinada função e, todavia, é comedido pelos outros poderes (cf. MONTESQUIEU, 1996). Ocorre assim que, por intermédio desse sistema, um determinado poder do Estado está empossado com autoridade para conter os abusos do outro de tal maneira a se equilibrarem, tendo em conta o bem-estar do povo. O contrapeso consiste no fato que todos os poderes desempenham papéis diferentes e são, no entanto, harmônicos e independentes. Tocqueville escreve:

Quanto a mim, penso que em todos os governos, quaisquer que sejam, a baixaza se aferrará à força, e a bajulação, ao poder. E só conheço um meio de impedir que os homens se degradem: não conceder a ninguém, com a onipotência, o soberano poder de aviltá-los (DA, 2019, p. 328-329).

Na democracia, mesmo depois de ter todos os atributos de ser legítimo, um governo pode muito bem perder isso se exceder, por padrão, o ‘poder’ ou ‘autoridade’ delegada a ele pelo público. A revolucionária e nunca dantes manifestada característica da democracia é esta: *o lugar do poder se torna um lugar vazio. Os detalhes institucionais são poucos relevantes. O que importa é que governantes são proibidos de se apropriar do poder ou de encarná-lo*. A questão de quem exerce o poder é contrariada periodicamente numa competição de regras fixas (“ganha quem tiver mais votos”). De um modo rousseauiano, a soberania não pode ser representada sob consequência da perda da liberdade e do poder de decisão. Aqueles que ocupam cargos públicos, políticos, o fazem enquanto mandatários ou comissários do povo. A função destes, na democracia, é, como pensa Tocqueville em concordância com Rousseau, representar o conjunto do povo. As ações e vontades dos representantes democráticos devem coincidir com a vontade geral, com o desejo daqueles que lhes conferiram o mandato. Os comissários existem para servir o povo, cidadãos iguais a eles, para agir em seu nome.

Pela análise de Tocqueville, mais controle e centralização por parte do governo levam ao aumento da apatia crônica do indivíduo. Um governo completamente centralizado produz

---

<sup>85</sup> A *Teoria da Separação dos Poderes* conhecida, também, como *Sistema de Freios e Contrapesos*, foi consagrada pelo filósofo francês do século XVIII Montesquieu, na sua obra “*O Espírito das leis*”, no período da Revolução Francesa e, com isso, explica a divisão dos poderes. Normalmente, esse sistema divide o governo em três poderes: o Poder Legislativo, o Poder Executivo e o Poder Judiciário.

um alto grau de ordem e segurança, mas também cria cidadãos incapazes de satisfazer suas necessidades mais básicas (DA, 2019, p. 822). É o materialismo tão predominante nas democracias que também pode criar o “interesse próprio não esclarecido”. E pode-se dizer logicamente que quanto mais centralizado o governo, mais distante e ‘não esclarecido’ o público se torna em relação aos assuntos do governo. Em certo sentido, o povo cede às tendências tirânicas, quando não exerce sua existência política. Na democracia o poder pode ser domesticado e o despotismo evitado quando as pessoas entendem suas responsabilidades públicas e se envolvem na vida política. Neste ponto, cria-se a justificação para a política que passa a existir pelo público, exercendo o seu atributo que define essencialmente o seu carácter inerente; participação no processo de decisão política.

O ‘público’ é descoberto através das associações. Eles não sabem que existem, enquanto não são capazes de desempenhar as funções que lhes são exigidas como comunidade através do ‘debate, discussão e persuasão’. Os políticos são, portanto, descobertos pelos atributos de suas normas e costumes culturais que, embora possam não estar cientes, são essas características que os tornam “óbvios” até mesmo para um estranho. Saber distinguir a política através da cultura política que a envolve é um desafio. O prisma “cultural” define a maneira como determinada sociedade vê suas instituições e processos políticos. A cultura política de uma *polis* ancora seus cidadãos e estabelece sua identidade política.

Assim, em Tocqueville, o aprofundamento da democracia passa pela limitação do poder estatal, o que requer justamente dividir, descentralizar e desburocratizar esse poder com meios institucionais. Não se trata de reduzir o Estado à sua expressão mínima, mas de prevenir a ameaça despótica que deriva da monopolização de seu poder e, ao mesmo tempo, democratizá-lo introduzindo maior participação cidadã em seu quadro político-institucional. No entanto, embora essa tarefa seja muito importante, para Tocqueville ela não é decisiva nem suficiente. A “descentralização é *conditio sine qua non* para a vitalização da democracia política, mas não garante por si que a liberdade política acabe saindo vitoriosa” (FREY, 2000, p. 92). A verdadeira defesa da democracia liberal encontra-se sobretudo na esfera dos costumes, ou seja, da cultura política, no desenvolvimento de uma vida cívico-social poderosa situada para além da tutela estatal, o que traduzido, como veremos, em seu argumento do “interesse bem compreendido”.

### 3.6 A TIRANIA DA MAIORIA

Em sua análise prognóstica do regime do futuro para as sociedades modernas, a democracia, outro perigo chama constante atenção do filósofo francês Alexis de Tocqueville, a *tiranía da maioria*. Tocqueville observa que, nos estados nos quais o povo é o soberano, a maioria governa absolutamente em nome do povo (*DA*, 2019, p. 235). O povo nomeia aquele que faz a lei e aquele que a executa. As opiniões, os preconceitos, os interesses e mesmo as paixões do povo não podem encontrar obstáculos duradouros que os impeçam de projetar-se na direção cotidiana da sociedade. Em sua analogia: “O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas. Tudo provém dele e tudo nele se absorve” (*DA I*, 2005, p. 68). Na verdade, o poder, seja de um, de poucos ou de muitos, sem nenhum mecanismo de controle, torna-se temível. Por essa razão, o pensador francês escreve que a ninguém além de Deus, que tem a reta justiça em pé de igualdade com sua sabedoria e poder, merece a onipotência (*DA I*, 2005, p. 295-296).

A preocupação de Tocqueville em relação a tirania da maioria se estende em uma dupla vertente, em duas faces da mesma moeda. E, como os demais conceitos chaves de seu pensamento, as opiniões de Tocqueville sobre o problema da maioria não são nada fáceis de determinar, pois, os dois pontos de vista básicos parecem, no mínimo, combinar um convencional e outro decididamente original. De um lado, ele adota a visão convencional americana da ameaça de uma maioria política e numérica. Na compreensão de uma falsa lógica de onipotência da maioria em assembleias, “fenômeno que decorre da ‘máxima de que, em matéria de governo, a maioria de um povo tem o direito de tudo fazer’” (JASMIN, 2005, p. 61). Ele escreve sobre a necessidade de se precaver contra o despotismo das legislaturas e de impedir as usurpações ou invasões da maioria sobre a independência dos poderes executivo e judiciário. De um modo geral, estas observações são comuns – quando não estão erradas. No entanto, a grandeza da *DA* dificilmente depende destas observações, que eram principalmente repetições do que Tocqueville ouviu e aprendeu da leitura dos textos de *Os Federalistas*. Embora a política americana de acordo com a extensão conservadora de Tocqueville, da sua preocupação com eles, revele uma tensão básica em seu pensamento, o que nos leva diretamente ao amago da dificuldade de compreender sua obra. Do outro lado, numa preocupação mais original de Tocqueville, temos o “‘império moral da maioria’, uma espécie de tirania intelectual e espiritual fundada na teoria da igualdade aplicada às inteligências, que exige dos indivíduos a submissão não apenas às decisões majoritárias, mas também às ideias e aos preconceitos do maior número” (JASMIN, 2005, p. 61).

Como veremos, Tocqueville não nega que o peso da maioria é fundamental para sociedade democrática, aliás, ele define as democracias por terem a soberania da maioria: “É da própria essência dos governos democráticos que o império da maioria seja absoluto, pois, fora da maioria, nada há que resista nas democracias” (DA, 2019, p. 315). Ele observou que o princípio da soberania do povo não está oculto em certas nações; é reconhecida pelos costumes (a cultura política), proclamada por leis, ela se espalha com liberdade (SCHLEIFER, 2012, p. 74). Com efeito, o princípio da autoridade da soberania do povo, constitutivo das democracias, é o “direito das leis” que desenha um todo sem exterioridade e que permite que a democracia se dobre sobre si mesma. O filósofo, no entanto, contesta a confiança cega na regra da maioria, aquilo que o senso comum vem reforçando nos dias atuais, a suposição de que um grande número de homens é mais inteligente e mais sábio do que um único indivíduo (ou valorizando a quantidade sobre a qualidade), na sua metamorfose rumo a um império. Os franceses sob a monarquia acreditavam que o rei não podia errar, enquanto os americanos pensam o mesmo sobre a maioria (DA, 2019, p. 316). Nas palavras do filósofo:

O império moral da maioria baseia-se, em parte, na idéia de que há mais luzes e sabedoria em muitos homens reunidos do que em um só, bem como no número de legisladores do que na escolha. É a teoria da igualdade aplicada às inteligências. Essa doutrina ataca o orgulho do homem em seu derradeiro refúgio: eis por que a minoria a admite tão dificilmente e a ela só se acostuma com o passar do tempo. [...] O império moral da maioria baseia-se também no princípio de que os interesses da maioria devem ter preferencia sobre os da minoria (DA, 2019, p. 316).

Sua análise segue o mesmo fio condutor, a de que a igualdade não torna necessariamente a democracia mais justa ou mais livre. Quando hierarquias de classe rígidas são apagadas e não há distinção intelectual ou social entre as pessoas, não há uma resposta óbvia para a questão de quem se deve ouvir ou com quem concordar. Em vez disso, todas as opiniões e ideias têm o mesmo peso e, como resultado, as opiniões que prevalecem são as sustentadas pela maioria das pessoas, e não as sustentadas pelos mais ricos, mais poderosos ou mais inteligentes – e Tocqueville tende a equiparar essas categorias entre si. O pensador francês teme que isso faça com que as pessoas parem de pensar por si mesmas, impedindo o surgimento da verdadeira grandeza moral e intelectual. Em outras palavras, estava preocupado com o que hoje é chamado de *pensamento de grupo* ou *ânimo das massas*.

A autoridade democrática, então, tende a se identificar com a maioria e, devido a esse tipo de dissociação de si mesma, uma parte da sociedade está em condições de eliminar a outra. Enquanto em uma aristocracia havia sempre uma pequena minoria com seus próprios privilégios e opiniões, na América todos os pequenos grupos, inclusive partidos, esperam um dia ser a maioria – então o princípio geral e a autoridade da maioria nunca são desafiados. Isso

é prejudicial e perigoso. Uma maioria coletiva é apenas um tipo de indivíduo cujas opiniões se opõem às de outro indivíduo, a minoria. Pensar as coisas dessa maneira torna mais fácil ver que a maioria não deve abusar de seu poder contra a minoria, o que muitas vezes acontece.

Na América, como em todas as democracias, a maioria governa. Portanto, qualquer um na minoria pode encontrar sua voz abafada e não terá para onde se voltar quando for injustiçado. Pior ainda, as opiniões e leis da maioria se tornarão tão difundidas que parecerão senso comum, impedindo as pessoas de pensarem por si mesmas. Esse tipo de “tirania da maioria” é quase pior do que o despotismo de um rei ou tirano, por causa de sua capacidade insidiosa de se disfarçar sob o manto do próprio valor da liberdade que Tocqueville tanto preza. O filósofo argumenta que o poder ilimitado é sempre perigoso para os humanos, seja em um rei, uma aristocracia ou no “povo”. Só Deus é onipotente. A tirania é possível em qualquer forma de governo, mas na América, o mal das instituições democráticas surge de sua força irresistível, não de sua fraqueza (DA, 2019, p. 321-322). Se um membro da minoria é injustiçado nos Estados Unidos, não há ninguém a quem ele possa pedir ajuda. O mais repugnante na América de sua época “não é a extrema liberdade que nela reina, e sim, a pouca garantia que encontramos contra a tirania” (DA, 2019, p. 322).

Tocqueville demonstra que a suposição final da ideia da maioria é que “o mais justo está no mais forte” (o maior número) (DA I, 2005, p. 305). No entanto, esse “mesmo ideal” pelo qual todos os homens são semelhantes não é nada humano. É por isso que ele (o homem democrático) só pode pensar assim colocando-o fora de si, como um poder sem limites e legitimado por sua fonte, a massa. Esse fenômeno facilita, nos termos de Tocqueville, que o indivíduo perca pouco a pouco a faculdade de pensar, sentir e agir por si, e que caia gradualmente abaixo do nível da humanidade. O domínio da ideia de semelhança na consciência é, para Tocqueville, uma transformação da condição do homem. Quando a maioria arroga para si atributos tais como onipotência, a tirania reina. Nas palavras de Tocqueville:

A onipotência me parece, em si, uma coisa má e perigosa. Seu exercício me parece acima das forças do homem, qualquer que seja ele, e penso que apenas Deus pode ser, sem perigo, onipotente, porque Sua sabedoria e Sua justiça são sempre iguais a Seu poder. Não há, pois, sobre a terra, autoridade tão respeitável por si mesma, ou investida de um direito tão sagrado, que eu quisesse deixar agir sem controle e dominar sem obstáculos. Portanto, quando vejo que são concedidos o direito e a faculdade de tudo fazer a algum determinado poder, seja ele chamado povo ou rei, democracia ou aristocracia, seja ele exercido numa monarquia ou numa república, digo: eis o germe da tirania; e procuro ir viver sob outras leis. O que mais reprovoo no governo democrático, tal como é organizado nos Estados Unidos, não é, como muitas pessoas na Europa o pretendem, sua fraqueza, mas, ao contrário, sua força irresistível. E o que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que nela reina, e sim, a pouca garantia que encontramos contra a tirania (DA, 2019, p. 321-322).

Tocqueville não se sente satisfeito com a oposição cômoda entre *maior pars* e *sanior pars*.<sup>86</sup> Essa forma de tirania se sustenta na razão hermenêutica e na aplicação imoderadas do princípio democrático elementar segundo o qual os interesses do maior número devem ser preferidos aos do menor. A tradução “bárbara” de tal princípio está assentada, como escreve Jasmin, “na falsa noção da infalibilidade da maioria” (JASMIN, 2005, p. 61).

Tocqueville nos parece, mais uma vez, muito aristotélico em sua análise filosófica. No livro IV, *Política*, Aristoteles tece uma crítica e uma reclamação implícita sobre a tirania da maioria e sua razão de existência. O estagirita constata que existe nas variantes democráticas, desviantes e viciosas, uma em que o povo é tomado como monarca e procura governar sozinho sem se submeter a lei. Além disso, torna-se de tal modo despótico, que honra os adutores:

Ora uma democracia como está acaba por corresponder àquilo que a tirania é em relação às monarquias. E também em virtude desta equidistância que é idêntica a índole destas duas formas de regime: ambas são despóticas em relação aos cidadãos mais excelentes; os decretos emanados de uma equivalem nos éditos impostos pela outra; o demagogo e o adutor acabam por corresponder à mesma realidade, pois ambos detêm, de facto uma grande influência junto dos regimes respectivos: os adutores junto dos tiranos, e os demagogos junto das massas populares desta condição. É por causa destes demagogos que a autoridade suprema pertence aos decretos e não às leis, pois submetem todas as questões ao povo. A sua importância advém de o povo dominar em todas as situações, e de eles próprios, por seu turno, dominarem a opinião popular, sabendo de antemão como a multidão lhes obedece (ARISTÓTELES, *Política*, 1292a 20-25 [1998, p. 292-293]).

A tirania da maioria é, como ponto concordante entre os antigos e os modernos, a tirania das opiniões, da *doxa*. A tirania fomentada pelos demagogos que mandam na opinião pública. Forjando nas mentes dos indivíduos uma espécie de opinião reta. Uma opinião não permeada pela prudência, isto é, ausente da *phronêsis*. Quando a retórica adulatoria governa a opinião.

A tirania da maioria é potencialmente mais insidiosa que a de um déspota, já que se baseia no pensamento, não na força. Assim que a maioria decide algo, a discussão cessa: enquanto um rei pode ter poder físico, a maioria exerce também vontade moral. Possibilitando, assim, menos independência de espírito e liberdade de discussão (DA, 2019, p. 324). A maioria levanta barreiras em torno da liberdade de opinião. Se alguém ultrapassar esses limites, não será

---

<sup>86</sup> Do latim, que transmite a ideia de que a “parte maior é a mais sã”. A justificação do princípio da maioria: *Vox populi vox Dei*. Quando a questão está decidida pela maioria, a minoria não tem escolha a não ser se curvar e obedecer. Mesmo que a minoria seja composta de *quarenta e nove* em cem e a disparidade com a maioria de *cinquenta e um* seja mínima, a voz dos *pars maiores* foi decretada. Se essa voz não fosse obedecida, a minoria comandaria a maioria; os *quarenta e nove* prevaleceriam sobre os *cinquenta e um*. E é considerado mais irracional que os *quarenta e nove* comandem os *cinquenta e um*, do que a vontade dos *cinquenta e um* prevaleça sobre a dos *quarenta e nove*. Toda a lógica do governo democrático está nesse raciocínio simples e “infalível”. Ainda assim, sentimos e sabemos que não estamos persuadidos. Sabemos que a maioria pode estar equivocada ou pode ser manipulada pela demagogia. Sentimos também que pode haver uma tirania dos *cinquenta e um* tão dura, tão odiosa, quanto a tirania de um ou de poucos entre os cem.

executado, mas sua carreira terminará, será cancelado, sua vida será uma miséria contínua. Em uma democracia, o corpo é deixado intocado, mas a alma é “escravizada”. Aquele que pensa diferente é condenado como estranho, evitado, objeto de escárnio. A onipotência da maioria não só levou a casos de violência e opressão, mas também minou a independência intelectual e a livre expressão das idéias (SCHLEIFER, 2012, p. 89). As pessoas que discordam da maioria não têm outro poder a que possam recorrer para obter ajuda, porque a maioria é a única autoridade e fonte de força. Os efeitos perigosos da onipotência da maioria são evidentes na falta de pensamento livre.

O domínio da opinião pública influencia todos os aspectos da sociedade e não permite que os indivíduos deem outro caminho ou soluções. A forte pressão da opinião pública é o verdadeiro rei e uma ameaça à liberdade. A maioria domina a minoria na opinião e tende a ver tudo e a todos apenas como dóceis instrumentos do poder social: Não há refúgio para o espírito rebelde nesta sociedade onde tudo é e quer ser um (DA, 2019, p. 315-317).

Visto que os homens não podem prescindir de opiniões, de autoridades intelectuais e morais e uma vez que nenhum homem é capaz de formar a vasta maioria de suas opiniões por conta própria, é preciso confiar nos outros para formar os julgamentos coletivos. A ideia de influência individual não é tolerada. Nenhum homem é dotado, aos olhos da sociedade democrática, com autoridade natural e inquestionável. A ideia de respeitar aqueles que melhor personificam “iluminação e virtude” está excluída. *Cada um é tão bom quanto qualquer outra pessoa, e respeita o outro tanto quanto espera ser respeitado*, então, ninguém se submete à autoridade de outra pessoa. Nessas condições, o homem democrático recorre para a opinião comum, visto que qualquer outra opinião perdeu todo o crédito, todo o título de autoridade.

Tocqueville disse: “Nos Estados Unidos, a maioria se encarrega de fornecer aos indivíduos um aglomerado [*uma infinidade*] de opiniões prontas, dispensa-os do encargo [*da necessidade*] de formar as suas próprias [*opiniões*]” (DA, 2019, p. 504), o que em outras palavras significa tirania da maioria; a cicuta dos tempos modernos é engolida pelas águas puras do pensamento. Esta afirmação parece implicar que a supremacia de um poder / grupo de pessoas (a maioria) superior é aceita sobre a lógica, o fato e a razão. Não importa o quão absurdo, obstrutivo e completamente fora de linha algo possa soar e/ou ser, se a maioria decidir sobre algo, todo o argumento contrário é excluído ou derrubado; os que se posicionam de forma contrária são taxados de rebeldes e são abatidos figurativa ou literalmente.

Essa realidade da democracia merece bastante atenção. Pois, o resultado é a submissão de todos. Todos são cortesãos, dentro desta missa comum em que “a maioria vive [...] numa adoração perpétua de si mesma” (DA I, 2005, p. 300-302). Cada indivíduo obedece ao “poder

social” acreditando obedecer apenas a si mesmo, como membro dessa massa homogênea, desse “conglomerado de companheiros” considerado a única fonte de toda autoridade. Até a religião é influente lá apenas por ganhar o apoio das massas. E a pressão sobre os indivíduos é maior do que em qualquer outro lugar. Além disso, esse arranjo produz um gosto por palavras abstratas e ideias gerais, expressando o desejo de encontrar regras comuns para todas as coisas e de explicar um conjunto de fatos por uma única causa. Este “poder social”, portanto, produz um enfraquecimento e um empobrecimento do pensamento.

Para Tocqueville, na democracia, “o eu e o outro corroem-se mutuamente”, e se essas sociedades são frágeis, são também astutamente tirânicas. Ao considerar sobre a democracia americana, o pensador francês declara: “Todavia, ousou dizer que, nesse âmbito, o que torna as leis americanas de certa forma assustadoras nasce de sua própria brandura” (*DA*, 2019, p. 132). Temível na medida em que o poder social sempre submete o outro de forma mais completa ao julgamento das massas: tanto que “a delicadeza é o bálsamo e o veneno das sociedades democráticas” (*DA II*, 2004, p. 388). O poder absoluto de todos não é menos aviltante do que o de alguns ou de um só.

É difícil encontrar o que é certo para mudar a opinião inconstante da maioria. A tirania da maioria endossa bom relacionamento com o poder da opinião. Ela expressa tal poder sobre o pensamento e sua expressão. Sem uma doutrina política ou religiosa autoritária, a opinião de todos iguais na democracia, incertezas e ansiedades intelectuais sobre o que acreditar ou o que pensar produzirão um instinto de rebanho; somente o que é autorizado pela opinião pública majoritária pode ser verdadeiro ou útil. Assim, Tocqueville diz: “Na América, a maioria traça um círculo formidável em torno do pensamento. Dentro desses limites, o escritor é livre; mas aí dele [a infelicidade o espera] se ousar sair” (*DA*, 2019, p. 324).

Embora a declaração geral de Tocqueville sobre a falta de bons escritores ou políticos na América revele a estreiteza de sua perspectiva, o princípio por trás de seu argumento é que proibir as opiniões das pessoas é destrutivo de um discurso público saudável. A conformidade do pensamento desencoraja a liderança de alta qualidade na vida pública e também é provável que seja uma causa de leis injustas resultantes que oprimem injustamente os indivíduos e suas liberdades (*DA*, 2019, p. 323).

Preocupações semelhantes foram expressas por James Cooper, na década de 1838. Ele viu a tirania da maioria se manifestando mais plenamente através da força dominante da opinião pública: “Nenhuma tirania de um, nem qualquer tirania de poucos, é pior do que essa, da maioria” (COOPER, 1838, p. 71). Cooper, ecoando os temores anteriormente observados por conservadores como Burke e Maistre, sugeriu que o que tornava essa forma de tirania tão

terrível era sua totalidade. Em uma monarquia, a adulação é paga ao príncipe; na democracia é paga para o povo, ou maioria. O homem que resiste à tirania de um monarca, muitas vezes é sustentado pelas vozes dos que o cercam; mas quem se opõe às inovações da maioria em uma democracia, não só se vê lutando com o poder, mas com seus próprios vizinhos (COOPER, 1838, p. 147). Cooper e Tocqueville compartilham com os liberais, Constant e Kant, o medo de que a democracia pudesse cair no despotismo, mas a fonte de sua preocupação era diferente. Para os primeiros, o problema era sociológico: a natureza niveladora da democracia era a causa raiz. Para Constant e Kant, era institucional: como eles ainda entendiam a democracia como uma forma direta de governo, o potencial para a tirania se originava da falta de representação e de salvaguardas constitucionais insuficientes. Mas o que unia esses pensadores era a grande preocupação de que o advento da democracia ameaçasse as liberdades individuais duramente conquistadas.

Nem na “Convenção Constitucional” nem nos “Documentos Federalistas” é exibida muita ansiedade sobre os perigos decorrentes da tirania das minorias; em comparação, o perigo da tirania da maioria parece ser uma fonte de medo agudo. A “Tirania da maioria”, que em outras palavras pode ser descrita e/ou vista como “tirania das massas”, é usada para discutir os sistemas proeminentes de democracia e governo da maioria. Isso geralmente envolve os múltiplos cenários em que as decisões tomadas pela maioria então aumentam, ditam e colocam seus interesses acima dos de um indivíduo ou grupo minoritário, constituindo uma opressão ativa comparável à de tiranos e déspotas. Em muitos casos, um grupo étnico, religioso ou racial não apreciado é deliberadamente penalizado pelo elemento majoritário que age por meio do processo democrático. Como afirma Magalhães: “Não há espaço, portanto, para se pensar uma reação das minorias como oposição ao despotismo majoritário” (2000, p. 153).

Norberto Bobbio, posterior a Tocqueville, também faz análise semelhante à denúncia de Tocqueville acerca da *tirania da maioria* sobre a ação política e a decorrente decadência no espaço público na modernidade. E ao examinar a regra da maioria na democracia com um olhar acurado, assevera que “isso não implica: a) que a regra de maioria seja exclusiva dos sistemas democráticos; b) que nesses sistemas as decisões colegiadas sejam tomadas exclusivamente mediante essa regra” (2003, p. 261). O filósofo assinala que por “maioria” se entende o sujeito coletivo do poder político, indicando, assim, *quantos* governam e não *como* governam (BOBBIO, 2003, p. 262). Bobbio mostra o perigo dos argumentos utilizados para justificar racionalmente uma regra como a da maioria e assevera que uma regra desta espécie é aparentemente irracional. Pois, é de se notar que ela confia a um critério *quantitativo* uma decisão que é indubitavelmente *qualitativa*. Bobbio insiste na concepção de que a regra da

maioria não coincide necessariamente com a democracia. Apesar da sua relevância para o bom funcionamento de um sistema político democrático ser inquestionável, ele não só identifica limitações no governo da maioria, como também deixa claro que a regra majoritária não deve ser entendida como algo absoluto e tampouco como um pressuposto para a democracia, fazendo-se necessário deter-se a atenção para com seus limites e aporias (2003, p. 272).

Caso não haja nada capaz de frear seu movimento a tirania da maioria é capaz de aniquilar as liberdades e conseqüentemente a democracia. Tocqueville assevera: Se algum dia ocorrer que se perca a liberdade na América, será necessário dever [imputar] essa perda à onipotência da maioria, que terá levado as minorias ao desespero e as terá forçado a apelar para a força material. Ver-se-á então a anarquia, mas ela chegará como consequência do despotismo (DA, 2019, p. 329). A opressão pela tirania da opinião popular impede até mesmo o reconhecimento de mentes brilhantes na sociedade. Por que “não existe gênio literário sem liberdade de espírito, e não há liberdade de espírito na América [com a opressão da maioria]” (DA, 2019, 326). Mas quando a liberdade individual é vista como uma força positiva e leva as pessoas a trabalharem juntas para propósitos comuns, e visto como “interesse próprio devidamente compreendido”, ajuda a contrabalançar o perigo da tirania da maioria. O que evita também que a minoria seja aprisionada e esmagada pela tirania da opinião popular.

Tocqueville argumenta que os governos caem por causa da impotência ou da tirania: as pessoas geralmente pensam que as democracias são suscetíveis à primeira, mas ele afirma que a segunda é um perigo maior na América. A onipotência da maioria pode um dia destruir as instituições livres do país – mas por despotismo, não por fraqueza. Ao se deslizar para o final, o pensador francês cita os escritos de James Madison sobre a necessidade de a sociedade proteger a justiça protegendo a minoria e a declaração de Jefferson sobre a necessidade de combater a tirania da legislatura (DA, 2019, p. 329-330). Jefferson disse: “O poder executivo, em nosso governo, não é o único e, talvez, nem mesmo o principal, objeto de minha solicitude. A tirania dos legisladores é atualmente, e será durante muitos anos ainda, o perigo mais temível” (DA I, 2005, p. 305). Seu alerta sobre a tirania surgiu primeiro de sua preocupação sobre as maneiras pelas quais muitas das constituições estaduais americanas tornavam as legislaturas estreitamente dependentes do povo e, em seguida, colocavam o poder excessivo nas mãos dos legisladores às custas dos outros dois ramos do governo (SCHLEIFER, 2012, p. 84).

A crença de que a sabedoria e o interesse preferível por uma sociedade igualitária sempre se encontram na opinião da maioria, constrange a independência do indivíduo e gera aquele tipo de *conformismo espiritual* em que se baseia a coerção psicológica que, segundo nosso autor, caracteriza a *tirania da maioria*. Quando todos são equalizados, quando

desaparecem os “corpos intermediários” e todos se sentem como iguais, cria-se uma “*tiranía da maioria*”, que, portanto, aprisiona a liberdade de pensamento. A democracia, definida pela regra da maioria, necessariamente apresenta algo como o problema do pensamento de grupo e outras tendências à exclusão dos direitos das minorias. Pensar como os outros, encontrando-se toda legitimidade por hipótese no número, é, portanto, o horizonte de todas as etapas individuais. Aí está, para democracia, um grande perigo. A liberdade é extirpada e como consequência a própria democracia. O pensador francês assevera: “Penso, pois, que é sempre necessário pôr em algum lugar um poder social superior a todos os outros, mas creio estar a liberdade em perigo quando esse poder não encontra diante de si nenhum obstáculo que possa reter sua marcha e lhe dar tempo de se moderar” (*DA I*, 2005, p. 295).

Assim, ao concluir o volume de 1835, Tocqueville faz a seguinte afirmação: [A maioria] após ter tido tempo de se reconhecer e de constatar sua existência, é a fonte comum dos poderes. Mas, em si, não é onipotente. Acima dela, no mundo moral, estão a humanidade, a justiça e a razão; no mundo político, os direitos adquiridos (*DA*, 2019, p. 471).<sup>87</sup> A maioria reconhece essas duas barreiras e se, por acaso, lhe ocorre ultrapassá-las, se ela as supera, é porque tem paixões, como todos os homens, e, semelhante a eles, pode fazer o mal discernindo o bem.

Por tanto, Tocqueville propõe estabelecer balizas à soberania popular e, em vez do interesse do indivíduo, é o interesse bem compreendido do cidadão que deve determiná-las e definir a justiça. Por essa razão, o pensador francês é definido por muitos como democrata anti-revolucionário (TOURAINÉ, 1996, p. 120). Nosso autor concede uma maior importância ao espírito cívico que fica indignado, principalmente, no volume de 1835, com as pressões e opressões exercidas pela opinião pública sobre as ideias e sobre o conformismo daí resultante.

Em nossa época, o poder das maiorias tende a se tornar arbitrário e absoluto. Esse indivíduo, chamado massa ou “homem massa”, está cada vez mais em evidência por ter transformado nossa maneira de viver, nossos padrões de conduta e a forma como fazemos política. Ele é reconhecido, infelizmente, por ter se tornado o árbitro do gosto, o ditador da política, o rei não coroado da modernidade (OAKESHOTT, 2020, p. 77). Portanto, pode ser que limitar o poder das maiorias, contestar sua autoridade moral, desviar seu impacto, dissolver sua força, seja agora a tarefa mais importante daqueles que se preocupam com a liberdade.

---

<sup>87</sup> E essa é mais uma posição britânica do que propriamente americana (TOURAINÉ, 1996, p. 120).

### 3.7 INTERESSE BEM COMPREENDIDO: Associativismo e Ação Política

Um dos principais remédios para os males da democracia é também um dos conceitos que se acha de mais interessante no pensamento toquevilleano, a saber, o de associações. Tal conceito permite compreender os procedimentos democráticos no âmbito político e civil. “Em nosso tempo, a liberdade de associação tomou-se uma garantia necessária contra a tirania da maioria” (*DA*, 2019, p. 256), o despotismo e o individualismo, ao mesmo tempo em que mostram as necessidades do povo. Através da análise de Tocqueville das associações como civis e políticas, é possível entender por que a democracia na América era baseada no povo. As pessoas eram as tomadoras de decisão e influenciadoras da política nos Estados Unidos.

Tocqueville observa que as associações, políticas e civis, previnem circunstâncias como a tirania da maioria, o despotismo e o individualismo. Sua análise da América mostra a vantagem das associações e como esse conceito tem sido aplicado a várias ações (*DA*, 2019, p. 601-605). Essa liberdade ilimitada permite que as pessoas se reúnam diariamente e aproveitem os benefícios que podem vir com isso. “E de minha parte”, escreve o pensador francês, “digo que, para combater os malefícios que a igualdade pode produzir, apenas há um remédio eficaz: a liberdade política” (*DA*, 2019, p. 600).

Tocqueville categoriza as associações em políticas e civis. As associações que cresceram em número são as que adquirem a capacidade de perseguir um interesse comum. Por isso, ele afirma que “as associações civis facilitam, pois, as associações políticas” (*DA*, 2019, p. 610). As associações civis muitas vezes criam nas pessoas o hábito de se unirem. As associações políticas permitem que esse hábito seja exercido diariamente sempre que os cidadãos se sentem incomodados com a ação de seu governo. Essa associação então atrai naturalmente muitos homens para uma ação comum (*DA*, 2019, p. 611), que é uma forma de regular os governos locais, estaduais e nacionais.

Tocqueville levanta a hipótese de que há uma ligação em países democráticos entre a preponderância de associações políticas e associações civis: ele sugere que isso ocorre porque quando as pessoas têm um interesse comercial ou moral em comum e se unem para um objetivo comum, elas aprendem a dirigir assuntos complexos em uma forma que seja replicável na vida política (e vice-versa). As associações políticas podem parecer menos arriscadas do que, por exemplo, uma associação de manufatura, que exige que as pessoas invistam seu próprio dinheiro; mas os grupos políticos ensinam as pessoas a entregar a sua vontade à dos outros. Por sua vez, destruir o direito de associação política, de modo que as pessoas possam se reunir apenas para determinados fins, torna menos provável que as pessoas desejem se encontrar.

Como Tocqueville raramente se predispõe para dar exemplos específicos e concretos, nem sempre é óbvio, em *DA*, apontar a exata distinção entre as associações políticas das associações civis, especialmente porque ele descreve os jornais, por exemplo, como compatíveis com ambas. Ainda assim, ao mesmo tempo em que caracteriza as associações civis como tendo um objetivo diferente do de participar de partidos e eleições, ele também enfatiza que há mais proximidade que do que diferença entre as esferas política e civil, na medida em que ambas contribuem para algo que ele preza – o envolvimento de cidadãos em sua sociedade (*DA*, 2019, p. 610-611).

Frente ao individualismo, Tocqueville se refere às associações civis como um método para modificar sua influência na democracia. O filósofo aprova as associações como uma ferramenta para neutralizar tendências individualistas em uma democracia. Em sua perspectiva, “todos os cidadãos [na democracia] são independentes e fracos” (*DA II*, 2004, p. 132) quando se trata de ajudar uns aos outros por uma causa comum. Com o individualismo surgindo nas democracias, ele temia que as pessoas não se conectassem e perdessem a capacidade de se unir quando surgisse a ocasião ou quando houvesse a necessidade, o que é constante na democracia.

A análise de Tocqueville está em sintonia as ideias nas quais o conservadorismo repousa. A livre associação é necessária não só porque “nenhum homem é uma ilha”, mas porque os valores intrínsecos surgem a partir da cooperação social. Não são impostos por alguma autoridade externa ou inculcados por medo. Crescem de baixo para cima por relações de amor, de respeito e de responsabilidade (cf. SCRUTON, 2021, p. 182). O pensador francês acredita que os homens não formam uma sociedade simplesmente por conhecerem o mesmo chefe e obedecerem às mesmas leis; só há sociedade quando os homens consideram um grande número de objetos sob o mesmo aspecto; quando, enfim os mesmos fatos produzem neles as mesmas impressões os mesmos pensamentos (*DA*, 2019, p. 448), isto é, quando há semelhança de sentimentos e opiniões. A busca pelo interesse comum. A integração na mesma cultura política. Essa parecia ser sua maior preocupação,

Se, em todos os tempos, as luzes servem para os homens defenderem sua independência, isso é verdade sobretudo nas eras democráticas. É fácil, quando todos os homens se assemelham, fundar um governo único e onipotente; os instintos bastam. Mas os homens necessitam de muita inteligência, ciência e arte para organizar e manter, nas mesmas circunstâncias, poderes secundários e para criar, no meio da independência e da fraqueza individual dos cidadãos, associações livres que sejam capazes de lutar contra a tirania sem destruir a ordem (*DA II*, 2004, p. 369-370).

O filósofo procurava uma forma de evitar a separação entre o homem e o cidadão e entre o indivíduo e a sociedade. A relação dialética entre o homem e o cidadão é o problema central no pensamento político tocquevilleano. Essa preocupação separou nosso autor de

contemporâneos como Marx. Tocqueville, muito mais realista do que Marx, só podia ver a eliminação do problema da relação entre o homem e o cidadão no quadro de uma tirania democrática igualitária. No entanto, a força motriz de sua abordagem intensa e intelectual era evitar que o problema fosse eliminado dessa forma (cf. HENNIS, 1982; ARON, 1985).

Tocqueville deu continuidade à tradição da teoria política clássica que investiga o impacto que uma forma de governo tem sobre seus cidadãos e sua virtude e mede a qualidade do governo de acordo com isso. Sua principal preocupação não era apenas a constituição política de um Estado, mas sim a “constituição das almas” que o Estado produz, isto é, a base social e moral da política. Considerava os sentimentos humanos e o processo de sua formação tão significativos para a política quanto o pensamento racional, direitos e interesses. Estava convencido de que “os Estados não eram definidos por suas leis, mas sim desde suas origens pelos sentimentos, processos de pensamento, ideias, corações e mentes de seus habitantes” (HENNIS, 1982, p. 395). Considerava-se, nas palavras de Hennis, um “historiador da alma”, um analista da ordem e da desordem das almas humanas na era da democracia (HENNIS, 1982, p. 402). A questão decisiva para o pensador francês era como evitar, particularmente em uma democracia, o empobrecimento das almas dos cidadãos que levaria ao despotismo.

E é nas associações voluntárias onde, para o filósofo, se achava resposta a essa pergunta. Portanto, as passagens cruciais sobre a importância das associações são encontradas no volume de 1840, onde discute a influência da democracia nos sentimentos, costumes e maneiras de seus cidadãos. Seu trabalho é voltado à vida emocional, moral e racional no impacto político: “Os sentimentos e as ideias só se renovam, o coração só se expande e o espírito humano só se desenvolve pela ação recíproca dos homens” (DA, 2019, p. 604), escreve ele. Essa ideia formou sua base de pensamento político. Segundo Tocqueville, a interação humana, antes subordinada a regras estritas nas sociedades corporativas, deve ser artificialmente trazida à vida na sociedade democrática.<sup>88</sup> E é a única coisa que as associações podem fazer (DA, 2019, p. 604).

Tocqueville acreditava que as associações mais significativas a esse respeito são aquelas que permanecem puramente sociáveis e existem para melhorar os costumes e maneiras de seus membros e para enriquecer suas vidas emocionais. São as associações que criam novos laços

---

<sup>88</sup> Isso porque, esclarece Tocqueville, “como nelas [democracias] os homens já não estão ligados uns aos outros por nenhum laço de castas, de classes, de corporações, de famílias, eles são excessivamente propensos a só se ocupar de seus interesses particulares, sempre muito levados a só pensar em si mesmos e a se recolher em um individualismo estreito em que qualquer virtude é sufocada. O despotismo, longe de combater essa tendência, torna-a irreprimível, pois tira dos cidadãos qualquer paixão em comum, qualquer necessidade mutua, qualquer obrigação de se entenderem, qualquer ocasião de agirem juntos; por assim dizer, empareda-os na vida privada” (ARR, 2016, p. XLVIII).

nas sociedades modernas e igualitárias. Esses são precisamente os laços (gravames) que desempenham um papel tão importante no pensamento político de Tocqueville:

Dentre as leis que regem as sociedades humanas, há uma que parece mais precisa e mais clara do que todas as outras. Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é preciso que entre eles a arte de associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma medida em que a igualdade de condições aumenta (DA, 2019, p. 605).

Por outro lado, quanto mais os laços entre os homens se afrouxam, mais o fundamento político da sociedade democrática se desgasta. Quanto menos os cidadãos praticarem *l'art de s'associer*, maior será o custo de sua civilidade e maior será a probabilidade de que a igualdade degenera em despotismo. Assim, a sociabilidade é de extrema importância política porque cria novos laços entre os indivíduos, laços que uma sociedade democrática emergente destrói ao mesmo tempo que destrói a velha ordem corporativa. A “nova ciência política”, que Tocqueville pretendia estabelecer como a “ciência mãe dos países democráticos”, deveria se preocupar principalmente com a arte da associação. O progresso de todas as outras ciências, como ele apaixonadamente – mas sem consequências para seus estudos posteriores – declarou, depende do progresso feito nesta nova ciência (DA, 2019, p. 604-605). Marcelo Jasmin coloca da seguinte forma: “Operando contra o pessimismo de seu diagnóstico, a “nova ciência política para um mundo inteiramente novo” deve ser capaz de persuadir seu público de que somente a ação permanente na esfera dos negócios comuns pode produzir e garantir liberdade” (JASMIN, 2005, p. 80). Essa é a *doutrina do interesse bem compreendido*, isto é, a doutrina da identificação racional dos interesses privados com os interesses públicos, aqueles da cidadania.

esta ação está necessariamente submetida aos limites impostos pela facticidade – isto é, que a eficácia do agir depende do conhecimento concreto dos condicionantes históricos e sociais – e de que a vontade esclarecida acerca dos limites reais da ação pode adequar meios e fins de modo a produzir resultados desejados (JASMIN, 2005, p. 80).

A sabedoria política, argumenta Edmund Burke, não está contida em uma única cabeça. Não reside nos planos e esquemas da classe política e nunca pode ser reduzido a um sistema. Reside no organismo social como um todo, nas miríades de pequenos compromissos, nas negociações e trustes locais, por meio dos quais as pessoas se ajustam à presença de seus vizinhos e cooperam para salvaguardar o que compartilham. As pessoas devem ser livres para se associar, para formar “pequenos pelotões”, para dispor de seu trabalho, suas propriedades e seus afetos, de acordo com seus próprios desejos e necessidades (BURKE, *apud* SCRUTON, 2016, p. 156). Desse modo, nenhuma liberdade é absoluta e todos devem ser qualificados para o bem comum. Até estar sujeita a um estado de direito, a liberdade é apenas pó, o pó da individualidade. Mas um estado de direito requer uma lealdade compartilhada, pela qual as

peças confiam seu destino coletivo a instituições soberanas que podem falar e decidir em seu nome. Essa lealdade compartilhada não é, como Rousseau e outros argumentaram, um contrato entre os vivos. É uma parceria entre os vivos, os não nascidos e os mortos – uma confiança contínua que nenhuma geração pode pilhar exclusivamente em seu próprio benefício.

Tocqueville também reitera sua afirmação, dita no volume de 1835, de que a liberdade irrestrita de associação política é perigosa (DA, 2019, p. 256-257). No volume de 1840, ele qualifica isso dizendo que a liberdade política completa deve ser o objetivo, mas até que as pessoas aprendam a administrar tal liberdade, as associações políticas podem bem ser limitadas, mesmo que isso tenha um preço (DA, 2019, p. 611-614). Embora ele se identifique como um partidário da liberdade (muitas vezes além da igualdade), ele também continua alertando que a liberdade é difícil e até perigosa e, portanto, precisa ser aprendida ou distribuída gradualmente, mas ainda assim é parte do melhor remédio para os males da *polis*.

Hannah Arendt cita Tocqueville, e reafirma que a liberdade de associação, embora uma liberdade perigosa, torna-se uma garantia necessária contra a tirania da maioria, e que “um recurso perigoso é usado para remediar um perigo ainda mais terrível”, e finalmente que, “se os homens desejam permanecer civilizados, a arte de se associar uns com os outros deve crescer e se aperfeiçoar na mesma proporção em que aumenta a igualdade de condições” (ARENDR, 2017, p. 86). Assim, no entendimento de Arendt, “quando uma associação já não é mais capaz ou não mais deseja unir ‘em um só canal os esforços de mentes *divergentes* (Tocqueville), perdeu seu talento para ação” (*ibidem*). A liberdade é, para todos os efeitos, um instrumento de conservação e garantia de direitos consagrados. Por isso, é gozando de uma liberdade arriscada que os americanos aprendem a arte de minimizar os perigos da liberdade (DA, 2019, p. 614)

Aparentemente, a democracia se mostra um tanto quanto incerta. Em todo caso, suas chances de sobrevivência e revigoração também dependem do que fazem os cidadãos. Ainda que, não se possa contar com forças históricas benevolentes para favorecer a democracia, não há simples vítimas, entre os cidadãos, de forças cegas sobre as quais não têm nenhum controle (DAHL, 2001, p. 35). É a decisão participativa dos cidadãos que preserva e leva adiante as ideias e os costumes democráticos.

Nesse ínterim o filósofo Tocqueville chama atenção ao ator social para uma consciência de cultura política democrática, aquela que não deixa espaço para telespectador; onde ator e espectador coexistem numa e mesma pessoa; onde as responsabilidades públicas são compartilhadas, em que o agir em comum, a *vita activa* sobrepõe os interesses individuais egoístas, a consciência que confere ao indivíduo o sentimento de pertença à comunidade e proporciona ocasiões dos indivíduos atuarem conjuntamente e sentir que dependem uns dos

outros, que vivem em sociedade, como na compreensão grega: *onde quer que vás* [juntamente com os outros] *serás polis*. Pois, “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDDT, 2016, p. 62).

A partir do momento em que o indivíduo participa de sua comunidade, atuando em nome de um interesse maior, o interesse público, ele se torna efetivamente um cidadão. E, como sustenta Arendt, “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDDT, 2016, p. 27). O princípio da participação política, sustentado pelo corpo da soberania popular, firma sua existência na *ação* dos cidadãos nos assuntos públicos, tanto opinando sobre planos de governo para *polis*, quanto fiscalizando o Estado na gestão da coisa pública. A *ação* é uma atividade comunicacional mediada pela linguagem da pluralidade de opiniões no confronto político e efetivada através da retórica (*Ibidem*, p. 217-224). Não é possível num estado individual de exclusiva presença.

As instituições legais e a ação política dos cidadãos servem de amparo para a democracia e expressam o exercício da liberdade. Na democracia o povo é o grande titular da soberania, e tem, por conseguinte, a capacidade de reunir, no exercício direto de sua autoridade, o lote vultoso possível de poder legítimo, como fazer a lei, nomear e remover seus representantes, decidir e avaliar sobre questões fundamentais de governo. O agir em comum aumenta as chances para que as demandas do povo sejam atendidas. E o exercício dessa liberdade política, adverte o filósofo, não pode ser usufruído sem custo, “os homens não poderiam desfrutar a liberdade política sem comprá-la por alguns sacrifícios e nunca conseguem se apossar dela sem enormes esforços” (DA, 2019, p. 589). O privado é o reino da necessidade enquanto que o público é o reino da liberdade.

A liberdade política e a cidadania na democracia são respostas e fundamentos eficientes para as piores tendências das modernas sociedades democráticas. A moderação através da liberdade e da participação política é necessária para mitigar quaisquer riscos que possam surgir eventualmente no estado democrático. Como sustenta Livia Franco,

Por outras palavras, ela [democracia] depende [para sua sobrevivência] do estabelecimento e do bom funcionamento de instituições democráticas – manifestado, entre outros aspectos, no respeito pela lei fundamental, na consagração dos direitos fundamentais dos cidadãos, na realização de eleições, no bom funcionamento do parlamento, na ação séria dos partidos – mas, principalmente, depende da defesa e da proteção de uma cultura política de liberdade exercida através dos corpos políticos e sociais que medeiam entre o indivíduo isolado e o Estado onnipotente, isto é, da existência de um vibrante espírito público. Mais ainda, o exame que Tocqueville desenvolve sobre a condição democrática vai demonstrar-nos que ele olha para a participação cívica não apenas como um valor em si mesmo, mas como um instrumento crucial de proteção da liberdade política de cada comunidade humana. E que tal só é possível quando tem gosto por ela. A história política das comunidades

humanas mostra-nos, no entanto, que o gosto pela liberdade não é automático. Está é uma das preocupações que mais marcam a obra de Tocqueville e, conseqüentemente, constitui um dos seus grandes temas: conciliar o respeito pela liberdade individual dos cidadãos e, ao mesmo tempo, preservar a cidadania ativa em cada democracia (FRANCO, 2014, p. 23-24 [acréscimo meu]).

Tocqueville concluiu que “a força coletiva dos cidadãos será sempre mais poderosa para produzir o bem-estar social do que a autoridade do governo” (*DA I*, 2005, p. 102). A experiência democrática americana demonstrou como é possível o interesse próprio trabalhar para o bem comum e abordar questões de relacionamento interpessoal ou a prática de virtudes cívicas. Enquanto liberdade e ordem eram entendidas na Europa como conflitantes uma com a outra. A experiência americana sugeria ainda que a liberdade e a ordem poderiam ser colocadas juntas para trabalhar pelo bem comum. Para nosso autor, a participação política é fundamental até mesmo para manutenção das liberdades. A este ponto o argumento de Jasmin é esclarecedor

Suas conclusões indicarão que qualquer possibilidade de reversão da derrocada da liberdade inscrita no quadro de determinações das tendências imanentes à democracia exige a revitalização de instâncias de participação que fortaleçam o espírito de cidadania frente à tutela administrativa do Estado centralizado moderno. Em outras palavras, só haverá liberdade democrática onde houver ação permanente do corpo de cidadãos na esfera pública (JASMIN, 2005, p. 37).

A historiografia político-filosófica tocquevilleana constitui-se num guia pedagógico quanto à importância da ação política para evitar os malefícios que podem surgir numa democracia. Propõe formas de participação pública que ajudam o florescimento da democracia. Surge, portanto, a tese de que os governos não devem ser a única entidade reguladora das diferentes atividades do indivíduo; as associações devem preencher as lacunas para os indivíduos que a igualdade de condições distraiu de participar como atores públicos em uma democracia. Assim, “as instituições livres que possuem os cidadãos americanos e os direitos políticos de que fazem uso lhes relembram incessantemente, e de mil maneiras, que vivem em sociedade elas guiam a todo instante seu espírito em direção a esta ideia de que é dever de cada homem, assim como de seu interesse, tornar-se útil a seus semelhantes” (*DA*, 2019, p. 599).

Tocqueville admirava a adoção da América do “interesse próprio devidamente entendido” ou *doutrina do interesse natural* e do autogoverno baseado na combinação da liberdade individual com a solidariedade cívica e o serviço comunitário. Ele acreditava que esses elementos ajudavam a conter formas extremas de individualismo e permitiam que os cidadãos formassem associações e instituições eficazes em nível local. Os americanos, segundo Tocqueville, resolvem suas diferenças sociais e políticas não recorrendo às autoridades, mas estabelecendo uma associação. Desta forma, assumiram a responsabilidade por suas próprias vidas e trabalharam para o bem comum. Formaram constantemente uma gama desconcertante

de associações, algumas das quais, como as associações de temperança, promoviam objetivos que pareciam bastante estranhos ao nobre francês. E identificou a liberdade de associação, ainda mais do que a liberdade de imprensa, como um dos direitos políticos mais importantes. Apesar dos perigos que atribuiu à liberdade de associação, reconheceu que ela fornecia uma defesa contra um perigo ainda maior inerente a uma democracia: a tirania política da maioria.

Deste modo, Tocqueville postulou a “arte de participar” em associações voluntárias como a “ciência fundamental” da democracia. Explicou que “americanos de todas as idades, todas as condições e todas as mentes” aprenderam a se proteger contra perigos democráticos como o individualismo excessivo, a tirania da maioria e os efeitos sufocantes da centralização administrativa simplesmente “unindo-se constantemente em grupos”. Assim, o filósofo associa “a arte de associação” e a “arte da filantropia” na América.

Na falta de entusiasmo e de uma fé ardente, as luzes e a experiência obterão eventualmente dos cidadãos grandes sacrifícios; cada homem, sendo igualmente falível, sentirá necessidade igual de seus semelhantes e, sabendo que só obterá apoio se também cooperar, descobrirá, sem pesar, que para ele o interesse pessoal se confunde com o interesse geral (DA, 2019, p. 19).

Em Tocqueville é possível encontrar uma teoria consistente e robusta de que as pessoas trabalham para o bem comum porque encontram seu interesse particular na filantropia. O autor sinaliza para uma democracia onde as pessoas pudessem ter a liberdade de melhorar sua própria sorte e ao mesmo tempo contribuir para o bem comum. E não havia, para ele, contradição entre esses dois objetivos. “Os moralistas americanos não afirmam que seja preciso se sacrificar a seus semelhantes por ser isso grandioso, mas dizem audaciosamente que esses sacrifícios são tão necessários àqueles que os impõe quanto àquele que deles usufrui” (DA, 2019, p. 615).

Segundo Tocqueville, os americanos de seu tempo, cientes dos perigos políticos que surgem do isolamento dos cidadãos uns dos outros, tomaram medidas para moderar o individualismo que a democracia fomenta. Uma de suas ferramentas mais importantes nessa tarefa indispensável foi “a doutrina do interesse próprio bem compreendida”. Os professores de moral, observa Tocqueville, trabalham incansavelmente para promover a ideia de que cada cidadão pode promover seus interesses de longo prazo com mais eficácia, desviando alguns de seus esforços da busca de suas próprias necessidades e dedicando-os às necessidades da comunidade. Ao promover a cooperação necessária para sustentar o autogoverno, a doutrina do interesse próprio bem compreendido ajuda os americanos a manter sua liberdade.

Não temo dizer que a doutrina do interesse bem compreendido me parece, de todas as teorias filosóficas, a mais apropriada às necessidades dos homens de nosso tempo e que vejo nela a mais poderosa garantia que lhes resta contra si mesmos. Portanto, é principalmente para ela que o espírito dos moralistas de nossos dias deve se voltar.

Ainda que a julgassem imperfeita, deveriam adotá-la como necessária (*DA II*, 2004, p. 149).

É uma ideia notavelmente realista e tolerante com as fraquezas humanas e, se é possível emitir algum julgamento sem comprometer a pesquisa, persuasiva por isso mesmo. Transforma o interesse próprio em um bem coletivo e classifica o mecanismo como “interesse próprio devidamente entendido”. É uma forma, estritamente política, para combater o individualismo:

O interesse bem compreendido é uma doutrina pouco elevada, mas clara e segura. Não procura alcançar grandes objetivos, mas atinge sem grandes esforços aos que visa. Como está ao alcance de todas as inteligências, todos a captam facilmente e a retêm sem problemas. Acomodando-se maravilhosamente às fraquezas dos homens, obtém com facilidade um grande império, e não lhe é difícil conservá-lo, porque ela volta o interesse pessoal contra ele mesmo e vale-se, para dirigir as paixões, do aguilhão que as estimula (*DA II*, 2004, p. 149).

Através da liberdade de participação política e do poder de ingerência nos assuntos públicos, que afetam direta ou indiretamente seus assuntos privados, os cidadãos atomizados se voltam para os assuntos gerais, equilibrando assim, as tendências construtivas e destrutivas da democracia. Tocqueville, em *DA*, assinala para boa alternativa: os anglo-americanos souberam tirar da democracia social a democracia política (*DA I*, 2005, p. XXV), ou seja, a liberdade. “Os americanos combateram pela liberdade o individualismo que a igualdade gerara e o venceram” (*DA*, 2019, p. 597). Conforme Célia G. Quirino,

Buscando uma solução para os problemas que a igualdade pode causar, Tocqueville segue constantemente o caminho que o leva à sua grande paixão, a liberdade. Toda a sua obra é um ensinamento para a conquista da liberdade. Só nela está contida a solução e a salvação dos homens numa sociedade democrática. A democracia como processo igualitário é inevitável e, se abandonada, pode apresentar problemas e trazer desgraças. Só a liberdade pode evitá-los (SANTOS, 2001, p. 131).

A participação política e o associativismo são remédios para manter ativa as virtudes da democracia e evitar até a perda da liberdade. Os cidadãos preservam e cuidam da *polis* quando se dispõem a agir em comum. O cuidado um pelo outro é fundamental para sobrevivência da democracia e da cidade. Se não houver uma preocupação com a coisa pública, o risco de o governo aumentar seu poder cresce, de tal maneira que pode se transformar em regime autoritário ou totalitário, já que os cidadãos não se preocupam com a esfera pública. O exercício de direitos, a *égalité des conditions*, a participação política, a arte da associação, o compromisso com a cidadania, a consciência da liberdade e da *polis*, formam os principais pilares para teorização e vivência da democracia, quer seja como estado social quer como forma de governo.

### 3.8 A RELIGIÃO E A METAFÍSICA DOS COSTUMES NA DEMOCRACIA

Outro assunto que repercute bastante, e que ao nosso ver é mais determinante, no pensamento tocquevilleano sobre a cultura política é a relação entre *democracia* e *religião*. Um assunto bastante sensível e importante na época de Tocqueville, que atraiu sua atenção de forma inusitada. A necessidade de compreender o papel da religião nas sociedades democráticas era tão grande que tomou boa parte de seus escritos. Assim, entender o lugar da religião em seu pensamento é crucial para compreender seu trabalho, e seus *insights* podem oferecer novas perspectivas sobre algumas das questões mais urgentes de nosso tempo (cf. KAHAN, 2015). Ao analisar a religião em sociedades democráticas, Tocqueville enfrentou problemas profundamente enraizados na França e na América de sua época e que ainda ressoam hoje. Fanatismos revolucionários e religiosos, às vezes combinados, eram uma ameaça sempre presente no tempo de Tocqueville. E sua análise pode oferecer uma nova visão sobre todos esses problemas (SCHLEIFER, p. 2014, p. 254).

Tocqueville faz fortes alusões à religião quando se debruça sobre a democracia. No entanto, para examinar seus argumentos, é útil estar convicto dos aspectos de sua historiografia, como exposto já nesta dissertação, principalmente sobre suas crenças religiosas. O filósofo não usa o termo religião como mera figura de linguagem para melhor descrever o caráter da democracia a seus concidadãos. Ele, de fato, acreditava na existência de um ser superior, um *design inteligente*.<sup>89</sup> Em uma conhecida carta escrita nos últimos dias de sua vida para Madame Swetchine, Tocqueville fala da crise de fé que foi o ponto de virada de sua vida:

Fui encerrado em uma espécie de solidão durante os anos após a infância, quando fui vítima de uma curiosidade insaciável, cuja única satisfação disponível era uma grande biblioteca de livros [...] acumulei desordenadamente em meu espírito todo o tipo de noções e idéias, que de comum pertencem adequadamente a uma idade mais madura. Até aquele momento, minha vida havia passado envolta em uma fé que nem sequer permitia que a dúvida penetrasse em minha alma. Então se instalou a dúvida, uma dúvida abrangente [...] experimentei a sensação de um terremoto [...] fui tomado pela mais negra melancolia, depois por um desgosto extremo da vida [...] e quase fui prostrado pela agitação e pelo terror. Paixões fortes me tiraram desse desespero; elas me afastaram da visão dessas ruínas intelectuais e me levaram a objetos tangíveis. Mas ainda de vez em quando, esses sentimentos vividos na minha juventude carnal (eu tinha então dezesseis anos) voltam a tomar conta de mim. Então, mais uma vez, vejo o mundo das idéias girando e me perco nesse movimento universal que perturba e sacode todas as verdades nas quais baseio minhas crenças e minhas ações.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> É verdade que apesar da ênfase na religião em seus escritos publicados, a correspondência privada de Tocqueville indica que ele não era um crente do tipo tradicional. Em carta de 1857, ele conta que foi católico devoto até os dezesseis anos, quando, depois de estudar os clássicos iluministas na biblioteca de seu pai, perdeu a fé. Em uma carta escrita a Gobineau em 1843, ele prefacia sua defesa da utilidade e beleza do ensino moral cristão com a declaração de que ele “não é um crente”. Na carta de 1857, ele professa uma espécie de deísmo, mas admite que às vezes duvida disso. Veja: OC, 1951 – 2003, 9:57, 15 [2]: 315. E, no entanto, como vimos na historiografia, primeiro capítulo desta dissertação, nas últimas semanas de vida, ele retorna a sua grande fé perdida na mocidade.

<sup>90</sup> Carta de 26 de fevereiro de 1857. Citada em André Jardin. *Tocqueville: A biography*. Trans. Lydia Davis (New York: Farrar, Straus & Giroux 1988), 61 [tradução nossa].

Embora manifeste suas dúvidas, que aliás, o acompanham desde a juventude, “é preciso observar, porém, que [...] Tocqueville jamais deixou de crer na existência de Deus, na imortalidade da alma e na retribuição dos atos” (REIS, 2002, p. 59, nota 51). Na verdade, um de seus maiores projetos era: “reconciliar a religião com os princípios [*liberté, égalité et fraternité*] de 1789” (TOURAINÉ, 1996, p. 120 [acréscimo meu]), princípios da democracia. Ao discutir sua filosofia política nosso autor desenvolve não apenas indagações, mas se vale também de suas crenças a princípios religiosos e imateriais, isto é, metafísicos, para dar corpo a suas ideias como democracia, liberdade, igualdade e associativismo. Norman Graebner afirma que, para Tocqueville, a religião era uma força poderosa, um fato estabelecido e irresistível. Ele observou as contribuições da religião não menos do que a educação, os hábitos e costumes, as leis e os partidos. E se deteve longamente na religião, por causa da contribuição dela na democracia americana, para seu espírito e desempenho (GRAEBNER, 1976, p. 263).

O fenômeno religioso apreço com frequência nos escritos do nosso autor. Em suma, as conclusões de Tocqueville sobre os fatores básicos da civilização americana são estas: suas leis, sua tradição religiosa, seus hábitos de negócios ou inclinação mercantil e os recursos naturais ilimitados da terra tornaram o povo americano “ocupado, moral, próspero e contente, com um mínimo de governo organizado democraticamente”, e, conseqüentemente, a filosofia de orientação religiosa, um fator tão influente na criação da democracia, teve um efeito distinto e determinista nas questões culturais (DA I, 2005, p. 365-367).

No entanto, embora Tocqueville tenha escrito muito sobre religião, ele não o fez com propósitos estritamente religiosos. A religião em sua obra se estabelece principalmente como um meio, e não um fim. Seu assunto era democracia e seu objetivo era uma sociedade livre na qual grandes seres humanos pudessem florescer. A democracia era, antes de tudo, uma condição social, baseada na igualdade jurídica e moral de todos os seres humanos e, em segundo lugar, um sistema político, baseado na soberania do povo. E a religião possui muitos usos para Tocqueville, mas o mais importante é que ela é crucial para manter a liberdade política e a grandeza humana nas sociedades democráticas. Sua observação da América serviu para entender melhor a relação entre religião e democracia, e aprender como essa relação pode ser mutuamente favorável, em vez de mutuamente destrutiva.

Tocqueville não viu nem previu um paraíso terrestre, com ou sem a ajuda da religião. A religião, pela experiência histórica, poderia ser, como a democracia, compatível com o despotismo ou com a liberdade. No pior dos mundos democráticos, todos seriam iguais sob um déspota cujo reinado fosse consagrado por um padre. Nosso autor estava convencido de que a

religião, pelo menos o tipo correto de religião, era necessária, mas não suficiente para manter a liberdade em uma sociedade. Sua estratégia retórica, a linguagem adotada e seu argumento objetivavam contribuir para a liberdade e a grandeza do indivíduo em uma sociedade democrática, objetivo de sua nova ciência moral. Nessa tarefa, a religião era indispensável. Para o filósofo era um recurso vital na tarefa sem fim de controlar e equilibrar a alma humana e capacitá-la a viver em liberdade.<sup>91</sup> *O espírito de religião e o espírito de liberdade* deveriam caminhar no mesmo sentido, estar intimamente unidos um ao outro, reinarem juntos sobre o mesmo solo (DA, 2019, p. 369). Desse modo, a metafísica estava no cerne de sua ciência moral.

O pensamento toquevilleano, no entanto, ilustra bem que o processo de secularização não é sinônimo de democratização. O que implicaria simplesmente que quanto menor a importância dada à dimensão sagrada e transcendente da vida, mais intenso será o processo de democratização. O comunismo do século XX mostra a falácia dessa suposição (BARBU, 1956, p. 60). O significado democrático da secularização consiste no fato de que esse processo resultou na diminuição do aspecto religioso da vida, possibilitando um equilíbrio entre os aspectos transcendente e imanente, sagrado e secular, ideal e real da vida. É o equilíbrio entre essas duas dimensões, e não a substituição de uma pela outra, que prepara o terreno para um modo de vida democrático.<sup>92</sup> Tocqueville enxergava a religião como sendo muito mais necessária na república democrática do que na monarquia ou em qualquer outro regime. Para ele, “os filósofos do século XVIII explicavam de forma muito simples o enfraquecimento gradual das crenças. O fervor religioso, diziam, deve se apagar à medida que a liberdade e as luzes aumentam. É lamentável que os fatos não coincidam com essa teoria” (DA, 2019, p. 368). Para Tocqueville, existia certa população europeia cuja incredulidade só era igualada pelo embrutecimento e pela ignorância, ao passo que, na América, via-se a combinação da liberdade e dos deveres religiosos tornando o povo cada vez mais livre e esclarecido (DA, 2019, p. 368).

A discussão da religião não é totalmente onipresente em todos os escritos de Tocqueville, raramente é mencionado nas *Lembranças de 1848*, mas a religião é central em seu

---

<sup>91</sup> Para Tocqueville, almas bem equilibradas eram tão importantes para a liberdade quanto uma constituição bem equilibrada. Tais freios e contrapesos espirituais eram essenciais, em sua opinião, para a preservação da liberdade política e da grandeza humana individual. Assim, a religião oferece uma fonte paralela para os freios e contrapesos à democracia fornecidos por mecanismos seculares como associações e interesses próprios bem compreendidos (cf. KAHAN, 2015).

<sup>92</sup> Para entender a origem desse equilíbrio é preciso voltar até a Idade Média. Todo o reino da vida humana estava sob o domínio de uma ordem religiosa e transcendente. O confronto veio do Renascimento e da Reforma que tornaram aspectos importantes da vida secularizados. Se, por um lado, os artistas do Renascimento aceitavam os símbolos religiosos como meio de expressão de suas emoções artísticas, por outro, a própria religião abriu suas portas para muitos aspectos da vida secular vista pelos olhos desses artistas. No campo político, uma longa série de conflitos e compromissos entre autoridade religiosa e política, terminou finalmente na separação do Estado e da Igreja, trazendo assim a secularização em outro aspecto importante da vida (BARBU, 1956, p. 60-61).

relato de *DA*, e recebe determinada alternância (presença e ausência) em *ARR*. Em todo caso, foi uma preocupação frequente durante sua própria carreira política. Portanto, fica evidente que, no geral, a religião parece ser menos importante para os neotocquevilleanos do que para o próprio Tocqueville (KAHAN, 2015, p. 2) e, assim, é ainda difícil buscar referências de interpretes para embasar seus argumentos. Apenas alguns leitores mais conservadores de Tocqueville invariavelmente o elogiam por ver a fé religiosa como um “fundamento necessário da sociedade” (LIVELY, 1962, p. 181; MANSFIELD, 2010; ANTOINE, 2003, 2006).

A religião, como bem observou James Schleifer, quase nunca é o tema central de livros e artigos sobre Tocqueville. Os eventos sobre o pensador francês geralmente examinam uma ampla gama de tópicos, ou se concentram em terrenos familiares como a visão tocquevilleana sobre a liberdade, centralização, despotismo ou examinam algumas das principais fontes de Tocqueville, como Montesquieu ou os doutrinários (SCHLEIFER, p. 2014, p. 254). No Brasil não é diferente, a maioria dos trabalhos de pesquisa se concentra em tópicos familiares de seu pensamento. Mesmo a obra mais conceituada em todo país, *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*, de Marcelo Gantus Jasmin (2005, p. 166), esquiva o assunto sobre o pretexto de que seu trabalho não é o lugar para se discutir a religiosidade de Tocqueville. Embora tenha assumido não encontrar nenhuma premissa que eliminasse *a priori* a hipótese da franqueza da proposição divina no pensador francês.<sup>93</sup>

Alguns trabalhos sobre Tocqueville produzidos nos últimos anos incluem a abordagem de Tocqueville sobre religião, mas, na sua maioria, são outros aspectos de seu pensamento que ocupam mais espaço e atraem a maior parte das atenções.<sup>94</sup> Os estudiosos preferem enfocá-lo como um viajante na América, um historiador da Revolução Francesa, um cientista social, um teórico político, um político francês, um liberal (conciliando a liberdade e a igualdade), uma figura literária, ou como vários, ou mesmo todos esses. Ele era, de fato, tudo isso, e a religião era importante para nosso autor em todos esses contextos. Não obstante, a religião foi muito mais do que um pano de fundo para Tocqueville. E *numa era secular*, como formulou o filósofo Charles Taylor, é um grande desafio, como foi para nosso autor, abordar a religião como

---

<sup>93</sup> Assim, quando de fato adentra para o tema da providência no pensamento tocquevilleano, ele reconhece a relevância metafísica ou religiosa, mas nada além disso. Veja: Marcelo Gantus Jasmin. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2005, capítulo VIII.

<sup>94</sup> Nos últimos anos, não mais de três décadas, cerca de dois livros tentaram um relato abrangente das visões de Tocqueville sobre religião, o trabalho de Agnès Antoine, *L'Impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté, et la religion*. Paris: Fayard, 2003, 410 p; e o livro de Alan S. Kahan. *Tocqueville, Democracy, and Religion: Checks and Balances for Democratic Souls*. Oxford: Oxford UP, 2015, 256 p. Outros trabalhos se concentraram em apenas um aspecto de suas visões e/ou as consideraram em outros contextos. Houve também uma série de artigos sobre o assunto, na sua maioria na língua inglesa e francesa.

elemento fundamental para vida pública. No entanto, é importante não fazer a religião parecer menos importante para o pensamento de Tocqueville ou para as sociedades democráticas.

Kahan (2015), entretanto, apresenta algumas justificativas para a falta de ênfase na religião nos trabalhos posteriores sobre o pensamento tocquevilleano. A mais concisa delas é a de que o pensamento de Tocqueville sobre religião está espalhado em muitos lugares, nem todos óbvios. Por exemplo, o pensador francês nunca escreveu o grande volume sobre religião que originalmente pretendia para a democracia.<sup>95</sup> Em vez disso, a religião aparece em nove capítulos separados ou títulos de seção do livro, e isso está longe de esgotar a discussão. Entre as várias observações interessantes de Tocqueville sobre religião em *DA* são encontradas, por exemplo, no capítulo XVII da parte I do volume II: “*Sobre algumas fontes da poesia nas nações democráticas*” (*DA*, 2019, p. 563).

Como resultado dessa apresentação dispersa, mesmo um trabalho muito perspicaz sobre *Tocqueville e a religião* sugere que nesse assunto que era tão caro a seu coração, seu argumento nem sempre tem o mesmo rigor que no restante de *DA*. Esse fundamento religioso entendido como um necessário inibidor da inquietação democrática pode a princípio parecer um elemento supérfluo na teoria de Tocqueville, porque sua relação com outros elementos semelhantes, como “a doutrina do interesse natural” (*DA*, 2019, p. 619-621) e “associações livres” não são totalmente explicadas. Ainda assim, sua análise sobre a religião foi tão rigorosa, como qualquer outro aspecto de seu pensamento. Agnès Antoine assevera que a religião estava no centro da análise de Tocqueville da sociedade democrática (ANTOINE, 2003, p. 130-131). Mesmo os princípios fundamentais da democracia (igualdade, liberdade e associação) têm na religião uma grande aliada para sua sustentabilidade. O próprio Tocqueville declara: “A liberdade vê na religião a companheira de suas lutas e de seus triunfos; o berço de sua infância; a fonte divina de seus direitos. Considera a religião como a salvaguarda dos costumes (*moeurs*); os costumes como a garantia das leis e penhor de sua própria duração” (*DA*, 2019, p. 52).

Marvin Zetterbaum (1967) não concorda e abertamente diz que Tocqueville é realmente inconsistente, pois uma religião “genuína” exigirá uma fonte de soberania que seja externa tanto à vontade do povo quanto aos mitos civis de Rousseau entretidos pelos legisladores. Pode-se, naturalmente, argumentar que o governo dá forma ao modo como as necessidades naturais, como sexo e autopreservação, são satisfeitas (ZETTERBAUM, 1967, 19). No entanto, *DA*

---

<sup>95</sup> Como já exposto no Capítulo I desta dissertação. Não obstante, noutro rascunho, ele elaborou: “Sociedade religiosa. Nomenclatura das várias seitas – do catolicismo à seita que mais se distancia dela. Quakers, Metodistas – apontar o que é anti-social na doutrina dos Quakers, Unitários. Relações entre as seitas. Liberdade de Culto – tolerância: no respeito pela lei; no que diz respeito aos costumes. Catolicismo. Lugar da religião na ordem política e o seu grau de influência na sociedade americana” (TOCQUEVILLE, 2010, 2:478 n.P).

deixa muito claro que Tocqueville é muito cético quanto à modificação dos costumes com o uso de métodos administrativos e legislativos. E acredita firmemente que a religião, juntamente com a condição social e os costumes, sobretudo dos primeiros emigrantes, exerceu enorme influência sobre o destino, o *vir-a-ser*, da nova pátria (*DA I*, 2005, p. 52).<sup>96</sup>

A religião era fundamental para o filósofo francês por diversas razões, mas, para as reais intenções do nosso trabalho, os dois motivos apresentados por Kahan valem nossa atenção. O primeiro deles é questão de *história e política*. A religião, na opinião do pensador francês, como argumenta Alan Kahan, desempenhou um papel muito importante na formação da história americana e francesa, e continuou a exercer uma enorme influência não apenas nesses dois países, mas nas sociedades democráticas em geral. A segunda razão é sobre *ética* ou *moral* no *contexto social*. As preocupações mais importantes para Tocqueville eram de caráter fundamentalmente éticos ou morais. A religião teve grande importância para Tocqueville, como historiador, como cientista social, [filósofo, no sentido mais grego possível] e teórico político, mas foi incomparavelmente crucial para Tocqueville, o moralista (KAHAN, 2015, p. 3). Assim, os papéis de filósofo e moralista formam a chave para todos os outros papéis que desempenhou. Preocupações com a vida boa, o caráter humano e seu desenvolvimento na sociedade democrática estavam no cerne de seu projeto. Na verdade, sua ciência moral e sua ciência política eram essencialmente uma só. Como afirmou para Eugène Stoffels, na carta de 12 de janeiro de 1883, quando estava no meio da redação do primeiro volume de *DA*: “Estou tentando não construir dois mundos: o único moral, no qual ainda estou entusiasmado com o que é Belo e Bom; o outro político, na qual me deito de cara para cheirar [...] o esterco em que caminhamos. [...] Estou procurando não dividir o que é indivisível” (TOCQUEVILLE, 1986, p. 81-82).

Ao colocar a questão do caráter moral no centro de sua obra, Tocqueville estava se colocando dentro de uma longa e distinta tradição francesa que remontava a escritores como La Bruyère, Pascal e Corneille, e continuou por meio de figuras como Montesquieu, Rousseau e Chateaubriand. Alan Kahan acredita que a “nova ciência política” de Tocqueville estava a serviço de sua nova ciência moral, uma ciência destinada a encorajar a grandeza democrática e preservar as almas democráticas da degradação. E como na análise de Tocqueville as sociedades democráticas enfrentavam uma escolha entre o despotismo e a liberdade, sua nova ciência política pretendia ajudá-las a escolher a liberdade enquanto que sua nova ciência moral pretendia ajudá-las a enfrentar uma escolha paralela e relacionada entre degradação e grandeza

---

<sup>96</sup> E vale apenas frisar que essas declarações são feitas logo do início do trabalho, mais especificamente no capítulo II da primeira parte do volume de 1835.

moral. Como moralista, Tocqueville aspirava não ser apenas o guru político da democracia, mas seu “diretor espiritual” (cf. KAHAN, 2015, p. 10-48).

Nesse exercício, Kahan parece estar de acordo com Agnès Antoine, que considerava ser o ponto de partida do pensamento de Tocqueville o paradoxo segundo o qual a democracia, como forma social, garante a liberdade política, mas não apenas conduz necessariamente à liberdade humana, e que poderia levar a formas inéditas de escravidão (cf. ANTOINE, 2003). Diante dessa situação paradoxal, Agnès Antoine acredita encontrar em Tocqueville uma preocupação profundamente humanista (sem o silêncio de Deus), que se questiona sobre a emancipação do homem, sobre o sentido do destino e sobre o que, mais tarde, tanto preocupou Max Weber: o desencanto do mundo. E ela procura aproximar o leitor de um Tocqueville interessado na moral e na metafísica, mais próximo do pensamento de Pascal e Rousseau do que de Montesquieu; mais preocupado em dar à democracia um fundamento antropológico ou religioso do que seu desenho constitucional ou político-administrativo como regime político.

Tocqueville atribui certa relevância da religião para a vida política; e continuamente lembra a seus leitores sobre o escopo adequado da liberdade religiosa. Ele, portanto, não trata a religião como uma preferência privada, e sim como um bem público. E argumenta, portanto, como a religião pode atuar como uma força social unificadora, um conjunto de crenças comuns que são essenciais para manter o modo de vida democrático. Ao lembrar o papel da religião como instituição pública, se junta também a uma antiga e venerável tradição de filosofia política. Os pensadores da história do pensamento político ocidental – aqueles que consideravam a religião não do ponto de vista do professor religioso preocupado com a salvação das almas, mas da perspectiva do estadista preocupado em proteger o bem comum – dizem que a religião é necessária para uma comunidade política saudável. Este é o ensinamento dos fundadores clássicos dessa tradição, como Platão e Aristóteles. E de figuras modernas como Burke e Locke, que enfatizam que o governo livre não pode ser mantido na ausência de religião.

Tocqueville sabia do relato histórico e da visão dos pais fundadores americanos. Que embora pretendessem instituir um governo secular, insistiam como apoio uma fundação religiosa. Por exemplo, no discurso de despedida, Washington lembrou a seus compatriotas que “religião e moralidade” são os “apoios mais firmes dos deveres dos homens e cidadãos” e, portanto, são “apoios indispensáveis” das “disposições e hábitos que levam à prosperidade política”. Acrescentou, além disso, que a moralidade depende da religião: “Razão e experiência

nos proíbem de esperar que a moralidade nacional possa prevalecer na exclusão do princípio religioso”. A religião, ele assim sugeriu, é necessária para a preservação do “governo livre”.<sup>97</sup>

Essa recentralização da obra de Tocqueville coloca a relação entre religião e cidadania no centro da reflexão sobre a democracia. E essa perspectiva de leitura questiona a pretensa antinomia iluminista entre religião e modernidade, onde a religião está associada ao arcaico, ao irracional, a uma involução que vai contra qualquer desejo modernizador. Segundo Antoine, a originalidade do projeto de Tocqueville está em propor a reconciliação entre religião e cidadania como solução para os males das democracias modernas (cf. ANTOINE, 2003).

Tocqueville iniciou *DA* com a premissa de que o avanço da democracia, ou igualdade de condições, era de longo prazo, inevitável e providencial. Ele admitiu que, ao contemplar esse drama cósmico, sentiu uma espécie de terror religioso (*DA*, 2019, p. 16-17). Desde o início, Tocqueville entendeu o curso da história como divinamente ordenado e confessou suas próprias sensibilidades religiosas. A democracia, disse ele a seus leitores, trazia seus próprios benefícios e perigos potenciais. A responsabilidade moral de promover o primeiro e evitar o segundo cabia aos seres humanos. Uma visão profundamente moral e religiosa da natureza humana marcou seus pressupostos; ecoando Pascal, ele acreditava que os seres humanos possuem um impulso religioso inato e carregam uma responsabilidade moral dada por Deus por suas escolhas e ações no mundo. Concluiu seu livro observando que Deus favoreceu a democracia porque era mais justa; isso foi o endosso final de Tocqueville à revolução democrática (*DA*, 2019, p. 827, 837-38). Assim, mesmo a forma ampla de seu argumento revela quão perto a religião se encaixa em seu pensamento (SCHLEIFER, p. 2014, p. 255).

Tocqueville explicou mais detalhadamente por que a religião, embora de certa forma um fenômeno pré-moderno e pré-democrático, é essencial para a saúde da democracia moderna. A liberdade democrática moderna, argumenta ele, desenvolveu-se como resultado da influência do cristianismo na civilização europeia e, mais particularmente, como resultado da influência do puritanismo na americana.<sup>98</sup> O puritanismo não era simplesmente uma doutrina religiosa entre os cidadãos do Novo Mundo, ele serviu também de um forte aliado para o estabelecimento das mais absolutas teorias democráticas. Esta ligação não é acidental: a liberdade política requer uma base moral inabalável que a religião pode fornecer com alta eficiência; o igualitarismo

---

<sup>97</sup> Veja: George Washingtons. *Farewell Address, September 19, 1796*.

<sup>98</sup> Para maior discussão sobre a influência do puritanismo na democracia americana, convém consultar o capítulo II da primeira parte do volume I de *DA*. Ele analisa a versão puritana da separação entre igreja e estado e a vê em alguns aspectos como um modelo potencial. O capítulo examina seus pontos de vista sobre religião na América jacksoniana, revelando que Tocqueville sabia mais sobre religião americana em sua época do que escolheu colocar nas páginas de *DA* (KAHAN, 2015, p. 116-146).

político do puritanismo formava um par perfeito com a ideia de igualdade teológica que pregava a igualdade de todos os homens perante Deus. A crença de que o pecado original afeta todos os homens independente de suas boas qualidades externas ofereceu base sólida para desconfiança em todo ser humano e permitiu que nenhum governo monárquico ou aristocrático se sustentasse na América, por ser extremamente perigoso conferir poderes ilimitados a um indivíduo pecaminoso. É sobre tais inclinações conservadora que Tocqueville elabora sua reflexão filosófica para definir a base sólida da democracia.

Os motivos da força democrática da América, teve a religião como esteio. Quando o pensador francês menciona costumes, muitas vezes, além de *cultura política*, lê-se a *religião*. O próprio Tocqueville avisa ao leitor de que a palavra chave que usa, ao longo de sua obra, para descrever a importância da experiência prática dos americanos, a seus hábitos e opiniões é, na verdade, *seus costumes*, (DA, 2019, p. 383). E a religião, como instituição política, serve à manutenção da república democrática entre a sociedade americana, ao tomar à posição do cristianismo de todos iguais perante Deus, Tocqueville vê na religião, como operada entre os americanos, uma influência direta sobre a igualdade de condições, que é crucial a democracia.

O filósofo entende que a religião é necessária não apenas para o surgimento da democracia, mas também para sua preservação, atua como um corretivo fundamental para algumas de suas inclinações mais perigosas. A democracia fomenta hábitos intelectuais e morais que podem ser mortais para a liberdade: a tirania da maioria, o individualismo, o materialismo e o despotismo democrático. O cristianismo americano age como um corretivo para essas perigosas tendências democráticas.<sup>99</sup>

Assim, conclui Tocqueville, a preservação da religião tradicional da América é uma das tarefas mais importantes da liderança democrática. Tão importante era a contribuição da religião para a decência da ordem política que o filósofo chega a declarar, no volume de 1835, que a religião, de fato, “deve ser considerada a primeira” das “instituições políticas” da América e, no volume de 1840, que é necessário “manter a qualquer preço o cristianismo no seio das democracias” (DA I, 2005, p. 344; DA II, 2004, p. 179).

É claro que houve serias mudanças na sociedade americana desde que Tocqueville a examinou até aos dias atuais, mesmo o cristianismo hoje não possui a mesma autoridade moral pública que tinha na década de 1830. A religião na América hoje é diferente em geral que a da época de Tocqueville, e os americanos religiosos de hoje são mais diversos em suas crenças religiosas do que daquela época. Essas mudanças, no entanto, não tornam seu relato irrelevante.

---

<sup>99</sup> Por falta de espaço, temos que limitar nossa discussão ao aspecto do cristianismo que mais contribuiu para o surgimento do clima cultural das democracias modernas, em específico nos EUA, como postula nosso autor.

Ele escreveu não como um professor religioso com o objetivo de propagar uma fé particular, mas sim como um analista político interessado no tipo de crenças religiosas necessárias para defender a liberdade e a democracia. Além disso, Tocqueville viu o dinamismo da democracia e compreendeu sua tendência a mudar a paisagem religiosa do país.<sup>100</sup>

Tocqueville inicia sua escrita em *DA* lembrando de algo que tende a ser esquecido: a liberdade que se preza repousa sobre fundamentos religiosos. A democracia moderna não poderia ter surgido se não fosse a influência do cristianismo no mundo ocidental. Tocqueville enfatiza a ascensão histórica da igualdade como uma ideia e um fato social. Essa “revolução”, no entanto, não pode ser observada no mundo em geral, mas é característica de “todo o universo cristão” (*DA I*, 2005, p. 10). “As condições são mais iguais em nossos dias, entre os cristãos”, afirma Tocqueville, “do que foram em qualquer outro tempo [outra época] e em qualquer outro país do mundo” (*DA I*, 2005, p. 11).

Além de relatar a dívida histórica que a liberdade política tem com o cristianismo, assunto sobre o qual não nos debruçaremos em função da delimitação que esta dissertação requer, a obra *DA* de Tocqueville também oferece um relato filosófico da razão pela qual uma sociedade livre necessariamente requer uma base religiosa. A este ponto, seu argumento pode surpreender, porque enfatiza a necessidade da sociedade de certas crenças compartilhadas para que haja ação comum. A liberdade certamente inclui o direito de questionar a opinião convencional, mas essa liberdade, por sua vez, sempre repousa sobre algum fundamento intelectual do qual todos os cidadãos devem participar. Nas democracias os cidadãos tendem a compreender que sua sociedade é livre, acreditam que têm a obrigação de preservá-la como tal e pensam, com razão, que tal sociedade depende da liberdade de pensamento e discussão. Às vezes fala-se, no entanto, como se essa liberdade exigisse um ceticismo irrestrito sobre todas as coisas ou uma vontade de tratar todas as ideias como abertas a questionamentos. Isso, afirma Tocqueville, é um erro.

Se o homem fosse obrigado a provar a si todas as verdades de que ele se serve diariamente, ele jamais terminaria de examiná-las: se esgotaria em demonstrações preliminares sem jamais avançar; como não tem tempo para fazê-lo, pelo seu curto período de vida, nem capacidade, pelas limitações de seu espírito, ele se atem a tomar como incontestáveis uma série de fatos e opiniões que não pôde examinar e verificar por si mesmo, porque não desfrutou do ócio e competência necessários, mas que são descobertas de homens mais talentosos adotadas por seu povo. É sobre esse primeiro fundamento que ele erige o edifício dos seus próprios pensamentos. Ele não procede

---

<sup>100</sup> Assim, Tocqueville escreveu não com o objetivo de preservar completamente intacta uma religião particular, mas sim para descobrir os fundamentos religiosos da sociedade livre e explicar como e até que ponto eles podem ser preservados. Seu pensamento, portanto, nos convida não a uma nostalgia infrutífera de um passado irrecuperável, mas a uma aplicação inteligente das lições do passado às obrigações do presente – especialmente nossa obrigação de preservar e transmitir a sociedade livre que herdamos.

dessa maneira movido por sua vontade; é a lei inexorável de sua condição que o restringe (*DA*, 2019, p. 502-503).

Assim, antes pelo contrário, seus argumentos mostram e defendem a ideia de que todas as sociedades dependem em algum grau ou importância de crenças compartilhadas ou “opiniões que os homens recebem da confiança”. A sociedade é uma ação coordenada, que requer crenças comuns, mas não é possível que as sociedades ou mesmo os indivíduos cheguem a tais crenças com base no pensamento independente e não orientado de cada indivíduo. Isso, afirma Tocqueville, é uma “lei inflexível” da condição humana. “Se o homem fosse obrigado a provar a si mesmo todas as verdades de que faz uso todos os dias, nunca terminaria; ele se esgotaria em demonstrações preliminares sem avançar”. Não tendo “tempo por causa do curto período de vida, nem capacidade por causa dos limites de sua mente”, o homem não pode estabelecer por seus próprios esforços todas as convicções de que precisa; aqueles que afirmam ter feito isso são desonestos ou iludidos (*DA II*, 2004, p. 9-10).

Não há filósofo no mundo que seja tão grande a ponto de não acreditar em um milhão de coisas pela confiança [*pela fê*] que tem em outra pessoa, e que não admita ainda mais verdades do que ele próprio estabelece. Isso não somente é necessário; é desejável. Um homem que empreendesse o exame de todas as coisas por si mesmo só poderia conceder a cada uma um pouco de tempo e atenção; esse trabalho levaria seu espírito a uma agitação perpétua que o impediria de penetrar profundamente em qualquer verdade, de se fixar com solidez em alguma certeza. Sua inteligência seria ao mesmo tempo independente e débil. É preciso, portanto, que entre os objetos das opiniões humanas, ele faça uma escolha e que adote muitas crenças sem discuti-las, a fim de melhor se aprofundar naquelas poucas que separou para exame (*DA*, 2019, p. 503, *grifo e acréscimo meu*).

Assim, um indivíduo é “reduzido a aceitar como dados uma série de fatos e opiniões que ele não tem nem o lazer nem o poder de examinar e verificar por si mesmo”. O funcionamento e a prosperidade da sociedade exigem, portanto, “que todas as mentes dos cidadãos sejam reunidas e mantidas unidas por algumas idéias principais; e isso não pode acontecer a menos que cada um deles às vezes venha a extrair suas opiniões de uma única e mesma fonte e a menos que cada um consinta em receber um certo número de crenças prontas” (cf. *DA*, 2019, p. 503). Todas as sociedades, especialmente as livres, requerem alguma unidade intelectual, que por sua vez sustenta a unidade dos sentimentos dos cidadãos.

A religião é a fonte mais importante de crenças comuns para os cidadãos. E o pensador francês tem o cuidado de observar que sua defesa do consenso religioso da sociedade é feita não com vistas ao que é bom para a religião, mas sim com vistas ao que é bom para a sociedade. Tais crenças religiosas são evidentemente úteis “ainda que não pretendam prestar exclusiva atenção aos interesses deste mundo” (*DA*, 2019, p. 513). Em *DA*, Tocqueville não mostra

preocupação com a salvação das almas, como fazem os teólogos, mas com a preservação de uma ordem política decente. E tal ordem depende da preservação de crenças religiosas comuns.

Tocqueville enfatiza especialmente a contribuição da religião para sustentar a moralidade pública. Quase todas as ações humanas, ele afirma, nascem de uma ideia muito geral que os homens conceberam sobre Deus, de suas relações com a raça humana, da natureza de suas almas e de seus deveres para com seus semelhantes. Como resultado, os homens “têm um interesse imenso em formular para si idéias bem estabelecidas sobre” tais questões, “porque a dúvida sobre esses pontos lançaria todas as suas ações à sorte [ao acaso] e os condenaria, de qualquer maneira, à desordem e à impotência” (*DA*, 2019, p. 513).

Os seres humanos, sugere o argumento de Tocqueville, desejam a liberdade, mas não uma liberdade ilimitada. Eles querem governar a si mesmos, mas não querem a responsabilidade de exercer um poder absoluto e ilimitado sobre os outros e sobre a comunidade política a que pertencem. Quando eles têm convicções morais firmes enraizadas em crenças religiosas firmemente arraigadas, eles podem ter certeza de que sabem como exercer o poder com justiça, mas e se eles perderem sua religião e, portanto, ficarem incertos sobre o que é moralmente correto, mantendo uma certa decência, nesse caso, eles não vão mais querer governar a si mesmos, porque acharão a responsabilidade assustadora e opressiva. Neste ponto, eles pensarão que podem resolver seu problema simplesmente se submetendo ao estado.

Para Tocqueville, a maneira de evitar que o despotismo surja dessa maneira é valorizar e tentar sustentar suas crenças morais e religiosas comumente aceitas. “Quanto a mim”, conclui ele, “duvido que o homem possa jamais suportar, ao mesmo tempo, uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política”. Se “não há fé, é preciso que o homem se escravize, e para ser livre, ele deve crer” (*DA*, 2019, p. 515). Se eles desejam manter sua liberdade de governar a si mesmos, um povo democrático deve se esforçar para sustentar a cultura religiosa comum que subjaz às suas convicções morais comuns.

Para ser claro, Tocqueville não está afirmando que a democracia requer uma completa uniformidade de crença religiosa. Ele nunca sugere que tal coisa seja possível ou desejável, e admite que não existia nem mesmo na América de sua época. A América nunca teve, e uma democracia bem-sucedida não precisa, de acordo total sobre os modos apropriados de adoração ou os detalhes da teologia. Em vez disso, o que é necessário é um corpo comum de opinião religiosa em apoio à moralidade comum que uma democracia livre precisa. Nas próprias palavras de Tocqueville, os cidadãos democráticos precisam de uma compreensão compartilhada de “Deus, sobre Sua relação com o gênero humano, sobre a natureza de sua[s] própria[s] alma[s] e de seus deveres para com seus semelhantes” (*DA*, 2019, p. 513).

A maior vantagem das religiões é inspirar instintos totalmente contrários. Não há religião que não coloque os objetos de desejo dos homens para além e acima dos bens da terra, que não eleve sua alma naturalmente a domínios muito superiores que o dos sentidos. Não há também religião que não imponha a todos os seus fiéis quaisquer deveres para com a espécie humana, ou em comum com ela, e que não os afaste, de tempos em tempos, da contemplação de si mesmos. Isso se encontra nas religiões mais falsas e perigosas. Por isso, os povos religiosos são naturalmente fortes precisamente nos pontos em que os povos democráticos são fracos. O que nos faz ver bem o quão importante aos homens é resguardar sua religião ao se tornarem iguais (*DA*, 2019, p. 515).

Dito de outra maneira, a democracia requer cidadãos que acreditam que as regras da moralidade – e, portanto, os direitos de seus concidadãos – não são meramente ficções convenientes, mas estão enraizadas na mente e na vontade do “Autor” de todas as coisas, diante de quem eles são responsáveis por suas ações. Tais crenças compartilhadas foram mantidas em várias denominações cristãs na América e são até mantidas em diferentes religiões. Assim, o apelo de Tocqueville para que as democracias modernas preservem suas crenças religiosas compartilhadas não é uma rejeição do pluralismo; é um esforço para preservar o fundamento moral e religioso sobre o qual um pluralismo bem-sucedido pode existir (*DA II*, 2004, p. 7).

A religião serve de remédio aos males da democracia, como a tirania da maioria. Tocqueville percebe que a natureza humana é falha e que os seres humanos em qualquer forma de governo são propensos a fazer injustiça uns aos outros se não forem restringidos de alguma forma. Ele entende, respeita e explica em seu próprio trabalho os arranjos institucionais, como o federalismo e a separação de poderes, que os fundadores americanos estabeleceram para conter a tirania da maioria. Mas sustenta, no entanto, que a preservação da liberdade democrática requer mais do que apenas um governo astutamente organizado. Também exige certas instituições sociais e culturais. Entre eles, ele destaca os jornais, a advocacia e a impressionante rede de associações voluntárias privadas do país. Mas o mais importante, ele também observa o papel que a religião americana desempenha no controle da tirania da maioria.

“Nos Estados Unidos”, observa Tocqueville, a “religião” exerce um benéfico “império até a inteligência”. Assim, os cidadãos assumiram para a esfera pessoal as verdades morais, e é desse entrelaçamento entre moral e religião, autonomia do indivíduo e coesão do grupo, que se inscreve o aporte analítico de Tocqueville. Quase todos os americanos acreditam ou pelo menos respeitam o cristianismo, com o resultado de que “tudo é certo e definido no mundo moral”. Portanto, na América, “o espírito humano nunca percebe diante de si um campo ilimitado: qualquer que seja sua audácia, sente” de vez em quando “que deve se deter diante das barreiras intransponíveis” (*DA I*, 2005, p. 343-344).

Tocqueville vê esse senso popular de limites morais inamovíveis como necessário por causa da proteção que fornece aos direitos daqueles que estão fora da maioria, que estão sujeitos ao poder da maioria. Ele observa que, na América, mesmo os atores políticos mais revolucionários são “obrigados a professar abertamente um respeito pela moralidade e equidade do cristianismo”. Por causa da influência moral pública do cristianismo, ninguém nos Estados Unidos até a época de Tocqueville ousara “promover a máxima de que tudo é permitido no interesse da sociedade. Máxima ímpia, que parece ter sido inventada em um século de liberdade para legitimar todos os tiranos do porvir” (*DA*, 2019, p. 366).<sup>101</sup>

E ainda, como exposto, *DA* alerta para outra grave ameaça à liberdade que surge em tempos democráticos: o perigo do despotismo democrático (que atrai a centralização e concentração de poder). Vimos que, quanto a este ponto, o perigo não é que a maioria abuse de seu poder para violar os direitos da minoria. É antes que o povo como um todo abdique de seu direito de governar a si mesmo, entregando-se ao domínio – talvez benevolente, mas talvez não – de um governo todo-poderoso dirigido por um homem ou talvez uma pequena elite. Em outras palavras, o perigo do despotismo democrático não é o abuso do governo da maioria, mas o fim efetivo do governo da maioria. Esse perigo surge de forma surpreendente. Alguns estudiosos, na sua maioria conservadores, pensam no individualismo em oposição ao despotismo. Tocqueville, no entanto, sugere que o primeiro pode dar origem ao segundo.

Assim, novamente, a religião fornece um corretivo necessário. O despotismo pode surgir na democracia quando formas excessivas de individualismo e materialismo tornam os cidadãos indiferentes aos seus deveres públicos (cf. KAHAN, 2015, p. 68-93). A religião restringe essas tendências lembrando aos homens e mulheres de suas obrigações uns para com os outros e ensinando-lhes que as virtudes da alma são superiores aos prazeres do corpo.

O cristianismo nos diz, é verdade, que precisamos preferir os outros a nós mesmos, para ganhar o céu; mas o cristianismo nos diz também que devemos fazer o bem aos [nossos] semelhantes por amor a Deus. Eis aqui uma expressão magnífica; o homem penetra com [por meio de] sua inteligência no pensamento divino; ele vê que o objetivo de Deus é a ordem; associa-se livremente a este grande desígnio, e, sacrificando seus interesses particulares a esta ordem admirável de todas as coisas, tem como única recompensa o prazer de contemplá-la (*DA*, 2019, p. 619-620).

---

<sup>101</sup> Ideologias surgidas no século XX, implacáveis, como o nazismo, mostraram na prática a razão de Tocqueville ao tomarem conta de certos países e, sendo ideologias ateístas, sustentavam corajosa e descaradamente que tudo era permitido no interesse da sociedade, mesmo ao ponto de destruir certas categorias de cidadãos que eram consideradas socialmente indesejáveis. Em contraste, quando a religião se mantém pura em uma nação, não se pode pensar ou falar sobre os interesses da sociedade sem ao mesmo tempo professar amor e respeito pelos direitos dos indivíduos e das minorias. Esse senso decente de contenção é uma herança da moralidade cristã.

A “*doutrina do interesse bem compreendido*” ou “*interesse natural*” é capaz de moderar o individualismo que a democracia fomenta, no entanto, esta doutrina precisa ser estimulada pela crença religiosa, se quiser realizar tudo o que a democracia precisa (DA, 2019, p. 619-621). Se a *doutrina do interesse natural* “tivesse apenas este mundo em vista”, argumenta ele, “estaria longe de ser suficiente; pois há um grande número de sacrifícios que só podem encontrar sua recompensa no outro mundo” (DA II, 2004, p. 151-152).

A religião é necessária para evitar também outro perigo na democracia, a incessante busca pelos bens materiais. Tocqueville observa que a democracia gera um interesse “ardente” em adquirir confortos materiais, traço que, como o individualismo, é perigoso para a liberdade. Ao ensinar a existência de uma vida após a morte com recompensas para uma vida virtuosa, a religião dá aos homens e as mulheres a confiança para fazerem os sacrifícios de curto prazo exigidos pelo interesse próprio. Sem tais crenças, seus sacrifícios pela comunidade em alguns casos seriam feitos apenas com certa relutância e em outros casos seriam totalmente omitidos. Não se podia ter certeza de que seriam pagos, pois se poderia morrer antes de receber o retorno do investimento. Dúvidas do gênero, inevitavelmente, sufocariam o espírito público. A crença religiosa em recompensas e punições após a morte sustenta tais sacrifícios, tornando suas recompensas certas. Se alguém não vive o suficiente para ser recompensado aqui e agora, estará esperançoso pela recompensa futura. Assim, segundo Tocqueville, “respeitando todos os instintos democráticos que não lhe são contrários e vários se ajudando uns aos outros, a religião chega a lutar com vantagem contra o espírito de independência individual, que é o mais perigoso de todos para ela” (DA, 2019, p. 521). Todos os domingos, os indivíduos param de trabalhar e vão à igreja. Lá encontram ensinamentos que os lembram e os inspiram para cumprir suas obrigações para com a comunidade a que pertencem. Nos cultos sagrados, o indivíduo “é informado da necessidade de regular seus desejos, dos delicados prazeres ligados apenas à virtude e da verdadeira felicidade que a acompanha”. Voltando para casa, ele abre “o livro das Sagradas Escrituras”, encontrando “retratos sublimes e tocantes da grandeza e da bondade do Criador, da magnificência infinita das obras de Deus, do alto destino reservado aos homens, de seus deveres e seus direitos à imortalidade” (DA, 2019, p. 637).

O filósofo aponta também para a capacidade da religião de proteger a democracia de suas próprias piores tendências ao ensinar a imortalidade da alma, a religião fornece a base intelectual sobre a qual o homem democrático pode elevar-se acima da absorção em cuidados materiais, encontrar seu respeito próprio e cumprir seus deveres morais.<sup>102</sup> Para permanecerem

---

<sup>102</sup> Tocqueville usou a religião não apenas para limitar as tendências existentes e potencialmente degradantes na alma democrática, mas para equilibrá-las com outros tipos de desejos e ambições. As funções de

autogovernadas, as pessoas precisam acreditar que foram feitas para algo maior do que a produção e o consumo de bens. A religião é necessária para essa crença. Com base nessas considerações, Tocqueville conclui que é imperativo para os americanos – e todos os povos democráticos também – “manter o cristianismo a todo custo” (DA, 2019, p. 641). Tocqueville não está escrevendo aqui como apologista preocupado com a verdade teórica de qualquer religião em particular nem como um pregador preocupado com a salvação das almas; ele está tentando defender as condições da liberdade humana.<sup>103</sup> Assim, ele enfatiza o que considera ser o ensino politicamente mais relevante do cristianismo, que tem em comum com muitas outras religiões tradicionais: *a imortalidade da alma*. “As religiões, na maior parte, só são meios gerais, simples e práticos de ensinar aos homens a imortalidade da alma”. Este é um ensino de maior vantagem “que um povo democrático obtém quase sempre de suas crenças” religiosas, e é o que as torna “mais necessárias a um povo do que a todos os outros” (DA, 2019, p. 639).

Tendo Sócrates e sua filosofia como aparato, Tocqueville observa que:

Não há certeza de que Sócrates e sua escola tivessem opiniões bem acabadas sobre o que devia acontecer com o homem na outra vida; mas a simples crença na qual eles se fixavam, de que a alma não tem nada em comum com o corpo que ela lhe sobrevive, bastou para dar à filosofia platônica essa espécie de ímpeto sublime que a distingue (DA, 2019, p. 640).

A crença na imortalidade da alma é necessária para combater o materialismo filosófico: a crença de que não há nada além de matéria e que os seres humanos são, portanto, nada além de matéria. Essa forma de materialismo é perigosa para qualquer tipo de sociedade, mas especialmente perigosa para uma democracia por causa de sua tendência a estimular a sede de bem-estar material. Esse desejo, se não for controlado, gradualmente sugere aos homens que não há nada além de matéria, e a crença de que não há nada além de matéria só pode servir para convencer os homens de que os prazeres materiais são os únicos prazeres reais e, assim, “levá-los para esses prazeres com um ardor insano”. Um amor tão excessivo por esses prazeres é fatal para a capacidade de autogoverno de um povo. Portanto, a religião deve ser apreciada pelos povos democráticos porque ensina a crença de que a alma humana é “imaterial e imortal”, crença essa que, por sua vez, é “tão necessária à grandeza do homem” (DA, 2019, p. 640).

---

verificação e equilíbrio da religião são análogas aos aspectos utilitaristas e perfeccionistas de seu pensamento, uma combinação raramente encontrada em um único pensador em tal grau. Buscou maximizar a felicidade humana, como fazem os utilitaristas, e a grandeza humana, como fazem os perfeccionistas. E essa perspectiva dupla é a fonte de muitas das contradições frequentemente percebidas em suas obras (cf. KAHAN, 2015, p. 49-55).

<sup>103</sup> O filósofo francês escreve como um teórico político preocupado com as crenças que são necessárias para sustentar a capacidade de um povo democrático para autogoverno. E tenta abordar essas questões posicionando-se ao mesmo tempo como um observador externo e um participante nas lutas morais de sua sociedade (KAHAN, 2015, p. 2-8).

Os seres humanos não podem atingir a dignidade necessária para o autogoverno, tanto como indivíduos quanto em comunidades, a menos que possam subordinar seus desejos corporais aos seus deveres morais e políticos. Essa subordinação, por sua vez, exige que eles acreditem que têm alma, que alguma parte de seu ser transcende seus interesses materiais comuns. A religião é essencial para essa crença e, portanto, necessária para a grandeza humana:

Quando se lê Platão, percebe-se que nas épocas anteriores a ele, e em seu tempo, existiam muitos escritores que preconizavam o materialismo. Esses escritores não chegaram até nós, ou não chegaram senão muito incompletamente. Isso aconteceu em quase todos os séculos: a maior parte das reputações literárias juntaram-se ao espiritualismo. O instinto e o gosto pelo gênero humano sustentam essa doutrina; eles a salvam, muitas vezes, a despeito dos próprios homens. Não devemos crer, pois, que em algum tempo, e qualquer que seja o estado político, a paixão por deleites materiais e as opiniões em que se apóiam poderão bastar a um povo inteiro. O coração do homem é mais vasto do que supomos; ele pode encerrar [conter], ao mesmo tempo, o gosto pelos bens da terra e o amor pelos do céu; às vezes, ele parece se dedicar perdidamente a um dos dois; mas jamais fica muito tempo sem pensar no outro (DA, 2019, p. 640).

A preocupação do filósofo em preservar as condições da grandeza humana também o leva a alertar contra o impulso panteísta na religião. A democracia modifica todas as religiões tradicionais na direção do panteísmo: a crença de que *Deus é o universo e o universo é Deus*. Ela gradualmente toma o lugar da crença tradicional de que *Deus é o Criador do universo que está à parte e acima de Sua criação*. O panteísmo é moral e politicamente perigoso, conclui Tocqueville, pois apresenta um Deus que não dá leis, a quem não se pode ter deveres e, portanto, não pode inspirar os homens modernos a transcender seu egoísmo (KAHAN, 2015, p. 94-114). Todos os que permanecem apaixonados pela grandeza genuína do homem, proclama Tocqueville, “devem se reunir e combater” o panteísmo (DA, 2019, p. 524-25).

Embora nosso autor não explique em detalhes por que o panteísmo é uma ameaça à grandeza humana, seu relato fornece os materiais com os quais o leitor pode montar a explicação por si mesmo. O impulso panteísta da democracia, no entanto, tende a criar o tipo de religião que realmente mina a capacidade do homem de desprezar seus desejos corporais e conceber seus deveres morais e políticos como algo superior ao qual ele deve subordinar esses desejos. Porque o panteísmo coloca Deus em todas as coisas, diviniza todas as coisas, oblitera o sentido de uma hierarquia moral que é crucial para o homem governar sua natureza inferior. Se todas as coisas são divinas, então todas as atividades são divinas. Se a busca obstinada do ganho privado é tão divina quanto a atenção ao bem comum, não há razão convincente para o indivíduo democrático resistir à sua inclinação ao primeiro e dedicar parte de sua vida à

política.<sup>104</sup> E quando a maioria dos cidadãos se recusa a cumprir seus deveres de participação política, abre-se o caminho para o domínio despótico de um indivíduo ou de uma elite.

A crença na imortalidade da alma é necessária para a capacidade do homem de olhar para baixo e, assim, transcender seu desejo por confortos materiais. Essa habilidade, por sua vez, é fundamental à faculdade do homem de se autogovernar, tanto como indivíduo quanto como membro de uma comunidade política. Sem a crença de que há uma parte de sua natureza que é superior aos seus desejos corporais, será incapaz de controlá-los e subordiná-los a alguma concepção de seus deveres morais e políticos. E sem a faculdade de cada um exercer o autogoverno individual, a comunidade como um todo será incapaz de autogoverno, porque a maioria dos cidadãos ignorará a política enquanto busca seus próprios interesses privados.<sup>105</sup>

Em vez de tentar empurrar a religião para fora da esfera pública, ele a acolheu, desde que sua influência fosse indireta e não tentasse transformar a esfera pública em seu próprio domínio, ou seja, que seus limites fossem muito bem estabelecidos. E a religião americana “estabeleceu seus limites”. Um dos grandes fatores foi a multidão de igrejas protestantes que ajudaram a acentuar os aspectos morais do Cristianismo em detrimento de seus aspectos dogmáticos. Pois os movimentos teológicos (protestantes) americanos eram distintos do ponto de vista do dogma, mas eram amplamente confundidos em seus ensinamentos morais (*DA I*, 2005, p. 342). A democratização da religião era também a condição necessária para uma reconciliação entre religião e democracia. Esse caráter especialmente moral do protestantismo americano ajudou também a evitar os conflitos entre ciência e religião que caracterizam outros contextos, em particular o francês. A multidão de igrejas protestantes na América tornou impossível para elas buscarem confronto com o estado, ao contrário das igrejas em situação de monopólio. A separação entre a Igreja e o Estado evitou a competição entre essas duas esferas e sua exploração mútua.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> A popularização do panteísmo, afirma Tocqueville, é o resultado da influência da igualdade na mente humana. A vida democrática dispõe o homem a fazer uso de “ideias gerais”. Como os cidadãos democráticos encontram continuamente seres humanos iguais e basicamente semelhantes – perseguindo os mesmos fins pelos mesmos meios, desfrutando de todos os mesmos direitos e privilégios – eles tendem à simplicidade de explicação e gostam de fazer uso de ideias gerais que abrangem uma multidão de fenômenos complexos com uma ideia básica. Esses mesmos hábitos mentais, argumenta Tocqueville, levam os povos democráticos a noções panteístas — ou seja, vagas e muito gerais — do divino. “Deus e o universo” ficam “num só todo” (*DA*, 2019, p. 524), isto é, dentro de um único todo. Todos os que permanecem apaixonados pela grandeza genuína do homem, proclama Tocqueville, “devem se reunir e combater” o panteísmo (*DA*, 2019, p. 525).

<sup>105</sup> O autogoverno, em certo sentido, é *grandeza humana*. Isso talvez seja óbvio a nível do indivíduo. Certamente, ninguém é chamado de “grande” quando vive exclusivamente para satisfazer seu desejo de conforto material e se deixe levar por eles sem nenhum esforço para direcioná-los a algo mais alto, sublime e mais digno.

<sup>106</sup> A separação entre religião e Estado não era apenas benéfica para o Estado, mas, especialmente, para a religião, porque permite que o sentimento religioso seja percebido e aflore naquilo que o fundamenta de maneira legítima: o princípio constitutivo da natureza humana.

Por fim, a separação entre ambas alertava as igrejas americanas contra qualquer tentação política. Implicava uma necessária adaptação das instituições religiosas às necessidades da sociedade civil. Para ele, o melhor meio de encorajar um certo tipo de religião era começar com sua separação do Estado, como praticada na América. A religião patrocinada pelo governo proporciona grande risco para sua credibilidade como também pode servir de grande fonte para criar ânimos bastante controversos entre os cidadãos. Para o filósofo, a verdadeira razão pela qual tantos democratas franceses odiavam o catolicismo não era por causa da doutrina religiosa católica, e sim pelo fato de o catolicismo ter sido tão intimamente identificado com a monarquia que foi derrubada pela Revolução Francesa.<sup>107</sup>

Tocqueville rejeitou o secularismo militante que via a religião como uma grande inimiga. E rejeitou igualmente a afirmação de alguns religiosos de que a liberdade era inimiga da religião. Para ele, a única maneira da liberdade ou a religião prosperarem a longo prazo era reconhecer que elas são mutuamente necessárias e benéficas. Assim, a religião organizada também poderia ajudar a neutralizar a ameaça do fanatismo religioso. Tocqueville temia que, em uma sociedade materialista, uma minoria de seres humanos, reagindo com desgosto ao que viam ao seu redor, se tornasse fanático religioso e adotasse visões extremistas. Em vez de tentar persuadir seus concidadãos a olhar para o céu, eles podem tentar forçá-los a fazê-lo.

No cerne da tese tocquevilleana está também a combinação singular do *espírito da religião* e do *espírito de liberdade* (espírito cívico) característico do experimento puritano na América, juntamente com sua dupla afirmação de que esse fato constitui o ponto de partida adequado para a compreensão de sua “civilização” e fornece “a chave para quase todo o livro”. Na sua análise, a religião compensa as limitações das novas teorias filosóficas do século XVIII, a outra raiz ou âncora que moldou profundamente o caráter distintivo da política americana. Assim, “na América, a religião talvez seja menos poderosa do que foi em certos tempos e em alguns povos, mas sua influência é mais duradoura” (DA, 2019, p. 369-73). Em última instância, a liberdade tem como condição os costumes e as crenças dos homens, sendo que o fator decisivo dos costumes é a religião (ARON, 2008, p. 333). A busca de Tocqueville pela grandeza moral nas sociedades democráticas certamente o levou para esse caminho, da metafísica e do fato providencial, no entanto, o mérito para a religião é direcionado e logicamente fundamentado.

---

<sup>107</sup> Por terem assim estabelecido limites, as instituições religiosas americanas puderam manter uma importante atividade no campo da educação, da saúde e da solidariedade, funções das quais na França deveriam ser largamente despojadas em favor do Estado. A religião, portanto, permanecia muito mais presente na vida diária do americano do que a inglesa ou francesa.

### 3.9 A REALIDADE PROVIDENCIAL E O CONSTRUCTO DEMOCRÁTICO

A democracia ou o desenvolvimento gradual da igualdade de condições é, para Alexis de Tocqueville, uma realidade “providencial”. Não significa, contudo, que ela seja exclusivamente fruto de uma ação divina, mas que a instituição do regime democrático na sociedade é uma necessidade histórica e que seu desabrochar é inexorável. Segundo o pensador francês, a realidade providencial advém de três características principais da crescente *égalité des conditions*: a extensão geográfica, duração secular e a sua inexorabilidade histórica. Apesar de ações e desejos que lhe fossem contrárias, ela é inelutável:

O desenvolvimento gradual da igualdade das condições é, portanto, um fato providencial, com estas características principais: é universal, duradouro, escapa todo dia ao poder humano; todos os acontecimentos e todos os homens servem a ele. Seria sábio crer que um movimento social que vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Que depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Que ela se deterá agora que se tornou tão forte e seus adversários tão fracos? (DA, 2019, p. 16)

Qualquer respaldo para supressão racial é inaceitável e inconcebível para mentes democráticas. A ideia de superioridade de gênero não faz mais sentido algum. O pensador francês entendeu o desejo de “eliminar” a desigualdade. A posição social e de classe era estilo de vida de seus antepassados e não era mais aceitável nos tempos modernos.

A tentação pela desigualdade nas democracias é um problema, mas não paralisa a visão providencialista de Tocqueville, que domina sua teoria política democrática e liberal como algo inexorável. Para o filósofo, o estado democrático justo é um sistema ideal de cooperação entre cidadãos livres e iguais, onde cada um encontra vantagens e meios necessários para ascender, por causa da mobilidade ou fluidez social, um ideal, segundo ele, intrínseco na cultura pública de ‘uma democracia’. Mas sua concepção ao que descreveu como realidade providencial pode nos ajudar a esclarecer, juntamente com a insistência em participação política, os desafios das desigualdades ou despotismos na democracia. E como movimento inexorável que tendo atravessado grandes barreiras ao longo dos séculos, como já exposto, a democracia não parecia dar indícios de esmorecimento nos dias de Tocqueville, antes, como descreve o pensador francês, era o tipo ideal de sociedade de um futuro próximo da humanidade com precedentes históricos realizados e expansão continuada, nada poderia ser feito para evitar seu progresso e ninguém ousaria contrapor ao ponto de sufocá-la. Nas palavras do nosso autor:

Não é necessário que o próprio Deus fale para descobrirmos sinais seguros de sua vontade; basta examinar a marcha habitual da natureza e a tendência contínua dos acontecimentos. Sei, sem que o Criador eleve sua voz, que os astros seguem no espaço as curvas que Seu dedo traçou [...]. Se tais longas observações e meditações sinceras levassem os homens de nossos dias a reconhecer que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade é, ao mesmo tempo, o passado e o futuro de sua história, essa descoberta daria a esse desenvolvimento o caráter sagrado da vontade do Mestre

soberano. Tentar deter a democracia seria então como lutar contra o próprio Deus, e só restaria às nações acomodar-se ao estado social imposto pela Providência (DA, 2019, p. 16-17).

A questão da interpretação da Realidade Providência na obra de Tocqueville é bastante variada e controversa. O próprio Tocqueville, como de praxe, não profere muitos argumentos para dar margem à interpretação da máxima que ocupa lugar central em sua obra. Alguns entendem que Tocqueville conscientemente rejeita emitir qualquer explicação de sua tese a fim de manter seu objeto principal, que é, sobretudo, buscar, na análise do processo de socialização e no estudo das mudanças sociais, preservar a liberdade num contexto de crescente democratização. Assim, o filósofo parece deixar não à sorte, mas aos cuidados de Deus a evolução da qual ele analisa. No entanto, outros especialistas de Tocqueville interpretam o termo realidade providencial não como sendo necessariamente *ipsis litteris*. Martin Zetterbaum, por exemplo, insiste no argumento de que:

[Tocqueville] nunca elaborou uma história de esquemas baseada em uma lei científica ou padrão metafísico que explicasse e justificasse o curso inevitável do futuro da democracia, apontando o curso evidente do passado; nem viu na democracia emergente o destino próprio do homem, a função teleológica da humanidade, trazida à existência por algum Progresso que tudo conquista [...] não foi a História ou o Progresso que tornou necessária a emergência de alguma forma de social-democracia, mas certas condições psicológicas, sociais e econômicas da sociedade contemporânea (ZETTERBAUM, 1964, p. 612).

Assim, para Zetterbaum, a tese de inevitabilidade da democracia defendida por Tocqueville tem uma “visão histórica edificante elaborada para consumo público e conscientemente destinada a convencer seus leitores” (JASMIN, 2005, p. 155-156), negando, assim, qualquer proposição divina. Seguindo essa linha de raciocínio, a tese tinha a intenção de convencer as pessoas de que era inevitável a igualdade de condições e, por consequência, a democracia, assim buscando evitar qualquer tentativa da restauração do Antigo Regime. Ele teria buscado o uso de metáforas para evitar uma análise mais aprofundada da história e, portanto, possíveis contradições e o desvio de seu principal objeto, que era a democracia.

No entanto, como já exposto, a participação divina no curso da história humana, no pensamento tocquevilleano, é passível de percepção. Tocqueville, ao apresentar a premissa de que o “desenvolvimento gradual da igualdade de condições é, portanto, um fato providencial” (DA, 2019, p. 16), buscou deixar parte do crédito da veracidade a Deus, não no intuito de evitar discorrer sobre todo o contexto histórico da humanidade para provar sua tese, mas porque reconhece no desenvolvimento democrático algo além do domínio humano. Assim, ao que parece, a ideia de igualdade sem Deus é, para nosso autor, a causa dos grandes vícios da democracia. Pela lógica de Tocqueville “e/e”, a transcendência e a imanência coexistem.

Outrossim, vale apenas resumir aqui a hipótese de Marcelo Jasmin que é fundamental para compreender a descrição do fato providencial, conclamado nas páginas de *DA*, já que considera ambas realidades:

Minha hipótese é a de que o recurso à Providência foi um instrumento importante na resolução de problemas que Tocqueville enfrentou na explicação da emergência da igualdade democrática como fenômeno universal e na determinação das linhas possíveis de ação para os homens que, como ele, desejam uma solução liberal para os desafios impostos pela modernidade. Por isso, é no estudo dos usos aos quais serve o termo Providência que melhor podemos estabelecer os seus significados historiográficos e políticos. De modo mais específico, penso que a proposição providencialista cumpriu uma tríplice função na construção dos argumentos de Tocqueville: uma função *retórica* de persuadir seus pares da inviabilidade do retorno ao Antigo Regime; uma outra *cognitiva*, que dá inteligibilidade ao processo de longo prazo sem reforçar as perspectivas materialistas do acaso ou da legalidade imanente à história; e uma terceira, *ético-política*, que pretendeu a determinação do lugar da ação humana responsável e de suas possibilidades no mundo contemporâneo (JASMIN, 2005, p. 157-158).

Vê-se que Jasmin diagnosticou três propósitos para compreender a argumentação tocquevilleana: *retórica*, *cognitiva* e *ético-político*. O segundo, *providência e cognição*, por exemplo, é o entendimento de que, embora a providência apareça como metáfora que dá conta da vastidão e da persistência observada na revolução democrática, não é prudente, no entanto, descartar a possibilidade que exista um desígnio divino na teoria tocquevilleana (JASMIN, 2005, p. 164-170). O próprio Tocqueville, como já exposto, acreditava na existência de Deus. Sendo assim, a “realidade providencial” pode muito bem ser considerada *ipsis litteris*, ou seja, o curso histórico das nações está sendo guiado por Deus, e sua providência conduz as nações a um desenvolvimento social e gradual de igualdade.<sup>108</sup> Pois, o que permanece inquestionável na sua tese, “realidade providencial”, é a inevitabilidade e a necessidade da *égalité des conditions* como propulsor das democracias. Um processo inexorável e, para o filósofo francês, o fio condutor e transformador da história das sociedades modernas. Ao mesmo tempo, como os outros dois diagnósticos de Jasmin apontam, a visão de Tocqueville, no entanto, mostra que o desenvolvimento democrático exige um ímpeto dos cidadãos em direção à *égalité des conditions* que, portanto, não é e não deve em circunstância alguma tornar-se a única fonte de movimento da sociedade democrática. Não há, assim, uma realidade providencial que beira ao fatalismo, isentando qualquer responsabilidade humana, como puro determinismo.

---

<sup>108</sup> Nas páginas que introduzem sua obra, Tocqueville escreve: Estarei pensando que o Criador fez o homem para abandoná-lo se debatendo incessantemente em meio às misérias intelectuais que nos rodeiam? Não poderia crê-lo; Deus prepara para as sociedades europeias um futuro mais constante e calmo. Ignoro Seus desígnios, mas não poder penetrá-los não acabará com minhas crenças; e gostaria de duvidar mais de minha iluminação que de Sua justiça. (*DA*, 2019, p. 23).

Helena dos Reis também entende que o filósofo, mesmo acreditando na inevitabilidade da igualdade de condições, pensa ser possível dirigir esse processo histórico. A igualdade de condições é inevitável, mas a marcha e o destino da sociedade vão depender da condução da ação humana. O pensador era contrário ao entendimento de que todos os eventos históricos sejam efeitos causados por desígnio divino que busca a igualdade de condições e exclua a ação humana. “A história permanece aberta. Embora os homens não possam impedir o processo de igualdade crescente, dependerá exclusivamente deles mesmos dirigi-lo” (REIS, 2002: 51). Reis reconhece a imposição da providência em relação a igualdade de condições, no entanto, entende também que no autor francês a liberdade política é produto das ações humanas.

A teoria política tocquevilleana não constitui um sistema fechado nem triunfalista. Antes pelo contrário, está continuamente aberta a uma pluralidade de possibilidades. Como tal, a sua tese da inevitabilidade da revolução democrática ficaria incompleta, como pensa Livia Franco, sem as seguintes proposições:

Primeiro, Tocqueville acha que cada país tem um desenvolvimento democrático específico. Nos vários países, as condições são diferentes, os obstáculos também, logo o ritmo não pode ser idêntico. Segundo, as consequências sociais e políticas da democratização de cada país não serão necessariamente semelhantes. Assim, a crescente igualização das condições pode dar origem a uma democracia liberal, mas nada garante que ela não dê antes lugar a uma tirania democrática. Terceiro, Tocqueville acredita que o homem tem um papel central no desenvolvimento da grande revolução democrática. [...] ao contrário dos fatalistas, ele considera um espaço de risco cujo resultado final é também da responsabilidade do homem democrático. Deste modo, quando afirma que a revolução democrática é um fato providencial, o nosso autor está mais preocupado em reforçar a ideia da inevitabilidade do movimento do que suas consequências. [...] ao afirmar de seguida que o homem é poderoso e livre, está a insistir na convicção de que este pode e deve desempenhar um papel fundamental no desenvolvimento imparável da democracia. Finalmente, somos levados a concluir que Tocqueville pretende fugir aos dois erros mais comuns dos historiadores: por um lado, o erro de enxergar o desempenho dos indivíduos como se a sua ação fosse o único elemento explicativo da evolução histórica e, por outro, o erro de reduzir a ação humana a uma simples ilusão num movimento inflexível e transcendente às sociedades. Ao invés, o que verificamos na sua obra é que esses dois planos coexistem (FRANCO, 2014, p. 31-32).

O pensamento filosófico, social e político de Tocqueville visa empoderar o povo como criador de sua própria história e trazer as vicissitudes da vida social sob controle democrático, trabalhar a tendência ao isolamento e a incapacidade política dos seres humanos. Ao mesmo tempo, estabelece limites à criatividade do homem, e, portanto, ao seu domínio sobre o processo histórico, pois a história nunca pode ser completamente desmantelada e erigida novamente a partir de fragmentos e/ou exclusivamente do esforço humano. Ele escreve sobre a formação dos EUA dizendo: “Ninguém poderia livrar-se inteiramente do passado; aconteceu-lhes, assim, mesclar, seja voluntariamente, seja sem que o percebessem, às idéias e aos usos que lhes eram próprios outros usos e outras idéias que lhes vinham de sua educação ou das tradições nacionais

de seu país (*DA I*, 2005, p. 52). Para qualquer extremidade do processo histórico, existe sempre algo *dado* – seja religiões de prática secular ou crenças – que o homem tem de aceitar para construir sobre elas o seu futuro.<sup>109</sup>

Se por um lado, sua tese é marcada fortemente por princípios metafísicos, por outro, ela nunca sucumbiu ao fatalismo ou ao determinismo e sua famosa caixa de remédios contém o fundamental para os males da democracia, como mostra Alan Kahan (2015). O pensador francês nunca se desesperou com a possibilidade de encontrar uma alavanca para ajudar os indivíduos a viver em liberdade, com grandeza e dignidade.<sup>110</sup> Assim, Tocqueville não retira do Ator social a responsabilidade do futuro da consistência política da *polis*. O futuro como categoria de temporalidade político-filosófica não é um presente simplesmente iminente e que mais tarde vem a ocorrer. É também obra humana e resultado de empenho e esforços humanos, sem os quais ele poderia não acontecer ou ser perdido. Por isso, o futuro democrático é, para Tocqueville, essencialmente *aberto* e objeto também da *ação humana* que deve suceder de forma *livre*. Ele entende como arte a relação do homem com o estado social democrático, a ser realizado por ele, e como artistas, ou melhor, como livres artistas do futuro, os agentes político-filosóficos das novas sociedades. O filósofo não nos fornece um modelo democrático a ser copiado, antes “lega-nos uma proposta de reflexão sobre a realidade democrática” (FRANCO, 2014, p. 44).

Como Kahan (2015) mostra, Tocqueville tentou abordar todas essas questões posicionando-se ao mesmo tempo como um observador externo e um participante nas lutas morais de sua sociedade. Para esse efeito, ele habilmente valeu-se dos tropos-chave da tradição moralista francesa clássica. Por exemplo, embora tivesse apenas vinte e nove quando terminou o primeiro volume de *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville adotou a atitude de conhecedor e mestre da vida (*magistra vitae*) de um novo mundo de democracia dirigindo-se a um público de aprendizes. Ele levou seus leitores do velho mundo para um novo universo de águas desconhecidas avançando em direção a um futuro desconhecido, cheio de promessas e perigos ao mesmo tempo.

---

<sup>109</sup> O argumento de fundamentação para essa asserção pode ser mais empírico do que se poderia pensar. “A Revolução Francesa, por exemplo, mostrou que a repressão ou a suspensão de todos os hábitos estáveis resulta em insegurança, um estado mental em que o homem perde sua compreensão dos eventos, a tal ponto que o resultado final poderá ser o oposto do que aquele que se tencionava” (cf. BARBU, *in*: *ARR*, 1997, p. 24-25).

<sup>110</sup> “Que o homem, voltado para si próprio, considere o que é diante do que existe; que se encare como um ser extraviado neste canto afastado da natureza, e que, da pequena cela onde se acha preso, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor exato a terra, os reinos, as cidades e ele próprio” (PASCAL, 1984, p. 51).

### 3.10 A EDUCAÇÃO PARA DEMOCRACIA

Com base no exposto dos tópicos anteriores, poder-se-ia argumentar também que a apresentação feita por Tocqueville sobre a democracia sinaliza as ações humanas como que propulsora para o sucesso ou fracasso dessa forma ideal de sociedade. Ao acenar para a necessidade de instruir a democracia, nosso autor indica para uma maturidade e racionalidade constante da democracia, ou seja, da responsabilidade do homem em lhe dar direção, enveredar e constantemente direcioná-la ao bem comum. “Este”, diz Tocqueville, “é o primeiro dos deveres impostos nos nossos dias aos que dirigem a sociedade” (DA, 2019, p. 17). A marca de uma constituição (democrática) ou sistema político correto, em oposição a um desviante, é que suas leis e tudo o mais são organizados para promover o bem comum, não o de uma elite ou classe dominante. Assim, podemos elucidar, como faz Robert Dahl, de que “um critério essencial para o processo democrático é a compreensão esclarecida: dentro de razoáveis limites de tempo, cada cidadão deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre políticas alternativas pertinentes e suas prováveis consequências” (DAHL, 2001, p. 204).

Tocqueville articula uma concepção de estadista que se aproxima, em alguns aspectos, da dos antigos. Aristóteles (*Política*, 1252a 10-30), insistiu ser falso pensar que o estadista é o mesmo que o rei, o gerente de uma casa ou senhor de escravos. É falso porque o objetivo do verdadeiro estadista não é dominar ou manipular; em vez disso, visa educar os cidadãos, torná-los virtuosos para que estejam aptos para um governo livre – aptos, isto é, para governar e serem governados. Como Aristóteles, o filósofo francês sustenta que uma tarefa-chave – na verdade, a tarefa-chave – do estadista é educar os cidadãos e ajudar a moldar seu caráter.

Ao pintar retratos de personagens à maneira de La Bruyère, Tocqueville atuou com estratégias pedagógicas buscando fomentar o desenvolvimento de certas tendências em seus concidadãos, evitando perigos específicos que se dedicou em apontar. Como um “diretor espiritual”, pregou contra os perigos morais do individualismo e da tirania da opinião pública, e aconselhou sobre mecanismos seculares e religiosos para preservar a liberdade individual e cultivar a grandeza humana. Nosso autor queria aumentar o tom e o escopo das ambições das pessoas, dando-lhes o gosto por grandes empreendimentos; ele também desejava transmitir-lhes um gosto pela liberdade que não estava relacionado à mera busca de objetos materiais e egoístas. Para Raymond Aron, o tema fundamental de Tocqueville é a necessidade de uma disciplina moral inscrita na consciência individual, nas sociedades igualitárias que se querem autogovernar. É preciso que os cidadãos se sujeitem, interiormente, a uma disciplina que não seja apenas imposta pelo medo da punição (ARON, 2008, p. 337). Importa aos cidadãos, além

do sentimento religioso, estarem devidamente informados, conhecerem os assuntos públicos e participem habilmente dela, é necessário que todos passem por uma instrução cívica.

Em decorrência disso, encorajou as pessoas a terem “convicções profundas” e uma maneira generosa de imaginar as coisas deste mundo que iriam além de seu valor material. Ele os convidou a perseguir desejos imateriais e estar abertos a novas fontes de poesia, a fim de superar a mediocridade geral dos desejos, uma das maiores ameaças ao futuro das sociedades democráticas. O pensador francês temia que o crescente distanciamento entre governantes e governados esvaziasse a substância do processo democrático e o limitasse a um espetáculo eleitoral em que periodicamente, a cada quatro anos, poderosos grupos competem entre si pelos votos do eleitorado. A fim de não serem escravizados,

os cidadãos têm de ser educados e capacitados para estarem aptos a determinar sua própria sorte, a conduzir a política, a se valerem de sua razão e a controlar e dominar suas paixões. Não negligenciando a importância do sistema educacional e escolar e seus ensinamentos, Tocqueville avisa que só a experiência e o hábito podem fomentar um agir sensato, consciente e responsável (FREY, 2000, p. 94).

Para Tocqueville o maior mérito do governo democrático é que ele “faz descer a idéia dos direitos políticos até o menor dos cidadãos, tal como a divisão dos bens põe a idéia do direito de propriedade, em geral, ao alcance de todos os homens” (DA, 2019, p. 306). E somente através da “experimentação da liberdade política na prática e através da participação e do envolvimento ativo nos assuntos públicos o exercício da cidadania pode transformar-se em elemento constitutivo dos hábitos e do modo de viver do cidadão” (FREY, 2000, p. 94).

Essas reflexões estão entre as muitas maneiras pelas quais Tocqueville pretende “instruir a democracia” (DA, 2019, p. 17). Desde seus *insights* sobre a relação entre igualdade e liberdade em uma democracia, as questões relacionadas à centralização, religião, liberdade de imprensa e muito mais. DA é um espelho para verificar e analisar o estado da sociedade moderna. Em contraste com os autores de *O federalista* e filósofos predecessores como Locke, encontramos nessa obra a verve e a inquietação da vida política. A profundidade de Tocqueville está em sua visão da irremediável “inquietação da alma” que ele compartilha com Pascal. “A condição do homem”, disse Pascal, é “inconstância, tédio, inquietação” (PASCAL, 1984, p. 70).

Frente a todo exposto, Tocqueville não pode ser totalmente compreendido se separado da tradição moralista francesa. E o que o tornava um tipo especial de moralista era o fato de ser também um intelectual e político cuja ambição era participar da educação para a liberdade dos cidadãos democráticos, a partir de seus concidadãos. Se Pascal, La Bruyère e La Rochefoucauld tomaram como objeto a humanidade em geral, Tocqueville se limitou a estudar os indivíduos que vivem em sociedades democráticas. Ele era um moralista engajado, preocupado com as

chances de sobrevivência da liberdade e de um regime genuinamente democrático em uma sociedade de indivíduos em que a maioria dos indivíduos apenas deseja enriquecer e onde a prontidão de cada um, ao invés de estar no interesse da coisa pública, consiste em abandonar os negócios públicos em busca de estreitos interesses privados.

Para esse efeito, abraçou uma visão elevada da tarefa que cabe aos filósofos políticos e legisladores nas sociedades modernas. Como a missão de propor e promover um novo espírito cívico, em outras palavras, “[educar] instruir a democracia, reanimar a crença nela, se possível; purificar seus costumes, regular seus movimentos; substituir pouco a pouco a inexperiência pela ciência e seus instintos cegos pelo conhecimento de seus verdadeiros interesses; adaptar seu governo aos tempos e aos lugares, modificá-lo segundo as circunstâncias e os homens” (DA, 2019, p. 17). “Não se trata mais de manter as vantagens particulares que a desigualdade de condições proporciona aos homens, mas de assegurar os novos bens que a igualdade pode oferecer a eles”. Tocqueville entendeu a responsabilidade de criar empreendimentos de longo prazo e instigar a felicidade política. O filósofo concluiu: “não devemos tender a nos tornar semelhantes a nossos antepassados”, nossa tarefa é trabalhar duro “nos esforçar para atingir a espécie de grandeza e felicidade que nos é própria” (DA, 2019, p. 837-838).

Essa perspectiva tocquevilleana resume também a posição do pensador francês em relação à modernidade. No entanto, longe de ser intuitivo, nos leva a reconsiderar muitos traços do pensamento tocquevilliano na relação que manteve com a modernidade, seja na sua posição sobre as grandes mudanças em curso no seu tempo, seja nas críticas que dirigiu direta ou indiretamente à era moderna e ao Iluminismo. Embora o autor possa exibir fortes tendências conservadoras, como defendida por esta dissertação, isso não o torna um crítico direto de qualquer forma de mudança. Pelo contrário, ele concebe a democracia como a evolução dialética previsível e potencialmente desejável da aristocracia. Tocqueville acreditava na possibilidade de desenvolvimento (moral) do homem e, portanto, endossava seu progresso. No entanto, ele não adota uma posição em relação ao conceito de modernidade.

A coexistência de duas formas de patriotismo, associações e a virtude cívica, em sua obra é bastante útil. É essa a conexão política entre associações e virtude cívica que Tocqueville tem em mente. Sua visão sobre engajamento democrático. Não se pode falar em participação popular sem abordar a democracia, de onde emana a participação popular. O espírito público, os direitos políticos e o interesse de todos no respeito e vigor às leis constituem as vantagens reais que se pode retirar da sociedade ou do governo democrático (DA, 2019, p. 298-309). No entanto, as virtudes políticas não podem florescer senão na prática da ação política. A crença de que o amor pela humanidade é capaz de impulsionar o engajamento cívico é mera utopia. A

cultura política (*moeurs*) pode fomentar uma prática de um agir responsável, começando no âmbito local, transformando os homens em cidadãos livres, dotados de consciência e responsabilidade, agora para com relação ao âmbito nacional (BOESCHE, 1987, p. 120).

Tocqueville elabora sua visão original da possibilidade de uma comunidade política em que igualdade e liberdade, religião e ciência, metafísica e epistemologia, racionalidade e sentimento, direitos e deveres tendem à convergência. Para o filósofo, o Estado democrático sobrevive *se somente se* houver uma intensificação de forças físicas, intelectuais e morais com vista no equilíbrio desses mesmos princípios na experiência da cidadania. Nosso autor foi eficiente em chamar a atenção de seus leitores para a curiosidade superficial, a superficialidade e a desatenção crônica de indivíduos que vivem em épocas democráticas.

Tocqueville estava convencido de que uma grande revolução nos assuntos humanos estava levando todos os homens a um regime, a democracia, mas não estava convencido de que esse era simplesmente o regime da razão. A democracia para ele certamente não é irracional; muito de suas descobertas e análises, como já exposto, sustentam esse ponto de vista. Mas o filósofo não afirma, como fizeram os revolucionários franceses, que é luz após a escuridão. A democracia não é perfeita, não para o pensador francês, ela tende à muitos extremos. *E evitar os extremos* é, como vimos, uma tarefa constante em sua reflexão. “A perfectibilidade e progresso ilimitados são um dos piores extremos, porque o homem não pode fazer história em maior grau que a história faz o homem” (cf. BARBU, *in: ARR*, 1997, p. 24). Embora a democracia seja um produto humano, não é, contudo, uma mercadoria fabricada pela sua razão.<sup>111</sup>

No entanto, a democracia restitui ao homem a consciência de seu valor, ensina-o pela remoção da autoridade única e absoluta e da opressão a ouvir os ditames da razão, dá-lhe confiança para tratar todos os outros homens como seus semelhantes e o induz a não os considerar mais como inimigos contra os quais estar em guarda, mas como irmãos a quem cabe a ele ajudar e se associar. Para isso, os cidadãos precisam constantemente serem instruídos.

A experiência, os costumes e a instrução terminam quase sempre por criar na democracia esse tipo de sabedoria prática de todos os dias e essa ciência dos pequenos acontecimentos da vida que se chama bom senso. O bom senso basta ao conjunto comum da sociedade; e, num povo educado, a liberdade democrática aplicada aos assuntos internos do Estado produz mais bens do que os males que os erros do governo da democracia poderiam acarretar (*DA*, 2019, p. 296).

---

<sup>111</sup> A própria razão necessita ser baseada na experiência, e atender aos sentimentos, crenças e tradições humanas. A força da democracia americana jaz na sua capacidade de combinar a razão prática com a religião; a da democracia inglesa, no senso de gradualismo dos ingleses – uma combinação de tradição e razão prática. E, pela mesma consideração, a fraqueza da democracia francesa consiste em haver rompido com a tradição, deixando assim a razão comportar-se como um caprichoso monarca absolutista (cf. BARBU, *in: ARR*, 1997, p. 24).

A educação democrática depende precisamente da qualidade de desenvolvimento e transformação da auto-reflexão crítica. Como tal, a resistência ou hostilidade a qualquer educação baseada nesta qualidade está em oposição ao princípio da educação política democrática.

Tocqueville reconhece que a educação para democracia é trabalho árduo: “não digo que seja coisa fácil ensinar todos os homens a servirem-se dos direitos políticos”. No entanto, entende que quando se alcança tal objetivo, “quando isso ocorre, os efeitos obtidos são grandes. E [...] se há um século em que semelhante empreendimento deva ser tentado, esse século é o nosso” (*DA*, 2019, p. 306). Porque “é pelas prescrições relativas à educação pública que, desde o princípio, vemos revelar-se claramente o caráter original da civilização” (*Ibibem*, p. 55). Em outro momento escreve: “é indubitável que [...] a instrução do povo serve poderosamente para a manutenção da república democrática. Assim será, penso eu, onde quer que não se separe a instrução que esclarece o espírito da educação que regra os costumes” (*DA I*, 2005, p. 357).

É necessário haver preparo para as tempestades da vida política dos povos. E enfrentar essas tempestades se deve mais à reflexão do que ao entusiasmo, a razão do que a paixão. A falta de uma percepção do futuro, baseada nas luzes da experiência, que com frequência falta às sociedades democráticas, é um de seus grandes empecilhos, com grande parcela pelo declínio da esfera pública e um dos fatores da crescente existência de cidadãos desinteressados, fantoches, com extrema letargia a coisa pública, pois, se está mais acostumado a sentir do que a pensar (*DA*, 2019, p. 290). Na tribuna da Câmara dos Deputados, em 27 de janeiro de 1848, Tocqueville instou a Monarquia de julho a se reformar, concluindo com estas palavras: “Adormecemos quando estamos em um vulcão”. Seu aviso foi recebido com risos e zombarias. Menos de um mês depois, Louis-Philippe foi derrubado. As sociedades contemporâneas, que acumulam décadas de declínio e o choque populista que atinge todas as democracias, também adormecem sobre um vulcão, obscurecendo o aumento da violência, a desintegração da nação e a possibilidade de uma revolução que passará as extremas, tanto de direita quanto de esquerda.

Além de mostrar os riscos, Tocqueville também aponta soluções: o envolvimento dos cidadãos na tomada de decisões – em particular através da descentralização –, o fortalecimento do Estado de Direito, a redefinição da política externa e estratégia de segurança e a educação cívica. Pois, além do desinteresse pela coisa comum, que deriva do apego democrático ao bem-estar privado, a ignorância prática acerca da elaboração e da resolução dos mais simples problemas coletivos impõe-se com o fim de toda experiência política e administrativa dos cidadãos. Com razão, Marcelo Jasmin afirma que “a alienação em relação ao mundo dos negócios públicos completa a corrupção das virtudes cívicas” (*JASMIN*, 2005, p. 59).

A reflexão aqui pode ser entendida como uma busca pela *phronênis*. Trata-se do interesse em estudar um assunto não para adquirir conhecimento científico, mas para se tornar um juiz perspicaz: se tornar capaz de discernir e julgar os assuntos públicos. A educação cívica prepara para vida, para os novos desafios e novas realidades (quer sejam tecnológicas ou sociais). Quanto mais instruído o indivíduo for, melhor se qualifica para fazer julgamento da coisa pública. Quando o contrário ocorre, o indivíduo é preso em uma Torre de Babel, na qual a autonomia epistêmica necessária para sua cidadania democrática responsável é, e só pode ser, uma ilusão. Nesse caso, ele está propenso a viver à mercê de especialistas, mercenários e profissionais, que fazem da política um balcão de negócios, isto quando não está simplesmente nas garras de algum tipo de ideologia, seja ela propagada por uma religião, uma corporação, um partido político ou por algum site favorito obscuro.

Portanto, inspirado em Tocqueville, pode-se afirmar que a democracia não deve ser abandonada a seus instintos selvagens, nem se pode deixá-la crescer como crianças, privadas dos cuidados paternos, que se educam sozinhas nas ruas de nossas cidades e que da sociedade só conhecem os vícios e as misérias. Não é bom que o cidadão ignore sua existência, ainda mais que ela tenha tomado de súbito o poder. Não é ideal que cada um se submeta então com servilismo a seus menores desejos, adorando-os como imagem da força. Quando ela (democracia) se debilita por seus próprios excessos, não é a um projeto imprudente de destruí-la que os cidadãos e legisladores devem conceber, mas sim procurar instruí-la e corrigi-la e, desejar profundamente ensinar-lhe a governar, ao invés de pensar em repeli-la do governo. A democracia é boa quando se realiza no material da sociedade, juntamente, nas leis, nas ideias, nos hábitos e nos costumes. Assim, é necessário buscar na democracia, menos o que deve atenuar seus vícios, e ressaltar nela suas vantagens naturais. Mitigar os males que ela acarreta, e jamais ignorar os bens que ela pode proporcionar (DA I, 2005, p. 12-13).

Como escreve Pierre Manent, “é difícil ser amigo da democracia; é preciso ser amigo da democracia: tal é o ensino de Tocqueville. É verdade que a democracia é, em um sentido muito real, a inimiga da grandeza humana; mas os inimigos da democracia são inimigos muito mais perigosos desta grandeza”. Mais adiante ele continua: “Para realmente amar a democracia, é necessário amá-la moderadamente” (MANENT, 1993, p. 177). É com essa frase concisa que Manent resume o movimento do pensamento do filósofo francês no início da conclusão do notável ensaio que dedicou, em 1982, ao pensamento de Alexis de Tocqueville. Esta conclusão também servirá de ponto de chegada para o exame que nos propomos nesta dissertação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de sua educação aristocrática, Tocqueville acreditava que a disseminação da democracia era inevitável. O principal entre seus muitos *insights* foi ver a igualdade das condições sociais como o cerne da democracia. Ele observou que embora a maioria pudesse produzir tirania, sua ampla distribuição de propriedades e o conservadorismo inerente propiciavam estabilidade. Com uma visão impar, o pensador francês conectou o zelo americano pela mudança com uma busca incessante pelo ideal. Observando a permissividade da democracia em relação à religião, ele antecipou o crescimento denominacional e democrático. Discernindo a hostilidade natural aos militares, ele previu um efeito adverso de uma guerra prolongada na sociedade americana. Previu que a democracia emanciparia os escravizados<sup>112</sup> e as mulheres e alteraria a relação dos pais com os filhos.

Tocqueville nos permite entender a crise que nossas democracias estão passando, minadas pelo desengajamento dos cidadãos individualistas e pela tentação dos excessos autoritários. Sua análise das fraquezas francesas (centralização excessiva, religião da tributação, preferência pelo radicalismo político) e seu alerta contra os vícios americano (materialismo, paixão excessiva etc.), é surpreendentemente atual.

A grande recomendação do filósofo em *DA*, pode, assim, ser resumida: o princípio central da democracia é o compromisso público com a igualdade entre seus cidadãos e a liberdade como objeto de busca permanente. É verdade que Tocqueville mostrou pouco interesse no refinamento de entendimentos contestados sobre o significado de igualdade. Estava, sem dúvida, ciente da famosa distinção de Aristóteles entre “igualdade numérica” e “igualdade proporcional”, uma forma de tratamento igual para os outros que são considerados iguais em alguns ou em outros aspectos importantes, mas diferentes em outros. No entanto, ficou abertamente do lado da visão de uma igualdade de condições.

Tocqueville também estava certo de que o problema fundamental da democracia moderna não era a multidão frenética e febril, como supunham os críticos da democracia desde a época de Platão. O despotismo moderno representava um desafio inteiramente novo e desconhecido. Alimentando-se do fetiche do consumo de bens-materiais privado e da apatia pública dos cidadãos que não se interessam mais por política, o despotismo é *um novo tipo de dominação popular*: uma forma de poder centralizado impessoal que domina as artes da servidão voluntária, um novo tipo de estado que é ao mesmo tempo benevolente, moderado e

---

<sup>112</sup> A escravidão [...] desonra o trabalho; ela introduz o ócio na sociedade e, com este, a ignorância e o orgulho, a pobreza e o luxo. Debilita as forças da inteligência e entorpece a atividade humana (*DA*, 2019, p. 44).

abrangente, um poder disciplinar que trata seus cidadãos como sujeitos, conquista seu apoio e rouba seu desejo de participar do governo ou de prestar atenção ao bem comum. Tocqueville, em seu grande estilo literário, permite ao leitor juntamente refletir sobre o novo tipo ideal, a forma de sociedade democrática moderna, explorando seus vícios e virtudes, apresentando análises e críticas a partir de um debate interno à própria democracia.

E sua reflexão filosófica pressupõe o quadro de que a democracia boa e racional deve resultar num regime de liberdade, que embora, segundo Tocqueville, não seja algo natural desse estado social, deve ser corporificada e conquistada pelos homens. Para isso é importante a ação política, é essencial estimular e ensinar os indivíduos a se tornarem cidadãos e a participar na esfera pública até que isso se torne algo natural da sociedade. Quando a liberdade é corporificada, torna-se elemento indispensável para a harmonia da democracia, mas deve ser permanentemente objeto de luta. Nosso autor adverte que a propensão passional para a igualdade de condições é tamanha que a busca pela liberdade se encontra em uma dimensão posterior ao *querer-ser* da igualdade. Tocqueville temia que, na era moderna, os povos democráticos se deleitassem com os prazeres fáceis da igualdade, mas negligenciassem o trabalho árduo necessário para manter a liberdade política. Em suma, ele temia que os povos democráticos um dia sucumbissem a uma “igualdade na servidão”. O filósofo sugere que essa perda de liberdade será o triste destino das nações democráticas que não conseguirem manter o problema do “individualismo” sob controle (cf. *DA*, 2019). Por essa razão, apelava para a grandeza humana e a necessidade de homens para instruir a nova sociedade democrática. E, então, em 1835, Tocqueville fez seu famoso apelo por *uma nova ciência política* que pudesse abordar os problemas e possibilidades de um mundo em si bastante novo. Para o pensador francês, o mundo democrático precisava não apenas de uma *nova ciência política*, mas também de novas artes de estadista e liderança (cf. TOCQUEVILLE, 2011).

Concluimos, desta forma, através da análise do pensamento tocquevilleano, que a égide da vida política é construída quando os cidadãos decidem se revestir de atitudes virtuosas, desde as mais contemplativas até aquelas de exigência *práxis*, ou seja, é a política da prudência, como chama Russell Kirk (2013), a ação da política prudencial em detrimento daquela puramente ideológica para que seja possível uma vida pública de excelência. Acima de tudo, Tocqueville se preocupou em promover o que hoje é chamado de “comunidade cívica” ou “sociedade civil”, uma rede de associações que unem as pessoas e as engajam na vida social. Essa ideia está em toda parte hoje e está intimamente ligada ao conceito de “capital social”.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Da Democracia na América*. Trad. Pablo Costa e Hugo Medeiros. São Paulo: Vide, 2019.
- \_\_\_\_\_. *A democracia na América: leis e costumes* – I. Trad. Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A democracia na América: sentimentos e opiniões* – II. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *De la démocratie en Amérique I*. Paris: Vrin, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *De la démocratie en Amérique II*. Paris: Vrin, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *Democracy in America*. Trad. Harvey Mansfield e Delba Winthrop. Chicago University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Democracy in America*. Bilingual critical edition, ed. Eduardo Nolla, trans. James T. Schleifer, 4 vols, Indianapolis: Liberty Fund, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O Antigo Regime e a Revolução*. 4ª ed. Brasília, DF: Editora UnB, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Antigo Regime e a Revolução*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Igualdade Social e Liberdade Política*. São Paulo: Nerman, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, ed. Gallimard, JP et al., vol. 18. Paris: Gallimard, 1951.
- \_\_\_\_\_. [1970] *Œuvres Complètes, XI*. Ed. André Jardin. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. [1977] *Œuvres Complètes, XIII*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. [1967]. *Œuvres Complètes, XVIII: 1*. ed. André Jardin, Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. [1989]. *Œuvres Complètes, XVI*. ed. Françoise Mélonio, Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. *Journeys to England and Ireland*. London: Faber & Faber, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Journey to America*, ed. JP Mayer. New Haven: Yale University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville*. vol. 1. Cambridge, London: Macmillan and Co, 1861.
- \_\_\_\_\_. *Selected Letters on Politics and Society*. ed., Roger Boesche, tradutor: James Toupin, Berkeley: University of California Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. Speech Given to the French Academy of Political and Moral Sciences on April 3, 1852. In: *Alexis de Tocqueville and the Art of Democratic Statesmanship*. Brian Danoff and L. Joseph Hebert Jr, eds. New York: Lexington Books, 2011b.

## FONTES SECUNDÁRIAS

ANTOINE, Agnés. *L'impensé de la démocratie: Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris: Fayard, 2003.

\_\_\_\_\_. *Démocratie et la Religion: Le point de vue Tocquevillien*. The Tocqueville Review/Le Revue Tocqueville, Vol. XXVII, n° 2, 2006.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. 13 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega 1998.

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. "Tocqueville and Marx" in *History, Truth, Liberty*. Chicago, 1985, p. 165-95.

BARBU, Zevedei. *Democracy and Dictatorship: Their Psychology and Patterns*. NY: Grove Press, 1956.

\_\_\_\_\_. "Apresentação". In: TOCQUEVILLE. *ARR*. 4ª ed. Brasília, DF: UnB, 1997.

BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaio sobre a liberdade*. Brasília: Ed. Unb, 1981.

BOBBIO, Norberto. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política: antologia/organização e apresentação de José F. Santillán*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. 532 p.

BOESCHE, R. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. London: Cornell UP, 1987.

BOUDON, Raymond. *L'Exigence de Tocqueville: la "science politique nouvelle"*, The Tocqueville Review/Revue Tocqueville, n° 2, vol. XXXVII, 2005.

BROGAN, Hugh. *Alexis de Tocqueville: O profeta da democracia*. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CONSTANT, Benjamin. *Écritis Politiques*. Paris: Gallimard, 1997.

COOPER, James. *The American Democrat*. Cooperstown, NY: H. & E. Phinney, 1838.

CRAIUTU, Aurelian. *Alan S. Kahan, Tocqueville, Religion, and Democracy: Checks and Balances for Democratic Souls*. 2018, Soc 55, pp. 383–386.

\_\_\_\_\_. (2011). The Social Science of Democracy?: A Discussion of Alexis de Tocqueville, the First Social Scientist. *Perspectives on Politics*, 9(2), 363-368.

\_\_\_\_\_. *Tocqueville's "Sacred Ark"*. Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades, vol. 21, no. 42, Julio-Diciembre, 2019.

DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Brasília, DF: UnB, 2001.

DUBOIS, M. *Les fondateurs de la pensée sociologique*. Paris, Edition Marketing, 1993

- DUPUIS-DERI, Francis. *'The Political Power of Words: "Democracy" and Political Strategies in the United States and France (1776–1871)'*. PhD dissertation, University of British Columbia, 2002.
- ELSTER, Jon. *Alexis de Tocqueville: The First Social Scientist*. Cambridge: UP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Political Psychology*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- FERKALUK, Emily Katherine. *Tocqueville's Moderate Penal Reform*. Springer, 2018.
- FRANCO, Livia. *Pensar a Democracia com Tocqueville*. São Paulo: Loyola, 2014.
- FREY, Klaus. *Descentralização e Poder local em Alexis de Tocqueville*. *Revista de Sociologia e Política* n° 15: 83-96 nov. 2000.
- FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- GIBERT, P. *Tocqueville: Égalité sociale et liberté politique*. Paris: Mouton, 1977.
- GOURIAND, Pierre. *Tocqueville: une certaine vision de la démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- GOYARD-FABRE, Simone. *La pensée politique d'Alexis de Tocqueville*. *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Paris, n. 19, p. 21-44, mai 1991.
- GRAEBNER, Norman A. *Christianity and Democracy: Tocqueville's Views of Religion in America*. *The Journal of Religion*, n.56:3, 1976, p. 263-273.
- GUELLEC, L. *Tocqueville: L'apprentissage de la liberté*. Paris: Michelon, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Tocqueville and Political Rhetoric", In: WELCH, Cheryl. *The Cambridge Companion to Tocqueville*, 2006, pp. 167-87.
- HADARI, S. *Theory in Practice: Tocqueville's New Science of Politics*. California: Stanford UP, 1989, pp. 182.
- HENNIS, Wilhelm. "Tocquevilles 'Neue Politische Wissenschaft'," *Aspekte der Kultursoziologie*, ed. Justin Stagl: Berlin, 1982, pp. 385-407.
- HERR, Richard. *Tocqueville and the Old Regime*. Princeton UP, 1962
- HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- JARDIN, A. *Alexis de Tocqueville*. Paris, Hachette, 1984, p. 582.
- KAHAN, Alan S. *Tocqueville, Democracy, and Religion: Checks and Balances for Democratic Souls*. Oxford: Oxford UP, 2015. 256 pp.
- \_\_\_\_\_. *Alexis de Tocqueville*. Nova York: Continuum, 2010.
- KIRK, Russell. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013.

- KOSELLECK, Reinhart (1996). *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*. Richter. Washington: German Historical Institute.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux democraties*. Paris: PUF, 1983.
- LARDINOIS, R. *L'invention de Tocqueville*. Actes: sciences sociales, 2000, 135:76-87.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. p. 249-326.
- \_\_\_\_\_. Pensar a Revolução na Revolução Francesa. *In: Historia: questões e debates*. Curitiba: ano 6, n 10, Jun. 1985, p. 4.
- LIVELY, Jack. *The social and political thought of Alexis de Tocqueville*. Clarendon Press: Oxford, 1962.
- MAGALHÃES, Fernando. *O passado ameaça o futuro: Tocqueville e a perspectiva individualista*. São Paulo: Tempo social, USP, v.12 (1): pp. 141-164, maio de 2000.
- MANENT, Pierre. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Fayard, 1993.
- \_\_\_\_\_. Tocqueville, Political Philosopher, *In: WELCH, Cheryl. The Cambridge Companion to Tocqueville*, 2006, 108-20.
- MANSFIELD, H. *Tocqueville: A Very Short Introduction*. New York: Oxford UP, 2010.
- MANSFIELD, Harvey e WINTHROP, Delba. "Editor's Introduction". *In: DA*. Trad. Harvey Mansfield e Delba Winthrop. Chicago UP, 2002.
- \_\_\_\_\_. Tocqueville's New Political Science. *In: WELCH, C. The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York: Cambridge UP, 2006, pp. 81-107.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *The Manifesto of the Communist Party*, 1848.
- MAYER, J. P. *Alexis de Tocqueville: a biographical essay in political science*. New York: Viking Press, 1940.
- MÉLONIO, Françoise. *Tocqueville et les Français*, Aubier, Paris, 1993.
- MILL, John Stuart. *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII: Essays on Politics and Society Part I*, ed. John M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- MONTESQUIEU, C. Louis de. *O Espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MORANTZ, Regina A. Morkell. "Democracy" and "Republic" in American Ideology (1787-1840). PhD dissertation, Columbia University, 1971.
- NOLLA, Eduardo. "Editor's Introduction". *In: DA*. Edição crítica bilíngue, 4 vols, ed. Eduardo Nolla, trad. James Schleifer (Indianapolis: Liberty Fund, 2010), I, XLVII-CXLIX.
- OAKESHOTT, Michael. *Conservadorismo*. Belo Horizonte, MG: Âyiné. 6ªed., 2020.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

- REIS, Helena Esser dos. *A Liberdade do Cidadão: uma análise do pensamento ético - político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: USP (tese de doutorado). 2002. 199 p.
- \_\_\_\_\_. (org). *Democracia e Miséria*. São Paulo: Almedina, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Vícios e virtudes da democracia*. *Philosophos* 11 (1): 115-128, jan./jun. 2006.
- \_\_\_\_\_. *A Democracia Como Processo: política e educação no pensamento de Tocqueville*, v. 24, n. 82, p. 97-110, jul./dez. 2009.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins e Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Do contrato social*. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A origem da desigualdade entre os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2017.
- SANTOS, Célia Nunes Quirino dos. *Tocqueville: A realidade da democracia e a liberdade ideal*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (iea-usp), 2012.
- \_\_\_\_\_. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- SCHLEIFER, James. *Cómo nació 'La democracia en América' de Tocqueville*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Indianapolis: Liberty Fund, 2ª ed., 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Chicago Companion to Tocqueville's Democracy in America*. Chicago: UP, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Tocqueville, Religion, and Democracy in America: Some Essential Questions*. *American Political Thought*, vol. 3, no. 2, 2014, pp. 254–72.
- SCRUTON, Roger. *Filosofia Verde: como pensar seriamente o Planeta*. São Paulo: É-Realizações, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Como ser um conservador*. Rio de Janeiro: Record, 15ª ed., 2021.
- TOURAINÉ, Alain. *O que é a democracia?* São Paulo: Vozes, 1996.
- VIEIRA, Daniel de Lima. *A virtude na democracia de Tocqueville*. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG, 2014.
- VILLA, Dana. *Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill*. Chicago: Chicago UP, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Hegel, Tocqueville, and Individualism*. *Review of Politics*, 67(4), 659-686, 2005.
- WALZER, Michael. *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIL, N. *Peut-on encore être "Tocquevillien?"* Le Monde, Paris, lundi 30 mai, 2005.

WELCH, Cheryl B (Ed.). *The Cambridge Companion to Tocqueville*. (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *De Tocqueville*. Oxford NY: Oxford University Press, 2001.

WOLIN, Sheldon. *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

ZETTERBAUM, M. *Tocqueville and The Problem of Democracy*. Stanford: UP, 1967.

\_\_\_\_\_. *Tocqueville: Neutrality and the Use of History*. *American Political Science Review*, 58(3), 1964, p. 611-621.