



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Mestrado em Filosofia

**QUAL LIBERALISMO?**  
**INDIVIDUALISMO E REPUBLICANISMO EM ALEXIS DE TOCQUEVILLE**

Ronney Greve

Salvador

2006



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Mestrado em Filosofia

**QUAL LIBERALISMO?**  
**INDIVIDUALISMO E REPUBLICANISMO EM ALEXIS DE TOCQUEVILLE**  
Ronney Greve

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia da UFBA, sob a orientação do Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Salvador

2006

Ronney Greve

**QUAL LIBERALISMO?**  
**INDIVIDUALISMO E REPUBLICANISMO EM ALEXIS DE TOCQUEVILLE**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FFCH da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação do Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em 22/12/2006.

Banca:

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres (UFBA – Orientador)

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Dr. José Augusto Cabral Barreto Bastos

## A G R A D E C I M E N T O S

Este trabalho tem uma história longa, que começou em Campinas (SP) e por vias tortuosas acaba aqui. Nesses mais de dez anos plantei inúmeras árvores, tive duas filhas lindas, mas esta dissertação permanecia encostada em algum canto da minha memória e dos meus arquivos. Não parecia ser possível retomá-la. Devo a João Carlos Salles o impulso inicial, e gostaria de deixar registrado aqui o meu reconhecimento por isso e por todos esses anos de amizade.

A Daniel Tourinho Peres, orientador e amigo, devo as agradáveis horas de convívio e orientação. Se a presente dissertação tiver méritos, deve-se em grande parte à sua dedicada leitura. Os erros, evidentemente, são somente meus.

Os funcionários e professores do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia tiveram uma importante participação na execução deste trabalho. A eles o meu reconhecimento pela companhia e aprendizado durante esses anos, em especial na pessoa do Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura.

Finalmente, Marcela. Sei que foram difíceis os últimos meses. Nem mesmo sei como agradecer a ela tudo que fez por mim. Haverá como?

Encontro das Águas (BA), dezembro de 2006.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo demonstrar que o pensamento de Alexis de Tocqueville assumiu um viés republicano, na esteira do humanismo renascentista. Em sua crítica ao individualismo nas sociedades democráticas – cujo conceito, contornos e paradoxos serão expostos – Tocqueville põe-se na trilha que passa pela revalorização do tema republicano das virtudes cívicas. Assim, sua forma de tratar o tema da liberdade torna-se diverso daquela comum aos demais liberais do séc. XIX, uma vez que para ele a liberdade em uma sociedade democrática passará a depender dos princípios e da vitalidade de uma vida comunitária, e da crença na preponderância do interesse público em contraposição aos interesses particulares.

**Palavras-chave:** democracia, individualismo, republicanismo, humanismo cívico, liberalismo, liberdade, Alexis de Tocqueville

## ABSTRACT

This present study has as an aim demonstrate that the thought of Alexis de Tocqueville assumed a republican bias, in the Renaissance Humanism. In his critical ideas to the individualism in the democratic societies, whose concept, outlines and paradoxes will be exposed – Tocqueville puts himself in the way of the republican subject of the civic virtues. Thus, his way to deal with the subject freedom becomes diverse of that common liberal ones of Sec XIX. In his opinion freedom in a democratic society will depend on the principles and the vitality of a communitarian life, and of the belief in the superiority of the public interest in order to the particular interests.

**Key words:** democracy, individualism, republic, civic humanism, liberalism, freedom, Alexis de Tocqueville

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	07
<b>1 UMA MUDANÇA DE PARADIGMA</b>	10
A GUIA DE APRESENTAÇÃO	10
OS FUNDAMENTOS DO LIBERALISMO DE TOCQUEVILLE	23
SOCIEDADE DEMOCRÁTICA: UM NOVO MODELO	33
<b>2 INDIVIDUALISMO E LIBERALISMO. UMA ASSOCIAÇÃO (DES)NECESSÁRIA</b>	46
OS LIMITES DO USO DA RAZÃO	48
O PAPEL DA RELIGIÃO	56
O INDIVIDUALISMO NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS	59
UMA CRÍTICA LIBERAL AO INDIVIDUALISMO	80
<b>3 TOCQUEVILLE REPUBLICANO</b>	87
<b>CONCLUSÃO: A DEMOCRACIA TRÁGICA</b>	101
<b>REFERÊNCIAS</b>	106

## INTRODUÇÃO

A obra de Alexis de Tocqueville foi escrita faz bastante tempo. Entretanto, durante um período bastante longo, quase um século, ficou totalmente esquecida. Sobre ela nada era dito ou comentado, e mesmo nos cursos universitários não havia maior interesse em sua leitura, sendo que nem mesmo em manuais de sociologia ou política havia qualquer referência a ela. Entretanto, estamos nos referindo à França, onde paradoxalmente um autor com as características estilísticas de Tocqueville não deveria ter permanecido nessa curiosa obscuridade. No outro lado do Atlântico, nos Estados Unidos, Tocqueville nunca saíra de circulação, e fora lido sempre como “um dos mais importantes pensadores políticos, comparável a Montesquieu no século XVIII” (ARON, 2002 p. 318). Para retirá-lo dessa situação foram necessários dois luminares do pensamento francês: Raymond Aron e François Furet.

Raymond Aron voltou a projetar Tocqueville ao situá-lo como um dos fundadores da sociologia, junto com Montesquieu, Comte e Marx (2002). Em seu livro, escrito originalmente na década de 50, Aron faz o seguinte comentário que, para o texto que será apresentado a seguir, é absolutamente pertinente:

O problema de Tocqueville pode, pois, ser resumido assim: em que condições uma sociedade em que o destino dos indivíduos tende a ser uniforme pode evitar o despotismo? Ou ainda: como compatibilizar a igualdade e a liberdade? Tocqueville, porém, pertence ao pensamento sociológico tanto quanto à filosofia clássica, da qual deriva por intermédio de Montesquieu. Remonta pois ao estudo da sociedade para compreender as instituições da política. (2002 p.324)

François Furet viu em Tocqueville o original historiador da Revolução Francesa, aquele que não caminhou na vala comum da interpretação da Revolução como uma

ruptura, mas, de forma única, como uma continuidade em relação às condições que já estavam em vigor no *ancien regime*. Haverá subversão maior do que reconhecer e demonstrar que existe uma continuidade entre o antigo regime e o regime instaurado pela Revolução? Mas isso não é tudo. Tocqueville não é um historiador que falava do passado, se é que se pode admitir tal contradição, mas um historiador que olhava o passado para falar sobre o presente. É dessa forma que Furet o vê:

O vínculo de Tocqueville com a história não é formado de gosto pelo passado, mas de sensibilidade em relação ao presente. Tocqueville não pertence à raça dos historiadores voltados para a estranheza do distanciamento no tempo, a poesia do passado, ou a diversão da erudição; ele pertence inteiramente a um outro tipo de curiosidade histórica, na qual a reflexão sobre a atualidade serve de ponto de partida para uma pesquisa de filiação. Assim, não existe nele, como no caso de seu contemporâneo Michelet, essa paixão obsessiva pelo passado, esse fanatismo lúgubre e sublime de visitante de cemitérios. O que ele busca, ao contrário, ao longo de toda sua existência e que proporcionará à sua vida intelectual tanta força de penetração e coerência, é o sentido de seu presente. (1989 p.145)

No entanto, qual a razão a justificar tão longo tempo sem que a obra de Tocqueville viesse a ser debatida ou estudada nas universidades francesas<sup>1</sup>? Não parece existir uma única resposta para isso, de resto o destino dela pode ter sido o mesmo que durante sessenta anos ou mais teve o próprio pensamento liberal. Somente com a renovada vitalidade deste último, a obra de Tocqueville voltou a experimentar novos leitores, de forma que hoje parece difícil imaginar “o longo eclipse que ela conheceu” (AUDIER, 2004)

Nas páginas que se seguirão estaremos falando de um autor que permaneceu contemporâneo, pois a democracia, seu tema principal, continuou sendo uma fonte de perplexidade e interrogações para nós.

Apesar de sempre classificado como um liberal, o fato é que Tocqueville formula teses que acabam por ir de encontro àquilo que seria o próprio fundamento do liberalismo. É nessa medida que se justifica a interrogação que consta do título, uma provocação acerca do sentido que devemos dar ao liberalismo quando invocamos Tocqueville.

Gostaríamos de esclarecer que estaremos utilizando de forma alternada, mas sempre com o mesmo significado, as expressões: *estado social democrático*, *democracia*, *sociedade democrática e sociedade moderna*. Acreditamos que do ponto de vista da

---

<sup>1</sup> Somente na década de oitenta foi defendida na França a primeira tese de doutorado tendo como objeto o pensamento de Tocqueville



interpretação de Tocqueville tais expressões podem ser utilizadas indistintamente, sem que isso comprometa o entendimento do leitor.

Finalmente, antes de avançarmos para o texto propriamente, gostaríamos de deixar registrada esta última observação de Aron (2002), efetuada nos anos sessenta, mas que ainda permanece instigante:

[...] ao contrário da visão catastrofista e apocalíptica do desenvolvimento do capitalismo, própria do pensamento de Marx, Tocqueville sustentava, desde 1835, a teoria semi-entusiástica, semi-resignada, mais resignada do que entusiástica, do *welfare state*, ou do emburguesamento generalizado.

É interessante confrontar essas três visões, a de Comte, a de Marx e a de Tocqueville. Uma era a visão organizadora daqueles que hoje chamamos de tecnocratas; a outra, a visão apocalíptica dos que, ontem, eram revolucionários; a terceira, a visão mitigada de uma sociedade em que cada um possui alguma coisa, e em que todos, ou quase todos, estão interessados na conservação da ordem social.

Pessoalmente creio que, dessas três visões, a que mais se aproxima das sociedades européias ocidentais dos anos sessenta é a de Tocqueville. Para ser justo, é preciso acrescentar que a sociedade européia dos anos trinta tinha uma tendência a se aproximar da visão de Marx. Resta em aberto, portanto, a questão de saber qual das três visões se parecerá mais com a sociedade européia dos anos noventa. (p. 326)

## 1 UMA MUDANÇA DE PARADIGMA

### *A guisa de apresentação*

Na década de 70 travou-se na Europa um conhecido debate sobre o socialismo, a democracia e o marxismo. Este debate teve particular repercussão política na Itália, onde o próprio Partido Comunista Italiano assumiu a dianteira na adoção de mudanças doutrinárias que, ainda assim, não foram capazes de deter o lento declínio da sua influência política, abalada de forma definitiva pelos acontecimentos de 1989. Na época o conhecido filósofo italiano, Norberto Bobbio, publicou uma coletânea de cinco textos, escritos entre 1973 e 1976, que sob o título “Qual Socialismo?” (BOBBIO, 1983) tiveram por objetivo intervir na discussão para expor as ambigüidades entre o socialismo real, a democracia e o marxismo, ainda que o próprio autor não tenha tornada explícita essa sua intenção. Trinta anos depois a pergunta “Qual Socialismo?” parece deslocada de contexto. Mais contemporâneo parece ser atualmente interrogarmos acerca de “Qual Liberalismo?”

Tornou-se lugar comum a apologia da democracia liberal como o regime político que não encontraria competidores ou contestação. Como se sabe o célebre texto de Francis Fukuyama torna explícita essa idéia, pela qual atingimos o fim da história na medida em que existe um razoável consenso em torno das vantagens de uma democracia liberal como regime político. Entretanto, haverá realmente consenso em relação a isso? Será a democracia liberal um conceito unívoco?

Em tempos de razoável hegemonia liberal, mais do que em qualquer outro momento parece justificar-se hoje uma releitura do liberalismo, especialmente para confrontá-lo com teorias rivais e, principalmente, para nos certificarmos se existe de fato apenas uma única forma de pensarmos a democracia liberal. Sobre o assunto merece

particular destaque o ensaio redigido por Quentin Skinner, publicado no Brasil sob o título “Liberdade Antes do Liberalismo” (SKINNER, 1999). Por meio dele o conhecido professor da Universidade de Cambridge logrou expor o que denominou como teoria neo-romana<sup>2</sup> da liberdade civil, que teria alcançado proeminência durante a revolução inglesa no século XVII e que teria inclusive sido utilizada para justificar a revolução armada dos colonos norte-americanos contra a coroa inglesa. Segundo ele tal teoria teria sido paulatinamente substituída pela concepção rival de liberdade oriunda do liberalismo clássico. Seu objetivo foi, em suas próprias palavras, “questionar essa hegemonia liberal mediante a tentativa de repenetrar o mundo intelectual que perdemos” (p.10).

Nossa ambição não é tão grande. O texto que apresentamos a seguir tem como objetivo demonstrar que a vertente liberal representada por Tocqueville – se de fato pudermos reconhecer nele um liberal – assumiu um viés republicano, na esteira do humanismo renascentista. Nossa tese é que em sua crítica ao individualismo – cujo conceito, contornos e paradoxos vamos expor adiante –, Tocqueville põe-se na trilha que passa pela revalorização do tema republicano das virtudes cívicas. Ou, em outras palavras, a liberdade em uma sociedade democrática depende dos princípios e da vitalidade de uma vida comunitária, da crença na preponderância do interesse público em contraposição aos interesses particulares.

Referimo-nos ao humanismo renascentista como origem desse viés republicano. Entretanto, sabemos que o ideal republicano tem origem em Cícero, quem primeiro buscou definir a *res publica*, e de cuja leitura no Renascimento deve-se o resgate do conceito de República. Apesar disso, existem importantes diferenças entre a noção ciceroniana e a noção renascentista. Enquanto em Cícero a forma republicana não abrange uma determinada forma de governo<sup>3</sup>, mas sim uma determinada qualidade que é a defesa da coisa pública e do bem comum; na idade moderna a República já é interpretada como uma forma concreta de governo, em oposição às Monarquias, governos de um só, como em Maquiavel que ao iniciar “O Príncipe” o faz justamente dividindo os Estados em Repúblicas e Principados (p.11). Mas a noção ciceroniana não é afastada, ao contrário, ela é reforçada por novos elementos que passam a agregar à noção de republicanismo. A

---

<sup>2</sup> O autor procura diferenciar o que ele denomina como teoria neo-romana de liberdade daquilo que se convencionou chamar de teoria republicana, apesar de admitir que “permanecem estreitos vínculos entre republicanismo no sentido estrito e a teoria específica” de que ele estava tratando. No último capítulo deste texto faremos uma descrição daquilo que consideremos sejam as características do republicanismo ou humanismo cívico, até mesmo porque pretendemos associá-lo ao pensamento de Tocqueville.

<sup>3</sup> Cícero aceita a distinção clássica proposta por Aristóteles, Platão e Políbio, entre Monarquia, governo de um só, Aristocracia, governo de poucos, e democracia, governo de muitos (cf. BOBBIO, 1985)

pequena dimensão territorial das Repúblicas, em oposição à grandes dimensões das Monarquias, é o primeiro elemento, tendo inclusive inspirado Rousseau. A igualdade de direitos e obrigações entre os cidadãos na República, em oposição à desigualdade inerente à Monarquia, é outra importante característica. A participação dos cidadãos na formação das leis na República, enquanto na Monarquia elas decorrem da vontade do monarca; e, finalmente, o civismo como laço integrador entre os cidadãos e sua comunidade, em oposição à Monarquia, onde somente a nobreza e o rei possuem vínculos com o Estado, e nessa medida somente eles possuem o direito de atuar politicamente; são também elementos de diferenciação dos regimes republicanos. São essas características que o republicanismo assumiu durante o Renascimento, e são elas que, atualizadas, estarão presentes também na reflexão de Tocqueville.

Expondo esse itinerário de Tocqueville, que adotou o paradigma liberal clássico da defesa intransigente da liberdade, mas acabou por denunciar aquilo que seria o próprio fundamento do pensamento liberal, o individualismo, e tudo o que ele representa em termos de constituição de uma sociedade marcada pela uniformidade e pelo conformismo, estamos chamando a atenção para o fato de que o liberalismo pode não possuir uniformidade teórica, sendo o caso de perguntar acerca dos seus pressupostos e da forma de sua utilização no debate político.

Antes, porém, não podemos deixar de realizar em breves linhas a apresentação do nosso autor, até mesmo porque, no seu caso, vida pensada e vida vivida se cruzaram inúmeras vezes<sup>4</sup>, de forma que para ele o sentido histórico dos fatos estiveram intimamente associados à sua sorte e a de sua família, tanto na violência da transformação revolucionária, como no malogro da Restauração e nas jornadas revolucionárias de 1848.

Tocqueville nasceu em 1805, filho de uma antiga família aristocrática da Normandia. Seu bisavô, Malesherbes, fora Ministro e posteriormente advogado de Luiz XVI perante a Convenção, o que lhe valeu também a guilhotina. Seu pai, o Conde Hervé de Tocqueville, foi aprisionado durante o Terror, e salvo da guilhotina com a chegada do Termidor. Com a Restauração o Conde Hervé de Tocqueville voltou a assumir funções públicas, tendo sido nomeado *préfet* de vários Departamentos, função essa em cujo exercício Tocqueville pôde acompanhá-lo durante sua juventude. É certo que esses fatos não devem tê-lo abandonado no curso de sua vida. Não o transformaram, é verdade, em um

---

<sup>4</sup> Uma das mais conhecidas biografias consagradas a Tocqueville foi escrita por André Jardim (1984). Até hoje se constitui uma das principais fontes de todas as informações biográficas que temos dele. Sua vasta correspondência, publicada junto com suas obras completas formam também importante cabedal de informações acerca de sua vida, sentimentos e opiniões pessoais.

reacionário avesso a tudo aquilo que representasse a Revolução Francesa, mas certamente o ensinaram que o status social não estaria mais assegurado a ninguém.

Seus estudos superiores em Direito foram realizados em Paris, onde teve oportunidade de assistir aos cursos de história ministrados por Guizot, outro conhecido liberal francês, e onde, a contragosto, jurou fidelidade ao Rei Carlos X em 1830. Foi em Paris também que lhe surgiu a oportunidade de fazer uma das mais instigantes viagens do pensamento, aquela que o levaria por quase um ano aos Estados Unidos da América. Era o ano de 1831, e como resultado dessa viagem surgiu seu primeiro livro, e aquele pelo qual seu nome estaria permanentemente ligado. “A Democracia na América” é uma obra escrita em dois volumes, sendo que o primeiro deles chegou às livrarias francesas em 1835 e logo o pôs em evidência. Pôs também em evidência a experiência política que então se desenvolvia na América do Norte. De fato, em pouco tempo esse livro ganhou grande notoriedade, e quase simultaneamente à sua aparição foi traduzido e publicado em vários outros países da Europa.

O primeiro volume de “A Democracia na América” tem como objetivo realizar uma descrição das instituições políticas norte-americanas, buscando nelas as causas que determinariam a formação de uma democracia liberal. Para um europeu, especialmente para um francês da primeira metade do séc. XIX, o presidencialismo e a federação representavam uma novidade no panorama político e uma fonte de inspiração para futuras mudanças institucionais que ocorreriam no velho continente.

O segundo volume, publicado em 1840, possui outra característica. Trata-se de uma obra que visa confrontar os “sentimentos e opiniões” dos homens que vivem sob os regimes democráticos e, nesse sentido, uma tentativa de divisar as formas de organização social e política que poderiam se aplicar às civilizações ocidentais. Segundo Raymond Aron esse volume representa uma abordagem metodológica própria adotada por Tocqueville: “a constituição de uma espécie de tipo ideal, a sociedade democrática, a partir do qual ele deduz algumas das tendências da sociedade futura.” (ARON, 2002, p. 360). Pode-se dizer que esse volume possui um caráter mais “filosófico”, e será a maior fonte de inspiração do tema a ser tratado aqui.

Depois de haver escrito “A Democracia na América”, Tocqueville dedicou grande parte do seu tempo à atividade política, tendo sido eleito deputado inúmeras vezes e nomeado ministro dos negócios exteriores em 1849, no Gabinete de curta duração formado por Odilon-Barrot. Tendo condenado posteriormente o golpe de Luis Napoleão, foi aprisionado e se afastou da política, passando a se dedicar exclusivamente às atividades

intelectuais, oportunidade em que escreveu um outro livro, “O Antigo Regime e a Revolução”, cuja abordagem é bastante similar a “A Democracia na América”, possuindo, entretanto, a vantagem de efetuar um estudo comparativo entre a democracia francesa e as democracias americana e inglesa, dele resultando uma original interpretação sociológica da Revolução Francesa, interpretação essa que se desdobrou numa verdadeira teoria geral das mudanças históricas<sup>5</sup>.

Os dois livros compõem a parte mais conhecida da obra de Tocqueville. Neles encontramos os principais temas políticos e sociais que agitaram o século XIX, numa forma de abordagem que foge às classificações rotineiras. Não são obras históricas simplesmente, são também trabalhos de sociologia, de ciência política e de filosofia, tudo isso formando uma unidade analítica. Raymond Aron viu em Tocqueville o sociólogo, o fundador da sociologia política. Tinha razão. Mas isso não é suficiente para caracterizar os variados matizes e interesses que cercam sua obra. Era mais do que isso. Era também o moralista, o crítico social, isso sem esquecer o refinado historiador.

Entretanto, é preciso deixar claro que ao tomar a formação do Estado e da sociedade na América como tema de sua mais conhecida obra, o objetivo da Tocqueville não era o de fazer uma história social da formação dos Estados Unidos. Interpretá-lo dessa maneira seria reduzir substancialmente o seu alcance. Na verdade a América para ele representava um modelo – empírico e palpável – através do qual se podia observar a emergência de uma sociedade igualitária, os seus desafios e as principais linhas do seu desenvolvimento<sup>6</sup>. A América de Tocqueville representa a sociedade moderna que surgia sem as amarras impostas pela sociedade aristocrática do antigo regime. A França pós revolução, por seu lado, também representa a emergência dessa mesma sociedade, com a diferença de ter que lutar contra a herança deixada pela mentalidade aristocrática. Ambas, América e França, são para Tocqueville paradigmas das linhas de desenvolvimento das sociedades democráticas.

Em resumo, o tema central de “A Democracia na América” são as sociedades democráticas. Entretanto, a democracia de que fala Tocqueville não tem relação alguma com uma determinada forma de governo – conforme a célebre classificação que nos legou o pensamento antigo – mas remete-se a um fenômeno essencialmente moderno que é a constituição das sociedades igualitárias, isto é, sociedades onde não há uma hierarquia pré-

---

<sup>5</sup> A originalidade no tratamento dado por Tocqueville à Revolução Francesa foi reconhecido por Furet (1989) em obra já consagrada sobre o tema.

<sup>6</sup> A utilização por Tocqueville dos chamados “tipos ideais” como procedimento metodológico, e a aproximação entre Tocqueville e Max Weber, foi objeto de análise por Cohn (2002) e Kramer (2000).

definida como princípio aceito da estrutura social. Pode-se inclusive dizer que o que hoje se denomina sociedade de massa, tema central do pensamento social contemporâneo, cultivado especialmente pela Escola de Frankfurt, representa uma atualização do tema toqueviliano das sociedades democráticas, apesar de um viés analítico bastante diverso. Com efeito, seria um grave erro imaginar Tocqueville como um frankfurtiano *avant la lettre*. São perspectivas distintas, ainda que debruçados sobre um mesmo tema. Enquanto Tocqueville visa salvaguardar os princípios liberais da torrente igualitária; a Escola de Frankfurt visa denunciá-los como os responsáveis pela atomização do homem e a massificação da cultura<sup>7</sup>.

Pierre Manent (1987, p.243), um dos mais conhecidos comentadores da obra de Tocqueville, afirma que foi Tocqueville o autor que formulou o problema das sociedades liberais da forma mais ampla e mais profunda. Essa passagem pode parecer exagerada se não tivermos em perspectiva que Tocqueville era um defensor das sociedades liberais, e não um crítico delas. Nele essa defesa não significava uma negação da igualdade, que era – reconhecia – condição intrínseca das sociedades modernas. E é nesse sentido, do liberal que analisa a sociedade democrática, buscando nela as condições para a preservação de princípios liberais, que se pode destacar a originalidade do seu pensamento.

Realmente, esse “liberal de nova espécie” – definição dele próprio – tomou um rumo distinto em relação à tradição do pensamento liberal clássico. Apesar de ser um defensor da liberdade individual e de sua preservação, destacou-se pelo fato de ter sido o primeiro autor liberal a enfrentar o desafio teórico e político representado pela teoria democrática. Se não chegou a ser um anti-Rousseau, é certo que manteve um confronto intelectual permanente com este.

Neste ponto, duas linhas de reflexão devem nos conduzir para melhor situar a questão objeto da nossa análise. A primeira delas refere-se à convivência entre o pensamento liberal – que teve em Tocqueville, segundo opiniões consagradas (MERQUIOR, 1991), um dos seus momentos mais representativos – e o pensamento democrático, que em Rousseau alcançou sua formulação clássica. A segunda diz respeito à ruptura proposta por Tocqueville em relação a uma das premissas do pensamento liberal clássico, isto é, aquela pela qual haveria uma natureza humana própria, anterior à própria constituição das sociedades políticas, e pela qual o homem, detentor de direitos

---

<sup>7</sup> O cap. XIV, 1ª parte, em DA II, “Da indústria literária”, representa inegável antecipação do tema abordado em “Indústria Cultural: O esclarecimento como mistificação das massas”, em “Dialética do Esclarecimento” (ADORNO, 1985). Uma comparação entre as idéias da Escola de Frankfurt e Tocqueville foi desenvolvida por D. Cofranceso em sua “Introdução à Democracia na América” (apud AUDIER, 2004, p. 303).

decorrentes dessa condição, se colocaria em relação com os demais homens de forma a constituir uma sociedade política. Analisemos as questões separadamente, apesar da evidente relação que possuem entre si.

A história da teoria liberal e da teoria democrática não se confundem, conquanto a partir do século XIX haja sido tentada uma aproximação entre ambas, aproximação essa que, segundo igualitaristas radicais, como Fourier, Proudhon e Bakunin, e, posteriormente, os socialistas Marx e Engels, estaria fadada ao fracasso. Certo é, no entanto, que germinaram em solos distintos e, apesar dos esforços em aproximá-las efetuados por autores liberais, ou de mantê-las separadas, como entre os socialistas, para Tocqueville haveria sempre um estranhamento entre o ideal democrático e a constituição de uma sociedade liberal.

Tocqueville não era um ardoroso democrata, e sua obra pode também ser interpretada como uma advertência contra os perigos dos regimes igualitários. Nesse sentido ele permanece fiel a um preconceito aristocrático em sua suspeita ao governo do “demos”. Entretanto, Tocqueville reconhecia a democratização como inevitável, tendência essa que ele identificou como bastante antiga, impondo-se a temperá-la e dirigir sua evolução para que ameaçasse o menos possível a liberdade.

Neste passo vale reiterar que em Tocqueville a democracia, ou a democratização, não designava propriamente um regime político representativo, amparado na ampliação dos direitos de sufrágio, mas sim uma sociedade igualitária, isto é, uma sociedade em que foi abolida toda forma de privilégio social decorrente do nascimento.

É justamente essa sociedade igualitária que representa para Tocqueville, de um lado, um desafio teórico decorrente da necessidade de desvendar suas principais linhas de desenvolvimento, e, de outro lado, um desafio prático, em virtude da urgência de conduzir os seus destinos.

Para Tocqueville essa igualdade de condições traz consigo duas formas de agir antagônicas. A primeira delas é o gosto pela concorrência, pelo embate, tão característica do homem de negócios americano, o que caracteriza a sociedade democrática como essencialmente conflitiva. A segunda é, paradoxalmente, o medo dessa própria concorrência, o que pode levar cada homem a preferir confiar privilégios e poderes a uma administração central, para que não sejam eventualmente exercidos por outros homens que lhe são próximos. Em suma, a igualdade traz consigo duas alternativas de ação. Uma delas que conduz à preservação desse estado social democrático, apesar de poder conduzir a uma desigualdade na distribuição de riquezas, que decorre dos próprios efeitos da concorrência



quando esse embate não é submetido a alguma espécie de controle social. A outra possibilidade é representada por uma ameaça à preservação desse estado social democrático, em decorrência da centralização administrativa (leia-se centralização política), que se esforça por reduzir as desigualdades de fortuna reduzindo também as possibilidades de concorrência.

Não se trata agora, nos limites desta apresentação propedêutica, de analisar essa dialética, mas de chamar a atenção para o fato de que em relação à teoria democrática e a seu corolário lógico – a soberania do povo – Tocqueville pôs em evidência que não é possível haver uma diferença substancial entre sociedade civil e instituições políticas, desde que em um regime democrático ambas precisam acompanhar um mesmo projeto, projeto esse que não é nem exclusivamente social nem exclusivamente político, mas envolve a maior parte das ações humanas. Ao evidenciar isso Tocqueville pôs em causa uma das categorias fundadoras do pensamento liberal, o que irá conduzir à segunda linha de reflexão a qual mencionamos acima.

Trata-se de pôr em evidência o elemento constitutivo fundamental pelo qual os homens estabelecem relações entre si e passam a viver em sociedade. Para os liberais do século XVIII a sociabilidade era um dado da natureza humana. Os homens estabeleciam relações entre si em virtude de interesses que lhes são inerentes, isto é, preservar uma estrutura social capaz de atender a demandas fundamentais de sua própria natureza. O racionalismo aqui assume o papel de fio condutor das ações humanas, na medida em que os homens optam por viver em sociedade a partir de uma escolha individual, tal como nas formas contratuais de constituição das sociedades políticas, opção essa que não está sujeita a nenhuma forma de coação externa.

O problema, entretanto, situa-se no fato de que para Tocqueville as sociedades democráticas não são necessariamente sociedades estáveis (ao contrário, estão submetidas a conflitos internos) e, nesse sentido, não são sociedades propriamente racionais, pois acabam por não atender às demandas para as quais, em tese, foram constituídas ou organizadas, seja na garantia da estabilidade das regras e no respeito aos direitos, seja na garantia da simples segurança. A igualdade não assegura necessariamente a possibilidade do estabelecimento de uma ordem civil ou política, uma vez que para Tocqueville não é fato que exista um interesse anterior e fundamental constitutivo da organização da sociedade. As sociedades democráticas tornam-se estáveis na medida em que os homens aprendem a conviver sob a influência e a ação dos outros homens. Numa sociedade democrática isso não é uma situação necessária, ao contrário, uma sociedade de iguais

caracteriza-se, isso sim, pela ausência de relações políticas entre os seus membros, por certa indiferença que percorre os membros de uma sociedade democrática em relação a seus semelhantes e em relação aos próprios destinos da coletividade. O que Tocqueville quer dizer é que no espaço da sociedade civil – em oposição ao Estado – o indivíduo tende a voltar-se para os seus assuntos particulares, normalmente vinculados às práticas de uma economia de mercado, e permanece alheio à esfera pública (que não se confunde com âmbito da ação estatal), pois se encontra alienado e impotente nas sociedades grandes, cujo poder em seu interior é fortemente centralizado e burocrático. Taylor (2000), em passagem que invoca expressamente Tocqueville, faz constar que nessa condição o cidadão

sente que o poder está a uma grande distância de si, sendo com freqüência não-responsivo. Há um sentido de impotência diante de uma máquina governamental que continua a funcionar sem levar em conta as pessoas comuns, que parecem ter poucas condições para fazerem suas necessidades serem sentidas. Parece não haver meio que leve o cidadão comum a poder ter impacto nesse processo, seja para determinar sua direção geral ou para promover a sintonia fina de sua aplicação a casos individuais. Esse efeito é tanto maior quanto mais as questões se concentram nas mãos de um governo central remoto e quanto mais burocratizados forem os procedimentos do governo. O poder burocrático centralizado não significa, naturalmente, que o governo faça tudo à sua maneira. Poderosos *lobbies* intervêm para afetar o seu curso. Mas estes também estão distantes dos cidadãos comuns e de modo geral são igualmente impermeáveis ao que estes dizem. (p. 296)

É neste passo que invocamos o nosso tema, que é justamente essa “doença” das sociedades democráticas que é o individualismo, visto em sua dimensão sociológica e não em sua dimensão ética, e como, a partir de uma crítica a esse individualismo, próprio das sociedades democráticas, Tocqueville logrou superar a visão exclusivamente constitucionalista dos liberais que o precederam.

O fato é que, deixando de lado a evidente complexidade e historicamente incerta definição daquilo que se poderia denominar o pensamento liberal, dificilmente podemos dissociar o liberalismo da experiência histórica da modernidade, e esta, por seu lado, da valorização da razão individual e do individualismo.

Com efeito, a palavra individualismo incorpora-se ao vocabulário da teoria política, ao que parece, no início do século XIX, nos escritos de Joseph de Maistre, sendo posteriormente utilizada pelos seguidores, em vários matizes, de Saint-Simon. Em inglês uma de suas primeiras aparições ocorre justamente quando da tradução do livro de Tocqueville, “A Democracia na América”.

Mirando algumas das características da filosofia social da idade moderna vamos notar que os temas da liberdade, da razão individual e do individualismo são contemporâneos e possuem laços de significação entre si. De fato, quaisquer das teorias sobre a sociedade moderna e suas instituições políticas são tributárias desses conceitos. Não é por outro motivo que autores como Joseph de Maistre e Bonald, representativos de uma visão pré-moderna da sociedade, viram como a causa de todos os males causados pela Revolução Francesa, cuja subversão da ordem social condenavam, justamente a afirmação do indivíduo em face do corpo social, situação essa que fora difundida, na visão de tais autores, pela Reforma Protestante (MERQUIOR, 1991). Hegel, por seu lado, acreditava que o próprio cristianismo teria sido o antepassado mais remoto dessa valorização do indivíduo, sendo a Reforma Protestante apenas uma exacerbação do valor da consciência individual, cujo reconhecimento político deu-se através da Revolução Francesa, e cujo reconhecimento jurídico veio por meio do Código Civil de Napoleão (GARAUDY, 1983). Todos eles concordaram, no entanto, que a afirmação e a valorização do indivíduo em face da sociedade, e o reconhecimento de sua dignidade em oposição a qualquer tipo de hierarquia social, eram marcas indissociáveis do mundo moderno e, em especial, eram conquistas que vieram a se firmar politicamente com a Revolução Francesa. Em sua dimensão teórica, ainda que possamos nos interrogar se no contexto de uma reflexão liberal, protoliberal ou até mesmo anti-liberal, a afirmação do valor do indivíduo e da dignidade da razão individual estão presentes também nas principais teorias contratualistas modernas acerca da origem do Estado; em Hobbes, passando por Locke e Rousseau, para mencionar apenas as mais influentes.

A preocupação de Tocqueville com a estabilidade de uma sociedade que se constituía a partir da afirmação do indivíduo, poderia tê-lo tornado próximo do pensamento reacionário. Mas seria em erro tomá-lo como tal. Preocupava-se com a questão da igualdade e da democracia, que para ele eram inevitáveis, entretanto percebia também a necessidade de um princípio capaz de garantir a coesão social ameaçada em virtude dessa democratização da sociedade.

Vale destacar que ideal igualitário no âmbito das relações sociais não seria ameaçado, segundo Tocqueville, nem mesmo pela desigualdade de fortuna, esse importante gerador de desigualdade, pois outros fatores a compensariam. Apesar disso, o próprio Tocqueville reconhecia que o novo patronato industrial poderia se constituir em uma “nova aristocracia” (DA II, cap. XX) mas que, diferente da antiga, teria pouco ou

nenhuma influência sobre aqueles que são os seus empregados, já que sua finalidade não é governar a classe operária “mas servir-se dela” (p.198).

Logo, mesmo levando em consideração a possibilidade de surgimento dessa aristocracia industrial, não era uma eventual diferença de fortuna que descaracterizaria, para Tocqueville, uma sociedade democrática. Para ele o problema era o risco que a igualdade social representava, isto é, a formação de uma sociedade massificante, de homens sem virtude, insensíveis a qualquer outro tipo de atividade, salvo a acumulação de fortuna. Era contra essa forma de democratização, e os perigos do individualismo por ela exacerbados, que Tocqueville se demonstrava inquieto.

Ainda que aos olhos do observador contemporâneo Tocqueville tenha negligenciado algumas das linhas promissoras de desenvolvimento histórico abertas pelo movimento democrático, nem por isso podemos ignorar os riscos apontados por ele acerca das ambigüidades e contradições que essa igualdade de condições trás, expostas com propriedade na síntese realizada por Claude Lefort (1984, p.137):

a nova afirmação do singular apaga-se sob o reinado do anonimato; a afirmação da diferença (das crenças, das opiniões, dos costumes) sob o reinado da uniformidade; o espírito de inovação se esteriliza no gozo dos bens materiais, aqui e agora, e a pulverização se deteriora diante do surgimento da sociedade como entidade abstrata, etc.

Em resumo, pode-se dizer que justamente por haver pensado a democracia em suas condições sociais, e não em suas condições políticas, é que Tocqueville viu nela a fonte do individualismo moderno. O individualismo em Tocqueville não era uma categoria moral, era uma categoria sociológica que representava para ele a ausência de virtudes cívicas, uma disposição que distanciava os homens dos demais cidadãos aproximando-os dos grupos pequenos, como a família e o grupo de amigos. O individualismo, nesse sentido, é uma “doença” das sociedades democráticas dominadas pela competição e pela avidez dos bens materiais.

Vale notar que tanto em sua desconfiança em relação à democracia, em que se colocava como um crítico de Rousseau, como em sua recusa de identificar a liberdade nas simples técnicas de controle das atividades estatais, distinguindo-se assim de Benjamin Constant, Tocqueville foi o primeiro autor a buscar resolver o problema da busca de um sentido para a aliança entre Liberalismo e Democracia. Essa aliança somente seria viável, evidentemente, desde que se pudesse garantir a coesão da sociedade. Nesse sentido transparece em Tocqueville a preocupação comum a todos aqueles que, de alguma forma,

perceberam e refletiram sobre os efeitos da Revolução Francesa: a busca de um princípio unificador da sociedade. A sociedade democrática que resultara da Grande Revolução, para ele, não seria uma sociedade estável, e estava sujeita também ao mesmo tipo de esgarçamento social que a antiga sociedade aristocrática.

Logo, a aliança entre Democracia e Liberalismo somente poderia ser concebida, no sentido toqueviliano, efetuando-se uma crítica ao individualismo. O sentido dessa crítica, especialmente dirigida às classes médias em um regime democrático, denota essa singularidade de Tocqueville. Um liberal que condena o individualismo; um crítico da democracia que prega o vigor nas associações e a vitalidade da vida comunitária. Logo, o objetivo aqui será analisar a forma pela qual ele se utilizou do conceito de individualismo, e como tal conceito passou a funcionar como um viés pelo qual ele formulou sua crítica às sociedades democráticas.

Mas isso não é tudo. Ao utilizarmos o conceito de individualismo como chave de entrada ao pensamento toqueviliano, nosso objetivo é demonstrar que, diferentemente daquilo que passou a ser consagrado como sendo a herança liberal, e que em nossa época representa o núcleo do que conhecemos como neoliberalismo, Tocqueville talvez tenha sido o primeiro a expor o grande paradoxo teórico e prático vivido pelo liberalismo, isto é, a viabilidade de garantir algum grau de legitimidade e coesão social baseando-se unicamente no interesse individual, ou ainda, no fato do liberalismo enxergar o interesse coletivo unicamente como a soma de interesses particulares.

Nesse sentido, ao expor o paradoxo de uma reflexão que recusa pensar a sociedade enquanto tal, ou a refletir sobre ela em termos da existência de um interesse coletivo distinto do interesse particular dos seus membros, não estaria Tocqueville se afastando da própria tradição liberal, recuperando – ainda que não de forma explícita – uma outra tradição do pensamento político que remonta, na idade moderna, a Maquiavel e a outros autores renascentistas? Em outras palavras, seria Tocqueville um antecedente ilustre da moderna crítica “comunitarista”, segunda a qual o liberalismo seria o responsável pela deterioração da vida pública em virtude do seu arraigado e inerente individualismo?

Aquilo que se denomina “comunitarismo”, como se sabe, constitui-se numa perspectiva crítica à hegemonia liberal do nosso tempo, que ganhou particular relevância nos Estados Unidos a partir da redescoberta de uma tradição do pensamento político até então oculta, mas que ganhou uma nova dimensão a partir da consagrada obra de POCKOCK (1975) sobre as influências intelectuais que determinaram a atuação dos Pais Fundadores durante a Revolução Americana. Essas influências, que alguns preferem

denominar como “republicanismo<sup>8</sup>”, outros como “humanismo cívico<sup>9</sup>”, teriam sua origem na concepção aristotélica do *zoon politikon*, na obra de Cícero e no ideal romano da *res publica*. Entretanto, é no renascimento italiano, ou mais precisamente na Florença do século XV – ainda segundo POCOCK – que essa tradição adquire a sua definitiva dimensão, dando alguns dos contornos do pensamento político americano durante a guerra de independência e nos primeiros anos da nova república, especialmente através da obra de James Harrington<sup>10</sup>. Por meio dessa tradição, diz POCOCK, foi resgatado um dos valores consagrados pelo republicanismo antigo, e que posteriormente voltou a cair em esquecimento, que é o fato da realização do homem estar associada à sua condição de cidadão, e, portanto, essa realização depende da sua participação em uma comunidade política livre do qual ele, como homem/cidadão, seria parte integrante na condição simultânea de governado e de governante.

Com a consolidação das chamadas revoluções burguesas passou-se a omitir o fato de que houve um tempo em que os valores consagrados da ação política eram extraídos da própria política enquanto âmbito específico das relações humanas (e não da economia, como a distribuição equitativa de bens; ou da moral, como a justiça ou a virtude), e que o mais alto objetivo dessa ação era a constituição de uma comunidade livre. Uma comunidade livre é aquela que consagra o bem comum, em oposição às comunidades corruptas, que chancelam ou se submetem aos interesses individuais, não importando se são os interesses dos próprios governantes ou de cada membro de per-si (lembramos, com Aristóteles, que as democracias também podem se corromper, e o fazem com ainda mais facilidade, segundo ele, que qualquer outra forma de governo)(BOBBIO, 1985). De fato, o que importa é perceber que a corrupção em seu sentido clássico significa sempre a preponderância de interesses individuais em detrimento do interesse público.

Logo, a revalorização de Tocqueville depois de um logo tempo de esquecimento<sup>11</sup> talvez possa ser explicada pela possibilidade de enxergar-lo hoje não mais como um liberal – no contexto de uma tradição já bastante rica de autores – mas como um “republicano” ou um “humanista cívico”. É para explicar o sentido e o alcance disso que redigimos as linhas que se seguirão.

---

<sup>8</sup> É como pensamento republicano que a matéria é tratada em Skinner (1999).

<sup>9</sup> É dessa maneira, humanismo cívico, que Bignotto (2001) aborda o tema.

<sup>10</sup> Sobre Harrington e sua influência durante a Revolução Inglesa ver em especial Skinner (1998). Sobre as origens do republicanismo utilizamos Skinner (1999) e Bignotto (2001).

<sup>11</sup> Sobre os motivos da atual redescoberta de Tocqueville, especialmente na França, ver Audier (2004), obra que se constitui em uma tese defendida perante a Universidade Caen consagrada com o prêmio Raymond Aron de 2001, outorgado pela *Société des Amis de Raymond Aron*.

## *Os fundamentos do liberalismo de Tocqueville*

Existe, é fácil intuir, um aparente paradoxo na defesa de uma sociedade liberal crítica ao individualismo. O que Tocqueville sugeriu foi que a simples igualdade – para ele inevitável – não seria capaz de garantir o necessário consenso social na medida em que privilegiasse o interesse individual dos seus membros.

De fato, a crítica de Tocqueville antecipou dilemas de sociedades economicamente mais avançadas, onde ocorreu uma democratização das condições sociais e onde a preocupação com o interesse público, se chegou a existir, foi paulatinamente dando lugar à indiferença com a sorte dos menos favorecidos, à abstenção eleitoral e à mediocridade da sociedade de consumo e dos bens culturais por ela produzidos. Sob esse aspecto, Tocqueville foi mais clarividente – pelo menos até agora – acerca da evolução da sociedade capitalista do que este outro observador da sociedade moderna que foi Karl Marx. Tanto ao privilegiar as condições sociais que antecedem e justificam uma determinada forma de organização política, como ao reivindicar o exercício da liberdade como condição para a própria democracia, no sentido de uma democracia liberal, Tocqueville representou uma mudança nos rumos do pensamento político. Além disso, ao formular sua crítica ao individualismo nas sociedades democráticas, Tocqueville coloca-se em posição de confronto com uma das mais vigorosas influências na formação do próprio liberalismo, aquela que vê na liberdade econômica (liberalismo econômico) a própria essência do liberalismo político.

Esta questão tem relevância e merece atenção. Tocqueville foi um pensador liberal no sentido político e social do termo, e não no sentido econômico, e somente levando em consideração essa distinção é que se pode entender suas críticas ao individualismo, pois do ponto de vista da economia política clássica, o individualismo não é algo negativo, ao contrário, ele, paradoxalmente, harmoniza na esfera pública as relações conflituosas que se travam na esfera privada. Quanto maior o egoísmo privado, maior a riqueza e prosperidade na esfera pública<sup>12</sup>. Tocqueville viu nesse egoísmo individualista uma conseqüência da democratização, percebendo nele uma ameaça às instituições liberais. Pode-se argumentar que Tocqueville não teria dado a devida atenção à dimensão econômica do liberalismo, mas é justamente nesta (calculada?) omissão que reside sua originalidade, isto é, no fato de

---

<sup>12</sup> Este tema é objeto do livro de Giannetti (1993), por meio do qual o autor visa debater o papel da ética no âmbito de uma economia de mercado.

não haver reduzido sua preocupação com a liberdade a uma simples questão de liberdade para o comércio.

Nesse sentido parecem estar com razão aqueles autores que consideram que o liberalismo foi, no seu início, um instrumento intelectual da antiga classe aristocrática, tendo posteriormente sido apropriado pela burguesia ascendente. A simples leitura dos textos toquevilianos, ainda que desatenta, é suficiente para enxergar no autor o aristocrata desconfiado com os rumos tomados pela sociedade moderna, mas não um inimigo da Revolução Francesa ou um adepto da restauração. Talvez possamos compará-lo ao próprio Max Weber, apenas um pouco mais otimista com a possibilidade de construir uma organização social igualitária e compatível com o ideário liberal.

Outra comparação que poderia ser feita, esta de caráter literário, seria aproximá-lo do protagonista do conhecido romance de Tomaso de Lampedusa (2000), apesar de não possuir o mesmo desencanto e pessimismo do Príncipe de Salina. A referida obra, como se sabe, tem por tema a história de uma família siciliana no período da guerra de unificação dos estados italianos. Uma família nobre, senhora de vastos domínios, que convive, tanto entre seus membros, como em face daqueles que a cercam, com relações de hierarquia amparadas numa expectativa bem compreendida do papel de cada um deles. O chefe da família – um Príncipe da antiga nobreza siciliana – é cioso de sua autoridade sobre todos. Seus filhos reconhecem essa autoridade e se dobram a ela sem contestação. Serviçais e agregados de todos os tipos também a reconhecem, e moldam suas vidas ao papel assumido por cada um deles em torno do núcleo familiar.

Mas o exercício da autoridade, neste caso, não se faz sem compromissos. A obediência não se oferece sem uma contrapartida. Essa contrapartida representa o reconhecimento público do papel social de cada um dos atores, aliado ao fato de que cada um deles tem asseguradas as condições materiais para sua própria sobrevivência. A sociedade aristocrática é o exemplo disso<sup>13</sup>, tal como a descreve o próprio Tocqueville:

Nos povos aristocráticos, todos os homens estão ligados e dependem uns dos outros; existe entre todos um vínculo hierárquico com a ajuda do qual se pode manter cada um em seu lugar e o corpo inteiro na obediência. (DA II, p. 105)

A história a que se faz referência é o tema de “O Gattopardo” (LAMPEDUSA, 2000), romance publicado na Itália em 1956, e cuja notoriedade deve-se menos às suas

---

<sup>13</sup> O mandonismo local e o coronelismo no Brasil também refletem esta situação. Não é de admirar o paralelo realizado por nomes expressivos da nossa historiografia, como Nelson Werneck Sodré (1964), entre o feudalismo e as formas de organização da sociedade brasileira até a Revolução de 30.



qualidades literárias e mais ao fato de haver sido levado às telas do cinema por Luchino Visconti, tendo Burt Lancaster no papel do Príncipe de Salina contracenando com outras grandes estrelas como Alan Delon e Claudia Cardinale.

Notoriedade também que lhe foi gratuitamente oferecida pelo patrulhamento ideológico a que foi submetido na Itália antes de sua publicação, patrulhamento esse que, inclusive, retardou por vários anos sua edição, que somente veio a ocorrer após o falecimento do autor, e o perseguiu mesmo depois de publicado.

Finalmente, notórias também se tornaram as palavras ditas por Tancredi – personagem que simboliza, não a decadência da velha ordem, mas a hipocrisia dos novos tempos – segundo o qual é preciso que “tudo mude para que tudo permaneça como está”.

O enredo tem início em 1860, tendo como pano de fundo o desembarque das tropas garibaldinas na Sicília. Em alguns anos a Itália estaria unificada, e os seus vários reinos submetidos ao Rei Vitória Emanuel. O panorama político – apesar de essencial para se entender os dilemas que afligem os protagonistas da história – não é o objeto principal do romance. “O Gattopardo” é a história de um mundo em mudança, e como essa mudança passou a se refletir na vida e percepção dos personagens em relação à realidade a que estavam acostumados, e do qual retiravam o seu prestígio social. O mundo como então era compartilhado pelos protagonistas começara a ruir, substituído por um outro que subvertera as antigas noções de prestígio e riqueza.

As imagens se sucedem. O diálogo mantido entre o Príncipe de Salina e Dom Calogero, onde o primeiro se vê na contingência de se dirigir ao segundo como a um igual, a fim de obter licença para o casamento entre Angélica e Tancredi, situa-se entre uma das passagens mais ilustrativas no romance. Isso sem mencionar o glamuroso baile no Palácio Pantaleone – cuja belíssima imagem fez a glória do filme de Visconti – e que condensa um estilo de vida em decadência.

“O Gattopardo” é uma viagem literária a um passado idealizado por seu autor, escrito por um aristocrata siciliano deslocado no século vinte, que faz da perplexidade do personagem título uma amostra do seu próprio assombro em relação a um mundo em que provavelmente sentia-se deslocado. Trinta anos antes da época em que se inicia o romance, uma outra viagem foi efetuada. Seu protagonista também era um aristocrata, oriundo de família normanda. Esta, porém, foi uma viagem real, e não uma viagem para um passado idealizado, mas uma viagem para o futuro. Ela transcorreu durante nove meses, e levou o nosso autor – Alexis de Tocqueville – a percorrer 17 dos 24 estados americanos de então, além do território de Wisconsin, num percurso a pé, de carroça, a cavalo e de barco a

vapor, terminando em 1832. O seu resultado mais notável foi publicado em um livro<sup>14</sup> que apareceu na França em dois volumes, o primeiro deles em 1835, e o segundo em 1840. Trata-se de “A Democracia na América”.

Dessa viagem, apesar das semelhanças prováveis e possíveis entre todos eles – Lampedusa, Salina e Tocqueville – dificilmente se poderia dizer que fora efetuada por algum saudosista da antiga ordem. Tocqueville fora buscar na América o mundo vindouro, aquilo que poderia vir a ser o resultado do parto difícil que fora a Revolução Francesa. Enquanto a viagem literária de Lampedusa/Salina é uma viagem nostálgica, a de Tocqueville é uma viagem de descoberta. E de premonições.

Hoje se sabe muito sobre essa viagem, mas pouco se pode afirmar acerca dos motivos que levaram Tocqueville inicialmente a escolher a América. Ou melhor, pode-se intuir os motivos, mas não se tem em Tocqueville, no entanto, nenhum depoimento explícito acerca das razões intelectuais que o levaram a, sob o argumento oficial de estudar as instituições penitenciárias americanas, viajar para a América (FURET, 2001).

O primeiro volume da “A Democracia na América” foi publicado logo em seguida ao seu retorno (1835), e graças a ele Tocqueville obteve rápida consagração. Trata-se de uma descrição do sistema político americano e, particularmente, da tentativa de esclarecer conceitos ainda desconhecidos na Europa da época: a federação e o presidencialismo.

O segundo volume, publicado em 1840, não obteve o mesmo impacto entre os seus contemporâneos, apesar de, duzentos anos depois, haver se tornado uma fonte mais fecunda de reflexão. Por meio dele quis Tocqueville descrever os “sentimentos e opiniões” que o estado social democrático fez nascer entre os cidadãos, sentimentos e opiniões que “eram desconhecidos nas velhas sociedades aristocráticas da Europa” (DA II, Advertência).

Esse estado social democrático, como o denominou Tocqueville, “destruiu ou modificou relações que existiam outrora e estabeleceu novas. O aspecto da sociedade civil viu-se tão mudado quanto a fisionomia do mundo político”(DA II, idem). E apesar de vir

---

<sup>14</sup> Depois dessa viagem – e até mesmo em virtude do seu caráter oficial – pois Tocqueville e seu amigo Gustave Beaumont haviam ido aos Estados Unidos em missão do governo francês para estudar as instituições penitenciárias daquele país, foi também publicado o livro “Du Système Pénitentaire aux États-Unis et de son Application en France”, escrito em conjunto por ambos. O tema penitenciário permaneceu sempre como um dos objetos da curiosidade de Tocqueville.

se impondo paulatinamente, mesmo na Europa, ele deverá substituir de forma inexorável a antiga sociedade aristocrática<sup>15</sup>.

Portanto, aristocracia e democracia representam em Tocqueville as faces da oposição entre o antigo e o moderno. Nele o significado de aristocrata oscila entre um sentido claramente estamental (nobreza) e o significado mais amplo de elite política ou intelectual. A democracia ou, como ele prefere chamar, o estado social democrático, representa justamente o seu oposto, a negação de toda e qualquer forma de distinção social entre os homens, tanto distinções de classe, como de natureza política ou cultural. Apesar disso ele não estabelece entre ambos os conceitos uma relação evolutiva ou progressiva, pois no decorrer de sua obra estará sempre atento às ambigüidades em torno de toda inovação e dos efeitos ambivalentes que a democracia traz, ainda que esta possua caráter universal e irresistível. Se, por seu lado, ele recusa a visão iluminista de uma história progressiva, nem por isso deixa de reconhecer haver na emergência desse estado social democrático uma espécie de necessidade, pela qual os antigos laços pessoais se desfazem, e as instituições políticas passam a gozar de uma legitimidade passageira, que precisa sempre ser repostada pela sociedade civil.

Sociedade civil e relações sociais, apesar de não serem conceitos novos para a época, não devem passar despercebidos por nós. Tocqueville situa-se em uma tradição do pensamento político que interpreta as formações sociais com base na contraposição entre uma esfera social (sociedade civil) e uma esfera política (estado), sendo que este último (estado) teria por função reconciliar as contradições ou cisões existentes em relação à primeira (BOBBIO/BOVERO, 1986). Essa sensibilidade social para os assuntos políticos demonstrada por Tocqueville merece uma referência especial. Não se trata de constatarmos nele um precursor da sociologia, de resto Aron (2002) já o fez com resultados mais satisfatórios, mas de atentarmos para o fato de que, para um autor que sempre foi visto pelo pensamento político como parte integrante da tradição liberal, Tocqueville adota uma premissa – a inevitabilidade do fato democrático – que ainda que se possa dizer não seja incompatível com o liberalismo clássico, não deixa de oferecer certo estranhamento em relação a ele.

Com efeito, o pensamento político tentou abarcar todo um conjunto de princípios e de autores sob um único rótulo: liberalismo. Essa variedade abrigada sob a denominação

---

<sup>15</sup> É fundamental situarmos Tocqueville no contexto de um debate político concreto: entre os legitimistas e os liberais na França. Tocqueville situa-se claramente entre estes últimos, e condenou qualquer tentativa de ressuscitar o antigo regime.

de liberalismo não poderia deixar de se prestar a confusões e ambigüidades, afinal trata-se de buscar unificar uma variedade de autores, de épocas diversas, e que chegaram aos nossos dias com redobrada vitalidade. Não poucas vezes a própria definição de liberalismo parece estar relacionada, não tanto às suas próprias características, mas sim às características contrafactuais daquilo a que ele se opõe – por exemplo, o socialismo. O liberalismo deixaria assim de possuir uma identidade própria e passaria a identificar-se com aquilo que, historicamente, se constituiu como o seu oposto. Portanto, não parece despidendo perguntar antes, afinal, qual liberalismo? O que exatamente o termo liberalismo quer definir?

Sabe-se que a expressão “liberal”, como epítome de uma posição política, surgiu nas Cortes espanholas em 1810, como forma de designar aqueles que tomaram partido das liberdades públicas em oposição aos adeptos do partido servil. Posteriormente, por meio de Chateaubriand, Madame de Staël e Sismondi, passou a designar uma nova orientação ético-política em fase de afirmação (MERQUIOR, 1991).

Entretanto, se a expressão “liberal” somente foi incorporada ao léxico político no século XIX (antes disso ela designava, na linguagem popular, uma atitude tolerante e aberta, tal como ainda hoje costumamos utilizá-la), isso não significa que não se possa identificar as origens daquilo que seriam os principais elementos de uma política liberal. De fato parece haver um acordo em relação ao fato de que as origens do liberalismo estão situadas na Inglaterra durante a luta política contra Jaime II, que deu origem à chamada Revolução Gloriosa, assumindo então dois objetivos que o caracterizariam desde então (idem, ibidem). O primeiro deles era a reivindicação de tolerância religiosa, que com o passar do tempo transformou-se na bandeira de liberdade de opinião em todos os níveis, seja religioso, político ou moral. O segundo objetivo era o de limitar o poder político – que então assumia a feição das monarquias absolutistas – por meio da organização de um governo constitucional.

Em seu desenvolvimento posterior<sup>16</sup> o liberalismo incorpora também uma outra dimensão, talvez a mais polêmica: a liberdade econômica. Ainda que seja esta atualmente a dimensão do liberalismo que mais desperte objeção – de resto não se conhece nenhuma corrente de opinião, com alguma representatividade política, que conteste hoje em dia a liberdade de opinião ou alguma forma de limitação do exercício do poder político –, não se pode olvidar que essa dimensão tem sua origem em uma legítima reivindicação de liberdade,

---

<sup>16</sup> Ou talvez simultâneo, já que cada uma dessas dimensões, social, política e econômica, possuem relações entre si e historicamente estiveram associadas.

baseada no fato de que somente com o incremento do livre comércio haveria verdadeira prosperidade e, assim também, opulência capaz de melhorar o padrão de vida daqueles de viviam em uma sociedade à época eminentemente agrária.

Entretanto, seja do ponto de vista político, social ou econômico, o fato é que a articulação de todas essas dimensões tem origem em uma premissa fundamental do liberalismo que é a noção de propriedade, sendo que a primeira e mais fundamental forma de propriedade é justamente a do indivíduo em relação a si próprio, às suas idéias, suas convicções, seu corpo, sua liberdade de agir e, finalmente, sua capacidade de possuir os demais bens da natureza. Macpherson qualificou isso como “individualismo possessivo”, isto é, a qualidade que decorre de uma concepção do indivíduo “como sendo essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas. O indivíduo não era visto nem como um todo moral, nem como parte de um todo social mais amplo, mas como proprietário de si mesmo” (MACPHERSON, 1979, p.15).

Esse indivíduo abstrato, anterior a qualquer forma de determinação social, vai funcionar como um princípio de validade universal, e por meio dele vão se organizar todas as instituições sociais modernas no século XIX, particularmente o Estado. O direito à liberdade que caracteriza esse indivíduo original fará do Estado um mero garantidor de direitos fundamentais que representam a própria razão de ser e a base da ordem estatal. Duas conhecidas conseqüências disso são: a primeira, que a sociedade torna-se um espaço de indivíduos livres que se relacionam entre si conforme suas próprias capacidades, mediante processos de troca e aquisição de outras capacidades. A segunda, que as relações sociais e políticas tornam-se relações jurídicas, isto é, reguladas por normas jurídicas abstratas e impessoais (leis), e por meio dessas relações jurídicas os indivíduos se emancipam das hierarquias definidoras de sua anterior posição social.

Dito dessa forma não se pode deixar de reconhecer que o liberalismo clássico, seja lá de qual autor estivermos falando, envolve uma transformação das relações sociais em relações jurídicas como forma de garantir a liberdade de troca e, portanto, a liberdade comum. Também é possível afirmar que o liberalismo é indissociável de uma concepção ideológica pela qual os princípios fundamentais de constituição da sociedade política devem ser “deduzidos das propriedades e qualidades inerentes ao homem, considerado como ser autônomo, independentemente de todo e qualquer vínculo social ou político” (DUMONT, 1993, p.87).

Ainda que Tocqueville possa haver compartilhado essa perspectiva – o que não parece ser correto em virtude das suas conclusões e do caráter empírico do seu ponto de partida, que de antemão repele a imagem de um indivíduo abstrato – ele o faz acentuando uma característica que para ele seria a mais importante para pensar a sociedade moderna: a emergência do fato democrático. Na perspectiva tocqueviliana uma sociedade democrática representa também, e acima de tudo, uma sociedade de indivíduos iguais e autônomos. É justamente a partir desse indivíduo, tal como ele emerge das sociedades modernas, que nosso autor irá analisar a pluralidade de regimes políticos possíveis, pois as sociedades democráticas (modernas) podem assumir uma face política **liberal** ou **despótica**. Logo, ainda que compartilhe essa premissa fundamental de todo liberalismo – a existência de indivíduos iguais e autônomos, anteriores à própria organização política – nem assim é possível dizer, com Tocqueville, que teremos a garantia da constituição de um regime liberal.

Com efeito, regimes liberais ou despóticos são, ambos, resultados potenciais de uma sociedade democrática. Haverá nisso um paradoxo? Não. Mas somente se pode compreender isso na perspectiva de não existir em Tocqueville uma correspondência entre a noção de sociedade democrática e regime político democrático, pois, segundo Lefort (1984, p.135), “o que o distingue da maioria de seus contemporâneos, efetivamente, é que ele já visava a democracia como uma *forma de sociedade*”. O filósofo italiano Domenico Losurdo julgou desmascarar Tocqueville, “apresentado hoje como um teórico da Democracia” quando deveria – ainda segundo ele – ser “incluído claramente entre os seus críticos, pelo menos se se considera parte integrante da democracia o sufrágio universal e direto” (2004, p. 17). Ocorre que o tema da democracia em Tocqueville não tem relação direta com a construção de um regime político baseado no sufrágio universal, ainda que isso possa ser uma consequência de uma sociedade democrática. A preocupação fundamental de sua obra envolve explicar uma nova realidade sociopolítica marcada pelo fim das hierarquias sociais tradicionais e pela investigação acerca das ações políticas adequadas para o surgimento e a manutenção da liberdade individual em face desta nova realidade.

Apesar disso, há de se convir que soa artificial essa separação entre o social e o político ao falar sobre democracia. Que tipo de sociedade é essa que os homens se reconhecem como iguais e, apesar disso, não transformam também as instâncias do político? Se é verdade que a crítica de Losurdo não parece estar corretamente dirigida – até mesmo porque Tocqueville não foi um “teórico da democracia”, título que foi sempre

mais associado a Rousseau (em relação ao qual Tocqueville sempre foi um crítico) – também é verdade que o próprio Tocqueville mostra-se ambivalente em relação a esse assunto. Ele reconhece que a democracia de que fala é essencialmente um estado social, e que esse estado social **pode** conduzir a um “governo da democracia”, do qual decorre o exercício do sufrágio universal, mas tal governo não estará isento de críticas pois, nas palavras de Tocqueville, “está demonstrado que os que consideram o voto universal uma garantia do acerto das escolhas se iludem por completo. O voto universal tem outras vantagens, mas não essa.” (DA I, p. 232). Ainda segundo Tocqueville uma das formas de corrigir os erros ou excessos que o voto universal pode vir a acarretar são as “luzes” (educação) e os “costumes” (a moral e a religião), tal como na Nova Inglaterra,

onde a educação e a liberdade são filhas da moral e da religião, onde a sociedade, já antiga e desde há muito assentada, pôde formar máximas e hábitos, o povo, **ao mesmo tempo que escapa de todas as superioridades que a riqueza e o nascimento já criaram entre os homens** [grifos nossos], habituou-se a respeitar as superioridades intelectuais e morais e a elas se submeter sem desprazer. Por isso vemos a democracia na Nova Inglaterra fazer melhores escolhas que todo o resto do país. (DA I, p.234)

Percebe-se, pela transcrição efetuada logo acima, que o problema político da democracia acaba por se remeter novamente à esfera do social. Mas não exclusivamente. Ainda analisando os contrastes que o governo da democracia pode oferecer, Tocqueville sugere também uma solução essencialmente política para a “garantia do acerto das escolhas”: a eleição em dois graus ou, como a conhecemos, a eleição indireta. O tema lhe é suscitado a partir da diferença que diz observar entre a qualidade da representação política existente na câmara dos representantes (deputados) e aquela que observa no senado americano.

Donde vem esse contraste esquisito? [entre o senado e a câmara de representantes] Por que a elite da nação se encontra nesta sala [no senado] e não na outro? Por que a primeira assembléia reúne tantos elementos vulgares, ao passo que a segunda parece ter o monopólio dos talentos e das luzes? Ambas porém emanam do povo, ambas são produto do sufrágio universal e nenhuma voz, até aqui, já se elevou na América para sustentar que o senado fosse inimigo dos interesses populares. Donde vem pois tão enorme diferença? A meu ver um só fato a explica: a eleição que produz a câmara dos representantes é direta; aquela de que emana o senado é submetida a dois graus. (DA I, p. 235)

Logo, ainda que não exista uma verdadeira separação entre a esfera do social (âmbito dos interesses privados) e a esfera do político (âmbito do exercício do poder estatal), ainda assim é na esfera daquilo que se denomina sociedade civil que se pode

encontrar em Tocqueville a distinção entre a face política **liberal** ou **despótica** que o Estado pode vir a assumir, pois o que está em jogo nessa distinção é existência de um valor fundamental vivido pelos homens em sociedade: a liberdade. Mas não se trata de uma liberdade que se confunde com a simples autonomia privada, pois esta, exclusivamente, conduzirá a um novo tipo de tirania, diz Tocqueville. A liberdade reivindicada aqui é mais ampla, pois envolve a igual participação e comprometimento de todos com os destinos da sociedade. É em sociedade que experimentamos a existência da liberdade, assim como é na sociedade também que devemos nos interrogar acerca das razões determinantes – sejam elas culturais, morais, econômicas, etc. – pela qual o estado social democrático logrou obter sucesso ou falhou na construção de um Estado liberal.

Tal como fez Montesquieu antes dele – e certamente em virtude da decisiva influência deste – o objetivo de Tocqueville é buscar desvendar as **causas sociais** que representariam tendências ou, ainda que não de forma exclusiva, justificariam uma determinada forma de organização política. Partindo da premissa de que as sociedades modernas são igualitárias (democráticas), pretende Tocqueville extrair deste fato (a igualdade) todas as inferências possíveis relativas não somente à política, mas à cultura (artes de uma forma geral), ciência, religião, história, filosofia etc. Os seus escritos não assumem assim a feição clássica de uma obra de filosofia política. Neles não se vislumbra qualquer descrição daquilo que poderia vir a ser “uma nova forma de 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” (QUIRINO, 1998, p.249). O que ele faz essencialmente é se interrogar (inúmeras vezes sem resposta conclusiva) acerca dessa nova sociedade, e dos seus traços distintivos no espírito de cada homem. O confronto e a comparação são o seu método.

Entretanto, ainda que ele queira desvendar na sociedade democrática as causas determinantes ou condicionantes da vida pública, Tocqueville não pôde também deixar de reconhecer a existência – nessa mesma sociedade – de um espaço de atuação livre por parte de cada indivíduo, afinal é o ideal de liberdade que move o homem (ou deveria movê-lo) em sua atuação pública. Logo, sua busca de causas não representou uma negação do espaço de atuação livre do homem na definição do seu destino, mas, apesar disso, Tocqueville mantém vivo esse embate – de resto comum a toda teoria social – entre a existência de “leis” sociológicas e a possibilidade de uma ação individual transformadora, tanto que um dos seus comentadores brasileiros chega a afirmar que “Essa contradição



lógica e histórica parece ter atormentado toda sua trajetória intelectual e está presente em toda a sua obra e vida pública” (QUIRINO, 1998).

Da mesma forma que em Maquiavel (no caso deste, o Príncipe dotado de *virtú*), onde a ação transformadora do homem é capaz de se defrontar e contornar as circunstâncias colocadas pela “fortuna”, também em Tocqueville a realidade formada pelas condições sociais, culturais, políticas ou econômicas não representa um obstáculo para a ação transformadora do cidadão, ou dos cidadãos, pois, de forma diversa ao pensador florentino, a atividade política para ele não é exclusividade dos príncipes – não nas sociedades democráticas – e, portanto, todo e qualquer cidadão é igualmente responsável por intervir na vida pública e agir politicamente em defesa da liberdade. De fato, mais do que uma simples constatação acerca da importância da ação política, existe em Tocqueville uma verdadeira prescrição acerca da necessidade da política como condição da liberdade, o que significa dizer que ele não se contenta com uma definição puramente negativa da liberdade. Trata-se de um chamado à ação política como atividade pública e universal, único meio pelo qual se pode atingir e preservar este valor liberal por excelência – a liberdade. É a partir desse chamado que poderemos constatar o caráter diverso (ou peculiar) do liberalismo defendido por Tocqueville.

Portanto, antes de adentrar numa descrição mais detalhada do *homo democraticus*, se se quiser acompanhar o itinerário tocqueviliano deve-se perguntar antes acerca das características dessa sociedade de indivíduos autônomos em que vivemos. O que, afinal, significa viver em uma sociedade de iguais?

### ***Sociedade democrática: um novo modelo***

O movimento rumo às sociedades democráticas é bastante antigo, diz Tocqueville. Trata-se de uma tendência que remonta pelo menos aos últimos setecentos anos, e se trata de um movimento providencial<sup>17</sup> que escapa à vontade dos homens, cujos acontecimentos e ações humanas, ainda que involuntárias, contribuem para ele.

O conceito de democracia em Tocqueville abarca vários sentidos, mas em essência quer significar, como já vimos, uma sociedade de indivíduos que são, antes de tudo,

---

<sup>17</sup> A noção de providência, que tantas vezes será objeto de menção por parte de Tocqueville ao se referir à inevitabilidade da democracia, deve ser entendida, para a maior parte dos seus comentadores, em um sentido metafórico apenas. Aron (2002) se opõe a isso, argumentando, com propriedade, que em um autor tão religioso dificilmente se poderia admitir que o termo “providencia” pudesse ser utilizado ao acaso.

juridicamente iguais, mas que potencialmente também se imaginam (ou se reivindicam) iguais econômica e intelectualmente.

Essa igualdade de condições (real ou pretendida) é uma premissa que, segundo Tocqueville, “proporciona ao espírito público certa direção, certo aspecto às leis; aos governantes, novas máximas e hábitos particulares aos governados.” (DA I, Introdução). E prossegue:

Não tardei a reconhecer que esse mesmo fato [a igualdade] estende sua influência muito além dos costumes políticos e das leis, e tem império sobre a sociedade tanto quanto sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere usos e modifica tudo o que ele não produz.

Assim, pois, à medida que eu estudava a sociedade americana, via cada vez mais, na igualdade das condições, o fato gerador de que cada fato particular parecia decorrer e deparava incessantemente com ele como um ponto central a que todas as observações confluíam.

Entretanto, qual o sentido dessa igualdade tão propalada por Tocqueville? Linhas atrás foi objeto de menção o fato de que o conceito de igualdade em Tocqueville não tem um caráter ético, mas sim sociológico, sendo representado pela abolição de toda forma de privilégio social decorrente do nascimento. Ainda que essa forma de encarar a igualdade possa, de início, nos parecer clara e perfeitamente compreensível, o próprio Tocqueville oferecerá – durante o seu emprego – sentidos diversos. Nele a igualdade poderá significar também um processo histórico cujo desdobramento levaria à paulatina abolição dos privilégios de classe. Ou ainda, poderá significar um ideal moral que teria na democracia sua expressão histórica. Entretanto, na maioria das vezes a que faz referência à igualdade, Tocqueville estará se referindo a uma situação característica das sociedades modernas<sup>18</sup> marcadas pela mobilidade dos indivíduos entre os vários estratos sociais, diferentemente de uma sociedade de castas, onde a mobilidade é restrita ou inexistente.

Mas isso não é tudo. A igualdade democrática traz consigo também uma indeterminação em relação a todas as formas simbólicas anteriormente constituídas para garantir certeza em relação a determinados valores sociais fundamentais e à legitimidade do exercício do poder. A sociedade democrática é uma sociedade essencialmente conflitiva justamente porque necessita julgar e decidir de forma reiterada acerca dos fundamentos pelos quais a autoridade (toda autoridade) é exercida. É por isso, afirma Tocqueville, que os homens em sociedades democráticas aprendem a apreciar as instituições livres:

---

<sup>18</sup> Bem entendido que estamos falando das sociedades ocidentais, ou cristãs como ele prefere.

A igualdade, que torna os homens independentes uns dos outros, os faz contrair o hábito e o gosto de, em suas ações particulares, seguir tão-somente sua vontade. Essa inteira independência, de que desfrutam continuamente ante seus iguais e no uso da vida privada, os dispõe a considerar com descontentamento toda autoridade e lhes sugere, ao contrário, a idéia e o amor à liberdade política. (DA II p. 357)

Para tratar desse estado social caracterizado pela igualdade de condições Tocqueville, tomando sempre por base uma situação concreta (no caso, a formação da sociedade americana), vai buscar nas características do povoamento da América do Norte as razões pelas quais se formou ali uma sociedade democrática, avessa a toda forma de aristocracia. Para isso tratou de discernir elementos culturais, religiosos, legais, territoriais, que segundo ele permitiriam entender a razão pela qual a sociedade americana tomara essa feição.

O primeiro desses elementos estaria associado ao caráter do imigrante que a colonizou. Falavam a mesma língua e tinham a mesma origem, todos eles originários de um país então conflagrado por conflitos civis, em que as várias facções em luta tiveram que se abrigar sob a proteção da lei. Tais imigrantes tiveram sua educação política nessa

rude escola, e viam-se difundidas entre eles mais noções dos direitos, mais princípios de verdadeira liberdade do que entre a maioria dos povos da Europa. Na época das primeiras emigrações, o governo comunal, esse germe fecundo das instituições livres, já havia profundamente impregnado os hábitos ingleses, e, com ele, o dogma da soberania do povo se introduzira no próprio seio da monarquia dos Tudor. (DA I p.37)

Em outras palavras, afirma Tocqueville que o hábito do autogoverno, da livre associação entre iguais, teria sua origem na Inglaterra da era Tudor, e posteriormente teria sido transportada pelos imigrantes ingleses para a América. Mas, além disso, os imigrantes ingleses transportaram também para a América o hábito cultural da instrução religiosa e do livre debate de idéias, ambos uma decorrência dos conflitos religiosos a que estavam submetidos. O próprio fenômeno da imigração<sup>19</sup>, realizada normalmente por pessoas pobres, e que, portanto, não carregavam consigo a noção da superioridade de uns sobre outros, representaria também o “germe de uma completa democracia”. (DA I p.38)

É bem verdade que esta última observação é temperada por Tocqueville com a constatação de que para o solo americano migraram também grandes proprietários, em

---

<sup>19</sup> Essa observação, na visão de Tocqueville, seria extensiva à colonização francesa, espanhola e “a todos os europeus que vieram sucessivamente se estabelecer nas terras do novo mundo”. (DA I, p.38).

decorrência de conflitos políticos e religiosos, e, por influência de tais colonizadores, foram criadas leis que visavam reproduzir na América uma hierarquia social já conhecida no velho continente. Mas, ainda assim – diz em seguida Tocqueville – tal tentativa estaria fadada ao fracasso, pois o solo americano necessitava “dos esforços constantes e interessados do proprietário mesmo” (DA I, p.38) uma vez que os produtos dali extraídos não eram suficientes para a manutenção do senhor e dos colonos simultaneamente. Em virtude disso o terreno seria fragmentado em pequenas propriedades, cultivadas tão somente por seus donos<sup>20</sup>. Sem grandes propriedades não existe uma verdadeira aristocracia – afirma Tocqueville – pois

é à terra que se prende a aristocracia, é ao solo que ela se apega e em que ela se apóia; não são apenas os privilégios que a estabelecem, não é o nascimento que a constitui, mas sim a propriedade fundiária hereditariamente transmitida. (DA I, p.38)

Vamos nos deter nesta passagem por duas razões principais: a primeira delas em virtude da associação por ele formulada entre o tema da igualdade/desigualdade (aristocracia) e a propriedade fundiária; a segunda, que será objeto de posterior análise do próprio Tocqueville, para analisar o tema do regime de transmissão hereditária da propriedade. Começemos por este último, lembrando com nosso autor que “a lei das sucessões é que faz a igualdade dar seu último passo” (DA I, p.57)

Vimos como para Tocqueville trata-se de discernir as razões pela qual uma determinada sociedade (no caso a sociedade americana) assumira uma feição igualitária, ainda que ele considere tal movimento inevitável e irreversível. Entre as razões apresentadas encontra-se a lei sobre sucessões hereditárias. Neste particular percebe-se uma inversão no sentido de causa e efeito até então defendido por ele, isto é, eram causas sociais que produziam efeitos sociais e estes, por seu turno, produziam efeitos políticos. No entanto, ao tratar de uma causa política (leis), Tocqueville chama a atenção para o fato de que mesmo elas podem agir sobre a sociedade, transformando-a, e que no caso das leis sobre sucessões esse papel seria incontestável pois “penhoram as gerações antes do nascimento destas”. (DA I p. 57) Tais leis teriam um movimento próprio que independeria da vontade dos homens. Organizadas de determinada forma fariam concentrar a propriedade e perpetuá-la no controle de poucas pessoas por gerações sucessivas,

---

<sup>20</sup> A observação é válida para a América do Norte, e mesmo ali exclusivamente para a região que não se beneficiou do trabalho escravo. Tocqueville saberá reconhecer isso e verá a escravidão como um dos maiores problemas a serem enfrentados pela sociedade americana nos anos seguintes.

permitindo assim a perpetuação das famílias em torno de suas propriedades e assim, também, perpetuando uma forma de organização social aristocrática. Organizadas de outra maneira as leis sucessórias poderiam dispersar a propriedade, distribuindo bens (e poder) e fracionando a grande propriedade até eliminá-la totalmente, eliminando assim o substrato material do qual se nutre a aristocracia, tal como acontece, diz Tocqueville, no Sul dos Estados Unidos. Lá, onde as leis sucessórias ainda reconheciam uma forma de distribuição desigual das fortunas, pois eram excluídos da partilha os filhos mais jovens, via-se o mesmo efeito do que ocorria “nas famílias nobres de certos países da Europa, onde os mais moços, sem ter a mesma riqueza do mais velho, permanecem tão ociosos quanto ele. Esse efeito semelhante era produzido na América e na Europa por causas inteiramente análogas.” (DA I p. 403). No referido trecho, onde Tocqueville trata também do tema da escravidão nos Estados do Sul, ele destaca a importância da partilha e da diminuição proporcional das fortunas como forma de produzir um empobrecimento coletivo das famílias e, em consequência, uma situação onde o trabalho individual se tornaria necessário. Isto é, a figura do trabalhador livre, disposto a vender sua força de trabalho no mercado em concorrência com o trabalho escravo, somente surgiria no Sul do Estados Unidos com o aparecimento de uma classe de operários brancos pobres, cuja manutenção já não mais estaria garantida em decorrência de seus vínculos familiares, classe essa que seria a resultante da igualdade das partilhas.

Mas as leis sucessórias não agem somente sobre o aspecto material da propriedade (concentrando-a ou dispersando-a), agem também sobre a “alma dos proprietários e chama as paixões deles em seu auxílio”(DA I, p. 58), pois retira deles qualquer apego futuro à propriedade incentivando-os a vendê-las para transformá-las em capital mobiliário.

Na América, assim como em qualquer outro lugar que venha a ser adotada, uma legislação sucessória que estabeleça uma partilha igual de bens entre todos os herdeiros tenderá a eliminar a grande propriedade fundiária, substituindo-a pela pequena propriedade, ao tempo em que fará circular a riqueza, eliminando a possibilidade de transmissão de qualquer status social entre as gerações<sup>21</sup>. Portanto, diz Tocqueville, a sociedade americana é igualitária justamente porque se fundamenta na existência de pequenas propriedades – passíveis apenas de exploração direta e exclusiva por seus

---

<sup>21</sup> Devemos lembrar que no “MANIFESTO COMUNISTA” Marx sugere, como medida política que poderia ser adotada imediatamente, a abolição da propriedade privada da terra e a extinção de qualquer direito sucessório.

próprios donos – e na constituição de um patrimônio mobiliário, de fácil e rápida circulação.

Percebe-se aqui uma importante associação entre o tema da propriedade e da forma de organização social, tema esse que com frequência passará despercebida pelos comentadores de Tocqueville, e cujos desdobramentos serão essenciais para a exata compreensão do nosso argumento. No caso, trata-se de reconhecer que para Tocqueville existe uma relação direta entre a existência da grande propriedade fundiária e o regime aristocrático, pois somente aquela permite instituir um regime de vassalagem e de hierarquia doméstica, responsável pelo que ele chama de “espírito de família” (DA I p.59), e pelo qual os chefes de família buscam se perpetuar nas gerações seguintes. Ora, a sociedade democrática (ou igualitária) não vive para as gerações futuras, cada qual se preocupa com sua satisfação imediata, ou no máximo com a satisfação dos seus filhos. É esse estado de espírito que distingue o aristocrata (no sentido sociológico) dos homens que vivem em sociedades igualitárias. Estes últimos têm como horizonte a sua própria satisfação, enquanto aqueles vivem em função das gerações que virão ainda.

Deixemos de lado, no momento, essa questão que envolve um juízo acerca da psicologia do homem democrático (na versão tocqueviliana, um egoísta, voltado sempre para sua própria satisfação), e vamos nos ater ao tema da propriedade pois, como vimos, a sociedade igualitária é, essencialmente, do ponto de vista fundiário, uma sociedade de pequenos proprietários. Entretanto, isso não significa para Tocqueville que a sociedade igualitária represente, do ponto de vista econômico, uma sociedade de pessoas com igual fortuna, ou ainda que seja uma sociedade que tenha se estruturado por meio da figura do pequeno proprietário rural.

Como foi dito anteriormente, a noção de sociedade democrática em Tocqueville está associada à inexistência de hierarquias sociais pré-definidas, e não à igualdade de fortuna, ainda que se possa imaginar que a igualdade de fortuna possua uma tendência a produzir uma sociedade igualitária. Trata-se de uma simples tendência, e não de uma relação automática de causa e efeito, pois é perfeitamente possível admitir, e até mesmo historicamente observável, que uma sociedade onde não haja grandes disparidades de fortuna seja, ainda assim – no sentido toqueviliano – uma sociedade desigual<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> O exemplo da sociedade indiana é um caso clássico da sociologia, tanto analisado por Max Weber, em seus escritos sobre a sociologia das religiões, como por Louis Dumont.

Por outro lado, tampouco existe em Tocqueville uma relação entre a constituição de um estado social eminentemente democrático e a forma ou a função da propriedade, ainda que não se possa desconsiderar a questão ao interpretá-lo.

Com efeito, diz POCOCK (2003) em um dos seus artigos também publicados no Brasil, que a partir do século XVII na Inglaterra tornou-se corrente a opinião pela qual a independência do cidadão – e, portanto, sua capacidade de intervir validamente na política – estava associada à propriedade, só que no caso à pequena propriedade rural, em contraposição à “sociedade política e a personalidade social como fundadas no comércio: na troca de diversas formas de propriedade móvel e em modos de consciência adequados a um mundo de objetos móveis” (p. 147).

O que POCOCK visa demonstrar é que no alvorecer das sociedades capitalistas, e da própria tradição liberal, encontram-se

duas doutrinas, paralelas e rivais, do individualismo baseado na propriedade: uma que enaltecia a independência, em termos de terras e armas, do fidalgo ou pequeno proprietário rural como fatores que desempenhavam as funções da *oikos* em uma *polis* inglesa ou virginiana; e outra que enaltecia a mobilidade do indivíduo em uma sociedade cada vez mais mercantilista como algo que lhe ensinava a necessidade da livre deferência à autoridade. (p.146)

O ideal jefersoniano de um Estado que fosse a expressão de pequenos proprietários rurais encontra aqui sua primeira expressão ideológica. Essa, entretanto, não é a imagem que anima Tocqueville ao descrever o estado social americano. Para ele a questão da igualdade, do ponto de vista econômico, está associada à livre e rápida mobilização das fortunas e, nesse sentido, sua visão se aproxima mais da visão clássica do liberalismo fundada no comércio e na irrestrita acumulação de bens móveis. Logo, o estado social democrático percebido por Tocqueville na América não era a decorrência da preponderância ideológica dos pequenos proprietários rurais (como no ideal jefersoniano), mas sim a constatação de que ali havia a possibilidade de livre competição econômica com ampla e irrestrita circulação da riqueza, riqueza essa, inclusive, que poderia ser acumulada por qualquer pessoa sem que isso abalasse os fundamentos igualitários daquela sociedade.

Finalmente, como mais um elemento de constituição do seu estado social democrático, além de uma cultura política baseada na livre manifestação de idéias e no autogoverno, uma origem social plebéia, um meio físico hostil e uma lei de sucessões que abolia paulatinamente a grande propriedade fundiária, os americanos compartilhavam também uma instrução equivalente.

A instrução primária, diz Tocqueville, é compartilhada por todos, não existindo na América uma aristocracia do saber, mesmo porque

os americanos só podem dedicar à cultura geral da inteligência os primeiros anos da vida. Aos quinze anos, eles entram numa carreira; assim, sua educação acaba na maioria dos casos no ponto em que a nossa começa. Se vai além, dirige-se apenas para uma matéria especial e lucrativa; estudam uma ciência como se abraça um ofício e só se interessam pelas aplicações cuja utilidade presente é reconhecida. (p.61)

No entanto, não se trata de constatar a universalização do ensino primário – de resto isso já ocorria na Europa protestante, e também na França após a Revolução – mas de reconhecer que em uma sociedade baseada na ausência de privilégios de nascimento, toda instrução visa a um objetivo prático de aplicação imediata, diferentemente de uma sociedade aristocrática que se dava ao luxo de cultivar o saber diletante<sup>23</sup>. Essa é a razão pela qual na América não existe classe “em que a inclinação pelos prazeres intelectuais se transmita com uma naturalidade e uma disponibilidade hereditárias e que tenha em apreço os trabalhos da inteligência”. (DA I, p.62)

Ultrapassada essa breve descrição dos fatos e circunstâncias que conduziram ao surgimento de uma sociedade igualitária na América do Norte, passemos a analisar agora quais as características dessa sociedade e como, a partir dela, podemos inferir as características do(s) seu(s) sistema(s) político(s).

Sabe-se que toda reflexão sociológica encontra amparo em uma separação conceitual entre indivíduo e sociedade. A partir do século XIX o chamado pensamento social tentou compreender essa distinção e propor formas de obter uma reconciliação entre esses dois pólos, dando por certo que estavam em lados opostos. De fato, a sociologia enquanto disciplina universitária autônoma é produto característico do processo de expansão industrial europeia nos séculos XVIII e XIX, e do mal estar causado por aquilo que se denominou “questão social”, isto é, a irrupção da pobreza como algo visível em virtude do crescimento das cidades e das péssimas condições de moradia e trabalho então existentes.

---

<sup>23</sup> Vale mencionar aqui o tema platônico da superioridade do filósofo em relação aos demais membros da polis, e como ele, não afeito às ocupações técnicas ou diretamente produtivas, estaria mais capacitado para dirigi-la. A crítica à democracia em Platão, sabe-se, encontra-se diretamente relacionada à contraposição entre o saber filosófico (diletante) e o saber mundano (técnico/produtivo), e à superioridade do primeiro, único capaz de identificar a distinção entre o justo e o injusto. É de se observar que Tocqueville reconhece mesmo nas sociedades democráticas haverá gente disposta a desfrutar dos mesmos prazeres intelectuais que a aristocracia. Somente que em maior número, pois a riqueza, fonte da ociosidade, estará aberta a um número maior de pessoas.



A “questão social” traduziu-se como um problema político a partir da Revolução Francesa e demais revoltas sociais do século XIX, e, também, como um problema moral em virtude do paroxismo da exploração obreira e das péssimas condições de trabalho a que estava submetido o proletariado europeu no alvorecer da Revolução Industrial.

Logo, a sociologia (e a economia política) representou um esforço para compreender essa nova realidade característica do processo de industrialização e urbanização das sociedades europeias, tendo sido um sub-produto do que se convencionou chamar “Revolução Industrial”.

A reflexão de Tocqueville é também representativa desse esforço – assim como Saint-Simon, Comte, Marx, Spencer, entre outros – e sua compreensão da sociedade moderna (igualitária) não pode ser desvinculada dessa outra questão que permeia o pensamento político no século XIX: como organizar na esfera pública (social) as diferenças e conflitos que envolvem a esfera dos assuntos privados (indivíduos).

Para entender sua descrição da sociedade moderna, e dos perigos que a ameaçam, devemos antes situá-lo no contexto do debate político de sua época, período em que foram formulados os principais conceitos que ainda regem a nossa vida política. Em grandes linhas o que queremos demonstrar aqui são os fundamentos de uma visão política liberal, gerada a partir de Thomas Hobbes, e como Tocqueville vem se integrar a essa tradição.

Vimos linhas atrás como Tocqueville descreve o surgimento de uma sociedade igualitária nos Estados Unidos a partir de elementos empíricos, diretamente extraídos do processo de colonização americana. A partir disso é fácil concluir que em Tocqueville a organização da sociedade – democrática ou não – não decorre de uma espécie de sociabilidade natural (ou insociabilidade, como em Thomas Hobbes) que, livre para agir, organizaria a esfera pública (o Estado) à imagem e semelhança daquilo que o homem é. Como se sabe, esta é a forma típica que o contratualismo assumiu para explicar ou reivindicar uma determinada forma de constituição do Estado, seja na visão pessimista hobbesiana, que parte de uma visão conflitiva da natureza humana e disso deduz a visão de um Estado dotado de poder absoluto como única alternativa de organização da sociedade; seja na visão de Spinoza, Locke ou Rousseau, que, por diferentes caminhos, viram no Estado uma instância superior da organização dos legítimos (e racionais) interesses de cada indivíduo. Trata-se da visão liberal clássica, ainda que nem todos os autores mencionados acima possam ser considerados “liberais” no sentido específico do conceito.

Em Tocqueville, como já foi sugerido, não existe uma natureza humana – sociável ou não – em torno da qual se organizaria a nossa compreensão do que a sociedade é. Seu

ponto de partida é a sociedade tal qual ela se apresenta à observação, e a partir dela ele extraí suas conclusões de caráter geral (ainda que condicionais). Isso não significa, vale ressaltar, que ele ignore o indivíduo, ou que procure de forma deliberada submetê-lo a uma visão global e abrangente da sociedade. Ao contrário, uma visão do indivíduo é essencial para se entender a perspectiva sociológica de Tocqueville, até mesmo porque ele é um dos precursores daquilo que a sociologia contemporânea conhece como “individualismo metodológico”, isto é, o postulado pelo qual somente se pode explicar os fenômenos sociais a partir das crenças, objetivos e características dos indivíduos. Entretanto, não existe em Tocqueville a premissa do indivíduo anterior à sociedade, por meio da qual esta última possa ser interpretada em decorrência da suposta natureza daquilo que os homens são. Portanto, não se irá encontrar nele indivíduos naturais à espera da sociedade, mas uma sociedade organizada, historicamente percebida, composta por indivíduos que agem conforme suas razões, mas também por meio de motivações compreensíveis oriundas de forças sociais, culturais, biológicas e psicológicas (BOUDON, p. 95).

Portanto, se não se pode partir de um indivíduo natural para entender o que a sociedade moderna é, talvez exista um importante postulado tocqueviliano que permite entender o que são os indivíduos socialmente e como eles organizam as instituições que os regem. Em Tocqueville tal postulado seria explicitado por meio da idéia de que a sociedade é essencialmente uma forma histórica de organização do **prestígio**. Diferentemente dos autores que seguiram a trilha aberta por Adam Smith e pela economia política – com sua ênfase na propriedade e nos “modos de subsistência” como mecanismos explicativos da organização da sociedade – Tocqueville, apesar de não ignorar a liberdade de comércio como elemento caracterizador do mundo moderno, não fez dela o elemento primordial para sua compreensão, mas viu na democracia a origem de uma nova compreensão da relação dos indivíduos com o dinheiro, o sucesso e a política. Em suma, pode-se dizer que para ele são fatores socio-culturais (no caso a democracia) que explicam a economia, e não o inverso<sup>24</sup>.

Ora, dirão, toda forma de organização social é uma maneira de organização do prestígio entre os indivíduos, e toda proposta de organização social representa uma forma de (re)distribuir esse mesmo prestígio. Logo, tal postulado não passa de uma afirmação genérica, sem nenhum alcance prático e irrelevante do ponto de vista do conhecimento

---

<sup>24</sup> Esta relação de causalidade é também utilizada por Max Weber em sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Sobre a relação entre Tocqueville e Weber nesse particular remetemos a Diggins (1999).

sociológico. Entretanto, analisando-o mais detidamente ele não deixa de apresentar os seus problemas e, acima de tudo, nos coloca o problema fundamental tocqueviliano que é, justamente, a ausência de um único critério de prestígio nas sociedades democráticas.

Para analisar essa questão, vale retomar um tema clássico da sociologia que é o critério de definição do *status* social. Sabemos, com Max Weber (1974), que o *status* é uma forma de determinação do prestígio baseado numa avaliação positiva ou negativa compartilhada por uma pluralidade de indivíduos. Pode se relacionar a uma determinada classe social (e de fato, diz Weber, a longo prazo a questão da propriedade tende a se relacionar com o tema do *status* social), mas o fato é que as formas de distribuição do prestígio não precisam estar necessariamente ligadas a uma situação de classe. Ao contrário, continua Weber, é comum que a distribuição do prestígio se oponha às pretensões de *status* baseadas na aquisição da propriedade.

O *status* social normalmente está relacionado a um estilo de vida, um compartilhamento de interesses, valores, cultura, hábitos, que tornam os detentores de prestígio (enquanto conjunto de atributos que caracterizam o *status*) uma comunidade própria, detentora de uma identidade social da qual decorre um conjunto de privilégios, econômicos ou não, mas que invariavelmente está associado a uma forma de apropriação do poder dentro de determinada sociedade.

Esta pequena digressão visa demonstrar que aquilo que denominamos como postulado tocqueviliano (a sociedade como forma de organização do prestígio) é, antes de tudo, uma maneira de tornar explícita a centralidade dessa idéia para a compreensão da oposição entre sociedades aristocráticas – modelo das sociedades estamentais, organizadas com base em um critério de honra subjetiva (prestígio) – e as sociedades democráticas (modernas), que representam justamente o oposto das sociedades aristocráticas, i.e, elas são sociedades onde não existe um critério único (sequer existe algum critério) aceito como fundamento do prestígio. Em resumo, pode-se dizer que em Tocqueville as sociedades democráticas ignoram qualquer forma de honraria ou prestígio social e, por isso, aboliram toda forma de hierarquia.

Mas essa abolição do prestígio não se fez (ou se faz) sem problemas, pois se existe algo que se possa nomear como uma “natureza humana” na visão de Tocqueville, esta certamente estaria associada à busca e à necessidade do reconhecimento que decorre do prestígio. Como, portanto, é possível viver numa sociedade que, de antemão, aboliu toda forma de prestígio, e que não reconhece como válida nenhuma forma de diferenciação social de que possa resultar uma hierarquia? Haveria uma “esquizofrenia” democrática,

pela qual os homens nas sociedades modernas vivem sob uma estrutura social igualitária, mas, ao mesmo tempo, buscam continuamente diferenciar-se (obter prestígio) em relação aos demais?

De fato, Tocqueville parece dizer que as sociedades democráticas produzem comportamentos individuais antagônicos, isto é, o gosto pela concorrência como um mecanismo de obtenção de prestígio e, ao mesmo tempo, o medo dos indivíduos de que essa mesma concorrência possa abalar os fundamentos igualitários da sociedade em que vivem. Isso acaba por levar cada homem a preferir confiar privilégios e poderes a uma administração central. Entre lutar e obter um destaque social para si, cada homem há de preferir sempre garantir essa igualdade já obtida, ainda que isso represente ter de se submeter a uma administração tutelar.

As sociedades democráticas viveriam assim perante uma encruzilhada entre, de um lado, a preservação da liberdade (e do próprio estado social democrático), ainda que isso implique numa desigualdade na distribuição de riquezas que decorreria da livre competição entre os homens, e, de outro lado, uma ameaça a essa liberdade em decorrência da centralização administrativa (leia-se centralização política), que se esforça por reduzir as desigualdades de fortuna reduzindo também as possibilidades de competição. Richard Sennett (2001) faz uma magistral síntese desse estado de espírito do homem democrático e dos seus “impulsos mais gentis”, onde os

sonhos de desenvolvimento individual serão destruídos se alguém mais forte invadir o sagrado espaço do eu, como um ruído alto que vem da rua e impede o sujeito de dar continuidade a uma linha de pensamento em sua mente. E assim, um desejo fortíssimo apodera-se desse indivíduo. Antes de mais nada, é o de igualar as condições do poder na sociedade, a fim de que ninguém tenha forças para se intrometer; se todos forem iguais todos poderão seguir seus caminhos distintos. (p.161).

A análise que Tocqueville faz das sociedades democráticas é essencialmente uma análise psicológica (mas também política) dos homens que ali vivem. Trata-se de apontar as principais tendências de desenvolvimento que decorrem desse estado social, mas também do aspecto trágico – tanto em sua dimensão social como psicológico – que envolve a aceitação desse poder tutelar que “libera” o homem para voltar-se sobre si próprio.

Esse voltar-se para si próprio, que nada mais é que uma atitude de renúncia do homem que vive numa sociedade democrática aos laços que o ligam aos outros homens (situação que tende a se agravar) tem efeitos psicológicos e culturais relevantes. O mais

notável em relação a estes últimos é, justamente, a recusa a toda forma de dogmatismo. Na medida em que os homens se voltam para si mesmos, suas próprias consciências e capacidades tornam-se o critério de sua avaliação do mundo. Os homens que vivem nas sociedades democráticas se consideram habilitados a resolver todos os problemas com o uso de sua própria razão, o que significa que o espírito crítico é neles uma característica, mas é também um instrumento de combate à credulidade e ao dogmatismo religioso. A curiosidade científica é o resultado mais visível desse estado de espírito.

Foi dito alhures (AMIEL, 2002) que o “farwest americano” seria a imagem da democracia toqueviliana levada ao seu paroxismo, onde todos os liames sociais foram rompidos. Entretanto, se o homem da fronteira é essencialmente um individualista – e é nesse sentido que ele representa uma auto-imagem idealizada do homem americano – também não se pode esquecer que ele vive em um território “sem lei”, não existindo ali uma “administração tutelar” que seria a contrapartida desse voltar-se sobre si próprio. A mística do cowboy americano somente subsiste na medida em que vemos nele as origens de uma nova sociabilidade (uma ética da conquista e da superação) que busca se impor em face dos desafios de uma natureza selvagem (wild west). Não, não é o oeste americano a melhor imagem da sociedade igualitária pensada por Tocqueville em sua forma mais pessimista. Dela talvez tenhamos a melhor imagem nas sociedades contemporâneas – socialistas ou capitalistas, isso pouco importa – cujo poder estatal assumiu o papel de provedor maior das necessidades humanas e, ao mesmo tempo, retirou dos homens a própria disposição de participar da política, e estes preferiram se submeter a esse poder tutelar (cordial, é verdade) que passou a mediar todas as relações sociais.

## 2. INDIVIDUALISMO E LIBERALISMO. UMA ASSOCIAÇÃO (DES)NECESSÁRIA

Voltemos às nossas afirmações iniciais. Vamos transformá-las em perguntas. O individualismo é uma característica de todo pensamento dito “liberal”? Ele representa um atributo intelectual do liberalismo ou apenas descreve uma importante (talvez essencial) faceta da sociedade em que vivemos? Individualismo é um conceito? Haverá consenso em torno do seu significado? Tais questões não devem ser tomadas como simples retórica, elas envolvem o problema central que anima este texto, isto é, se a noção de individualismo é matéria comum a Tcoqueville e a outros autores ou haveria certa originalidade no seu emprego? Trata-se de um conceito descritivo (algumas sociedades possuem, outras não) ou constitutivo (um atributo intrínseco de todas as sociedades democráticas) da realidade que ele busca descrever?

No capítulo anterior tivemos a oportunidade de afirmar que Tocqueville havia analisado a democracia em suas **condições sociais**, e não em suas **condições políticas**, e por isso havia identificado nela a fonte do **individualismo** moderno. Assim, o **individualismo** em Tocqueville não era uma categoria moral, mas uma categoria sociológica que – ainda segundo o nosso autor – representava a ausência de virtudes cívicas, uma disposição que distanciava os homens dos demais cidadãos aproximando-os dos grupos pequenos, como a família e o grupo de amigos. O individualismo para ele é uma espécie de patologia das sociedades democráticas, dominadas pela competição e pela avidez dos bens materiais<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> O conhecido capítulo 2, 2a. parte, DA II, faz uma síntese disso.

Portanto, falar sobre o individualismo não representa descrever aquilo que a sociedade democrática é, mas aquilo que ela pode vir a tornar-se se algo não for realizado para conter algumas das potencialidades que possui. Nem todas as sociedades democráticas são individualistas, mas correm grande risco de assim se tornarem, diz Tocqueville. Para alcançar o sentido de suas afirmações é imperioso retroceder e buscar o sentido dado por ele às sociedades modernas (sociedade democráticas), marcadas em sua origem pelo que ele denomina como igualdade de condições (*égalité des conditions*). Essa igualdade de condições de que fala Tocqueville deve ser entendida – em um primeiro momento – fora dos limites da política (democracia política no sentido estrito), pois a igualdade se constitui antes de tudo como um fenômeno cultural.

É atento à igualdade como fenômeno cultural que Tocqueville inicia o Livro II da Democracia na América afirmando que “não há, no mundo civilizado, país em que o povo se ocupe menos de filosofia do que os Estados Unidos.” (DA II pg.3). Os americanos, diz ele, não se preocupam com escolas filosóficas e são pouco interessados nas disputas dialéticas que dividem a Europa. Entretanto, isso não significa que eles não conduzam o seu espírito de maneira uniforme. Os americanos possuem um “método filosófico comum”, apesar de nunca terem se dado ao trabalho de torná-lo explícito. O referido método se resume a um esforço metódico de alcançar a razão sempre por meio do apelo ao esforço individual de cada um. Cada americano é em si mesmo um filósofo, cujas regras intelectuais se resumem a:

Escapar do espírito de sistema, do jugo dos costumes, das máximas familiares, das opiniões de classe e, até certo ponto, dos preconceitos nacionais; não tomar a tradição mais que como uma informação e os fatos presentes como um estudo útil para fazer de outro modo e melhor; procurar por si mesmo e em si mesmo a razão das coisas, tender ao resultado sem se deixar acorrentar ao meio e visar o fundo através da forma. (DA II pg. 3)

E arremata: “A América é, pois, um dos países do mundo em que menos se estudam e em que melhor se seguem os preceitos de Descartes”. E o fazem porque nesta sociedade, ao tempo em que raros são os momentos dedicados aos estudos teóricos<sup>26</sup> (e, portanto, poucos conhecem Descartes), frágeis também os vínculos intelectuais que unem as gerações (tradição) ou as classes. Estas, inclusive, pouca identidade possuem, uma vez

---

<sup>26</sup> Mencionamos no capítulo anterior como a educação na América é essencialmente prática, distinta de uma sociedade aristocrática onde se cultiva o saber diletante, i.e, que não possui aplicação imediata. A filosofia é, nesse sentido, uma saber essencialmente diletante, não sendo de surpreender que existam poucos interessados em “escolas filosóficas” na América.

que os seus elementos são “movediços”, e jamais poderiam exercer verdadeiro “poder” sobre os seus membros, pois no que se refere ao tema das classes sociais, e da possibilidade de constituição de um proletariado industrial, titular de interesses comuns, Tocqueville tende a dar pouco importância ao assunto porque entendia que a mobilidade social evitaria a possibilidade de alguma identidade de carácter intra-classes. Em suma, não haveria nas sociedades democráticas verdadeira consciência de classe. E, de fato, tal situação lhe parecia mais apropriada às sociedades aristocráticas, ancoradas na imobilidade estamental. A própria ausência de um passado feudal nos Estados Unidos faria com que, naquele país, dificilmente se reproduzisse ali alguma forma de disputa baseada numa política classista ou na valorização do trabalho. Nesse sentido, a seguinte passagem de Diggins (1999) resume a questão:

Por conseguinte, no Novo Mundo o trabalho seria valorizado e a propriedade considerada como uma possibilidade aquisitiva em uma sociedade aberta e democrática desprovida de um antigo regime de uma aristocracia. Esta cultura singular tornaria tanto Karl Marx quanto Edmund Burke irrelevantes para os Estados Unidos: o radical que buscava um proletariado para criar uma revolução e o conservador que buscava uma aristocracia para preservar uma tradição. Os Estados Unidos “nasceram” livres e iguais sem ter que suportar as lutas de classes do velho mundo; era um país de individualismo liberal, liberto da necessidade dominante de “disputa entre os homens” e “luta armada” pelo Estado. (p. 26)

Finalmente, tampouco a autoridade intelectual tem lugar entre eles, pois numa sociedade em que os cidadãos se tornaram semelhantes, ninguém se percebe com autoridade superior ou inferior a ninguém, e somente a própria razão é critério último para determinar a verdade<sup>27</sup>.

### ***Os limites do uso da razão***

Mas, dito desta maneira, se poderia chegar à conclusão que as sociedades democráticas vivem imersas numa variedade de opiniões e idéias sobre a forma de organizar as leis políticas que, inclusive, poderia representar uma ameaça à sua própria

---

<sup>27</sup> Questão delicada, mas que não deixa de representar mais um curioso contraponto ao que afirma Tocqueville, é o papel que os intelectuais exercem (ou exerceram) na França, na pessoa de Voltaire, Diderot, Rousseau, passando por Victor Hugo e Zola, até Sartre e Foucault em anos recentes. A se crer em Tocqueville, tal influência não seria característica de uma sociedade democrática, e parece irreproduzível fora da França.



unidade e reprodução. Não é isso, entretanto, o que ocorre nos Estados Unidos, onde “tudo no mundo é explicável” e “nele nada ultrapassa os limites da inteligência” (DA II p.4). Qual a razão para que ali não se generalize o império da opinião (*doxa*) de que fala Platão? Por que ali não se propaga um conflito em torno das diferentes visões de mundo que cada cidadão possui, uma vez que ausente qualquer forma de autoridade intelectual reconhecida por todos?

Vale observar, como já foi feito no primeiro capítulo, que não se trata de reconhecer nas sociedades democráticas uma estabilidade que, de resto, elas não possuem. Sua natureza conflituosa é inegável, uma vez que não existem fundamentos aceitos e incontestes acerca da legitimidade do exercício do poder (qualquer forma de poder). Entretanto, o conflito nelas não necessariamente envolve uma luta pelo poder político que, ao contrário, perde relevância na medida em que os homens podem concentrá-lo em torno de uma administração tutelar como forma de preservar a igualdade adquirida: na igual submissão, todos são iguais. Entretanto, a estabilidade que Tocqueville busca explicar não envolve o poder estatal, mas sim é aquela que decorre da igualdade de condições e da autonomia intelectual própria das democracias. Se cada um é senhor de suas próprias opiniões, e somente reconhece autoridade intelectual em si próprio, por que as sociedades modernas não se estilhaçam e esgarçam em conflitos internos? O que faz com que elas pareçam socialmente tão estáveis.

Analisando o caso americano, Tocqueville sugere duas respostas para a estabilidade da sociedade estadunidense: a primeira delas, da qual falaremos em um tópico próprio, remete-se à religião como uma fonte de idéias morais que “encerra em limites estreitos a ação da análise individual e subtrai-lhe várias das mais importantes opiniões humanas” (DA II pg. 7).

A outra resposta é tipicamente americana – e, portanto, representa um importante contraponto às sociedades européias (a França em particular) – isto é, o fato dos americanos não terem passado por uma revolução democrática, pois o processo de colonização americano já os fez iguais entre si. É a revolução democrática que agita o espírito dos homens, que debilita a autoridade e obscurece as idéias comuns (DA II pg. 7). Passada a luta prolongada que a revolução instaura, e mesmo por causa dela, com seus ódios de classe e o desprezo pela opinião alheia, a democracia instaura um conjunto de opiniões iguais, que se estabilizam e prevalecem na medida em que as condições se tornam as mesmas. Ou seja, ultrapassado o período revolucionário, a própria igualdade se encarregará de instaurar também uma uniformidade de pontos de vista sob a capa da auto-

suficiência e do orgulho pela capacidade de produzir idéias próprias a respeito de todas as coisas que os homens imaginam possuir quando se tornam iguais.

Logo, a despeito da liberdade de opinar e construir idéias próprias sobre todas as coisas que os homens, vivendo em sociedades democráticas, julgam possuir, o fato é que acabam por se contentar com uma espécie de “poeira intelectual que se agita de todos os lados, sem poder se juntar e se fixar” (DA II pg.7), pois suas crenças acabam se reduzindo aos seus interesses, e o uso da razão individual, apesar de ilimitado, acaba sendo bastante restrito. Apesar de disponível e sem restrições, o fato é que a razão acaba por encontrar limites:

Creio que os homens que viverão nas novas sociedades farão uso freqüente de sua razão individual; mas estou longe de crer que abusem dela com freqüência.

Isso se deve a uma causa aplicável mais genericamente a todos os países democráticos, a qual, a longo prazo, deve neles manter em limites fixos e às vezes estreitos a independência individual do pensamento. (DA II pg.8)

Manter em “limites fixos” (“às vezes estreitos”) a independência de pensamento não significa que o Estado imponha restrições à circulação de idéias. O argumento de Tocqueville é que as sociedades democráticas, passado o ímpeto transformador das revoluções, criarão restrições ao que pode e o que não pode ser pensado, e o farão por uma lógica interna delas próprias. Trata-se de reconhecer que em sociedade tais a única autoridade que realmente importa é a opinião da maioria, e é em conformidade com ela que razão de cada qual passará a se conduzir.

Desenvolvendo o seu raciocínio Tocqueville nos conduz a um argumento característico da sociologia do conhecimento, ou seja, as idéias que marcam uma época representam um produto da forma como as sociedades se organizam. Em uma sociedade democrática os homens não reconhecem nenhuma autoridade intelectual em qualquer outro homem. Se todos são iguais é evidente que ninguém poderá reivindicar (ou conceder) maior sabedoria ou autoridade a qualquer outro, afinal todos possuem a mesma capacidade de usar a razão e dela extrair conclusões igualmente válidas. Nesta situação, a única autoridade reconhecida por cada um será aquela decorrente do peso da soma das opiniões no mesmo sentido: “A disposição a crer na massa aumenta, e é cada vez mais a opinião (da maioria) que conduz o mundo” (DA II pg. 11). Uma síntese desse raciocínio encontra-se na seguinte passagem:

Não apenas a opinião comum é o único guia que resta para a razão individual entre os povos democráticos, como possui, entre esses povos, uma força infinitivamente maior do que em qualquer outro. Nos tempos de igualdade, os homens não têm nenhuma fé uns nos outros, por causa da sua similitude; mas essa mesma similitude lhes proporciona uma confiança quase ilimitada no juízo do público, porque não lhes parece verossímil que, tendo todos luzes idênticas, a verdade não se encontre na maioria. (DA II pg.11)

É evidente que o espírito do aristocrata fale mais alto em face de tal possibilidade, e manifeste logo em seguida sua desconfiança de que tal autoridade, da maioria, acabe por reduzir a razão individual “em limites mais estreitos do que convém à grandeza e à felicidade da espécie humana”.

Entretanto, Tocqueville reconhece, nas sociedades democráticas não há nada que resista ao império das maiorias. Inclusive os governos. Nada existe que se possa contrapor a elas. Sua existência forja os governos, mas degrada o caráter dos governantes, pois apesar de reinar ali verdadeira liberdade de discussão, não existe real independência de espírito. Os políticos são equiparados a cortesãos em sua adulação à massa. Duras são as palavras ditas por ele em relação àqueles que, na América, seguem uma carreira política:

Ouvi falar da pátria nos Estados Unidos. Encontrei verdadeiro patriotismo no povo; muitas vezes procurei-o em vão nos que o dirigem. É fácil compreender isso por analogia: o despotismo deprava muito mais quem se submete a ele do que quem o impõe. Nas monarquias absolutas, o rei muitas vezes possui grandes virtudes, mas os cortesãos sempre são vis.

É verdade que os cortesãos, na América, não dizem *Sire e Vossa Majestade*, grande e capital diferença; mas falam sem cessar das luzes naturais do seu senhor; não levantam a questão de saber qual das virtudes do príncipe mais merece a admiração, pois garantem que possui todas as virtudes, sem as ter adquirido e, por assim dizer, sem querer; não lhe dão suas mulheres e suas filhas para que ele se digne elevá-las a amantes, mas, sacrificando-lhes suas opiniões, prostituem a si mesmos. (DA I p.303)

Trata-se de uma dura condenação ao demagogo populista. O trecho merece particular atenção porque não se dirige a uma classe apenas de políticos, ou a uma determinada corrente de opinião. Trata-se de uma censura genérica aos homens públicos da América (e, portanto, dos regimes democráticos em geral), devotados a uma permanente adulação à vontade da maioria, maioria essa que se não tiver limites equipara-se a uma verdadeira tirania. Ora, tal tirania baseia-se na idéia de que existe mais sabedoria na reunião de vários homens com a mesma opinião do que em um só. Onde todos são iguais, inclusive no uso da razão, o maior número deles impõe a qualidade das decisões. Mas não se trata apenas de uma operação aritmética. O fato é que a democracia envolve também a

prevalência de um princípio moral: “os interesses da maioria devem ter preferência sobre os da minoria”. (DA I p.291)

Como foi visto no capítulo anterior, para Tocqueville a democracia foi trazida para os Estados Unidos pelos colonos que inicialmente o povoaram. Uniformidade cultural (mesma língua e religião) e social (pobres e perseguidos) foram características desta colonização que acabou por implantar no solo americano o direito da maioria de governar (e de ter os seus interesses atendidos). Portanto, o princípio moral que anima as democracias (de que os interesses da maioria têm sempre prevalência) envolve uma premissa sociológica fundamental que é a da existência de uniformidade dos interesses. Apesar de não haver tornado explícita tal conclusão, outra coisa não se poderia extrair da seguinte passagem:

Se existisse na América uma classe de cidadãos que o legislador trabalhasse para despojar de certas vantagens exclusivas, possuídas durante séculos, e quisesse rebaixar de uma situação elevada para trazê-los a fazer parte da multidão, é provável que a minoria não se submetesse facilmente a suas leis.

Mas como os Estados Unidos foram povoados por homens iguais entre si, ainda não há dissidência natural e permanente entre os interesses de seus diversos habitantes. (DA I p. 291)

Sabemos como tal passagem envolve uma importante omissão no caso americano, omissão essa que será posteriormente resgatada por Tocqueville ao analisar o problema das populações negra e indígena. Era evidente para ele que ambos os contingentes não compunham o âmbito do estado social democrático na América do Norte, e ele nem mesmo admitiu como viável esta integração. Tanto em um como em outro caso a descrição de Tocqueville da situação o conduz a uma análise trágica da situação de ambas as populações. Aos índios somente restaria a destruição, pois não haveria integração possível nem separação duradoura, no que estava certo. Aos negros, salvo a possibilidade de integração por meio da miscigenação (situação que considerava difícil em função do sentimento de superioridade racial da população branca anglo-americana), não lhe parecia haver alternativa salvo a continuidade da escravidão ou o inevitável conflito<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Também neste caso suas observações foram pertinentes, tanto ao prognosticar um conflito entre os Estados do Sul e do Norte, como ao demonstrar as dificuldades de convivência, nos Estados do Sul, de uma população negra liberta, mas ao mesmo tempo negando-se a ela os mesmos direitos dos brancos. Tais dificuldades não somente ocorreram, mas se estenderam por mais de um século após a fim da escravidão. Tocqueville não pôde imaginar, no entanto, que a própria democracia americana seria capaz de administrar tal conflito.

Mas, não se trata apenas de limites impostos pela opinião da maioria. Nas sociedades democráticas o uso da razão é também uniforme porque é superficial, isto é, propício às generalizações apressadas. Forçados a adotar uma mentalidade prática os homens dos séculos democráticos

apreciam as idéias gerais, porque elas os dispensam de estudar os casos particulares; elas contêm, se assim posso me exprimir, muitas coisas num pequeno volume e proporcionam em pouco tempo um grande produto. Portanto, quando, após exame desatento e curto, eles crêem perceber entre certos objetos uma relação comum, não levam sua pesquisa adiante e, sem examinar nos detalhes como esses diversos objetos se assemelham ou se diferenciam, apressam-se a arrolar todos eles sob a mesma fórmula, a fim de seguir em frente. (DA II pg. 19)

É bem verdade, destaca Tocqueville, que o gosto por ideais gerais aplica-se exclusivamente às matérias que não fazem parte do cotidiano das ações dos homens. A generalização nas sociedades democráticas é um método de rápida e prática solução de problemas que não afetam as tarefas habituais de cada qual, de maneira que a filosofia, as artes, as ciências, serão um campo livre para este tipo de conduta intelectual, e formam o âmbito propício para as opiniões. De forma contrária, as idéias que se relacionam com as atividades diretas de cada um – o comércio para o comerciante, a política para o homem de estado – jamais serão tratadas com a mesma superficialidade pelos que a ela se dedicam, e nenhuma generalização será acolhida senão após “detido exame”.

Como visto, o interesse fala sempre mais alto. Segundo Tocqueville podemos (nós que vivemos em sociedades democráticas) ser levianos com qualquer tema, seguir as opiniões da maioria sobre qualquer assunto (o que normalmente faremos), entretanto, seremos sempre críticos naquilo que se refere ao campo de atividades que garante a nossa subsistência. Esta é a razão pela qual, diz Tocqueville, a prática política deve ser o tema de interesse permanente de cada cidadão, evitando assim que as generalizações apressadas tenham lugar ali. As sociedades democráticas podem ser um verdadeiro deserto cultural, um celeiro de idéias comuns e superficiais, mas a política não pode estar submetida a isso, pois

quando há um tema sobre o qual é particularmente perigoso que os povos democráticos se consagrem cega e excessivamente às idéias gerais, **o melhor corretivo que se pode empregar é fazer que eles se ocupem dele todos os dias e de uma maneira prática**; será necessário então que entrem nos detalhes, e os detalhes o farão perceber os lados fracos da teoria.

O remédio muitas vezes é doloroso, mas seu efeito é certo.

É assim que as instituições democráticas, que forcem cada cidadão a se ocupar praticamente do governo, moderam o gosto excessivo das teorias gerais em matéria política, que a igualdade sugere. (grifos nossos, DA II pg. 22)

Neste passo o sociólogo dá lugar ao filósofo político. À constatação de que nas democracias o interesse de cada qual por suas atividades privadas acaba por empobrecer a vida intelectual, segue-se uma exortação para tornar a atividade política objeto do interesse prático de todos, de forma que cada cidadão tenha igual discernimento em matéria de governo, temperando assim as veleidades teóricas com a dura prova da atividade política cotidiana.

Péricles, sobre a democracia, também a descreveu a partir do interesse que cada cidadão ateniense demonstrava tanto aos seus negócios particulares como em assuntos políticos<sup>29</sup>. Tocqueville, por seu lado, sabe que a democracia dos modernos encontra-se ameaçada justamente por esta atenção excessiva “aos próprios negócios” em detrimento do negócio de todos. Se para a democracia ateniense eram inúteis aqueles que cuidam exclusivamente dos próprios interesses, para a democracia dos modernos a tarefa essencial é justamente fazer com que cada cidadão se ocupe, todos os dias, de uma maneira prática, dos negócios públicos. Entretanto, o que teria ocorrido para que um mesmo regime, baseado na igualdade entre os cidadãos, tivesse alterado tão radicalmente suas disposições? Porque os inúteis de Péricles tornaram-se agora a maioria? O que teria feito com que as modernas sociedades democráticas passassem a ser tão indiferentes à política?

Sem querer esgotar o tema, não se pode deixar de reconhecer que as formas de organização política da antiguidade, em particular a *polis* grega, foram constituídas para, seguindo Hannah Arendt (1972, p.201), “servir aos livres – aqueles que não eram escravos, sujeitos a coerção por outrem, nem trabalhadores sujeitados pelas necessidades da vida”. Eram formas de organização que visavam garantir a liberdade daqueles a controlavam em face das ameaças internas (escravos) e externas (outras comunidades), e, nessa perspectiva, a participação nos negócios públicos representava a diferença entre ser livre ou submeter-se à vontade de outrem (ser escravo). De forma diversa, o Estado Moderno,

---

<sup>29</sup> A passagem, célebre, é a seguinte: “Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas dos seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação”. [grifo nosso] (TUCÍDIDES, 1982, p.99)

enquanto organização política, não surge para garantir a liberdade, mas foi percebido historicamente como uma ameaça a esta mesma liberdade. Não é por outro motivo que o tema das limitações ao exercício do poder pelo Estado, conquanto seja um tema historicamente associado ao liberalismo clássico, goza ainda de inegável atualidade.

Ora, a preocupação de Tocqueville com a indiferença dos cidadãos pela atividade política, mesmo em uma democracia, decorre da constatação de que a liberdade passou a ser percebida (e vivida) não como uma decorrência da existência das comunidades políticas (somos livres porque a *polis* existe), mas como um atributo da vida individual sem elas, ou apesar delas. A autonomia do indivíduo (independência em face do Estado) tornou-se na idade moderna sinônimo de liberdade, e uma síntese conhecida desse estado de espírito encontra-se na seguinte passagem de Benjamin Constant (1985, p.21):

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, como a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada.

E, depois de aprofundar o seu argumento enunciando as diferenças entre as sociedades antiga e moderna, em particular o papel do comércio e da propriedade mobiliária como característica desta última, o conhecido liberal francês arremata:

Que o poder se resigne, pois, a isso: precisamos da liberdade e a teremos; mas, como a liberdade que precisamos é diferente da dos antigos, essa liberdade necessita uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e força o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade à que somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa.

No capítulo anterior fizemos referência a Pocock (2003) e a distinção proposta por ele entre doutrinas rivais acerca da autonomia, que tomam por base o tipo de propriedade: a pequena propriedade rural e a propriedade comercial ou mobiliária. Enquanto a preponderância desta última, para caracterizar as sociedades modernas, faz de Constant o defensor da noção de liberdade baseada na independência privada, em Tocqueville, que também percebia o estado social democrático como caracterizado pela rápida e livre circulação de riqueza (portanto, pela propriedade mobiliária), a conclusão é outra. A

liberdade nele não é apenas ausência de coerção (é também), pois, como visto, ela não pode prescindir da participação de cada um nos negócios do governo.

Portanto, sob o ponto de vista cultural, as sociedades modernas tendem a ser uniformemente medíocres. Mas é na política que essa uniformidade representa um risco, pois é ali que a insuficiência das idéias gerais (teorias superficiais, divorciadas da realidade) causa os maiores males. Analisemos agora uma outra fonte de autoridade, que além da opinião da maioria, também conduz os americanos: a religião.

### *O papel da religião*

As sociedades democráticas serão estáveis também se, da mesma forma que na sociedade americana, estiverem enraizadas em uma crença religiosa. A religião, ensina Tocqueville, representa um conjunto de **crenças dogmáticas** relativas a Deus e à natureza humana, e tais crenças, subtraídas ao debate público, oferecem uma solução prática, duradoura e de fácil compreensão para todos, evitando-se assim a dúvida e a paralisia que acompanham os momentos de crise religiosa. Portanto, a religião representa uma fonte de autoridade moral insuspeita, pois aceita de comum acordo por todos os segmentos da sociedade, e que irá garantir também a estabilidade política. Mas para que ela possa cumprir esse papel é fundamental, diz Tocqueville, que haja uma rígida separação entre o âmbito de aplicação dos assuntos religiosos e o âmbito de aplicação das questões políticas. Nos países livres, nas eras democráticas, ou existe a completa separação entre a Igreja e o Estado ou não haverá democracia.

O Islã é um caso exemplar, pois o Alcorão não ministra apenas ensinamentos religiosos, mas procura também inculcar aos seus fieis máximas civis e criminais, além de teorias científicas. De forma diversa, diz ainda o nosso autor, o Evangelho “fala tão-somente das relações gerais dos homens com Deus e entre si” (DA II p. 26), de maneira que, enquanto o Islã “não seria capaz de dominar por muito tempo em época de luzes e democracia”, o Cristianismo soube se servir dos instintos democráticos e vem penetrando no coração dos homens desde o seu surgimento.

É preciso, entretanto, distinguir dois aspectos que envolvem o tema da religião na estabilidade dos regimes democráticos e que, por vezes, não foram tornados explícitos em Tocqueville. O primeiro deles é o papel que a religião assume na própria constituição das sociedades democráticas. O segundo, é o seu papel como elemento de estabilização e contenção dos excessos a que as democracias estão sujeitas. A primeira avaliação é própria



do sociólogo e do historiador. O segundo é, em princípio, próprio do moralista. Vejamos cada uma delas.

Inicialmente é preciso enfatizar que para Tocqueville não existe dúvida alguma que a religião representou um papel importante no estabelecimento da democracia na América. Tanto em virtude dos primeiros colonizadores americanos terem sido perseguidos por suas crenças – e, portanto, da Europa trouxeram a reivindicação de liberdade religiosa – como porque tal perseguição ocorreu em virtude da contestação à autoridade papal, pela reafirmação do direito a não se submeterem a nenhuma outra forma de autoridade religiosa salvo aquela decorrente de suas próprias consciências. Tal colonização fez com que a América fosse povoada por “homens que, depois de terem se furtado à autoridade do papa, não se haviam submetido a nenhuma supremacia religiosa; eles levavam pois ao novo mundo um cristianismo que eu (diz Tocqueville) não poderia pintar melhor do que chamando-o de democrático e republicano.” (DA I p. 338). E arremata logo em seguida: “Isso favorecerá singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos negócios. Desde o princípio, a política e a religião estavam de acordo, e desde então não deixaram de estar.”

A passagem acima nos remete a uma outra obra clássica que é “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (WEBER, 2004). Nela, como se sabe, a tese formulada é a da existência de uma conexão entre o protestantismo e o senso de negócios que impulsionou o desenvolvimento capitalista. Ora, a tese tocquevilliana reproduz a mesma intuição de Weber<sup>30</sup>, isto é, a existência de uma conexão entre protestantismo e, no caso dele, o “espírito” da democracia. É bem verdade que isso não representou em Tocqueville um juízo negativo acerca da convivência da Igreja Católica com a democracia, mas parece evidente ao leitor de “A Democracia na América” a existência de uma conexão positiva entre o protestantismo trazido pelos primeiros colonos ingleses e a formação do estado social democrático na América.

Responsável por sua aparição, a religião mostra-se também para Tocqueville fundamental para a manutenção da própria democracia. Entretanto, algumas observações preliminares devem ser feitas: a primeira delas é que para cumprir este papel, de garantir um fundamento moral para a sociedade democrática, não existe *a priori* uma determinada religião que cumpra melhor essa função, uma vez que todas elas, salvo seitas sem

---

<sup>30</sup> Para sermos precisos e fieis à ordem cronológica da publicação das obras, devemos afirmar que Weber reproduz a mesma intuição de Tocqueville. Para um paralelo entre ambos remetemos a DIGGINS (1999), KRAMER (2000) e COHN (2002).

expressão doutrinária alguma, possuem um código de conduta moral e um conjunto de dogmas capazes de garantir o necessário conforto espiritual para cada cidadão. A segunda observação é a de que nem todas as práticas religiosas são compatíveis com as sociedades livres (democráticas). Somente aquelas capazes de se manter à margem do exercício do poder político poderão sobreviver à inconstância das opiniões e das crises de legitimidade inerentes aos governos democráticos.

A abordagem toqueviliana acerca do papel da religião não parece original ao enfatizar o caráter complementar entre ela e a política. Comte antes dele houve por bem reivindicar a necessidade de um código de conduta moral, de caráter religioso (dogmático), como forma de estabilizar a sociedade. Tem-se, especialmente em Tocqueville, que a religião é uma espécie de freio aos mais graves instintos que a liberdade democrática pode oferecer, trata-se do último liame quando as relações sociais tornaram-se tênues. Entretanto, tal autoridade somente terá um caráter universal e duradouro se as religiões, tal como na América, mantiverem-se afastadas do poder político.

Como destacamos linhas atrás, as sociedades democráticas vivem em permanente processo de legitimação de toda autoridade. Além disso, tal sociedade tende a isolar o homem dos demais, e faz com que cada um passe a pensar somente em si mesmo, no gozo estéril dos bens materiais que possui ou almeja possuir, que é a face perigosa do individualismo. A religião é um dos antídotos, pois ela incentiva sentimentos que se opõem a isso:

A maior vantagem das religiões é inspirar instintos totalmente contraditórios. Não há religião que não coloque o objeto dos desejos do homem além e acima dos bens terrenos e que não eleve naturalmente sua alma até regiões bem superiores à dos sentidos. Não há tampouco religião que não imponha a cada um deveres para com a espécie humana, ou em comum com ela, e que não a arranque assim, de vez em quando, da contemplação de si mesma. Isso é encontrado nas religiões mais falsas e mais perigosas.

Os povos religiosos são, portanto, naturalmente fortes no exato ponto em que os povos democráticos são fracos, o que mostra quão importante é os homens conservarem sua religião ao se tornarem iguais. (DA II p.26)

Assim, a religião aparece como um importante formador de vínculos, o último laço capaz de evitar que a sociedade democrática evite sua destruição, estreitando os liames morais na mesma medida em que se dissolvem os vínculos políticos. Nessa medida também é possível deduzir que a única forma de compensar a tendência ao isolamento individualista que as sociedades democráticas trazem consigo é o resgate de um código de conduta moral inerente à religião, pois esta seria a única autoridade consensual capaz de

estabilizar a sociedade depois que todas as demais formas de autoridade foram eliminadas, substituídas pela juízo individual.

Tanto a preocupação com a estabilidade das sociedades democráticas, como a necessidade de torná-las liberais – evitando-se o que ele denominou o despotismo democrático – remetem a reflexão toqueviliana sempre para o âmbito da sociedade civil. É lá que ele irá proceder à análise que está no centro de suas preocupações: como preservar os vínculos sociais entre homens livres, sem que essa autonomia individual acabe por engendrar um processo de indiferença pela “grande sociedade”, substituindo-a pelos vínculos privados, de caráter familiar ou comercial.

### ***O individualismo nas sociedades democráticas***

Até aqui foram feitas algumas importantes distinções. A mais importante delas é a de “sociedade democrática”, uma vez que é a partir deste conceito que se desdobram todos os outros para Tocqueville. Além disso, foi ressaltado o fato de que a emergência do estado social democrático vem acompanhado por uma caracterização do indivíduo que ali vive. Enquanto nas sociedades antigas, ou aristocráticas, as hierarquias sociais impõem uma determinada visão de mundo para cada uma das classes existentes; nas sociedades democráticas, onde foram eliminadas todas as formas estamentais ou legais de hierarquia, modificou-se também a percepção que os homens possuem sobre os seus vínculos sociais, bem como, suas opiniões e anseios.

É evidente que a igualdade que resulta dessa nova condição social tem um reflexo político imediato. A igualdade de todos perante a Lei é uma consequência inexorável da idéia de igualdade social. Em uma sociedade onde não mais subsiste nenhuma forma de status decorrente do nascimento, não existe tampouco espaço ou legitimidade para a discriminação legal.

Mas isso não é tudo. Paradoxalmente, em tal sociedade os conflitos não diminuíram, apenas mudaram sua natureza, e se tornaram mais disseminados. Aquilo que antes se reduzia a conflitos essencialmente políticos (luta pelo poder como forma de alterar o status social), deu lugar a um conflito larvar, no seio mesmo da sociedade civil, opondo todos contra todos. Não se trata do resgate da noção hobbesiana de estado da natureza – apesar do evidente paralelo que ambas as visões oferecem da sociedade burguesa – mas da constatação de que, onde todos são iguais a luta pelo bem-estar material torna-se central

para a compreensão do comportamento humano, e nesta luta não é o Estado, em princípio, o inimigo, mas é o vizinho, aquele que vivendo ao lado, torna-se concorrente.

Portanto, a análise toqueviliana dirige-se para este conflito, e para suas conseqüências institucionais. Para entender a razão pela qual os iguais se opõem, a visão toqueviliana não faz apelo a uma natureza humana rapace, tal como em Hobbes. Como se sabe este último filósofo adota uma importante premissa para, a partir daí, justificar a necessidade do Estado, por meio do qual se instaura uma forma de sociabilidade baseada, antes de tudo, no temor e na obediência<sup>31</sup>. Tal premissa é a da guerra de todos contra todos.

Em Tocqueville existem diferenças fundamentais. A primeira delas é que não se trata de definir uma natureza humana para, em seguida, deduzir as características da estrutura social por ela engendrada. Vimos, linha atrás, que o ponto de partida do autor francês é uma determinada forma de sociedade – democrática ou aristocrática – e a partir daí ele pretende extrair as características dos que nela vivem. Neste ponto Tocqueville ultrapassou a noção de uma individualidade abstrata para adotar o ponto de vista do indivíduo concreto, inserido em uma configuração social determinada. Quanto Tocqueville destaca a existência de disputas nas sociedades democráticas, ele o faz não porque os homens sejam naturalmente propensos à guerra, mas porque a democracia irá produzir neles sentimentos e opiniões que os predis põem ao conflito.

Por outro lado, este conflito tampouco assume as características de uma guerra civil, como na visão hobbesiana. O conflito no interior das sociedades democráticas decorre da competição entre os homens, que pode ou não ter conteúdo econômico, mas que envolve sempre uma luta por um status diferenciado<sup>32</sup>. Nesta luta por status o temor de Tocqueville não é o da auto-dissolução da sociedade e o seu retorno a uma situação de barbárie, como na visão de Hobbes, mas é o da possibilidade de centralização política, cujo resultado expressa o pior dos males do estado social democrático: o despotismo.

O despotismo não deve ser encarado como uma determinada forma de governo. Ele é um arranjo sócio-político por meio do qual o Estado passa a se ocupar dos espaços públicos deixados vagos pela retração individualista dos homens numa sociedade democrática. Assim, o despotismo (que não se confunde com a tirania, termo também utilizado por Tocqueville, mas sentido diverso, como mostraremos adiante) não é algo

---

<sup>31</sup> Trata-se da interpretação clássica do pensamento hobbesiano. Novidade é dar uma tonalidade religiosa (ética) ao processo de submissão do cidadão ao Estado. Tal proposição é analisada em Progrebinschi (2003).

<sup>32</sup> O tema foi tratado no capítulo 1, na parte denominada “sociedade democrática: um novo modelo”.

estranho à democracia, mas, ao contrário, é produto dela, na medida em que os homens se dispõem a uma submissão voluntária e aceitam uma centralização administrativa como forma de reduzir os riscos da competição que o próprio estado social democrático traz consigo.

Importa frisar, nesse contexto, que se distingue a centralização administrativa da centralização governamental. Enquanto o processo de centralização administrativa de que fala Tocqueville é, justamente, o processo pelo qual se concentra nas mãos de poucos o poder de definir acerca dos interesses locais ou regionais; a centralização governamental vem a ser o processo de concentração do poder decisório, envolvendo os interesses gerais da comunidade, tais como a formação das leis e as relações externas<sup>33</sup>.

A centralização governamental é inerente à existência dos Estados modernos. Já a centralização administrativa “só serve para debilitar os povos que a ela se submetem, porque tende sem cessar a diminuir entre eles o espírito de cidadania” [grifo nosso] (DA I p. 99).

Por exercício das tarefas administrativas entende Tocqueville a execução de obras ou iniciativas públicas locais, sejam elas necessárias à manutenção dos espaços e equipamentos públicos, seja a prestação de serviços que beneficiem exclusivamente a uma comuna ou um condado<sup>34</sup>. Ora, exatamente o que chama a atenção do nosso autor em sua viagem à América é a ausência de um “governo ou administração” local para fazer frente a tais atividades, pois na comuna é o povo que é o verdadeiro detentor do “poder social”, pois em nenhuma outra parte ele “exerce seu poder de maneira mais imediata”.

De fato a descrição do sistema comunal da Nova Inglaterra, efetuada por Tocqueville para exemplificar o seu argumento, especialmente o caráter inovador desse arranjo institucional, desperta nele viva admiração. Trata-se do local onde a democracia americana ganha sua vitalidade, onde cada cidadão assume responsabilidades administrativas, se interessa pela existência da comuna e colabora com sua direção. É justamente o caráter pulverizado do poder, exercido a partir das comunas diretamente pelos habitantes, que faz Tocqueville exclamar:

---

<sup>33</sup> Sobre essa distinção leia-se o capítulo dedicado aos “efeitos políticos da descentralização administrativa dos Estados Unidos” (DA I p. 97).

<sup>34</sup> As comunas representam uma divisão política dos Estados que correspondem ao que conhecemos como Município. Os condados são uma divisão de caráter administrativo, originalmente com a função de garantir a administração da justiça. Normalmente envolvem mais de uma comuna. Representariam algo parecido com o que conhecemos como comarcas.

Nos Estados Unidos, portanto, não se pretendeu que o homem, num país livre, tivesse o direito de fazer o que bem entendesse, ao contrário, foram-lhe impostas obrigações sociais mais variadas que em outros países; não se teve a idéia de atacar o poder da sociedade em seu princípio e contestar-lhe os direitos, mas se limitou a dividi-lo em seu exercício. Quis-se chegar dessa maneira a que a autoridade fosse grande e o funcionário pequeno, para que sociedade continuasse a ser bem dirigida e permanecesse livre.

Não há país no mundo em que a lei fale uma linguagem tão absoluta quanto na América, e tampouco existe país em que o direito de aplicá-la esteja dividido entre tantas mãos.

O poder administrativo nos Estados Unidos não oferece em sua constituição nada central nem hierárquico, é isso que o faz não ser percebido. O poder existe, mas não se sabe onde encontrar o seu representante. (DA I p. 83)

Quando Tocqueville fala de um despotismo democrático ele se refere, portanto, à usurpação desse espaço de autonomia política do cidadão, que permite a ele administrar diretamente, ou por intermédio de pessoas por ele indicadas e fiscalizadas, os negócios administrativos comunais. Nesse sentido o despotismo não é um regime de força, mas, ao contrário, é um regime tutelar, aceito voluntariamente pelos cidadãos, pelo qual eles renunciam ao poder de dirigir e de governar as comunidades em que vivem. O despotismo representa o fim da vida comunal e, nesse sentido, o fim de qualquer relacionamento político entre os cidadãos.

Uma das características do pensamento de Tocqueville – que de resto o torna original no contexto do liberalismo – é justamente esta avaliação positiva do autogoverno comunal, a reivindicação de autonomia democrática, e neste caso quase uma forma direta de democracia, para a solução das questões administrativas locais. Sua descrição do sistema administrativo americano, tomando como modelo o exemplo da Nova Inglaterra, faz inveja a qualquer epígono da democracia. Entretanto, o processo de descentralização por ele reivindicado é, como visto, de natureza administrativa, não envolvendo a dimensão governamental. Ainda assim trata-se de uma fundamental democratização do exercício do poder – pode-se dizer inclusive que de caráter propedêutico<sup>35</sup> – que vivifica a cidadania e oferece a cada um o sentimento de pertencer a uma comunidade política. Esta a razão pela qual Tocqueville exclama:

O que mais admiro na América não são os efeitos *administrativos* da descentralização, mas os efeitos *políticos*. Nos Estados Unidos, a pátria se faz sentir em toda a parte. É um objeto de solicitude desde a cidadzinha até a União

---

<sup>35</sup> “Como fazer uma multidão que não aprendeu a servir-se da liberdade nas pequenas coisas suportá-la nas grandes?” (DA I p.109)

inteira. O habitante se apega a cada um dos seus interesses de seu país como se fossem os seus. Ele se glorifica com a glória da nação; nos sucessos que ela obtém, crê reconhecer sua própria obra e eleva-se com isso; ele se rejubila com a prosperidade geral de que aproveita. Tem por sua pátria um sentimento análogo ao que sentimos por nossa família, e é também por uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado. [grifo do autor] (DA I p.107)

Logo, o processo de descentralização administrativa não resulta apenas em eficiência na realização das tarefas públicas – de resto tais atividades são executadas com a mesma diligência como se centralização houvesse, pois na América “as garantias essenciais ao homem em sociedade [...] existem tanto como em qualquer parte” (DA I p.104). O mais importante porém são suas repercussões políticas, isto é, o mecanismo de auto-governo comunal descrito por ele incentiva a virtude política no cidadão, liga-o à sua pátria por meio de pensamentos e paixões e, principalmente, faz com que ele aprenda a obedecer às instituições (leis), jamais a outros homens, pois como a autoridade administrativa “está situada ao lado dos administrados e, de certa forma, os representa, não suscita nem inveja nem ódio. Como seus meios de ação são limitados, cada qual sente que não pode se apoiar unicamente nela.” (DA I p.107)

Esta última característica da autoridade administrativa – sua fraqueza, em virtude de limitados meios de ação – tem três importantes conseqüências: a primeira delas, que o particular ao conceber um empreendimento qualquer, ainda que de natureza social, “não lhe vem a cabeça dirigir-se à autoridade pública para obter o seu concurso” (DA I p.107); ele reúne suas forças, convoca os demais interessados, e toma para si a execução da tarefa. A segunda, que a autoridade administrativa não substitui o cidadão mas, ao contrário, o auxilia e deve, inclusive, contar com o concurso dos particulares em sua atuação. A terceira, é que por meio das outras duas características os homens aprendem que o verdadeiro poder está “no livre concurso de vontades”.

Mas se a descentralização administrativa forma cidadãos, a centralização, por seu lado, forma apenas súditos, como no seguinte trecho onde Tocqueville aponta os seus riscos: “Quando as nações chegam a tal ponto, têm de modificar suas leis e seus costumes, ou perecem, porque a fonte das virtudes públicas fica como que seca: encontramos nelas súditos, mas não vemos cidadãos” [grifo nosso] (DA I p. 105)

Ora, o que importa grifar neste passo é que a centralização, seja ela administrativa ou mesmo governamental, representa a porta de entrada para o despotismo. E, nesse sentido, as democracias, segundo Tocqueville, estão mais propensas à centralização. Qual

a causa disso? Porque a democracia traz consigo esse risco de renúncia àquilo que dá força e vitalidade à vida comunitária?

Sua resposta inicial sugere que nas democracias a excessiva centralização governamental, em decorrência da concentração de poder nas instâncias representativas da soberania popular, é que acaba por se desdobrar em centralização na esfera administrativa. A seguinte passagem resume o argumento de Tocqueville sobre o tema:

A tendência permanente dessas nações é concentrar toda a potência governamental nas mãos de um só poder que represente diretamente o povo, porque, além do povo, não se percebe mais que indivíduos iguais confundidos numa massa comum.

Ora, quando um mesmo poder já está investido de todos os atributos do governo, lhe é muito difícil não procurar penetrar nos detalhes da administração, e ele não deixa de acabar encontrando a ocasião de fazê-lo. (DA I p.109)

Tal abordagem, no entanto, deve ser mitigada para dar lugar a uma outra, da perspectiva de Tocqueville certamente mais determinante e anterior às demais: o homem democrático é, por sua natureza, um indiferente, um egoísta que não se dispõe a pensar nos demais homens. A centralização do poder, portanto, lhe será sempre mais conveniente. É esta forma de egoísmo, denominada por Tocqueville de **individualismo**, que devemos analisar para entender esta tendência das sociedades democráticas à centralização e ao despotismo.

O tema do individualismo é tratado por Tocqueville na 2ª. parte de DA II, dedicada à influência da democracia sobre os “sentimentos dos americanos”. Inicia-se esta análise pela constatação de um fato inerente às democracias e, por extensão, às sociedades modernas: os povos democráticos demonstram verdadeiro amor pela igualdade, ainda mais do que pela liberdade, de forma que a primeira jamais deixa de prevalecer em confronto com qualquer outra paixão.

Este confronto inicial, entre liberdade e igualdade, reflete um conflito teórico, mas também político. Teórico, pois envolve duas ordens de valores a serem compatibilizados de forma a viabilizar a associação entre democracia e liberalismo. Político, pois significa encontrar uma solução para um conflito concreto que se desenvolvia na França pós-revolução francesa (mas anterior ainda à revolução de 1848), entre, de um lado, uma nova ordem liberal que busca se afirmar, e, de outro lado, uma reivindicação de igualdade baseada numa engenharia social que tinha por inspiradores Rousseau, Saint-Simon e Fourier. Portanto, como já foi dito anteriormente, o desafio teórico proposto por



Tocqueville (que é também um desafio político) visa identificar uma forma de associação entre democracia e liberalismo capaz de eliminar o risco por ele apontado das conseqüências “despóticas”, ou antiliberais, da democracia. Em suma, trata-se de formular os princípios daquilo que se convencionou chamar a “democracia liberal”, isto é, o caminho da igualdade (democracia) somente é bem-vindo no horizonte da liberdade como meta. Portanto, o que Tocqueville visa apresentar como democracia liberal é justamente a democracia que adotou como fim a liberdade<sup>36</sup>, enquanto a democracia despótica é aquela em que a igualdade tornou-se um fim em si mesma, e cuja realização acabou por submeter a liberdade.

O problema reside, em primeiro lugar, no fato de que a igualdade possui vários defensores, enquanto a liberdade poucos, especialmente nas sociedades modernas onde a igualdade “constitui o traço distintivo da época”. Mas não se trata apenas de reconhecer a igualdade como valor fundamental da sociedade em que vivemos, o fato é que para perdê-la ou questioná-la seria necessário alterar os fundamentos de nossa sociedade, modificar suas principais leis, alterar idéias, mudar hábitos e costumes firmemente assentados, enquanto para “perder a liberdade política, basta não retê-la, que ela escapa”. (DA II p.115) Para perder a igualdade é preciso uma revolução, para perder a liberdade política basta a simples omissão (não exercício).

Mas isso não é tudo. Enquanto os benefícios que a igualdade traz são facilmente percebidos e apreciados por uma multidão, a liberdade somente proporciona prazeres esporádicos, e ainda assim a “certo número de cidadãos”. A igualdade é prazer mundano, que está ao alcance de todos, e que a todos faz sorrir. A liberdade exige sacrifício, e sua manutenção esforço. Não se trata, porém, de fazer da liberdade uma paixão aristocrática e da igualdade uma paixão popular, mas de reconhecer que nas sociedades democráticas, ainda que se queira viver a igualdade com liberdade, seus habitantes estariam dispostos a conviver com a igualdade na escravidão, mas não suportariam viver em liberdade em uma aristocracia.

Assim, sendo a igualdade a paixão indestrutível de nossa era, o caminho pelo qual se esvai a liberdade é o mesmo pelo qual a igualdade se instala nos costumes e na razão do homem democrático. Na medida em que os homens passam a buscar em si próprios todas as suas crenças, é para ele também que se dirigem todos os seus sentimentos. Tornando-se

---

<sup>36</sup> “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 p. 395)

a fonte de toda razão e autoridade intelectual, o indivíduo transforma-se também no destinatário de todas as suas preocupações.

Mas não se trata, frisa Tocqueville, de uma questão de egoísmo, “um amor apaixonado e exagerado, que leva o homem a referir tudo a si mesmo a se preferir a tudo o mais” (DA II p.119). O egoísmo é vício antigo, “tão antigo quando o mundo”, e sua conseqüência é eliminar a possibilidade de toda e qualquer virtude. Egoísmo é instinto cego, mas o individualismo é sentimento refletido e tranqüilo. Ele dispõe “cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de ter criado assim uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma.” (DA II p. 119)

Não se diga que não existem laços entre individualismo e egoísmo. Eles existem, e de resto o individualismo acaba engendrando o próprio egoísmo. Mas o que importa destacar é que o individualismo, na medida em que representa uma renúncia a vínculos sociais mais amplos (políticos), em favor das relações sociais de natureza privada, acaba por destruir a “fonte das virtudes públicas” que é o juízo acerca dos deveres que cada indivíduo possui para com os demais indivíduos.

Paradoxalmente, afirma Tocqueville, este liame existiu e permaneceu íntegro por séculos nas sociedades aristocráticas. Nela, as gerações se sucediam, mas os vínculos sociais permaneceram os mesmos. A sobrevivência das instituições aristocráticas depende justamente da permanência desses vínculos, de forma que cada indivíduo sempre se reconhece no contexto de alguma relação social, e no bojo dela pode reclamar amparo ou oferecer ajuda. É por manter íntegros os vínculos sociais que permeiam a sociedade toda, que as aristocracias podem conviver com Estados frágeis. É por afrouxar tais vínculos, tornando-os desnecessários, que as democracias engendram um poderoso processo de centralização governamental, de tal forma que, em contraste com as antigas monarquias européias, Tocqueville pôde afirmar sobre os Estados Unidos que ali “a centralização governamental existe no mais alto grau”:

Seria fácil provar que a potência nacional está mais concentrada aí do que foi em qualquer das antigas monarquias da Europa. Não apenas não há em cada Estado mais do que um só corpo que elabora as leis; não apenas não existe neles mais do que poder capaz de criar a vida política em torno de si; mas, em geral, evitou-se reunir numerosas assembleias de distritos ou de condados, com medo de que essas assembleias caíssem na tentação de exorbitar de suas atribuições administrativas e de obstruir a marcha do governo. Na América, a legislatura de cada Estado não tem diante de si nenhum poder capaz de resistir a ela. Nada poderia detê-la em seu caminho, nem privilégios, nem imunidade local, nem

influência pessoal, nem mesmo autoridade da razão, pois ela representa a maioria, que se pretende o único órgão da razão. (DA I p.100)

Tal centralização, apesar de tornar explícitos os direitos e obrigações de cada indivíduo para com os demais, convive simultaneamente com uma paulatina redução nos vínculos afetivos que ligam os indivíduos aos demais indivíduos, de maneira que quanto mais as condições se igualam, tanto mais os indivíduos se acostumam a nada esperar do outro, passam a ver-se de forma isolada e acreditam que o seu futuro depende apenas de si próprio<sup>37</sup>.

É bem verdade, diz Tocqueville, que após uma revolução democrática o individualismo tende a se exacerbar, e esse isolamento se acentua de maneira que cada indivíduo demonstra uma confiança desproporcional em suas próprias forças, “não imaginando que possam dali em frente, necessitar de requerer o socorro de seus semelhantes”. Entretanto, ainda que o estado social democrático venha a ser obtido após uma revolução, isso não significa que a sociedade não possa construir uma democracia liberal nos moldes da América, que teve a vantagem de ter chegado lá sem passar por uma. Na própria sociedade americana encontra-se o caminho.

Porém, antes de apontar as soluções, merece relevo a análise efetuada por Tocqueville da emergência do sujeito moderno que desponta a partir da constituição das sociedades democráticas, especialmente em virtude da importância posta nesta análise a partir da revalorização da obra de Tocqueville efetuada por Louis Dumont (1992), no contexto daquilo que foi denominado por Audier (2004) como o neo-tocquevilianismo francês.

Segundo Dumont, em sua análise sobre o individualismo, Tocqueville teria trazido uma das maiores contribuições para a compreensão das sociedades modernas, que seria justamente a de demonstrar essa oposição entre sociedades aristocráticas e democráticas. Enquanto as primeiras permanecem coesas justamente em virtude dos laços de hierarquia que ligam todos os homens entre si, as segundas tornam-se instáveis em face da atomização dos indivíduos e da ausência de laços sociais entre eles. Nessa medida Dumont destaca a noção de individualismo em oposição à de holismo. Enquanto a primeira representa uma prioridade ontológica conferida ao indivíduo; a segunda confere prioridade à sociedade, como uma totalidade hierárquica. Ambas denotam, ainda segundo Dumont (1992), que o princípio igualitário e hierárquico representam realidades fundamentais para

---

<sup>37</sup> O capítulo II, da 2a. parte, de DA II, é dedicado inteiramente à descrição desse processo.

a compreensão da vida política e social, e que a ausência de toda forma de hierarquia pode tornar inviável as sociedades baseadas no princípio igualitário. Este o motivo, afirma ainda Dumont, pelo qual a religião em Tocqueville<sup>38</sup> não está em conflito com a liberdade política<sup>39</sup> nas democracias, mas, ao contrário, a tese tocqueviliana apenas ressalta os limites da ideologia individualista.

É ainda Dumont que destaca a necessidade de tornar viáveis as sociedades democráticas por meio de limites postos ao individualismo, pois este, alçado em um valor fundamental, somente poderia conduzir a uma nova forma de despotismo. Tais limites foram dados nos Estados Unidos pela religião; na Inglaterra por meio de um equilíbrio entre valores modernos e tradicionais; mas na França tais limites ainda não haviam sido encontrados, pois a Revolução Francesa havia destruído todos os elementos que constituíam a antiga hierarquia social, e manifestara ainda profunda hostilidade à religião<sup>40</sup>.

As observações subseqüentes de Dumont (1992, 1993) enfatizam sempre o mérito de Tocqueville de haver percebido os limites teóricos e os riscos políticos envolvidos no individualismo. Isso sem falar que teria sido ele – diz ainda Dumont – que lançou as bases de uma antropologia comparada, capaz de desvendar os limites da ideologia das sociedades modernas.

Ao enfatizar a leitura do conhecido antropólogo francês, o que pretendemos demonstrar é a centralidade do conceito de individualismo na obra de Tocqueville, e como a partir dele se pode desvendar a sociedade moderna e suas aporias.

No mesmo sentido, é importante destacar a contribuição de outro comentador da obra de Tocqueville que é Pierre Manent (1993), para quem o homem democrático tocqueviliano possui uma paixão que representa uma característica essencial dessa sociedade: o desejo de bem-estar<sup>41</sup>. Tal desejo é uma expressão evidente do individualismo de sua (da nossa) sociedade, que o faz estar em permanente movimento em busca de obter o mais rapidamente possível os elementos necessários à sua satisfação pessoal.

---

<sup>38</sup> A tese de Tocqueville pode ser resumida na seguinte passagem: “Quanto a mim duvido que o homem possa suportar ao mesmo tempo uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política; e sou levado a pensar que, se ele não tem fé, tem de servir e, se for livre, tem de crer.” (DA II p.25)

<sup>39</sup> Cf. item anterior, neste mesmo capítulo, sobre “o papel da religião”.

<sup>40</sup> Os desafios para a construção de uma Democracia Liberal na França são analisados por Tocqueville em sua última obra “O Antigo Regime e a Revolução”.

<sup>41</sup> Tocqueville dedica todo um capítulo ao tema (DA II p.155), e de onde se extrai a seguinte afirmação: “O amor ao bem-estar tornou-se o gosto nacional e dominante; a grande corrente das paixões humanas vai nessa direção e a tudo arrasta em seu curso” (p. 157)

Tal movimentação incessante em busca do bem-estar fez com que Manent qualifique o homem vislumbrado por Tocqueville por meio de uma palavra que, em sua opinião, expressaria o enigma de sua existência: *inquiétude*<sup>42</sup> (1993, p.88). Ansioso, por não possuir um lugar certo nessa sociedade e por não possuir mais a tradição para lhe guiar. Indeciso em relação às suas opiniões, pois não acredita em qualquer autoridade, mas tampouco está certo quanto ao acerto de suas avaliações, o homem moderno não sabe como orientar-se, e os bens materiais tornaram-se suas únicas referências em virtude da incerteza de todas as outras. Nas palavras de Tocqueville:

O que critico na igualdade não é arrastar os homens à busca das fruições proibidas, mas absorvê-los inteiramente na procura das fruições permitidas.

Assim, poderia se estabelecer no mundo uma espécie de materialismo honesto que não corromperia as almas, mas que as debilitaria e acabaria por esvaziá-las de toda a sua energia. (DA II p. 161)

A busca do bem-estar individual é a principal referência da sociedade moderna vislumbrada por Tocqueville. Mas este desejo incessante de adquirir bens não torna o homem moderno mais feliz, pois sua busca é incessante e não é possível saciá-la, uma vez que os bens deste mundo também são infinitos. Nesse particular o depoimento de Tocqueville acerca do contraste entre as sociedades tradicionais e modernas merece ser reproduzido na íntegra, pois denota com perfeição a ansiedade (angústia) que toma conta do homem moderno no curso de sua vida:

Encontramos às vezes, em certos cantões retirados do Velho Mundo, pequenas populações que foram como que esquecidas no meio do tumulto universal e que permaneceram imóveis quanto tudo se mexia à sua volta. A maior parte desses povos é muito ignorante e miserável; eles não se metem nos assuntos de governo e, muitas vezes, os governos os oprimem. No entanto, costumam exibir um semblante sereno e não raro revelam um humor jovial.

Vi na América os homens mais livres e mais esclarecidos, postos na mais feliz condição que há no mundo; pareceu-me que uma espécie de nuvem toldava habitualmente seus traços; pareceram-me graves e quase tristes, até em seus prazeres.

A razão principal disso é que os primeiros não pensam nos males que suportam, ao passo que os outros sonham sem cessar com os bens que não possuem.

---

<sup>42</sup> Em francês a palavra *inquiétude* pode ser traduzida por inquietação, mas também por ansiedade, preocupação. O termo **ansiedade** parece traduzir de forma mais adequada a qualificação proposta por Manent, dando conta daquilo que, na visão tocqueviliana, parece ser a situação permanente dos homens nas sociedades modernas. O termo angustiado não parece próprio, não somente por haver uma palavra francesa específica, como também em virtude de estar carregado por uma série de significados oferecidos pela filosofia existencialista.

É uma coisa estranha ver com que espécie de ardor febril os americanos perseguem o bem-estar e como se mostram atormentados sem cessar por um vago medo de não ter escolhido o caminho mais curto que pode levar a ele.

O habitante dos Estados Unidos apega-se aos bens deste mundo como se tivesse certeza de não morrer, e põe tanta precipitação em se apossar dos que passam ao seu alcance que até parece temer a cada instante que vai deixar de viver antes de ter desfrutado deles. Apossa-se de todos, mas sem os segurar firmemente, e logo os deixa escapar de suas mãos para correr atrás da novas fruições.

[...]

A morte por fim sobrevém e o detém antes que ele tenha se cansado dessa busca inútil de uma felicidade completa que sempre lhe foge. (DA II p. 165/166)

Tal condenação, à busca do bem-estar material, não pode ser dissociada em Tocqueville de suas próprias origens. Ao filho de uma antiga família normanda os valores associados à acumulação capitalista seriam sempre percebidos com algum estranhamento, ainda que reconhecidos como inerentes ao mundo moderno. De fato, para este aristocrata de nascimento e espírito, o “gosto pelas fruições materiais” estaria sempre ligado a um inegável incômodo pessoal, que ele buscou transferir como uma característica genérica de todos os homens que vivem nas democracias mas que, particularmente, deveria afetar como especial intensidade aqueles que viveram nos dois mundos: aristocratas de nascimento, democratas pela razão.

Como, então, conter essa propensão ao alheamento da grande sociedade e o subsequente voltar-se para os pequenos grupos, que, segundo Tocqueville, seria inerente ao homem vivendo em democracias? O que poderia ser feito para despertar em cada um o interesse por sua comunidade, evitando assim a solução mais confortável – e contrária ao espírito de uma verdadeira democracia liberal – que é o processo de concentração e centralização do poder? De fato, o tema do individualismo está associado a este outro, o da apatia cívica,

que decorre de um julgamento ofuscado pela paixão ao bem-estar, e da conseqüente negligência por parte dos cidadãos com a participação na vida pública, desequilibra a relação entre a liberdade e a igualdade, abrindo caminho para um estado político despótico, no qual, embora reine uma mesma condição para todos os governados, não existe nem igualdade, nem liberdade, nem justiça, mas servidão e degradação. (REIS, 2002 p.104)

Vimos, antes, que a religião seria uma importante aliada no processo de combate à apatia e ao gozo exclusivo de bens materiais. Ela representa o substrato da moralidade, e

por meio dela os indivíduos são levados a questionar seus interesses menores e mesquinhos. Por meio dela os cidadãos aprendem a avaliar sua própria ação e as dos demais membros da sociedade em que vivem. Ela é um importante contraponto à indiferença social e uma barreira à tirania exercida pela opinião pública que, como vimos também, é importante fator de estabilização das sociedades democráticas.

Mas a religião não é suficiente. A democracia, tal como foi percebida por Tocqueville na América, deve muito a ela, mas não somente ela. Lá, o hábito de autogoverno comunal é também produto da educação, por meio da qual os americanos adquirem a necessária virtude política para manter viva a democracia liberal.

O tema da virtude como contraponto ao individualismo é nodal para a compreensão das condições necessárias para a constituição de uma sociedade liberal. O exercício da liberdade em uma democracia pressupõe que cada cidadão atue no espaço público de uma determinada maneira, dominando a tentação pela busca exclusiva do bem-estar e impondo-se limites para reconhecer o direito dos demais: em síntese, é preciso que sejam dotados de virtude cívica. O tema da virtude, como condição para a ação política, não é novidade. Antes de Tocqueville, na idade moderna, Maquiavel e Montesquieu abordaram o assunto. Entretanto, o que é original na análise tocqueviliana é a tentativa de identificar as condições sociais que tornam possível a virtude em uma democracia, isto é, o fato de haver explicitado as razões que determinam a formação de cidadãos civicamente virtuosos: qual o contexto de uma educação capaz de fazê-los enxergar a liberdade como um valor fundamental da vida em comum.

Duas ordens de razão são apresentadas. Uma delas diz respeito a causas internas ou, em sentido amplo, causas morais. A outra razão remete-se às causas institucionais. Vejamos cada uma delas.

Entre as causas morais, já foi ressaltado o papel da religião. Mas ela não é suficiente se não houver também um outro móvel interno, psicológico, capaz de fazer com que, em um estado social democrático, os homens se inclinem para a virtude. Tocqueville descobre, no que denomina a doutrina do interesse bem compreendido, o caminho para isso<sup>43</sup>. Não se trata de uma doutrina filosófica propriamente dita, mas de uma constatação inerente às eras democráticas, dominadas pela cupidez e busca incessante do bem-estar; uma astúcia da razão pela qual o interesse individual, exacerbado pela igualdade entre

---

<sup>43</sup> DA II p. 147.

todos, pode acabar por conduzir ao reconhecimento da necessidade de garantir a liberdade como condição para a satisfação do bem-estar individual.

De fato, argumenta Tocqueville, não é mais possível oferecer ao homem moderno uma moralidade baseada no sacrifício pessoal e na abnegação. A sociedade democrática não comporta tais valores. Nela somente a utilidade<sup>44</sup> pode ser o critério da virtude. O contraste entre a virtude aristocrática e a virtude democrática é evidente, e

à medida que a imaginação voa mais alto e que cada um se concentra em si mesmo, os moralistas se assustam com essa idéia de sacrifício e não ousam mais oferecê-lo ao espírito humano; reduzem-se pois a investigar se a vantagem individual dos cidadãos não seria trabalhar para a felicidade de todos e, quando descobrem um desses pontos em que o interesse particular coincide com o interesse geral, e se confunde com ele, apressam-se a pô-lo em evidência; pouco a pouco as observações semelhantes se multiplicam. O que não passava de um reparo isolado se torna uma doutrina geral, e supõe-se perceber enfim que o homem, ao servir a seus semelhantes, serve a si mesmo e que seu interesse particular está em fazer o bem. (DA II p.147)

Nesse contexto aquilo que Tocqueville chama de doutrina não é uma escola filosófica – apesar de poder vir a constituí-la após se tornar uma “doutrina geral” – mas um estado de espírito que pode ganhar foros de teoria, decorrente da necessidade de “combinar o bem-estar próprio com o de seus concidadãos”. A virtude assim é encarada como mais uma mercadoria a ser também adquirida, mas cuja aquisição não resulta apenas em bem-estar individual, mas sim em bem-estar coletivo. Ao pretender a satisfação de todos, o indivíduo acaba por produzir a sua própria, de forma que o seu interesse se confunde com os dos demais. Trata-se de uma maneira de combinar o interesse privado – cuja existência e relevância na sociedade moderna não é possível diminuir ou contornar – com o interesse coletivo, rompendo assim com o estreito individualismo.

A doutrina do interesse bem compreendido não produz grandes devoções, mas sugere todos os dias pequenos sacrifícios; ela sozinha não seria capaz de fazer virtuoso um homem, mas forma uma multidão de cidadãos regrados, temperantes, moderados, previdentes, senhores de si; e, se não leva diretamente à virtude pela vontade, aproxima insensivelmente pelos hábitos. (DA II p. 149)

Entretanto, é preciso distinguir o que seja a visão tocqueviliana acerca da moralidade baseada no interesse bem compreendido e as visões afins, bem como, ressaltar

---

<sup>44</sup> “Nos Estados Unidos, quase não se diz que a virtude é bela. Sustenta-se que é útil, e prova-se isso todos os dias.” (DA II p. 148)



que o seu objetivo é produzir no cidadão uma consciência a respeito da necessidade de sua participação nos negócios públicos, e não o seu alheamento.

De fato, aquilo que Tocqueville denomina de interesse bem compreendido poderia, por uma análise superficial, ser identificada com uma forma de legitimação do capitalismo próprio ao pensamento social dos séculos XVII e XVIII<sup>45</sup>. Ao discorrer sobre a possibilidade de identificação do interesse privado com o interesse público Tocqueville estaria reproduzindo uma visão ideológica concebida para contrastar com o ideal heróico do feudalismo, oferecendo uma visão otimista da mentalidade burguesa. Este, no entanto, não parece ser o caso. Apesar de se utilizar de uma forma de argumento própria àqueles que viram no interesse privado um freio aos desregramentos das paixões – e nesse sentido constrói-se em torno das atividades mercantis uma ideologia de paz social e estabilidade política<sup>46</sup> –, o fato é que este argumento em Tocqueville não comporta o mesmo uso ideológico, uma vez que nele não se percebe uma tentativa de enaltecer a livre competição capitalista como pressuposto de uma sociedade livre<sup>47</sup>. No seu caso o que existe é uma preocupação evidente com a expansão do comércio, que acaba por absorver o indivíduo totalmente com o processo de aquisição e acumulação, negligenciando os assuntos públicos e permitindo que se instale um regime despótico. Em Tocqueville a liberdade econômica possui um sentido ambivalente: ela poder ser causa de despotismo se não houver, por parte de cada cidadão, uma percepção de que os seus interesses estão associados aos interesses da coletividade. Nesse sentido suas palavras não deixam margem às dúvidas:

Às vezes, porém, o gosto excessivo que manifestam por essas mesmas fruições entrega-os ao primeiro amo que se apresenta. A paixão pelo bem-estar se volta então contra si mesma e afasta sem perceber o objeto de sua cobiça.

De fato, há uma passagem perigosíssima na vida dos povos democráticos.

Quando o gosto pelas fruições materiais se desenvolve num desses povos mais rapidamente do que as luzes e os hábitos da liberdade, chega um momento em os homens ficam arrebatados e como que fora de si, ao verem esses novos bens de que estão prestes a se apoderar. Preocupados unicamente em fazer fortuna, não percebem mais o vínculo estreito que une a fortuna particular de cada um

---

<sup>45</sup> Sobre o tema sugerimos Hirschman (2002) e Giannetti (1993).

<sup>46</sup> Como em Constant (1985) e em Montesquieu na seguinte passagem: “o espírito do comércio traz consigo o espírito da frugalidade, da economia, da moderação, do trabalho, da sabedoria, da tranqüilidade, da ordem e da regularidade. Dessa maneira, contato que esse espírito prevaleça, a riqueza que ele cria não tem nenhum efeito ruim.” (1996)

<sup>47</sup> Apesar disso, não podemos negligenciar uma passagem em que Tocqueville presta sua homenagem ao pensamento dominante: “Não sei se se pode citar um só povo manufatureiro e comerciante, dos tírios aos florentinos e aos ingleses, que não tenham sido um povo livre. Portanto, há um vínculo estreito e uma relação necessária entre estas duas coisas: liberdade e indústria.” (DA II p. 171)

deles à prosperidade de todos. Não é necessário arrancar de tais cidadãos os direitos que possuem; eles próprios os deixam escapar naturalmente. O exercício de seus deveres políticos lhes parece um contratempo incômodo que os distrai de sua indústria. Se se trata de escolher representantes, de dar mão forte à autoridade, de cuidar em comum da coisa comum, falta-lhes tempo: não seriam capazes de dissipar esse tempo tão precioso em trabalhos inúteis; são brincadeiras de gente ociosa que não convêm a homens graves e ocupados nos interesses sérios da vida. Essa gente crê seguir a doutrina do interesse, mas só tem dele uma idéia grosseira e, para zelar melhor pelo que chamam seus negócios, negligenciam o principal, que é permanecer donos de si mesmos.

Como os cidadãos que trabalham não querem pensar na coisa pública e como a classe que poderia se encarregar dessa tarefa para preencher seus vagares não mais existe, o lugar do governo fica como que vazio.

Se, nesse momento crítico, um ambicioso hábil toma o poder, descobre que está aberto o caminho para todas as usurpações. (DA II p. 172)

E como a antecipar a ditadura de Napoleão III, e muitas outras mais, tanto lá como aqui, eis a descrição de Tocqueville sobre a forma de agir de tal usurpador:

Basta que cuide algum tempo de que todos os interesses materiais prosperem, que o considerarão facilmente em regra com todo o resto. Basta sobretudo que assegure a ordem. Os homens que têm paixão pelas fruições materiais descobrem de ordinário como as agitações da liberdade perturbam o bem-estar, antes de perceber como a liberdade serve para que o alcancem; e, ao menor rumor das paixões públicas que penetram no meio dos pequenos prazeres de sua vida privada, despertam e se inquietam; por muito tempo o medo da anarquia os mantém sem cessar de sobreaviso e sempre prontos a se lançar fora da liberdade à primeira desordem. (DA II p. 173)

Ora, o interesse bem compreendido é, justamente, a boa compreensão do que seja o interesse individual. Se ele não for capaz de induzir o reconhecimento de que existe uma identificação entre aquilo que é interesse público e os interesses privados, em tal sociedade os homens viverão sempre como servos, pois uma nação “que não requer de seu governo mais que a manutenção da ordem já é escrava no fundo do coração; é escrava do seu bem-estar, e o homem que a deve agrilhoar pode aparecer” (DA II p. 173).

A idéia da virtude cívica animada pelo que denominou interesse bem compreendido, faz de Tocqueville um defensor de uma moralidade baseada no cálculo pessoal, não no sacrifício. É de se observar que esse tipo de virtude não possui qualquer relação com o ideal romano de dedicação à república. Isso, entretanto, não elimina o nosso argumento inaugural de que Tocqueville seria herdeiro de uma tradição de pensamento político que passa pelo tema republicano das virtudes cívicas. A importância disso será ressaltada no último capítulo, mas isso sem desconhecer que Tocqueville não pretende

fazer com que os homens ignorem os seus interesses privados, exigindo deles uma dedicação totalmente inadequada para com a sociedade em que vivem. A virtude cívica, nos tempos modernos, deve ser compatível com o interesse pessoal, e é por isso que se impõe utilizar o interesse como estímulo para sua prática.

A doutrina do interesse bem compreendido garante um estímulo mínimo à vida comunitária, fazendo com que os indivíduos se aproximem e submetam algo do seu interesse particular à causa comum, domando o individualismo na medida em que faz com que os cidadãos reconheçam a utilidade de agirem politicamente.

Finalmente, uma última causa interna que dispõe os homens à virtude cívica é o aprendizado que decorre na prática política. Em Tocqueville o exercício da política tem valor por si só. Somente o exercício dos negócios públicos, diz ainda Tocqueville, pode obrigar os homens a se dedicarem aos demais, e assim, pela força do hábito, desenvolver esse gosto. Essa é a razão pela qual Tocqueville formula uma importante defesa das comunas americanas, e do caráter descentralizado da administração americana.

Mas as chamadas causas internas não subsistem, ou não possuem amparo, se não vierem acompanhadas de causas externas, ou melhor, causas institucionais. A primeira delas é, apenas para aproveitar o que foi dito no parágrafo anterior, a existência de uma organização de estado capaz de dividir o poder, por meio das quais os cidadãos exercem diretamente, ou mediante estrita supervisão, diversas funções público-administrativas<sup>48</sup>. Trata-se de incentivar a liberdade por meio de instituições livres<sup>49</sup>, de maneira que, participando delas diretamente ou mediante processos eletivos, os homens aprendem a transcender os seus interesses particulares, e passam a reconhecer a necessidade de colaboração com os demais homens.

Uma outra causa externa que permite também a formação de uma consciência cidadã é a escola. É bem verdade que não existe em “Democracia na América” nenhuma abordagem sistemática sobre o tema, mas tão somente referências esparsas à escola como instrumento de formação do cidadão<sup>50</sup>. E, de fato, tem-se que concordar que mesmo a partir de tais menções é possível deduzir que a escola, e a correspondente difusão das luzes para todas as classes, é invocada por Tocqueville como uma garantia de liberdade. No capítulo anterior tivemos a oportunidade, inclusive, de associar a instrução primária,

---

<sup>48</sup> DA I, 1a. parte, Cap. V, e DA II, 2ª. parte, Cap. IV.

<sup>49</sup> “Os americanos combateram pela liberdade o individualismo que a igualdade fazia nascer, e venceram” (DA II p. 126)

<sup>50</sup> O assunto é tratado de forma específica em Reis (2002).

compartilhada por todos<sup>51</sup>, como uma das causas do surgimento da democracia nos Estados Unidos, pois ela uniformiza o conhecimento criando condições favoráveis para que a liberdade possa ser difundida. É bem verdade que, como alerta Reis (2002, p.146), essa uniformidade pode ser ambígua, “posto que tende a homogeneizar as opiniões, favorecendo as tendências uniformistas e centralizadoras do Estado democrático.” Para conter essa tendência, da mesma forma que Comte antes dele, Tocqueville passa defender a total liberdade de ensino, combatendo qualquer tipo de monopólio exercido pelo Estado em relação à educação (cf. REIS, 2002, idem).

De qualquer forma, não parece haver dúvida que a defesa de uma virtude cívica, capaz de superar o estreito individualismo, pressupõe o acesso à instrução, por meio da qual são contornados eventuais preconceitos opostos à democracia, permitindo que os indivíduos possam fazer escolhas políticas acertadas, e, especialmente, possam ter acesso ao que Tocqueville denominou interesse bem compreendido, como ele destaca no seguinte trecho:

Se os cidadãos, tornando-se iguais, permanecessem ignorantes e grosseiros, é difícil prever até que estúpido excesso seu egoísmo poderá levar e não se poderia dizer de antemão em que vergonhosas misérias eles mesmos mergulhariam, com medo de sacrificar algo de seu bem-estar à prosperidade de seus semelhantes. (DA II p.150)

O júri, diz Tocqueville, assume também o papel de atribuir aos homens a responsabilidade por seus próprios atos perante os demais homens. Trata-se de uma instituição que oferece aos americanos inteligência prática e bom-senso. É bem verdade que esse papel exercido pelo júri, onde o cidadão é convocado a atuar como magistrado, somente tem essa dimensão na América porque lá o júri é convocado para atuar também nas causas cíveis, além das penais. O seu exercício familiariza o cidadão comum com as normas legais e o faz respeitar a coisa julgada, isso além de ensiná-lo a prática da equidade pois, especialmente nas ações cíveis, cada homem ao julgar sabe que poderá, mais adiante, ser julgado também pelos demais membros da coletividade. Em suma, a instituição do júri

investe cada cidadão de uma espécie de magistratura; faz todos sentirem que têm deveres a cumprir ante a sociedade e que fazem parte de seu governo. Forçando os homens a cuidar de outra coisa que de seus próprios assuntos, combate o egoísmo individual, que é como que a ferrugem das sociedades.

---

<sup>51</sup> “Não creio que haja país no mundo em que, guardada a proporção com a população, encontremos tão poucos ignorantes e menos sábios do que na América” (DA I p.61).

Uma outra causa de formação cidadã é creditada por Tocqueville às inúmeras associações existentes na América, que são uma forma de organização que possibilita aos homens realizarem grandes tarefas sem o concurso do Estado. Não se trata, diz Tocqueville, de associações políticas (também os partidos políticos, que então já eram uma realidade, na forma como os conhecemos hoje, na vida política americana), mas de associações “comerciais, industriais, religiosas, morais, graves, fúteis, muito gerais e muito particulares, imensas e minúsculas.” (DA II p.131), por meio das quais os americanos dão festas, fundam seminários, criam hospitais, prisões, escolas, ou realizam qualquer atividade necessária para pôr em evidência “uma verdade ou desenvolver um sentimento.”

O vigor da vida associativa na América é tratado por ele como um aspecto significativo e original da vida social americana e, por extensão, de qualquer democracia que se queira liberal. Suas palavras denotam surpresa e admiração pelo fenômeno que, segundo ele, é tipicamente democrático:

A meu ver, não há nada que mereça atrair mais nossa atenção do que as associações intelectuais e morais da América. As associações políticas e industriais dos americanos são facilmente perceptíveis para nós; mas as outras nos escapam e, se a descobrimos, as compreendemos mal, porque quase nunca vimos nada análogo. Devemos reconhecer, no entanto, que elas são tão necessárias quanto as primeiras para o povo americano, e talvez mais.

Nos países democráticos, a ciência da associação é a ciência-mãe; o progresso de todas as outras depende do progresso desta. (DA II p.137)

Mas as associações civis se relacionam também com as associações políticas – partidos inclusive. A liberdade na formação das primeiras parece vir acompanhada com a possibilidade de formação dessas últimas, diz Tocqueville. As associações políticas seriam grandes escolas de exercício da cidadania, e por meio delas aprende-se que a associação é o meio universal de que os homens dispõem, já que iguais entre si, para atingir os fins almejados.

Finalmente, a capacidade de reunir esforços e agir em comum – superando os limites impostos pela fragilidade individual – faz com que os jornais sejam reputados por Tocqueville como veículos de civilização absolutamente necessários na medida em que nas sociedades modernas os homens “são mais iguais e o individualismo mais ameaçador” (DA II p. 137).

O papel do jornal, explica Tocqueville, não é somente sugerir um projeto coletivo, mas viabilizar a ação comum para um grande número de pessoas, pois eles lhes fornecem

“os meios de executar em comum os projetos que teriam concebido por conta própria”. Os jornais têm a função, em uma sociedade de massa, de reunir as pessoas disseminadas em um grande espaço permitindo que possam falar entre si; eles são, portanto, formas de associação, e quanto mais associações existirem, mais jornais serão criados. Tal correlação é destacada por Tocqueville no seguinte trecho:

Existe pois uma relação necessária entre as associações e os jornais; os jornais fazem as associações e as associações fazem os jornais; e, se foi verdade dizer que as associações devem se multiplicar à medida que as condições se igualam, não é menos certo que a quantidade de jornais aumenta à medida que as associações se multiplicam. (DA II p. 138)

Mas os jornais nada seriam sem a liberdade de opinião ou liberdade de imprensa. Apesar de demonstrar suspeita em relação a ela, o fato é que, constata Tocqueville, não é possível querer estabelecer limites a essa liberdade sem que, ao final, nos defrontemos com a figura de um déspota<sup>52</sup>. Não existem limites entre a absoluta liberdade e a “extrema servidão”, pois em um país em que “reina ostensivamente o dogma da soberania do povo, a censura não é apenas um perigo, mas um grande absurdo” (DA I p. 209). De fato, o argumento toqueviliano é justamente o da incompatibilidade entre a democracia e qualquer forma de limite à independência da imprensa, pois esta funciona como uma garantia da “liberdade e segurança dos cidadãos”, e arremata:

A soberania do povo e a liberdade de imprensa são, pois, duas coisas inteiramente correlativas. A censura e o voto universal são, ao contrário, duas coisas que se contradizem e não se podem encontrar por muito tempo nas instituições políticas de um mesmo povo. Entre os doze milhões de homens que vivem no território dos Estados Unidos, não há *um* só que tenha ousado propor a restrição da liberdade de imprensa.” (DA I p.209)

Essa liberdade, inclusive, passa ao largo de qualquer apreciação judicial, pois o uso da linguagem escapa a uma análise legal, e, além disso, deveria estar submetida a um tribunal que estivesse acima da opinião pública, proferisse suas decisões sem a necessidade de motivá-las e fosse capaz de punir, não as palavras, mas as intenções por trás das quais foram proferidas. Ora, diz Tocqueville, onde existisse tal tribunal a ausência de liberdade de imprensa seria o menor dos males, porque tal juiz já teria se arvorado a “senhor

---

<sup>52</sup> DA I p. 208.

absoluto da própria sociedade e poderia desembaraçar-se dos escritores ao mesmo tempo que de seus escritos.” (DA I p.211)

O tema da liberdade de imprensa que, como visto, cruza-se com o da liberdade de associação, envolve porém uma particularidade: o custo da criação jornais. Ora, neste ponto a análise da Tocqueville merece uma observação mais atenta, especialmente em relação à seguinte passagem: “Como a criação de um jornal é coisa fácil, todo mundo pode empreendê-la; por outro lado, a concorrência faz que um jornal não possa esperar grandes lucros, o que impede que as altas capacidades industriais se metam nesse gênero de empreendimento.”(DA I p.213)

Não há dúvida de que, quando foi escrita, tal avaliação correspondia à realidade. Hoje, porém, não é possível afirmar que as “altas capacidades industriais” tenham se desinteressado da imprensa. Ao contrário. Os jornais, revistas e demais meios de comunicação de massa passaram a ser editados por grandes grupos empresariais, que chegaram a sufocar os jornais locais, uniformizando as opiniões e criando um verdadeiro monopólio na comunicação social. Ora, a liberdade de imprensa mereceu de Tocqueville uma defesa tão enfática justamente em virtude da existência de variedade e profusão de meios de comunicação, pois “quase não há cidadezinha que não tenha seu jornal” e, portanto, “os jornais não podem estabelecer nos Estados Unidos essas grandes correntes de opinião que erguem ou transbordam os mais poderosos diques”. O que dizer hoje?

De fato, o desafio representado pela noção de liberdade de imprensa envolve agora uma outra abordagem que, à época, jamais poderia ter sido suscitada. A proliferação de novas mídias, o aumento no custo de produção e a propriedade dos meios de comunicação em torno de alguns grupos empresariais dão ao assunto inegável atualidade e um aspecto todo particular. Enquanto as demais causas de combate ao individualismo e formadoras de um espírito cívico ou comunitário, enumeradas por Tocqueville, permanecem gozando de inegável prestígio nas democracias ocidentais, o tema da liberdade de imprensa – enquanto liberdade conferida a grandes grupos empresarias para atuarem sem nenhuma forma de controle social – vem sendo objeto de sucessivos questionamentos. Entretanto, ainda permanece atual a mesma perplexidade de Tocqueville. Como efetuar algum controle sobre a imprensa sem, ao mesmo tempo, correr o risco de fazer surgir um déspota? Que órgão ou pessoa poderá julgar acerca dos supostos abusos cometidos pela imprensa?

### *Uma crítica liberal ao individualismo*

Nas linhas anteriores fizemos uma síntese daquilo que Tocqueville denominou individualismo, e as formas pelas quais as sociedades democráticas poderiam combatê-lo. Por meio delas o que Tocqueville almejou foi garantir que a democracia, apesar de inevitável, poderia assumir um caráter liberal e não despótico.

A noção de democracia despótica, também frisamos, não envolve qualquer censura ao sufrágio universal, mas visa contrapô-la à noção de democracia liberal, isto é, uma democracia que é capaz de respeitar e garantir a liberdade do cidadão. Mas não se trata da chamada noção de liberdade negativa, que se confunde com a simples autonomia privada ou ausência de qualquer impedimento para agir. Esta, como vimos por meio da crítica formulada por Tocqueville ao individualismo, conduziria a um novo tipo de tirania. A liberdade reivindicada por ele é mais ampla e envolve a participação efetiva de cada cidadão nos destinos da sociedade. Nessa medida, é possível ainda considerar Tocqueville um liberal? Mas, se não for possível, como devemos enquadrá-lo na história do pensamento político?

A questão portanto envolve agora uma apreciação, ainda que breve, do que se deve entender por liberdade no debate político. Haverá um consenso?

Uma distinção já tradicional no que se refere ao tema da liberdade, e que conduz a uma disputa entre duas correntes políticas, é aquela que, por um lado, define a liberdade em face da ausência de opressão, seja ela política, religiosa, sexual, etc. Do outro lado, existe aquela que vê a liberdade a partir do atributo da autodeterminação, ou da capacidade de agir somente em função de leis ou normas dadas por si próprio. Trata-se das chamadas liberdade negativa e positiva.

A liberdade negativa esteve sempre associada ao liberalismo, pois a doutrina liberal historicamente surgiu como uma defesa da limitação do poder do Estado Absolutista, limitação essa que era uma garantia de liberdade (não coerção) individual. O liberalismo também esteve associado à reivindicação de liberdade de opinião (não coerção), especialmente religiosa, em face de regimes que impunham uma determinada confissão. Ao qualificar como “negativa” esse gênero de liberdade, o que se pretendeu foi associá-la à ausência de qualquer impedimento (livre para ir e vir, para pensar, para crer), até mesmo porque resultou de uma luta travada contra anteriores obstáculos impostos pelo absolutismo.



A liberdade positiva vincula-se a um autor em particular: Rousseau. É nele que iremos encontrar sua formulação clássica. Liberdade nesse sentido é o atributo pelo qual cada homem é capaz de somente obedecer à sua própria vontade, e não a de outrem. Trata-se da idéia de autonomia, pela qual o agir livre é decorrência da existência de algo – nesse sentido positiva – que é a vontade de oferecer a si próprio o princípio da sua ação, sem ser levado a ela por alguma determinação externa.

As referidas noções de liberdade não se excluem. Elas apenas respondem a situações históricas diversas, e representam formas de qualificação da ação humana que se dirigem a diferentes sujeitos. Enquanto a liberdade negativa é uma forma de qualificar a ação individual em face de um Estado opressor; a liberdade positiva é maneira de qualificar a vontade em face de um Estado não democrático. Entretanto, o fato de terem sempre estado associadas a doutrinas diversas, no caso da liberdade negativa ao liberalismo, e no caso da liberdade positiva à teoria democrática, não poucas vezes forma tratadas como coisas opostas ou inconciliáveis. Não são. Entretanto, no século XIX, em plena transição entre os regimes absolutistas e o surgimento das primeiras agitações operárias e partidos socialistas, com as conseqüentes lutas políticas entre os adeptos da velha ordem e os seus Partidos Conservadores, os defensores de uma ordem liberal em seu sentido clássico e os partidos democráticos que depois dariam origem aos primeiros partidos socialistas, essa distinção fazia sentido. E certamente é a ela que Tocqueville se referiu quando se qualificou como um “estranho liberal”. De fato, trata-se de um estranho liberalismo esse que na primeira metade do século XIX omite quase que totalmente em sua obra capital qualquer referência às liberdades negativas – no sentido clássico da tradição liberal – para ater-se quase que exclusivamente ao risco da fragmentação do espaço público e ao alheamento do homem democrático em relação à sua participação nos assuntos políticos.

Paradoxalmente Tocqueville reivindicou o exercício da liberdade roussoniana (positiva), por temer que os homens que passariam a viver em uma democracia não estariam dispostos a exercitá-la, imersos no gozo exclusivo do bem-estar material. Nenhum defensor da democracia jamais teria imaginado que os homens talvez não pudessem estar dispostos ao sacrifício que representa esse processo de doar parte do seu tempo à sociedade, e, junto com os demais cidadãos, participar da atividade de formação das leis que passariam a regê-los. E, no entanto, é necessário que isso ocorra, sob pena de nos submetermos a um tipo de democracia denominada por Tocqueville como despótica.

O tipo de democracia despótica vislumbrada por Tocqueville é bem verdade que nada possui de um regime de força, e nesse sentido não se trata de uma crítica indireta ao pensamento de Rousseau. O despotismo democrático é um regime afável, pois se ele viesse a se “estabelecer entre as nações democráticas de nossos dias, teria outras características: seria mais extenso e mais doce, e degradaria os homens sem os atormentar”. (DA II 388)

Tal preocupação, com o despotismo democrático, que é produto da indiferença e apatia, contrasta fortemente com uma a visão liberal pela qual o que importa é não ser importunado. Parece difícil, do ponto de vista de um liberal, fazer qualquer censura a um governo ao qual inclusive ofereço o meu consentimento. Mas Tocqueville o faz. Que tipo de liberal é esse?

Neste passo uma observação se impõe: existe uma evidente diferença de ênfase entre o primeiro e segundo volume de “A Democracia na América” em relação ao assunto. Enquanto no primeiro volume, publicado em 1835, a ênfase no discurso liberal é evidente, inclusive na preocupação de demonstrar as conseqüências antiliberais da democracia, no segundo volume, publicado cinco anos depois, a preocupação de Tocqueville desloca-se substancialmente: não se trata mais de condenar a democracia em nome do liberalismo, mas de saber se é possível construir uma democracia liberal ou se estaremos sujeitos a uma democracia despótica. Essa diferença de perspectiva foi percebida por Sartori (1965), apesar de sua formulação parecer equivocada em relação a essa mudança. Vejamos o que ele diz:

No primeiro volume da *Democracy in América*, publicado em 1835, democracia e liberalismo lhe pareciam antitéticos. Uma das razões para isso é a de que ele estava examinando os Estados Unidos enquanto, implicitamente, usava uma estrutura de referência francesa. E deve ser recordado que na França (e, para esse assunto, em toda a Europa) a democracia era ainda uma hipótese intelectual edificada sobre reminiscências livrescas. Tal era a democracia de Rousseau, e assim permanecia para aqueles que dela extraíam sua inspiração. Em conseqüência, Tocqueville identificou muito de perto a democracia com igualdade, e foi levado a ressaltar as implicações não-liberais da democracia. No segundo volume, surgido cinco anos mais tarde, Tocqueville soou o alarma ainda mais, e uma das razões para isso foi a de que a democracia inspirada nos ingleses que ele vira na América e que estava diretamente refletida no primeiro volume era uma coisa, e a democracia que ele observou na França em seu retorno e que estava apresentada mais diretamente na compilação do volume de 1840 era uma realidade inteiramente diversa. Isso porque o “despotismo democrático” que Tocqueville observara prefigurado no cenário americano constituía perspectiva mais ameaçadora à luz do evangelho dos seguidores de Saint-Simon, ou dos falanstérios de Fourier – isto é, quando reformulado por um radicalismo racionalista e simplista. (p.374)

A posição de Sartori, expressa no excerto transcrito logo acima, é de que teria havido por parte de Tocqueville, entre o primeiro e segundo volume de “A Democracia na América”, uma preocupação ainda maior (“soou o alarma”) com as conseqüências não-liberais da democracia, tomando como horizonte não mais a democracia americana, mas as doutrinas socialistas então em voga na França.

Ainda que possamos reconhecer nas preocupações de Tocqueville, quando da redação do segundo volume de “Democracia na América”, as doutrinas socialistas que alguns anos depois estariam à testa do vigoroso movimento de 1848 na França, não se pode deixar de contestar a interpretação de Sartori, pois consideramos que não se trata simplesmente de fazer prevalecer uma noção de liberalismo, baseado no conceito clássico de liberdade enquanto ausência de coerção, em face da ameaça que a democracia representava. Tal perspectiva encontra-se, sim, no primeiro volume. Mas no segundo sua perspectiva é outra.

No primeiro volume Tocqueville torna explícita sua maior preocupação com a democracia americana ao descrever aquilo que denominou como tiranía da maioria, no capítulo dedicado à “onipotência da maioria nos Estados Unidos e de seus efeitos”<sup>53</sup>. Trata-se justamente de uma censura ao critério de razão das democracias – a vontade da maioria – e como por esse critério o indivíduo ou os grupos minoritários podem ser oprimidos pela onipotência da vontade do povo. É preciso, diz Tocqueville, impor obstáculo a tal vontade, moderá-la e adequá-la a um princípio de justiça, a uma “soberania do gênero humano”.

O seu temor, expresso em termos explicitamente liberais, ficam patentes no seguinte trecho:

A onipotência [da maioria] parece-me em si uma coisa ruim e perigosa. Seu exercício parece-me acima das forças do homem, qualquer que ele seja, e penso que apenas Deus pode ser, sem perigo onipotente, porque sua sabedoria e sua justiça são sempre iguais a seu poder. Portanto não há na terra autoridade tão respeitável em si mesma, ou investida de um direito tão sagrado, que eu aceitasse deixar agir sem controle e dominar sem obstáculos. Portanto, quando vejo concederem o direito e a faculdade de fazer tudo a uma força qualquer, seja ela chamada povo ou rei, democracia ou aristocracia, seja ela exercida numa monarquia ou numa república, digo: aí está o germe da tirania; e procuro ir viver sob outras leis.

O que mais critico no governo democrático, tal como foi organizado nos Estados Unidos, não é, como muitos na Europa pretendem, sua fraqueza, mas, ao contrário, sua força irresistível. E o que mais me repugna na América não é a

---

<sup>53</sup> DA I p. 289.

extrema liberdade que lá reina, mas a pouco garantia que encontramos contra a tirania. (DA I p. 296)

Aquilo que Tocqueville denomina tirania nesta passagem não é outra coisa que a vontade da maioria imposta sem limites de qualquer espécie. Neste caso trata-se do liberal falando contra Rousseau, e buscando estabelecer algum tipo de garantia contra o que denomina onipotência da maioria.

No segundo volume o desafio torna-se outro; o próprio Tocqueville o denuncia quando diz: “Um exame mais detalhado do tema e cinco anos de novas meditações não diminuiram meus temores, mas mudaram seu objeto”. [grifo nosso] (DA II p.387). Mudou inclusive o próprio conceito, e a preocupação com a tirania da maioria cede lugar ao temor do despotismo democrático, por ele descrito de forma sucinta na seguinte passagem:

Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo: vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; toca-os mas não os sente – cada um só existe em si mesmo e para si mesmo e, se ainda lhe resta uma família, podemos dizer pelo menos que pátria ele não tem.

Acima desses se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte deles. É absoluto, detalhado, regular, previdente e doce. Ele se pareceria com o poder paterno se, como este, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, ao contrário, procura tão-somente fixá-los de maneira irreversível na infância; ele gosta de que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se. Trabalha de bom grado para a felicidade deles; provê à segurança deles, prevê e garante suas necessidades, facilita seus prazeres, conduz seus principais negócios, dirige sua indústria, regra suas sucessões, divide suas heranças; por que não lhes pode tirar inteiramente o incômodo de pensar e a dificuldade de viver? (DA II p.389)

Os excertos falam por si. Enquanto o medo da tirania remete-se ao Estado, e à ameaça à liberdade individual que ele pode representar, mesmo em uma democracia; o medo ao despotismo sugere uma desconfiança com a sociedade democrática, formada por homens que se contentaram com o gozo de suas posses e deixaram ao Estado o monopólio de toda atividade política. Protege-se da tirania a liberdade individual. Combate-se com espírito cívico o despotismo e a apatia, A tirania é causada pela onipotência da maioria, que não encontra limites no seu agir; o despotismo é causado pelo individualismo. Na tirania, é a democracia que desperta desconfiança. No despotismo, é o individualismo das

sociedades democráticas que merece censura. Mas, além de tais diferenças, não se pode deixar de perceber que ao criticar a tirania quem fala é o liberal, com sua preocupação clássica com os limites ao exercício do poder. Ao criticar o despotismo, quem estará falando?

Não se trata de criar uma nova categoria de liberal para ali enquadrar Tocqueville, mas é preciso retornar à pergunta inicial que fizemos: Qual liberalismo?

Merquior (1991) classificou Tocqueville como um liberal no contexto do liberalismo clássico, ao lado de Guizot e Constant, apesar de admitir que ele “diferiu significativamente de seus predecessores franceses”, chamando sua atenção o fato de que sua antipatia ao individualismo estar em caminho oposto ao dos outros dois liberais, para os quais o individualismo era o coração da liberdade moderna. Sua desconfiança para com a classes médias, que eram “as portadoras naturais do individualismo reforçado” (MERQUIOR, 1991, p.90), bem como, sua recusa à crença civilizadora do comércio, fizeram de Tocqueville uma figura controvertido no âmbito dessa tradição. Mas evidentemente não o excluíram dela, ainda segundo Merquior.

Entretanto, consideramos que sua crítica ao individualismo envolve uma mudança de perspectiva em relação ao liberalismo clássico, não uma oposição a ele. O que Tocqueville soube reconhecer, provavelmente antes de qualquer outro liberal, é que a igualdade de condições em uma sociedade democrática, se, por um lado, representa uma dinâmica de emancipação – por ele valorizada – representa também o risco de novas formas de servidão especificamente modernas, apropriadamente descritas por meio do isolamento e da apatia nessas sociedades (ZAWADZKI, 2001).

Por outro lado, qualificá-lo como um inimigo da democracia soa no mínimo bizarro. Nesse particular as críticas dirigidas a ele por Losurdo (2004/2006) não devem fazer eco algum, especialmente se tal argumento baseia-se em uma suposta condenação ao sufrágio universal, formulada por Tocqueville, em virtude de uma passagem<sup>54</sup> por meio da qual ele ressalta a diferença na qualidade da representação entre a Câmara e o Senado americano para, em seguida, efetuar a defesa da eleição em dois turnos. Tal passagem, absolutamente inócua para torná-lo um inimigo do sufrágio universal, como faz Losurdo (2004, p. 19), contrapõe-se a inúmeras outras passagens laudatórias à democracia americana e ao princípio da soberania popular. De fato, é preciso uma leitura carregada de má-vontade, e ainda assim absolutamente distante do próprio texto, retirando inclusive

---

<sup>54</sup> Referida passagem encontra-se transcrita no Cap. 1.

passagens do contexto em que foram escritas e assim adulterando o seu verdadeiro sentido, para ver em Tocqueville um inimigo da democracia.

Mas, acima de tudo, não é possível enquadrá-lo como um liberal no sentido dado ao termo pela primeira leva de pensadores liberais que se estendem até a segunda metade do século XIX, cuja principal referência ainda era o absolutismo monárquico e os resquícios do mundo aristocrático. Tocqueville, por seu lado, como o crítico do despotismo democrático, já havia superado esse tema. Preocupava-se em preservar princípios liberais, não em face de um absolutismo monárquico, mas em face agora de uma nova forma de poder absoluto: o poder entorpecente das maiorias. Contra esse poder os remédios tradicionais já não eram válidos, pois todos eles visaram reformar e submeter o Estado, quando agora o inimigo encontrava-se na sociedade. Era lá, perante o cidadão, que se deveria agir para fazê-lo compreender que a democracia era um meio, mas era a liberdade o fim. Não a mera a liberdade de agir e pensar sem restrições, de resto direitos que se universalizariam onde quer que a democracia viesse a surgir, mas sim a liberdade de agir junto com os demais na administração da coisa pública, impedindo assim o surgimento do Estado tutelar, provedor, que não oprime diretamente, mas que mantém o cidadão em permanente infância.

Nesse combate ao individualismo, absolutamente original no contexto em que se insere Tocqueville na história do pensamento político, nosso autor acaba por resgatar, sem o citar, uma outra importante tradição. Sobre isso falaremos no derradeiro capítulo.

### 3. TOCQUEVILLE REPUBLICANO

Em sua introdução à edição brasileira das lembranças (“Souvenirs”) de Tocqueville sobre a revolução de 1848, o filósofo Renato Janine Ribeiro diz o seguinte:

A Tocqueville importa muito a virtude cívica, que ele deseja ver formar-se na sociedade política – no que possivelmente retoma uma bela tradição do humanismo renascentista. Assim, num momento de crise fatal para as instituições, o estadista ou o político esposa a sensatez como sendo a última defesa não só da ordem, mas do espírito público, daquela virtude que faz o indivíduo defender o espaço comum em que ele e os demais se constituem como cidadãos; e é o que explica que possa haver um certo heroísmo no próprio interior deste mundo moderno, privatizado, laicizado e desencantado (quer dizer, que perdeu as bases públicas, religiosas e semimágicas que outrora davam base à própria idéia de sacrifício por um bem superior). [grifo nosso] (LEM p. 15)

Teria o conhecido filósofo brasileiro extraído tal sugestão – da retomada da tradição do humanismo renascentista – unicamente de sua leitura das “Lembranças de 1848”? Provavelmente não. Várias passagens de Tocqueville sugerem que esta retomada foi mais ampla e sistemática. Antes, porém, interessa buscar alguma uniformidade para aquilo que em linhas gerais Renato Janine Ribeiro denomina “humanismo renascentista”, e que, para efeito deste trabalho, envolve a noção mais precisa de humanismo cívico ou republicanismo.

Sabemos que o conceito de humanismo remete ao Renascimento. Lá, em um tempo histórico de transição entre a idade média e a idade moderna, o termo humanismo foi utilizado para designar “todas as filosofias centradas no homem, ou que têm por base uma consideração privilegiada da posição humana no mundo.” (BIGNOTTO, 2001). É bem verdade que os principais responsáveis por essa mudança de atitude intelectual não viram a si próprios como “humanistas” nesse sentido, mas sim como divulgadores de uma educação baseada na aquisição do conhecimento de línguas (especialmente o grego e o latim), de literatura (em particular os autores gregos), de retórica, história e filosofia. Eram humanistas porque estabeleceram uma relação de resgate intelectual da cultura greco-romana e uma revalorização dos autores clássicos em confronto com a escolástica.

Posteriormente, a partir do olhar dos historiadores para esse período, focando em especial a renascença italiana, é que a noção de humanismo passou a alcançar um sentido mais amplo que o da mera revalorização da cultura clássica, passando a designar uma mudança de atitude do homem perante o mundo, e, nessa medida, representando uma transição entre a mentalidade medieval e a mentalidade do homem moderno. É nesse contexto que se insere a tentativa de demonstrar que o Renascimento teria engendrado uma nova teoria acerca da vida pública, “centrada em valores próximos aos que haviam estado no centro da existência das cidades livres do passado.” (BIGNOTTO, 2001). Essa tentativa, contudo, não é tarefa fácil, afinal existe razoável divergência entre historiadores eruditos sobre a interpretação do Renascimento como um período de ruptura com o passado medieval, ou como mera continuidade de aspectos já presentes no período anterior<sup>55</sup>. Apesar de se constituir em um debate da maior importância para a própria caracterização do humanismo cívico como um conceito autônomo, capaz de dar conta de um fenômeno próprio da história das idéias, evitaremos entrar nesse debate e tomaremos como pontos essenciais de uma noção republicana da vida política a defesa daquilo que desde a antiguidade vem sendo entendido como **regimes mistos** e, mais importante que isso, um conjunto de novos valores associados à **vida ativa**, em contraposição à vida contemplativa, própria do pensamento medieval, e como nessa perspectiva a cidade ou a comuna torna-se o *locus* por excelência da vida política.

O resgate dessa perspectiva republicana na idade moderna tem antecessores ilustres à Tocqueville, como Montesquieu, e descendentes também não menos ilustres, como Hannah Arendt. Esta última, como se sabe, teve como uma das preocupações de sua obra o

---

<sup>55</sup> Um resumo dessa divergência encontra-se em Bignotto (2001).



nexo entre filosofia e política. Em virtude disso ela descreve o que seria uma inversão no modo como a tradição filosófica encara a relação entre a teoria e a **vida ativa**: antes a teoria precedia e dominava a vida ativa, enquanto na modernidade é a vida ativa quem domina e determina a construção teórica (1972). A vida ativa, diz ainda Arendt (2001), envolve três tipos de atividade: o labor, o trabalho e a ação. A política é fruto da ação, e é somente na medida em que agem que os homens são livres<sup>56</sup>. Mas essa ação não é aquela dirigida à satisfação das necessidades vitais, pois nesse sentido o agir encontra-se submetido ao jugo da necessidade e essa forma de agir representa a própria negação do agir livre. A forma de agir livre é aquele que se mostra no espaço público não sujeita a coerção alguma, e somente assim pode ser vista como uma forma de ação política. Trata-se, evidentemente, de uma noção de liberdade oriunda dos textos de Aristóteles e Cícero, que enfatiza a vida nos espaços públicos da cidade como a característica da ação livre.

Ao recuperar esse sentido clássico da ação política – ainda que Hannah Arendt reconheça tenha havido uma ruptura com a tradição do pensamento antigo (1972) – o que a conhecida filósofa pretende realizar é uma crítica à teoria política moderna, toda ela baseada numa visão da política que elimina a liberdade, tanto no caso do liberalismo, que encara a política exclusivamente como uma salvaguarda da liberdade, e esta apenas como um atributo da vontade humana; como no caso do socialismo, cujo agir visa exclusivamente atuar na esfera da necessidade (economia), justamente onde a liberdade não mais existe.

Montesquieu, de quem Tocqueville foi um atento leitor<sup>57</sup>, extrai da tradição republicana o conceito de virtude cívica (1996). Por meio desse conceito ele analisou a política do seu tempo sugerindo os elementos necessários – entre instituições e costumes – que pudessem permitir a emergência de verdadeiros homens públicos<sup>58</sup>. É bem verdade que o uso efetuado por Montesquieu do exemplo da república romana não o faz considerar que ela pudesse ser reproduzida nos tempos modernos. Já em Tocqueville existe um verdadeiro alargamento e renovação da teoria republicana desenvolvida por Montesquieu, de maneira a torná-la passível de aplicação às sociedades modernas.

Assim, a intenção de associar Tocqueville ao que se convencionou chamar de humanismo cívico, não somente possui exemplos já consagrados de outros autores que

---

<sup>56</sup> “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDR, 1972 p.199)

<sup>57</sup> Segundo Aron (2002 p.323), “O pensamento de Tocqueville pode ser considerado como o desenvolvimento da teoria de Montesquieu sobre a monarquia inglesa”.

<sup>58</sup> Uma análise da relação entre virtudes cívicas e corrupção no pensamento de Montesquieu encontra-se em Santos (2002).

também já o fizeram, como possui um ilustre modelo no procedimento também adotado por Pocock, que logrou estabelecer o mesmo vínculo entre o pensamento republicano e os *Founding Fathers*. Em sua obra mais conhecida (1975) ele buscou demonstrar que os fundamentos do republicanismo anгло-americano, responsável pelas bases intelectuais da Revolução Americana, deitara suas raízes no humanismo cívico do Renascimento italiano. Esse percurso é realizado por Pocock a partir de autores renascentistas consagrados, Maquiavel em evidência, passando por autores ingleses do século XVII, que posteriormente teriam sido utilizados pelos Pais Fundadores para justificar o direito à independência e à formação de uma república livre na América.

Os autores ingleses que servem de percurso a Pocock serão analisados posteriormente por Skinner (1999)<sup>59</sup>, não para validar ou criticar a tese de Pocock, mas com o intuito de demonstrar que houve, no período compreendido entre o início da Guerra Civil na Inglaterra (1642) e até meados do século XVIII, uma defesa do ideal republicano na Inglaterra baseado na teoria dos *Estados livres*, onde o cidadão seria dotado de uma série de direitos civis, especialmente o direito à opinião, inclusive a religiosa, além do direito de locomoção e de comércio. Tais direitos, evidentemente, não demonstravam a existência de uma ideologia específica; nem tampouco representaram uma herança do humanismo renascentista, que não falava a chamada linguagem dos direitos. O que é original nessa ideologia republicana, por ele denominada como neo-romana, ainda segundo Skinner, é uma descrição dos *Estados livres* baseados na existência de uma “comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo” (p. 33). Essa noção de liberdade dos *Estados livres*, do qual decorre ao mesmo tempo a idéia de autonomia para os cidadãos, se constituiu uma “ideologia altamente subversiva nos primórdios da Inglaterra moderna” (p. 55), cujas origens podem ser detectadas em Maquiavel, nos *Discorsi* (1982), onde este caracteriza os *Estados livres* como aqueles que são autogovernados. Assim, o conceito de *Estado livre* envolveria simultaneamente o reconhecimento da existência de cidadãos livres, de forma que somente se é livre, do ponto de vista individual, vivendo em um *Estado livre*. Mas, diz Skinner, este não é o único motivo pelo qual os neo-romanos reivindicavam viver em um Estado livre. A vantagem mais relevante de viver em uma comunidade política assim organizada deve-se ao fato de

---

<sup>59</sup> Fizemos referência a este trabalho de Skinner logo no início do Cap.1. Destacamos ali que o objetivo daquele trabalho era questionar uma determinada forma de “hegemonia” na forma de pensar a liberdade no contexto do liberalismo clássico, em detrimento de uma outra, por ele nomeada como “neo-romana”.

que elas estão mais bem aparelhadas para a “obtenção de glória e grandeza”, e, em virtude disso, estão mais capacitadas a garantir o bem-estar dos seus cidadãos<sup>60</sup>.

O que tanto Pocock quanto Skinner afirmam, ainda que por caminhos distintos, é que existe uma teoria política renascentista, cujos contornos incluem um resgate de autores da teoria política clássica, com especial relevo para a figura de Cícero<sup>61</sup>, e que enxerga a liberdade individual como decorrente da participação como cidadão ativo em comunidades livres, assim consideradas aquelas dotadas de autogoverno, exercendo junto com os demais cidadãos as responsabilidades pela condução dos negócios públicos de sua cidade.

É bem verdade que existem autores que negam a existência de algo chamado pensamento político republicano, distinto do pensamento liberal e do pensamento democrático<sup>62</sup>, ao argumento de que o apelo republicano à virtude cívica não passaria de uma figura de retórica, mas jamais poderia constituir um elemento de verdadeira teoria política. Fiquemos à margem dessa polêmica. O que nos interessa é apenas detectar aquilo que se pode chamar como uma herança republicana ou humanista no pensamento de Tocqueville a partir de sua condenação ao individualismo democrático<sup>63</sup>, e nesse sentido trata-se de uma influência distinta daquela exercida pelo liberalismo clássico.

Dentre os elementos que caracterizam essa herança humanista mencionamos a defesa do chamado **regime misto**. Trata-se da combinação entre as formas de governo clássicas – democracia, aristocracia e monarquia – de tal maneira que resulte em um governo distinto, capaz de reunir as vantagens que cada uma delas possui individualmente, equilibrando suas desvantagens. Sua formulação original deve-se a Aristóteles, tendo posteriormente sido objeto de análise e defesa por Cícero, que tinha em mente e sob os olhos a república romana. A defesa do regime misto chegou à idade moderna sempre apresentada como padrão de estabilidade, tendo como modelos a Roma republicana e a cidade de Veneza. Maquiavel, como se sabe, foi um dos seus defensores.

---

<sup>60</sup> Em Skinner (1988) encontra-se uma descrição detalhada deste argumento a partir de sua interpretação de Maquiavel (1982).

<sup>61</sup> Foi Cícero quem definiu conceitualmente a *res publica*. Trata-se de uma forma de organização política que prioriza o interesse comum dos que a ela estão submetidos. Para isso essa submissão deve ocorrer em relação a uma lei comum, que a todos obriga. Com essa definição Cícero não apenas contrapõe a República à Monarquia, mas também estabelece um parâmetro de distinção entre governos justos (os governos que estão submetidos à lei), e os injustos (aqueles que são exercidos tomando por base a vontade caprichosa de tiranos). A definição de Cícero está em sua obra “Da República”.

<sup>62</sup> Argumento exposto por Bobbio (2002).

<sup>63</sup> A obra mais abrangente sobre a tradição republicana é Pettit (1999). É dela que se extrai a seguinte afirmação: “The big names of this more modern republican tradition include Harrington, Montesquieu, and perhaps de Tocqueville; they also include Rousseau, of course, though they should only do so, by my lights, if this work is interpreted in a non-populist way.” (grifo nosso, p.19)

Entretanto, ainda que a defesa dos regimes mistos seja colocado como uma das características do pensamento político do humanismo cívico, tal característica não se aplicaria a Tocqueville, pois este não acreditava pudesse de fato haver regimes mistos. Em sua opinião haveria sempre uma força social que prevaleceria, de maneira que qualquer forma de equilíbrio político entre forças sociais tenderia ao fracasso ou à revolução. Vejamos o que ele diz:

O governo que chamamos misto sempre me pareceu uma quimera. Para dizer a verdade, não há governo misto (no sentido que se dá a essa palavra), porque, em cada sociedade, acaba-se descobrindo um princípio de ação que domina todos os demais.

[...] Quando uma sociedade vem a ter realmente um governo misto, isto é, igualmente dividido entre princípios contrários, ela entra em revolução ou se dissolve.

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 p. 295)

A objeção de Tocqueville ao governo misto envolve, portanto, dois aspectos. O primeiro deles é o fato de ser irrealizável (uma quimera), pois se trata de um fato que em todas as sociedades existe um “princípio de ação” que acaba por “dominar todos os demais”, e por determinar os governos também. Tocqueville reitera assim sua visão sociológica: é na sociedade civil que se deve buscar os princípios de ação que formam os governos, de tal maneira que nas sociedades que se organizam democraticamente, democrático também será o seu governo.

Mas sua objeção não se resume a isso. Ele manifesta sua crença na conveniência de que haja uma preponderância de um “poder social” sobre todos os outros, ainda que tal poder, sem obstáculos, possa colocar em perigo a liberdade individual. Evidentemente Tocqueville está ciente que essa preponderância de um poder social sobre os demais pode redundar em tirania – e, nesse sentido, lembremos a distinção entre tirania e despotismo formulada no capítulo anterior – mas a única forma de evitá-la são hábitos virtuosos, e não qualquer arranjo constitucional que vise a uma partilha de poder. Afasta-se assim Tocqueville, nesse aspecto, da tradição humanista. E o faz pelo mesmo motivo pelo qual se afasta também de qualquer solução que seja exclusivamente legislativa. Para ele as leis são apenas um reflexo daquilo que é o princípio ordenador de cada sociedade, e tal princípio decorre da forma como cada sociedade organiza o status em seu interior.

Situação diversa, porém, é aquela que diz respeito à **vida ativa** e às virtudes cívicas no interior das comunidades políticas. O pensamento humanista recuperou a defesa de um modo de vida associado à participação do indivíduo na vida nas cidades, e a tudo que estivesse vinculado à vida cidadina, seja no aspecto cultural, seja no aspecto econômico. Essa tomada de posição representa um importante contraponto à vida contemplativa dos mosteiros, e, nesse sentido, representou uma ruptura com valores medievais consagrados.

Tal mudança de atitude foi analisada por Bignotto (2001) no âmbito da situação política de Florença nos séculos XIV e XV, e no panorama da política italiana dessa época. Segundo ele, para “compreender o nascimento do humanismo cívico, é preciso prestar atenção ao contexto no qual ele se gesta, mas também a forte influência que exerceu sobre muitos dos acontecimentos relevantes do período.” (p.86). E mais adiante afirma:

[...] não podemos pensar o surgimento do pensamento político humanista como um mero exercício de erudição, voltado ao prazer estético da recuperação de obras do passado, mas distante dos problemas reais vividos pelas comunas italianas. Ao contrário, o quadro turbulento do período só reforçou o sentimento de que as ameaças que pairavam sobre as últimas comunas independentes eram efetivas e precisavam ser enfrentadas com todas as forças. A construção de uma nova maneira de se ver a política, a partir do uso intensivo da herança greco-romana, foi talvez o traço mais original do Renascimento e forjou algumas das bases do pensamento político moderno, como já mostraram vários intérpretes. (p.86)

Ainda que seja sempre problemático – pelo menos do ponto de vista da interpretação filosófica – associar uma determinada reflexão ao seu contexto histórico, o procedimento de Bignotto (2001) é sumamente elucidativo quando destaca as circunstâncias históricas que então envolviam as cidades de Florença e Veneza, e particularmente os riscos à independência de ambas, e das poucas comunas livres ainda existentes na península, todas elas ameaçadas por perigosas invasões estrangeiras. Tal situação foi relevante como estímulo intelectual para produzir uma nova atitude por parte de alguns atores do Renascimento. Não se trata de estabelecer uma relação de causa e efeito, mas de reconhecer que, em especial na teoria política, todo autor tem como interlocutores sua época, com seus desafios e contemporâneos. De fato, o que Bignotto (2001) procurou demonstrar é que para compreender esse novo posicionamento em relação a valores consagrados pela Igreja Católica – e neste particular o exemplo de Maquiavel é bastante conhecido e consagrado – é preciso também situá-los (e não estamos falando apenas de Maquiavel) nos desafios da política florentina, e nas ameaças representadas

tanto pela forças do próprio papado, como pelas forças do Duque de Milão, como também pelas demais forças estrangeiras que atuavam em solo italiano. É nesse contexto, afirma Bignotto, que o humanismo cívico se constituiu como um conjunto de valores associados à vida nas cidades, e que representaram uma mudança de perspectiva em relação a valores antes admitidos como hegemônicos. O mais importante entre tais valores é a forma de encarar a vida urbana e as tarefas destinadas a cada cidadão, o que se denominava **vida ativa**.

A vida ativa opõe-se à vida contemplativa, que é própria ao estilo de vida religioso ou voltado à busca de verdades subjetivas, e representa uma revalorização da vida institucional, vinculada à atividade política, em oposição à esfera das convicções e sentimentos pessoais. No aspecto intelectual essa perspectiva fez com que o ensino da retórica ganhasse um novo impulso, tal a sua vinculação com a atividade política, pois a sua decadência durante a idade média pareceu indicar a própria decadência da vida pública e a “perversão dos seus valores mais elevados” (BIGNOTTO, 2001 p.91)<sup>64</sup>.

Mas não era apenas no impulso à retórica que a vida ativa se diferenciava da contemplativa, era também na oposição entre o interesse privado e o interesse público. Foi a partir dessa distinção que os humanistas puderam valorizar a participação na política abordando o dilema vivido entre aqueles que escolhiam atuar na esfera política sem que tivessem, simultaneamente, de condenar a opção escolástica pela vida contemplativa. Vale destacar que para alguns humanistas a superioridade da atividade pública em relação à vida contemplativa ou privada tornou-se patente, especialmente em função da leitura dos textos clássicos, para cujos autores essa oposição (público versus privado) não faria sentido algum, e onde era evidente a preponderância do agir na *polis* em relação a qualquer outro tipo de atividade.

Ora, a importância que Tocqueville dava à atividade política pode ser extraída do seguinte trecho, onde ele faz uma crítica à superficialidade da vida intelectual nas sociedades democráticas e, ao mesmo tempo, propõe uma maior participação política como uma forma de neutralizar as teorias genéricas, divorciadas das verdadeiras soluções acerca das questões públicas:

---

<sup>64</sup> Em Tocqueville o tema da retórica como componente da vida ativa parece haver sido substituído pelo papel da imprensa diária, e os jornalistas tornaram-se os “oradores” das sociedades modernas. Vale mencionar que o próprio Tocqueville não era um grande orador, e suas intervenções na Assembléia Nacional não costumavam ser acompanhadas com grande empolgação entre os ouvintes (JARDIN 1984)

quando há um tema sobre o qual é particularmente perigoso que os povos democráticos se consagrem cega e excessivamente às idéias gerais, **o melhor corretivo que se pode empregar é fazer que eles se ocupem dele todos os dias e de uma maneira prática**; será necessário então que entrem nos detalhes, e os detalhes o farão perceber os lados fracos da teoria.

O remédio muitas vezes é doloroso, mas seu efeito é certo.

É assim que as instituições democráticas, **que forcem cada cidadão a se ocupar praticamente do governo**, moderam o gosto excessivo das teorias gerais em matéria política, que a igualdade sugere. (grifos nossos, DA II pg. 22)

Mas essa valorização fica evidente na crítica por ele dirigida ao despotismo democrático, que representa justamente o processo de crescimento do poder estatal em virtude da apatia e da ausência de espírito cívico. Tocqueville reconhece que mesmo um regime representativo, baseado no sufrágio universal, pode ser despótico: “Criar uma representação nacional num país muito centralizado é, portanto, diminuir o mal que a extrema centralização pode produzir, **mas não é destruí-lo**” (grifo nosso, DA II p.391). É esse o risco que correm as democracias, e para evitar isso a única alternativa é a participação política do cidadão nos negócios públicos:

Quando os cidadãos são forçados a se ocupar dos negócios públicos, são necessariamente tirados do meio de seus interesses individuais e arrancados, de tempo em tempo, à visão de si mesmos.

A partir do momento em que os negócios comuns são tratados em comum, cada homem percebe que não é tão independente de seus semelhantes quanto imaginava anteriormente e que, para obter o apoio deles, muitas vezes é necessário lhes prestar o seu concurso.

Quando o público governa, não há homem que não sinta o preço da benevolência pública e que não procure cultivá-la atraindo a estima e a afeição daqueles me meio dos quais tem de viver. (DA II p. 125/126)

Mas a forma mais efetiva de resgatar o ideal da vida ativa nas sociedades modernas, na visão de Tocqueville, ainda é o vigor da vida associativa. Por meio dela podem os homens realizar grandes tarefas em comum sem o concurso do Estado. Esse é o traço distintivo da vida americana, e graças a ele a fragilidade individual é compensada pela vitalidade da sociedade civil, capaz de agir de forma independente do Estado. Esse vigor associativo é tipicamente democrático, diz Tocqueville, ainda que nem todas as democracias venham a cultivá-lo:

Assim, o país mais democrático da terra é aquele, dentre todos, em que os homens mais aperfeiçoaram em nossos dias a arte de perseguir em comum o objeto de seus desejos comuns a aplicaram ao maior número de objetos essa

nova ciência. Resultará isso de um acidente, ou será que existe de fato uma relação necessária entre as associações e a igualdade.

[...]

Nas sociedades aristocráticas, os homens não precisam se unir para agir, porque são mantidos fortemente juntos.

[...]

Nos povos democráticos, ao contrário, todos os cidadãos são independentes e fracos; não podem quase nada por si mesmos e cada um deles não poderia obrigar seus semelhantes a lhe prestar seu concurso. Assim, caem todos na impotência se não aprendem a se ajudar livremente. (DA II p. 132)

E, denunciando o risco representado pelo crescimento exagerado do Estado, incapaz de dar conta das “pequenas iniciativas que os cidadãos americanos levam a cabo todos os dias graças à associação” (p. 133), Tocqueville expressa sua preocupação com essa expansão, que sufocaria a iniciativa individual e, junto com ela, o valor fundamental da participação do cidadão nas tarefas públicas:

É fácil prever que está se aproximando o tempo em que o homem será cada vez menos capaz de produzir por si mesmo as coisas mais comuns e mais necessárias à sua vida. A tarefa do poder social aumentará, pois, sem cessar, e seus próprios esforços a tornarão cada dia mais vasta. Quanto mais ele substituir as associações, mais os particulares, perdendo a idéia de se associar, precisarão de que venha em seu socorro: são causas e efeitos que se engendram sem parar. A administração pública terminará dirigindo todas as indústrias a que não basta um cidadão isolado? E se acabar sucedendo que, em consequência de uma extrema divisão da propriedade fundiária, a terra se encontre partilhada ao infinito, de modo que não possa mais ser cultivada senão por associações de lavradores, deverá o chefe do governo deixar o timão do Estado para vir manejar o arado?

[...]

Os sentimentos e as idéias só se renovam, o coração só aumenta e o espírito humano só se desenvolve mediante a ação recíproca dos homens uns sobre os outros.

Mostrei que essa ação é quase nula nos países democráticos. É necessário portanto criá-las artificialmente aí. E isso somente as associações podem fazer. (grifo nosso DA II p. 134)

O humanismo cívico tornou-se também, além de um crítico dos regimes tirânicos, defensor da república como a única alternativa à tirania, cuja crítica Tocqueville reproduz, adotando, nesse particular, o mesmo sentido de tirania que remonta à idade média, i.e, o regime que não impõe limites à vontade do tirano. Da perspectiva do humanismo cívico a república era “o único regime no qual é possível se cultivar o amor ao bem público e encontrar o espaço necessário à vida ativa” (BIGNOTTO, 2001 p.117), pois é ali, nas repúblicas, que é “possível desenvolver os valores que de fato se opõem às ações perpetradas pelos tiranos” (idem, p.117). Nesse sentido, tampouco há dúvida de que Tocqueville seja um republicano.



Finalmente, a **vida ativa** envolve dois aspectos absolutamente relevantes para sua utilização no debate político posterior: o primeiro deles é o caráter laico da atividade pública, rompendo-se assim com um importante pressuposto do debate político medieval, toda ele mediado pela interpretação de textos bíblicos; o segundo, representado pela existência de uma qualidade específica, a *virtú*, necessária para que os homens possam fazer jus a viver em uma cidade livre. Tal qualidade (*virtú*) envolve um misto de virtudes guerreiras, que resgata assim uma qualidade da vida política também cultivada entre os antigos romanos; e virtudes intelectuais e morais, representadas pela aquisição de uma educação clássica e por uma dedicação ao interesse público.

Ainda que o tema da *virtú* em Tocqueville seja claramente colocado como uma decorrência do interesse individual – e não mais em decorrência do altruísmo ou do sacrifício do interesse individual ao interesse público – o que importa é destacar que tais qualidades podem ser adquiridas e admiradas na cidade por sua simples aparição, não importando a origem ou a ascendência daquele que as possui, até mesmo porque para possuí-la não é preciso outra coisa salvo a própria dedicação, e nesse sentido a virtude cívica pode também ser aprendida e compartilhada nas sociedades democráticas. Nesse sentido, afirma Bignotto (2001):

Para o humanista, não resta dúvida de que não existe transmissão hereditária da *virtú* e de que, portanto, é preciso adquiri-la ao longo da vida e manifestá-la através de atos por todos conhecidos e que sirvam à cidade e não apenas aos próprios interesses mesquinhos. (p. 158)

Quanto ao caráter laico da atividade política, Tocqueville reafirma tal princípio, até mesmo em função do papel das religiões como elemento de estabilização e contenção dos excessos a que as democracias estão sujeitas. Ela representa um contraponto moral às preocupações exclusivamente materiais a que o individualismo sujeita os homens nas eras democráticas, e somente podem cumprir esse papel na medida em que permaneçam afastadas das instituições políticas.

Mas essas não são as únicas características do chamado humanismo cívico que Tocqueville absorve e reproduz, ainda que busque atualizá-las para as sociedades modernas. Outro dos seus grandes legados é a valorização das pequenas repúblicas – no caso unidades políticas com a dimensão de uma cidade ou comuna – insistindo em mostrar a necessidade de manter a autonomia delas como corpos políticos dentro do espaço limitado a que estavam sendo confinadas pelas políticas imperialistas que a ameaçavam.

Tal como em Rousseau, também herdeiro da tradição republicana, as cidades eram vistas como as verdadeiras unidades políticas, pois somente nelas era possível discernir as virtudes cívicas de cada cidadão. É relevante apontar, neste caso, o destaque dado por Tocqueville para as comunas enquanto núcleos da vida ativa, ainda que inseridas em unidades políticas maiores, no caso os grandes Estados territoriais. O exemplo da organização federativa americana deu a Tocqueville uma fórmula capaz de associar, de um lado, a própria existência dos Estados modernos, de grande base territorial, e, do outro lado, a possibilidade de preservar alguma forma de participação política dos cidadãos nos rumos da administração pública. Para isso, Tocqueville elabora uma distinção entre as atividades do Estado que é, ao mesmo tempo, uma distinção de graus de participação política. Enquanto as tarefas de governo devem ser centralizadas, e nessa medida o cidadão somente pode ter acesso a elas por meio de representantes eleitos, as tarefas administrativas podem e devem ser descentralizadas e distribuídas pelas comunas, como na América, de maneira que ali o cidadão possa exercitar suas virtudes cívicas. De fato Tocqueville não cansa de insistir nos benefícios proporcionados pela Federação à democracia americana. Como diz Aron (2002, p.329), interpretado Tocqueville em relação a esse tema, “Uma Constituição federativa pode, de certo modo, combinar as vantagens dos grandes e pequenos Estados”.

Assim, conquanto Tocqueville reconheça que os grandes Estados territoriais representam uma ameaça ao bem estar e à liberdade<sup>65</sup>, e que os pequenos Estados seriam mais facilmente organizados para garanti-los, a forma de organização federativa é justamente a solução para compartilhar as vantagens que ambos, Estados grandes e pequenos, possuem, sem eliminar a possibilidade de uma factível descentralização do poder, de maneira que ele também possa ser exercido localmente. Vejamos o trecho onde isso é analisado:

Nas grandes nações centralizadas, o legislador é obrigado a dar às leis um caráter uniforme que não comporta a diversidade dos lugares e dos costumes; nunca estando a par dos casos particulares, ele só pode proceder por regras gerais. Os homens são obrigados, então, a se dobrar às necessidades da legislação, porque a legislação não sabe se acomodar às necessidades e aos costumes dos homens, o que é uma grande causa de tumultos e de misérias.

Esse inconveniente não existe nas confederações. Nelas, o congresso resolve os principais atos da existência social, e todo detalhe é deixado às legislações estaduais.

---

<sup>65</sup> “Pode-se dizer então, de maneira geral, que nada é tão contrário ao bem-estar e à liberdade dos homens do que os grandes impérios” (DA I p.180).

Não se pode imaginar a que ponto essa divisão da soberania contribui para o bem-estar de cada um dos Estados de que a União se compõe. Nessas pequenas sociedades que não têm preocupação de se defender ou de se ampliar, todo o poder público e toda energia individual são canalizados para os melhoramentos internos. O governo central de cada Estado, por estar próximo dos governados, é cotidianamente informado dos interesses que se fazem sentir; por isso, vemos apresentarem-se cada dia novos planos que, discutidos nas assembleias comunais ou diante da legislatura do Estado e reproduzidos pela imprensa, suscitam o interesse universal e o zelo dos cidadãos. (DA I p.182)

O governo comunal não é negado nem reduzido. Ao contrário. Não somente é prestigiado em uma Federação, como também a unidade política maior – no caso a União – zela por sua segurança e viabilidade, de maneira que na América o cidadão sabe reconhecer a sua importância ao mesmo tempo em que preserva o seu espaço republicano de atuação nas comunas, como reconhece Tocqueville no seguinte trecho:

Ora, é esse mesmo espírito republicano, são esses mesmos costumes e esses hábitos de um povo livre que, depois de nascer e de se desenvolver nos diversos Estados, se aplicam em seguida sem dificuldade ao conjunto do país. De certa forma, o espírito público da União não passa de um resumo do patriotismo provincial. Cada cidadão dos Estados Unidos transporta, por assim dizer, o interesse que lhe inspira sua pequena república para o amor à pátria comum. (DA I p.183)

Assim é fácil perceber, por meio da comparação com os elementos trazidos no capítulo anterior, que Tocqueville se utiliza, repetidas vezes, de influências intelectuais retiradas da tradição do humanismo cívico. Consideramos que ele é um herdeiro direto dessa tradição na medida em que ratifica o princípio republicano de que o envolvimento ativo com a política é condição para a preservação da liberdade, mesmo a liberdade individual. Nesse aspecto ele se afasta dos liberais de seu tempo ao formular uma crítica à lógica burguesa da acumulação. Sua defesa de uma vida ativa, que, evidentemente, no seu caso, já não representa uma oposição à vida contemplativa religiosa, mas sim à vida exclusivamente voltada para a satisfação pessoal por meio do gozo de bens materiais, possui uma relação imediata e direta com o ideal republicano de virtude cívica.

Entretanto, enquanto o ideal humanista de vida ativa teve como meta mobilizar os habitantes para garantir a autonomia da cidade – no caso Florença, onde as formulações do humanismo cívico ganharam maior densidade teórica – em Tocqueville o apelo a esse envolvimento cívico é uma forma de combater a apatia e o desinteresse pela atividade política que, segundo ele, seria uma consequência direta do individualismo democrático. É bem verdade que por trás dessa preocupação com a apatia talvez estivesse uma

preocupação concreta com a mobilização operária e a capacidade de reivindicação demonstrada pelos primeiros partidos socialistas.

É relevante mencionar ainda que a retomada do republicanismo em Tocqueville se insere em sua busca teórica por uma forma de criar entre os franceses hábitos cívicos, adaptando o ideal humanista a uma sociedade que evidentemente já não mais os tinha em conta. Paradoxalmente, ao fazê-lo acabou por manter uma relação ambígua com as forças políticas na França, e de certa forma sua obra se distanciou dos atores políticos da época. Nesse sentido é precisa a observação de Oliveira (2003), ao comentar a preocupação tocqueviliana com a apatia e o risco do surgimento de um Estado tutelar e burocrático:

O curioso nesta escolha política é que Tocqueville conseguiu a proeza de não agradar a ninguém no espectro político francês. Se o seu elogio político da liberdade comunal e suas críticas ao exclusivismo burguês podiam encontrar algum eco na esquerda; a rejeição à figura do Estado árbitro e protetor dos pobres o tornava suspeito a esta. As suas tentativas de conseguir apoio no centro esbarrava no jogo das clientelas e no fato de que suas visões rejeitavam o que a cultura política francesa considerava uma conquista: a centralização administrativa, signo da eficiência e da regularidade. (p.192)

É inegável que em sua crítica ao individualismo, e no subsequente resgate à tradição republicana, o que existe em Tocqueville é, de forma surpreendente para alguém cujo nome está umbilicalmente ligado à tradição liberal, uma crítica à mentalidade burguesa, com sua ênfase no comércio, em seus hábitos mesquinhos e no seu egoísmo congênito. O acento aristocrático de sua crítica é evidente, apesar de também compartilhado por outros autores ditos burgueses, situação essa que vem sendo explicada por alguns intérpretes (OLIVEIRA 2003) como decorrentes das antinomias produzidas em virtude de terem vivido em uma sociedade de transição. O fato é que Tocqueville, assim como Rousseau antes dele, possuía uma “sensibilidade romântica angustiada com a destruição dos antigos laços sociais na modernidade” (idem p. 193).

De qualquer forma, as ameaças decorrentes do individualismo descritas por Tocqueville impressionam em virtude de sua capacidade de vislumbrar tendências de longo prazo, e que acabaram por se manifestar em países que atingiram um alto grau de desenvolvimento econômico – tanto capitalistas como socialistas – mas, ainda assim, viram-se engolidos em um alto grau de tutela estatal, e cuja apatia política se generalizou entre os cidadãos. O traço mais marcante disso continua sendo o elevado grau de centralização do poder, e o grande problema que dele decorre consiste na ruptura dos laços sociais que unem os homens uns aos outros. A solução proposta por Tocqueville

permanece atual, e republicana: descentralizar o exercício do poder e promover a participação política.

## CONCLUSÃO

A leitura de “A Democracia na América” pode surpreender o leitor que tenha ouvido falar de Alexis de Tocqueville unicamente pelos manuais de sociologia. Trata-se de uma obra que não se limita ao seu objetivo declarado; e em seus capítulos encontraremos muito mais do que uma simples análise do sistema político americano. Adotando como pano de fundo a igualdade de condições, Tocqueville faz uma ampla descrição das sociedades modernas, tanto em sua dimensão política, como social, mas também no aspecto psicológico dos homens que vivem ali. Questão curiosa é saber como o próprio Tocqueville se posicionaria neste quadro, e em que medida ele se reconheceria no retrato que pintou dos homens nas sociedades democráticas.

Entretanto, para o desfecho do nosso trabalho a questão é outra. Iniciamos nossa reflexão propondo uma releitura do liberalismo, principalmente para nos certificarmos se existe de fato apenas uma única forma de pensarmos a democracia liberal. O itinerário proposto visou analisar a obra de Alexis de Tocqueville, e por meio da sua crítica ao individualismo na sociedade burguesa, procuramos ressaltar o fato de ter havido da parte dele um resgate do tema republicano das virtudes cívicas, de forma que o ideal de liberdade em uma sociedade democrática passou a depender dos princípios e da vitalidade de uma vida comunitária, isto é, vivida de forma associativa nas comunas (municípios), de

maneira a haver uma real preponderância do interesse público em contraposição aos interesses particulares.

Com esse objetivo fizemos uma descrição daquilo que consideramos ser um conceito chave para entender o risco vislumbrado por Tocqueville em relação às sociedades modernas. Estamos nos referindo ao conceito de individualismo, que é esse sentimento refletido e tranqüilo, como o qualificou Tocqueville, e que dispõe “cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de ter criado assim uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma.” (DA II p. 119) O individualismo é um estado de espírito tipicamente democrático, ele faz com que cada indivíduo prefira se voltar para o seu bem-estar alheando-se dos demais indivíduos. Neste particular existe uma diferença fundamental entre Tocqueville e os demais liberais doutrinários de sua época, tais como Guizot e Constant, que festejaram o individualismo como uma expressão autêntica de uma classe média em expansão. Tocqueville, ao contrário, condenava essa mentalidade burguesa, e ainda que tivesse consciência da preponderância do interesse individual nesta nova sociedade, ainda assim tentou moldá-lo para evitar aquilo que considerava ser o pior dos males em uma democracia: o despotismo.

A condenação do individualismo vem acompanhada em Tocqueville da descrição do que seria a deformação da própria democracia. O despotismo, assim como a democracia, não são encarados por ele como formas de governo simplesmente. São arranjos sócio-políticos. E nessa medida a democracia torna-se despótica na medida em que ocorre uma centralização excessiva do poder estatal, e por meio dela o Estado passa a se ocupar de todos os espaços públicos deixados vagos pela retração individualista dos homens numa sociedade democrática. É preciso que os homens garantam um espaço de atuação pública, pois o despotismo democrático representa justamente usurpação desse espaço de autonomia política. Nesse sentido, não se trata de condenar no despotismo o fato de ser um regime de força, mas, ao contrário, o fato de ser um regime tutelar, e nessa medida consentido e aceito pelos cidadãos, que renunciam ao poder de dirigir e de governar as comunidades em que vivem. O despotismo representa o fim da vida comunal, o fim de qualquer relacionamento político entre os cidadãos.

É preciso, entretanto, deixar claro que nessa condenação à excessiva centralização do poder do Estado não existe uma eventual condenação à abrangência de sua atuação, envolvendo inclusive o aspecto econômico. De fato, não há dúvida alguma que Tocqueville condenava também a possibilidade de que o Estado pudesse interferir na

esfera da produção, assumindo o papel de provedor maior da sociedade. Isso fica patente no seguinte trecho:

Um governo não seria capaz nem de manter sozinho e renovar a circulação dos sentimentos e das idéias num grande povo, nem de conduzir todos os empreendimentos industriais. Assim que ele tentar sair da esfera política para se lançar nessa nova via, exercerá, mesmo sem querer, uma tirania insuportável; porque um governo só sabe ditar regras precisas; ele impõe os sentimentos e as idéias que favorece, é e sempre difícil discernir seus conselhos de suas ordens. (DA II p.134)

Entretanto, não é esse o aspecto que devemos reter ao analisar a questão do despotismo. A originalidade do tratamento dado por Tocqueville ao assunto é justamente porque se trata de uma condenação ao tamanho do Estado, mas que é dirigida à sociedade, por não saber manter, seja por apatia ou por desinteresse em relação à vida pública, os espaços de ação coletiva que a vida comunal deve oferecer a cada indivíduo. Em outras palavras, não se trata de buscar nele o argumento liberal da salvaguarda do interesse privado em face da expansão do Estado. O que inquietava Tocqueville era

a possibilidade de os excessos de individualismo levarem os americanos para dentro de si mesmos em busca de autogratisficação, e a falta de virtude pública levaria à indiferença política, conformidade social e submissão à “tirania” da opinião da maioria, uma espécie de docilidade rasteira e tranqüila que poderia possivelmente culminar no “despotismo democrático”. (DIGGINS, 1999 p.22)

Portanto, a noção de despotismo visa dar conta de uma situação substancialmente diversa daquela que a expressão “tirania” visa abranger. Esperamos que tenha ficado claro no curso da nossa exposição que o termo tirania em Tocqueville foi utilizado por ele com o intuito de condenar a democracia, por esta não impor limites à vontade da maioria, mas, de fato, tal condenação acaba ficando em um plano menor do que sua preocupação com a questão do despotismo.

E é justamente a questão do despotismo democrático que nos conduziu ao derradeiro capítulo, pelo qual tentamos demonstrar que a maneira pela qual Tocqueville efetua sua crítica ao individualismo e, por conseguinte, ao despotismo, somente pode ser compreendida à luz do pensamento republicano.

Uma vez que recusamos entrar no debate acerca da existência ou não de um republicanismo moderno, distinto tanto do liberalismo como do pensamento democrático, adotamos como procedimento a enumeração daquilo que seriam os pontos essenciais de

uma noção republicana da atividade política, isto é, a defesa dos **regimes mistos** e a existência de um conjunto de novos valores associados à **vida ativa**, em contraposição à vida contemplativa, e como nessa perspectiva a cidade ou a comuna tornava-se o *locus* por excelência da vida política. Entretanto, aprofundando alguns aspectos dessa ideologia republicana, vimos também que ela envolve uma noção de liberdade baseada na autonomia do cidadão, isto é, em sua capacidade de participar igualmente com os demais na formulação das regras que irão governar os destinos da sociedade.

A partir de tais características do republicanismo, verificamos que algumas delas estão presentes no pensamento de Tocqueville, ainda que devidamente adaptadas à realidade representada pela sociedade democrática. É verdade que ele não acreditava pudesse de fato haver regimes mistos, mas também é fato que ele buscou valorizar a atividade política na crítica que dirigiu ao despotismo democrático.

Também é verdade que ele condenava a apatia e a ausência de espírito cívico, e para combatê-los defendeu o vigor da vida associativa, por meio da qual os homens podiam realizar grandes tarefas em comum sem a necessidade da intervenção do Estado.

Da mesma forma, ainda que o tema da *virtú* em Tocqueville não reproduza o sentido dado a ele pelos humanistas, e seja claramente colocado pelo francês como uma decorrência do interesse individual – e não mais em decorrência do altruísmo ou do sacrifício do interesse individual ao interesse público – nem por isso encontra-se ausente, só que é encarado por Tocqueville partir do que denominou interesse bem compreendido, isto é, uma maneira de combinar o interesse privado – cuja existência e relevância na sociedade moderna não é possível diminuir ou contornar – com o interesse coletivo, rompendo-se assim com o estreito individualismo.

Finalmente, outro dos paralelos entre Tocqueville e o pensamento republicano encontra-se na valorização das pequenas repúblicas, que no caso dele estão representadas pelas comunas americanas, enquanto núcleos da vida ativa, ainda que inseridas em unidades políticas maiores, no caso os grandes Estados territoriais, desde que organizados como uma Federação.

Assim, se reconhecermos a existência de duas grandes linhas de tradição do pensamento político, uma delas centrada na valorização da participação política, denominada republicana, e outra tendo como preocupação a liberdade do indivíduo e a busca por formas jurídicas para que essa liberdade seja garantida, denominada liberal, nossa conclusão é que Tocqueville encontra-se muito mais próximo da primeira do que da



segunda, apesar da opinião de alguns intérpretes de que sua obra, nesse sentido, não seria passível de classificação<sup>66</sup>.

É bem verdade que esse republicanismo tocqueviliano não exclui uma defesa intransigente da liberdade individual, à moda de Constant. Apesar disso, sua defesa da participação política não é meramente instrumental, mas é uma forma de garantir que o cidadão possa reafirmar sua dignidade pessoal perante a sociedade. Nessa medida sua defesa da liberdade do indivíduo não se reduz ao conceito de liberdade negativa, mas envolve o reconhecimento da chamada liberdade positiva. Enfim, como um autêntico representante da tradição republicana, Tocqueville, junto com Maquiavel e Montesquieu, tentou definir

as condições em termos da cultura política em que um regime participativo pode florescer. O raciocínio subjacente, em suas diferentes formas, tem tido o seguinte teor. Toda sociedade política exige alguns sacrifícios e requer algumas disciplinas de seus membros: eles têm de pagar impostos, ou servir nas Forças Armadas e, de modo geral, respeitar certas restrições. Num despotismo, regime em que a massa dos cidadãos está sujeita ao governo de um único mestre ou de um grupo, as disciplinas exigidas são mantidas pela coerção. Para ter uma sociedade livre, é preciso substituir a coerção por alguma outra coisa. Essa outra coisa só pode ser a identificação voluntária com a *polis* por parte dos cidadãos, um sentido de que as instituições políticas em que vivem são a expressão deles mesmos. As “leis” têm de ser vistas como reflexo e defesa de sua dignidade como cidadãos, ser por conseguinte, num certo sentido, extensões deles mesmos. (TAYLOR, 2000b p.203)

---

<sup>66</sup> “On peut en effet alors être tenté de faire de celle-ci un objet totalement inclassable, se situant au confluent de ces deux grands courants hétérogènes que sont le républicanisme et le libéralisme, ou bien encore de la considérer comme une reformulation moderne de l’idéal républicain classique.” (AUDIER, 2004 p.315)

## REFERÊNCIAS

### 1 OBRAS DE TOCQUEVILLE

**TOCQUEVILLE, Alexis** – A Democracia na América: Leis e Costumes. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 2001 (DA I)

\_\_\_\_\_ – A Democracia na América: Sentimentos e Opiniões. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 2004 (DA II)

\_\_\_\_\_ – O Antigo Regime e a Revolução. Tradução de Yvonne Jean. Brasília. UnB. 1979 (ARR)

\_\_\_\_\_ – Ensaio Sobre a Pobreza. Tradução de Juliana Lemos. Rio de Janeiro. UniverCidade Editora. 2003 (EP)

\_\_\_\_\_ – Lembranças de 1848. As Jornadas Revolucionárias em Paris. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo. Companhia das Letras. 1991

\_\_\_\_\_ – Viagens à Inglaterra e à Irlanda. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo. Imaginário. 2000

\_\_\_\_\_ – A Emancipação dos Escravos. Tradução de Fani Goldfarb Figueira. Campinas. Papyrus. 1994

\_\_\_\_\_ – Sur le Paupérisme. Paris. Editions Allia. 2001

\_\_\_\_\_ – De la Colonie en Algérie. Bruxelles. Editions Complexe. 1988

\_\_\_\_\_ – Lettres Choisies - Souvenirs. Quarto Gallimard. 2003

### 2 DEMAIS OBRAS CONSULTADAS

**ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max**

1985 *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio Almeida. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editora

**AMIEL, Anne**

2002 *Le Vocabulaire de Tocqueville*. Paris. Ellipses

**AUDIER, Serge**

2004 *Tocqueville Retrouvé: Gênese et Enjeux du Renouveau Tocquevillien Français*. Paris. Vrin/Ehess

**ARENDT, Hannah**

1972 *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo. Perspectiva

1988 *Da Revolução*. Tradução (s/indicação). São Paulo. Ática/UnB

2001 *A Condição Humana*. São Paulo. Forense Universitária

**ARON, Raymond**

1981 *Dezoito Lições Sobre a Sociedade Industrial*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo. Martins Fontes/UnB

2002 *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo. Martins Fontes

**BENOÎT, Jean-Louis**

2004 *Comprendre Tocqueville*. Paris. Armand Colin

**BIGNOTTO, Newton**

2001 *Origens do Republicanismo Cívico*. Belo Horizonte. UFMG

**BOBBIO, Norberto**

1983 *Qual Socialismo?* Tradução de Iza de Salles Freaza. 2ª ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra

1985 *A Teoria das Formas de Governo*. Tradução de Sérgio Bath. 4ª ed. Brasília. UnB

1997 *Igualdade e Liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 3ª ed. Rio de Janeiro. Ediouro

**BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo**

1986 *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo. Brasiliense

**BOBBIO, Norberto e VIROLI, Maurizio**

2002 *Diálogo em Torno da República*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro. Campus

**BOUDON, Raymond**

2005 *Tocqueville aujord'hui*. Paris. Odile Jacob

**COHN, Gabriel**

2002 *Perfiles em Teoria Social: Tocqueville y Weber, dos vocaciones*. In Teoria y Filosofia Política. Buenos Aires. Clacso

2003 *Tocqueville y la Passión Bien Comprendida*. In La Filosofia Política Moderna: De Hobbes a Marx. Buenos Aires. Clacso

**CONSTANT, Benjamin**

1985 *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*. Tradução de Loura Silveira. In Filosofia Política n.2. Porto Alegre. L&PM

**DIGGINS, John Patrick**

1999 *Max Weber: A Política e o Espírito da Tragédia*. Tradução de Liszt Vieira e Marcus Lessa. Rio de Janeiro. Record

**DUMONT, Louis**

1992 *Homo Hierarchicus: o Sistema de Castas e Suas Implicações*. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. São Paulo. USP

1993 *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro. Rocco

**FURET, François**

1989 *Pensando a Revolução Francesa*. Tradução de Luiz Marques e Martha Gambini. 2ª ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra

2001 *O Sistema Conceptual da Democracia na América*, In A Democracia na América: Leis e Costumes. Tradução de Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo. Martins Fontes

**GARAUDY, Roger**

1983 *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre, L&PM

**GIANNETTI, Eduardo**

1993 *Vícios Privados, Benefícios Públicos?* São Paulo. Companhia das Letras

**HEIMONET, Jean-Michel**

1999 *Tocqueville et le Devenir de la Démocratie*. Paris. L'Harmattan

**HIRSCHMAN, Albert O.**

1992 *A Retórica da Intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo. Companhia das Letras

2002 *As Paixões e os Interesses*. Tradução de Luiz Guilherme B. Chaves e Regina Bhering. Rio de Janeiro. Record

**JACQUES, Daniel**

1995 *Tocqueville et la Modernité*. Québec. Boréal

**JARDIN, Andre**

1984 *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*. Paris. Hachette

**KESLASSY, Eric**

2000 *Le Libéralisme de Tocqueville à l'Épreuve du Paupérisme*. Paris. L'Harmattan

**KRAMER, Paulo**

2000 *Alexis de Tocqueville e Max Weber: repostas políticas ao individualismo e ao desencantamento na sociedade moderna*. In *A atualidade de Max Weber*. Brasília. UnB

**LAMPEDUSA, Tomasi di**

2000 *O Gattopardo*. Tradução de Marina Colasanti. Rio de Janeiro. Record

**LEFORT, Claude**

1984 *A Filosofia Política diante da Democracia Moderna*. Tradução de Zilá Bernd. In *Filosofia Política n.1*. Porto Alegre. L&PM

1999 *Desafios da Escrita Política*. Tradução de Eliana de Melo e Souza. São Paulo. Discurso Editorial

**LOSURDO, Domenico**

1998 *Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. Tradução de Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo. UNESP

2004 *Democracia ou Bonapartismo: Triunfo e Decadência do Sufrágio Universal*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro. UFRJ/UNESP

2006 *Liberalismo. Entre Civilização e Barbárie.* Tradução de Bernardo Joffily, Egle Bartoli e Soraya Barbosa da Silva. São Paulo. Anita Garibaldi

**MACPHERSON, C.B.**

1979 *A Teoria Política do Individualismo Possessivo.* Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro. Paz e Terra

**MAFFESOLI, Michel**

2001 *A Violência Totalitária: Ensaio de Antropologia Política.* Porto Alegre. Sulina

**MANENT, Pierre**

1987 *Histoire Intellectuelle du Libéralisme.* Paris. Hachette

1993 *Tocqueville et la Nature de la Démocratie.* Paris. Fayard

2001 *Les Libéraux.* France. Gallimard

**MAQUIAVELLI, Nicolo**

1977 *O Príncipe.* Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo. Hemus

1982 *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio.* Tradução de Sérgio Bath. 2a. ed. Brasília. Unb

**MÉLONIO, Françoise**

1993 *Tocqueville et les Français.* Paris. Aubier

**MENDRAS, Henri e ÉTIENNE, Jean**

1996 *Les Grands Auteurs de la Sociologie.* Paris. Hatier

**MERQUIOR, José Guilherme**

1991 *O Liberalismo Antigo e Moderno.* Tradução de Henrique Araújo Mesquita. Rio de Janeiro. Nova Fronteira

**MONTESQUIEU, Barão de (SECONDANT, Charles-Louis de)**

1996 *Espírito das Leis.* Tradução de Cristina Murachco. São Paulo. Martins Fontes

**MOUFFE, Chantal**

1996 *O Regresso do Político.* Tradução de Ana Cecília Simões. Lisboa. Gradiva

**OLIVEIRA Jr, Carlos Mauro**

2003 *Entre Virtudes e Interesses: Liberdade, Cidadania e Sistema Representativo em Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH da Universidade de São Paulo. São Paulo. Mimeo

**POCOCK, J.G.A.**

2003 *A Mobilidade da Propriedade e o Nascimento da Sociologia do Século XVIII*. Tradução de Fábio Fernandez. In *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo. EDUSP

1975 *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton. Princeton University Press

**POGREBINSCHI, Thamy**

2003 *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*. Bauru (SP). EDUSC

**PETTIT, Philip**

1999 *Republicanism*. Great Britain. Oxford

**QUIRINO, Célia Galvão**

1998 *Tocqueville: a Realidade da Democracia e a Liberdade Ideal*. In *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo. EDUSP

**REIS, Helena Esser dos**

2002 *A Liberdade do Cidadão: Uma Análise do Pensamento Ético-Político de Alexis de Tocqueville*. Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da FFLCH da Universidade de São Paulo. São Paulo. Mimeo

**SANTOS, Antônio Carlos dos**

2002 *A Política Negada: Poder e Corrupção em Montesquieu*. São Cristóvão. UFS

**SARTORI, Giovanni**

1965 *Teoria Democrática*. Tradução de Francisco M. da Rocha Filho e Oswaldo Blois. Rio de Janeiro. Editora Fundo de Cultura

**SKINNER, Quentin**

1988 *Maquiavel*. Tradução de Maria Lúcia Montes. São Paulo. Brasiliense

1998 *Liberdade Antes do Liberalismo*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo. UNESP/Cambridge

1999 *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo. Companhia das Letras

**SODRÉ, Nelson Werneck**

1964 *Formação Histórica do Brasil*. 3ª ed. São Paulo. Brasiliense

**SORMAN, Guy**

1994 *O Capital, Seqüência e Fins*. Tradução de Irene Paternot. Rio de Janeiro. Francisco Alves

**SENNETT, Richard**

1988 *O Declínio do Homem Público: as Tirantias da Intimidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo. Companhia das Letras

2001 *Autoridade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. Record

**TAYLOR, Charles**

2000 (a) *A Política Liberal e a Esfera Pública*. In Argumentos Filosóficos. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo. Loyola

2000 (b) *O Debate Liberal-Comunitário*. In Argumentos Filosóficos. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo. Loyola

**TUCÍIDES**

1982 *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília. Editora Universidade de Brasília

**WEBER, Max**

1974 *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 3ª ed. Rio de Janeiro. Zahar Editores

2004 *A Ética Protestante e o « Espírito » do Capitalismo*. Tradução de Jose Marcos Mariani de Macedo. São Paulo. Cia das Letras

**ZAWADZKI, Paul**

2001 *Les Nouvelles Formes de Servitude. Penser la Face Sobre l'Individualisme Démocratique*. In Raisons Politiques: Etudes de Pensée Politique. Février/Avril. n.1 (11/35)