



A Teoria Crítica  
de Alexis de  
Tocqueville

Felipe Moralles e Moraes



Nessa obra investiga-se se como a filosofia de Alexis de Tocqueville pode ser incluída dentro da teoria crítica, assim compreendida a tradição filosófica que pretende fazer um diagnóstico de época orientado aos potenciais emancipatórios iminentes à sociedade, assim como aos obstáculos a essa emancipação. O fio condutor do livro são três interpretações concorrentes sobre a ideia de liberdade que permeia a obra do liberal francês: negativa, republicana e social. É discutida a compatibilidade dessas concepções de liberdade com as democracias de massa modernas e a relação delas com os demais conceitos fundamentais da análise sociológica de Tocqueville, como aristocracia, dominação, interesse bem compreendido, religião, individualismo, entre outras. Ao final, mostra-se como esses conceitos podem servir para fazer um diagnóstico da sociedade brasileira atual da perspectiva da ideia de liberdade social, que está na base de uma eticidade democrática, mas que é obstaculizada por dinâmicas sociais de origem aristocrática ou autoritária.



**A teoria crítica de  
Alexis de Tocqueville**

## *Direção Editorial*

---

Lucas Fontella Margoni

## *Comitê Científico*

---

**Prof. Dr. Denilson Luís Werle**

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

**Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra**

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

**Prof. Dr. Rúrion Soares Melo**

Universidade de São Paulo - USP

# A teoria crítica de Alexis de Tocqueville

Felipe Morales e Moraes



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

---

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MORAES, Felipe Morales e

A teoria crítica de Alexis de Tocqueville [recurso eletrônico] / Felipe Morales e Moraes -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

288 p.

ISBN - 978-85-5696-595-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Alexis de Tocqueville; 3. Teoria Crítica; 4. Liberdade; I. Título

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

## **Nota do autor**

Este livro é o resultado da dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. A dissertação foi aprovada em sua forma final pela banca examinadora composta pelo Profs. Drs. Denilson Luís Werle (UFSC), Delamar José Volpato Dutra (UFSC) e Rúrion Soares Melo (USP).

Agradeço ao Prof. Dr. Denilson Luís Werle, pela orientação filosófica. Aos demais Profs. da banca examinadora e ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani, que integrou a banca de qualificação, pela leitura atenta, elogios e críticas, as quais oportunizaram a discussão sobre temas da dissertação, como convém ao processo vivo do esclarecimento.

Agradeço aos meus colegas do Grupo de Teoria Crítica do Capitalismo: Thor Veras, Ivan Rodrigues, Eduardo Borba, Raquel Cipriani, Bárbara Buriel, Tiago Mendonça, Bruna Ávila, pelas discussões sobre teoria crítica. Ao meu pai Aldovan de Oliveira Moraes e ao amigo Lucas do Nascimento, pelas revisões e apreciação crítica do texto.





Não há aí, no fundo, senão coisas de nosso tempo que interessam ao público e a mim mesmo. A grandeza e a singularidade do espetáculo que apresenta o mundo de nossos dias absorvem atenção demais para que se possa dar muito apreço às curiosidades históricas que bastam às sociedades ociosas e eruditas.

(Alexis de Tocqueville, 15 de dezembro de 1850)



# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>13</b>
<b>1. A tese da liberdade negativa .....</b>	<b>21</b>
1.1 Mundo dividido.....	27
1.1.1 Dilemas éticos .....	28
1.1.2 Dilema metateórico.....	46
1.2 Democracia.....	61
1.2.1 Estrutura.....	62
1.2.2 Princípio .....	65
1.2.3 Objeto.....	71
1.3 Nova aristocracia?.....	86
1.3.1 Aristocracia, nobreza e casta.....	90
1.3.2 Obstáculos aristocráticos .....	94
1.3.3 Argumentos democráticos.....	104
<b>2. A tese da liberdade republicana.....</b>	<b>111</b>
2.1 Dominação moderna .....	116
2.2 Interesses bem compreendidos.....	135
2.2.1 O problema filosófico do autointeresse .....	143
2.2.2 A doutrina dos interesses bem compreendidos .....	153
2.3 Poderes intermediários.....	161
<b>3. A tese da liberdade social.....</b>	<b>185</b>
3.1 Religião .....	206
3.2 Classes sociais.....	220
3.2.1 Perspectivas emancipatórias em França e nos EUA.....	223
3.2.2 Perspectivas emancipatórias no Brasil.....	240
3.3 Associações.....	247
<b>Conclusão.....</b>	<b>263</b>
<b>Referências .....</b>	<b>273</b>



## Introdução

As democracias que têm hoje poder sobre os seres humanos são estáveis ou instáveis. Uma mantém e avança a igualdade entre cidadãos acostumados a ser livres, outras tendem a recair em regimes autoritários. A estabilidade democrática é o tema de Alexis de Tocqueville. Seu país, a França, foi presa de ciclos revolucionários desde 1789 até a sua morte em 1859. Uma monarquia constitucional havia sucedido o antigo regime; a república, a monarquia constitucional; o império de Napoleão, a república. Depois veio a restauração; em seguida, a monarquia de julho; a monarquia foi sucedida pela república; e a república pelo império de Napoleão III. O processo de democratização despontava de forma extremamente instável e violenta para os franceses. A preocupação de Tocqueville era com uma jovem democracia que ainda estava dissociada de práticas democráticas, quer dizer, com uma igualdade que surgia no seio da sociedade, mas que não se traduzia em leis, ideias e costumes livres.<sup>1</sup> Ele reflete sociologicamente, então, acerca da estabilidade das modernas democracias de massa. Toda sua obra se debruça sobre esse problema. A primeira, *De la Démocratie en Amérique*, interroga por que a democracia permanecia próspera, estável e liberal nos Estados Unidos. A última, *L'Ancien Régime et la Révolution*, por que a França encontrava tantas revoluções, regressões e fracassos, no curso de sua democratização, na manutenção de um regime político de liberdade.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique, I (1835). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, II, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992, *introduction*, p. 9.

<sup>2</sup> ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico** (1967). Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 202.

A liberdade ocupa no mundo político – escreve ele – lugar análogo à atmosfera no mundo físico.<sup>3</sup> Apesar de ser o valor central de suas reflexões, não se encontra, em sua obra, uma ideia acabada de liberdade.<sup>4</sup> Conquanto os intérpretes estejam de acordo que seu objetivo prático era a estabilização do processo de democratização em França, divergem teoricamente sobre o significado do conceito de liberdade que está por trás das instituições por ele defendidas: direitos individuais, assembleias municipais, júri, divisão das grandes propriedades. Não se pode contentar, por isso, com a primeira aparência que os textos oferecem quando empregam o termo “liberdade”, nem com a segunda ou a terceira; uma interpretação vigorosa exige que perpassemos todas as possibilidades.

Esta dissertação apresenta a obra de Tocqueville sob o prisma de três diferentes concepções da liberdade moderna: (1) liberdade negativa, (2) liberdade republicana e (3) liberdade social. As interpretações centradas em cada uma dessas concepções serão abordadas nos capítulos respectivos e trazem à tona diversas camadas nos textos, os múltiplos temas e diferentes sentidos que deles podem ser ressaltados. Dessa forma são introduzidos os conceitos-chave com os quais ele realiza sua análise social, como os conceitos de democracia, aristocracia, dominação, interesse bem compreendido, religião, individualismo, etc. – os quais o autor

---

<sup>3</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *Voyages en Angleterre et en Irlande* (1833/35). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, 7 juillet, p. 514.

<sup>4</sup> Em carta endereçada ao tradutor Henry Reeve, escreve: “*não tenho mais do que uma paixão, o amor à liberdade e à dignidade humana*” (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lettre à Henry Reeve*, 22 mars 1837. In: TOCQUEVILLE, Alexis de. **Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville**. Marie de Tocqueville e Gustave de Beaumont (Ed.). Tome VI. Paris: Michel Lévy Frères, 1860, p. 67). Na já citada carta a Louis Kergorlay enfatiza: “*não tenho tradição alguma, não tenho partido algum, não tenho causa alguma, senão a da liberdade e da dignidade humana; disso estou seguro*” (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lettre au Comte Louis de Kergorlay*, 15 décembre 1850. In: BEAUMONT (Ed.). **op. cit.**, VII, p. 264). Volta a se autodescrever anos mais tarde, em outros termos: “*considero e sempre considereei a liberdade como o primeiro dos bens; eu vejo nela uma das fontes mais fecundas de virtudes viris e de grandes ações*” (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lettre à Madame Swetchine*, 7 janvier 1856. In: BEAUMONT (Ed.). **op. cit.**, VI, p. 307).

denomina *idées mère*.<sup>5</sup> Em cada uma dessas ideias-mãe, concretizam-se as concepções de liberdade moderna e, com elas, as objeções que lhes podem ser opostas. As perspectivas a respeito da obra do liberal francês conduzem, dessarte, a uma discussão sobre essas diferentes correntes do liberalismo. O fio condutor desta dissertação será a crítica às duas primeiras interpretações e concepções de liberdade, como visões parciais de uma interpretação e concepção democrática.<sup>6</sup>

De fato, os liberais têm sido acusados, por toda parte, de estreiteza de vista e demasiado conservadorismo. Especialmente em nosso país, a liberdade tem servido como prefácio à manutenção de desigualdades arraigadas. Sua invocação, como um prenúncio à perpetração de injustiças. A objeção a todos que se denominam liberais, já muito claramente levantada por Hegel, é que se deve, quando se fala da liberdade, observar se não são de interesses privados e privilégios de que se fala.<sup>7</sup> Ninguém menos do que Hayek repete: *“a essência da posição liberal... é a negação de todo privilégio, se o privilégio é compreendido em seu significado próprio e original do Estado garantindo e protegendo direitos a alguns que não estão disponíveis aos outros, em termos iguais”*.<sup>8</sup>

As diferentes interpretações do conceito de liberdade em Tocqueville, e as temáticas e objeções daí decorrentes, são o fio condutor da presente dissertação, que não se confunde com o conteúdo da pesquisa desenvolvida. O objetivo deste estudo é esclarecer se e como o pensamento de Tocqueville pode ser

---

<sup>5</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 17

<sup>6</sup> A interpretação de uma concepção de liberdade comum às obras de Hegel e Tocqueville foi sugerida no seio da teoria crítica, embora pouco desenvolvida. A dissertação dedica-se a levar adiante essa sugestão, cf. WELLMER, Albrecht. *Freiheitsmodelle in der modernen Welt* (1989). In: \_\_\_\_\_. **Endspiele: die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge**. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 26.

<sup>7</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte** (1837). Stuttgart: Reclam, 1961, IV, 3, 2, p. 574.

<sup>8</sup> HAYEK, Friedrich August von. **The road to serfdom** (1944). Bruce Caldwell (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2007, *foreword to the 1956 american paperback edition*, p. 46.

inserido dentro de um modo específico de fazer filosofia, que é a teoria crítica. Pergunta-se: (i) é possível um liberalismo crítico? Se o leitor não for seduzido por tal pergunta, não conseguir acompanhá-la sem bocejos ou rastrear-lhe o sentido, os três capítulos da dissertação podem ser lidos como se interrogassem: (ii) qual é o liberalismo de Tocqueville e (iii) qual a relação desse liberalismo com a vedação aos privilégios?

No entanto, como se ia dizendo, esses não são os únicos, nem os principais objetivos desta dissertação. Não é possível acreditar, com efeito, que a atividade filosófica já fez tudo quando explicou corretamente determinado pensador e colocou cada tema abordado em seu devido lugar. Mostrou quão sólidas são suas conclusões, segundo as leis da lógica e do raciocínio. Preencheu com detalhes biográficos suas inclinações, tendo o cuidado de lhe deixar um lado humano e empático. À primeira vista, parece um trabalho admirável, mas logo se percebe que se ficou preso no texto filosófico e que não foram pensadas as relações da filosofia com a realidade social efetiva. Apesar dos louváveis esforços, nunca diríamos que a interpretação está animada por uma preocupação política. Se uma parte palpita, outra permanece imóvel. A interpretação fica incompleta.

A teoria crítica é um modo de fazer filosofia que articula juízos teóricos com a prática dos membros da sociedade de um modo específico. Ela rejeita apreender as relações sociais sob duas perspectivas, para as apreender de outra. Tanto se contrapõe à ação “cega” que ignora como a sociedade realmente é, quanto ao conhecimento “vazio” que ignora que a sociedade pode ser diferente.<sup>9</sup> Tanto se diferencia de uma crítica irreal e idealista, quanto de um realismo cínico e conservador.<sup>10</sup> Fazer teoria crítica significa negar modelos neutros de análise social, a partir dos quais

---

<sup>9</sup> NOBRE, Marcos. **Teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 9

<sup>10</sup> WERLE, Denilson Luís. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 21 e 82.



a realidade poderia ser supostamente conhecida sem valorações, assim como imagens de sociedades perfeitas, a partir dos quais a realidade seria valorada, para fazer diagnóstico das sociedades reais desde a perspectiva das possibilidades e obstáculos à sua transformação. Em uma frase: dizer o que é em vista do que pode ser, mas ainda não é.<sup>11</sup> A dissertação objetiva mostrar que Tocqueville faz, como teórico crítico, um diagnóstico das democracias de massa modernas da perspectiva de um potencial de liberdade que lhes é imanente, mas que é obstaculizado por dinâmicas sociais contraditórias, de origem aristocrática ou autoritária.

Aquele que introduz um grande filósofo como mero objeto de interpretação filosófica, para utilizar expressão hegeliana, “*pinta cinza no cinza*” – apresenta um pensamento envelhecido, que com cinza no cinza não se deixa rejuvenescer.<sup>12</sup> A proposta desta dissertação é, muito mais, revigorar as cores da obra de Tocqueville; ler seus textos, parafraseando sua orientação, com pensamentos virados “*para nosso hemisfério*”<sup>13</sup>, para observar não os Estados Unidos, França, Argélia, mas o Brasil. Isso é possível porque o segundo volume do *Démocratie* foi orientado às democracias modernas em geral. Tanto é assim que Tocqueville desejava adotar o título de *L'influence de l'égalité sur les idées et les sentiments des hommes*<sup>14</sup>, tendo sido dissuadido provavelmente por razões editoriais.<sup>15</sup> Mesmo em relação ao primeiro volume do

---

<sup>11</sup> NOBRE, *op. cit.*, 2004, p. 9-10.

<sup>12</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, *Vorrede*, p. 28.

<sup>13</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 3.

<sup>14</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à John Stuart Mill, 15 novembre 1839. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VI, p. 94; novamente se dirigindo ao amigo inglês, explicita: “*partindo de noções que me forneciam a sociedade americana e francesa, quis pintar os traços gerais das sociedades democráticas, dos quais não existe ainda nenhum modelo completo*” (TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à John Stuart Mill, 18 décembre 1840. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VI, p. 108).

<sup>15</sup> MÉLONIO, Françoise. *Tocqueville and the french*. Trans. Beth G. Raps. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998, p. 65.

*Démocratie*, admite ele que procurava nos Estados Unidos “*uma imagem da democracia ela mesma*”<sup>16</sup>, de modo que aquele país era o “*quadro; a democracia, o tema*”.<sup>17</sup> As condições de instabilidade em França é que determinavam os objetos das análises comparativas.<sup>18</sup> Não acreditava que os estadunidenses tivessem instituições dignas de cópia servil ou tivessem realizado por completo a democracia na modernidade, senão que seus princípios políticos e condições sociais se aproximavam, naquela época, mais desse ideal do que as de qualquer outro povo.<sup>19</sup> Tais considerações afastam algumas questões prejudiciais. Permanecem, não obstante, muito aquém de justificar positivamente o objetivo buscado de um modelo de teoria crítica capaz de avaliar os potenciais e obstáculos da democracia no Brasil.

Por que o pensamento político de Tocqueville é relevante? Por que lida com problemas que dizem respeito ao contexto brasileiro contemporâneo? A justificação não pode ser localizada ao nível de uma mera alternativa ou ideal filosófico, como um autor clássico que, recolhido aleatoriamente da estante, passa subitamente a querer domesticar a realidade. Esqueça! Precisa estar, sim, ao nível dos elementos transformadores que um pensamento crítico pode identificar na realidade, das possibilidades utópicas que a sociedade brasileira contém, sem apelar às que ainda estão, ou às que já foram, cerradas.

---

<sup>16</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 15.

<sup>17</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à John Stuart Mill, 10 novembre 1836. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VI, p. 65.

<sup>18</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre au Comte Louis de Kergorlay, 18 octobre 1847. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, V, p. 376-7; cf. DRESCHER, Seymour. Tocqueville’s comparative perspectives. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 31.

<sup>19</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**: historical-critical edition. Eduardo Nolla (Ed.). Transl. James T. Schleifer. Indianapolis: Liberty Fund, 2010, *foreword to the twelfth edition*, p. 1374-5; cf. ZETTERBAUM, Marvin. Alexis de Tocqueville (1963). In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (Org.). **História da filosofia política**. Trad. Heloísa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universtária, 2013, p. 683.

Para tratar da questão da relevância, dedica-se uma parte do último capítulo a justificar mais direta e positivamente, a partir dos conceitos-chave desenvolvidos nos três capítulos, o recurso à obra de Tocqueville, a fim de decifrar as transformações políticas e sociais latentes e com as quais se pode contar em nosso país. A dissertação pretende responder, como um todo, portanto, ao seguinte questionamento: (iv) o liberalismo tocquevilleano é capaz de oferecer um modelo de teoria crítica da democracia brasileira?

As referências às obras de Tocqueville utilizam a edição da coleção *La Pléiade*. Ao longo da dissertação recorre-se, quando necessário, a correspondências e anotações pessoais constantes em outras edições e publicações, oportunamente indicadas nas notas de rodapé. Além disso, o leitor perceberá que a argumentação invoca vários outros filósofos da tradição liberal ou da tradição crítica que mereceriam, por um lado, perquirições mais detalhadas; por outro lado, não poderiam ser negligenciados – seja porque tiveram influência direta ou indireta sobre o pensamento de Tocqueville, seja porque sustentaram interpretações contemporâneas de sua obra, seja porque apresentaram outros modelos de teoria crítica com os quais mostra afinidades. Por isso, deve-se ao leitor o esclarecimento de que a referência a outros filósofos dentro dos capítulos não quer fazer supor seu enquadramento na ideia de liberdade ali discutida. É para orientação acerca das concepções de liberdade e de crítica na obra de Tocqueville que se buscam semelhanças e dissemelhanças com o que se poderia ler também como diferentes “liberalismos” de Montesquieu, Mill, etc., e diferentes “teorias críticas” de Marx, Honneth, etc. A proposta da dissertação é tomar, de saída, esses conceitos de “liberalismo” e “teoria crítica” de maneira indeterminada, para aproximar essas tradições do pensamento.



## A tese da liberdade negativa

Em famoso discurso proferido em meio à guerra fria, em 1958, Isaiah Berlin distingue dois tipos de liberdade, negativa e positiva, e defende a existência de uma antítese conceitual entre elas. Esses tipos corresponderiam a duas respostas, a dois valores mobilizados para justificação do dever de obediência e, conseqüentemente, de sistemas políticos cogentes e conflitantes. A liberdade sempre se perde quando se é coagido. Mas liberdade do quê?<sup>1</sup> Qual liberdade está sendo cerceada? Berlin pretende mostrar que os dois sentidos do conceito de liberdade respondem a perguntas diferentes, ainda que igualmente importantes. Conquanto não pretenda uma avaliação histórica desses tipos, apresenta uma tese acerca do liberalismo de Tocqueville, o qual estaria associado a uma concepção negativa da liberdade.<sup>2</sup> A maioria das interpretações existentes sobre a obra do liberal francês endossou essa tese.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty (1958). In: \_\_\_\_\_. **Liberty**: incorporating four essays on liberty. Henry Hardy (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 168-9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>3</sup> Entre outros: LAMBERTI, Jean-Claude. La libertad y las ilusiones individualistas según Tocqueville (1986). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 187; LOSURDO, Domenico. A fenomenologia do poder: Marx, Engels, Tocqueville. **Lua Nova**, São Paulo, n. 38, p. 43, dez. 1996; QUIRINO, Célia N. Galvão. **Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade**: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 46 e 136; BROGAN, Hugh. **Alexis de Tocqueville**: o profeta da democracia (2006). Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 344, 489 e 502; DIJN, Annelien de. **French political thought from Montesquieu to Tocqueville**: liberty in a levelled society? Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 139; FRANCO, Livia. **Pensar a democracia com Tocqueville** (2012). São Paulo: Loyola, 2014, p. 183-5.

Em seu sentido negativo, o conceito de liberdade procura responder à questão de qual ou quais áreas deveriam ser deixadas a uma pessoa ou a um grupo de pessoas para fazer ou ser sem a interferência de outra pessoa, grupo de pessoas ou Estado.<sup>4</sup> E não importa que esses limites ao poder sejam legais, morais ou políticos, desde que sejam efetivos.<sup>5</sup> A perda da liberdade ocorre quando se é impedido por outros.<sup>6</sup> Exemplifica Berlin: se alguém é muito pobre para arcar com um pedaço de pão, uma viagem ao redor do mundo ou um recurso ao tribunal, a crença de carência de liberdade negativa está associada à crença de que arranjos políticos feitos por outros funcionam como se estivessem proibindo esses desejos. Nesse caso, pela associação de outros, surge uma coerção, ao contrário de quando a carência é atribuída a certa incapacidade mental ou física do interessado. A fonte da interferência contrária à liberdade são sempre os outros, independentemente se ela decorre de ações ou relações humanas. O critério da opressão é a parcela, pois, que se considera “*ser jogo de outros seres humanos, direta ou indiretamente, com ou sem intenção de o fazer, na frustração de meus desejos*”. Quanto maior essa área de não interferência, maior será a liberdade.<sup>7</sup>

Há três corolários dessa concepção. O primeiro é que, para cada necessidade concreta do sujeito, é preciso negociar a liberdade com outros valores – justiça, felicidade, segurança, igualdade, etc., afinal “*os propósitos e as atividades humanas não se harmonizam automaticamente umas com as outras*”.<sup>8</sup> Sem dúvida, há necessidades básicas antes da liberdade: “*um camponês egípcio precisa de roupas e medicamentos antes e mais do que liberdade pessoal*”. Não deixa de ser uma preocupação para Berlin que

---

<sup>4</sup> BERLIN, *op. cit.*, 1958, p. 168-9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 171.

determinada área de não-intervenção seja adquirida por uma minoria por meio da exploração ou com descuido da maioria que não a possui. Se a liberdade é um dos fins últimos dos seres humanos, ninguém deveria ser privado dela pelos outros, menos ainda, gozar dela a expensas de outros.<sup>9</sup>

Todavia, continua ele, se estamos dispostos a sacrificar a liberdade em nome da igualdade, justiça e solidariedade, não deixa de ser a liberdade que estamos sacrificando: “*liberdade é liberdade, não igualdade ou reciprocidade ou justiça ou cultura, ou felicidade humana ou uma consciência quieta*”.<sup>10</sup> Não há relação entre um e outro valor; não há um critério de comparação racional. Há opção por um ou outro. As pessoas discordam sobre os fins últimos da vida, como inicia seu discurso, e a teoria política deriva desse caráter eminentemente conflitivo da vida. Seria um erro apostar em um ideal de vida racional, por exemplo, como se fosse possível submeter questões políticas e valorativas a uma discussão técnica.<sup>11</sup>

O segundo corolário é que, conquanto se imponham interferências – pela constatação de que a liberdade não pode ser absoluta e precisa ceder em favor da segurança, igualdade, justiça ou mesmo da liberdade dos outros –, a marca da tradição liberal seria não ceder determinada área mínima de não-violação pessoal. Uma fronteira objetiva seria desenhada entre uma área da vida privada e uma área da autoridade pública, independentemente se a primeira continuasse, na prática, interferindo na vida de outros.<sup>12</sup> É uma noção de privacidade sagrada, uma não-interferência como valor em si próprio, ainda que não seja o único valor.<sup>13</sup> A liberdade conserva-se, portanto, como “liberdade de”, como uma “*abstenção*

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 175-6.

*de interferência para além de uma cambiante, mas sempre reconhecível, fronteira*".<sup>14</sup>

O terceiro corolário é que a liberdade negativa não se mostra incompatível com certa autocracia, ou ausência de autogoverno, por meio de um déspota liberal.<sup>15</sup> Ao contrário, ainda que houvesse uma decisão democrática ou consentimento para a interferência não se estaria sendo menos oprimido.<sup>16</sup> Na avaliação de Berlin, *“ao longo do século dezenove, pensadores liberais mantiveram que, se a liberdade envolvia um limite aos poderes de qualquer homem de forçar-me a fazer o que não quero, nem poderia querer, então, não importa o ideal em nome do qual eu fosse coagido, não seria livre”*.<sup>17</sup> Ele identifica, então, dois princípios dessa tradição liberal oitocentista: (i) apenas direitos podem ser considerados absolutos, não poderes; (ii) há limites invioláveis dos indivíduos, ligados à noção de humanidade.<sup>18</sup>

Em seu sentido positivo, diferentemente, o conceito de liberdade procura responder à questão de quem interfere no fazer ou ser de alguém.<sup>19</sup> É uma “liberdade para”, ou seja, para escolher determinada forma de vida. Ela está associada ao desejo de ser seu próprio senhor, de que as decisões dependam de si mesmo, da própria razão, ideias e propósitos, não de forças externas de qualquer tipo.<sup>20</sup> A liberdade passa a contrastar com o *“impulso irracional, desejos incontrolados, minha ‘natureza’ inferior, a perseguição de prazeres imediatos, minha identidade ‘empírica’ ou ‘heterônoma’...*” Assim, uma coação pode ser realizada em benefício dos reais desejos do indivíduo, como ocorre no sistema

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 178.



educacional, por exemplo, porque não haveria resistência se a criança fosse racional e compreendesse adequadamente seus próprios interesses. “*A liberdade não é liberdade para fazer o que é irracional, estúpido ou errado*”. A coação pelo padrão correto é a própria libertação.<sup>21</sup> A concepção de liberdade torna-se capaz de ignorar os desejos atuais das pessoas, de as intimidar, oprimir, torturar em benefício de sua “real” identidade.<sup>22</sup> É por meio dessa divisão entre “eu” racional e irracional que “*a identidade real pode ser concebida como algo mais amplo que o indivíduo..., como um ‘todo’ social ao qual o indivíduo é elemento ou aspecto*”.<sup>23</sup> Por meio dessa divisão, entende Berlin, a liberdade positiva acabou sendo posicionada histórica e efetivamente “*no coração de muitas das crenças nacionalistas, comunista, autoritárias e totalitárias de nossos dias*”.<sup>24</sup>

Não nega o neoidealista britânico que a liberdade positiva adentra profundamente o liberalismo. Os indivíduos são autônomos, constituintes dos valores e última autoridade no estabelecimento dos fins.<sup>25</sup> De um ponto de vista lógico, ambas liberdades partem da escolha individual. O desejo de não interferência decorre do desejo de fazer algo. A liberdade negativa da positiva. Ambas liberdades compartilham, portanto, logicamente, a mesma resistência contra intrusos ou déspotas que transpassam certo campo privado dos demais.<sup>26</sup> Ainda assim, Berlin quer ressaltar a passagem de uma liberdade positiva individual para uma com caráter coletivo. Em razão dessa passagem, a liberdade positiva desenvolveu-se historicamente ao ponto de se opor à liberdade negativa, criando dois sistemas

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 184-5.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 204.

opostos.<sup>27</sup> A “liberdade para” torna-se “coação para”, promovida pela sociedade para autocontrole ou autorrealização do indivíduo. Abre-se espaço para um domínio público de técnicos: se a lei que o governante impõe é racional, deverá ser aprovada por todos membros da sociedade, como seres racionais; se desaprovam, são irracionais e necessitam ser reprimidos. Assim, se os indivíduos falham em disciplinar a si mesmos, não podem reclamar de falta de liberdade na imposição de uma direção racional.<sup>28</sup>

A divisão entre liberdade negativa e positiva faz sentido somente com a distinção entre os âmbitos individual e coletivo, pela apropriação da liberdade positiva por sistemas autoritários. Deixaram historicamente de ser simples interpretações de um único conceito, para se tornarem “*atitudes inconciliáveis para com os fins da vida*”, ou seja, valores últimos que “*tem um direito igual de ser classificadas entre os maiores interesses da humanidade*”. Ao menos no âmbito político, são exigências absolutas, que dependem de compromissos práticos.<sup>29</sup> A agonia da escolha entre fins igualmente últimos é, para Berlin, uma característica inescapável da condição humana, cuja realização de alguns inevitavelmente envolve o sacrifício de outros. A concepção negativa deve ser observada (ainda que não de modo único, nem sequer dominante, concede ele), em razão desse reconhecimento de que as escolhas individuais são inconciliáveis. Não há solução final que harmonize anseios conflitantes sobre fins últimos da humanidade.<sup>30</sup>

Em suma, segundo Isaiah Berlin, a tradição liberal oitocentista defendia uma esfera de independência individual sem a interferência de outros, cuja violação jamais poderia ser aceita em nome de qualquer outra finalidade, porque escorada em uma

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 199

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 214.

concepção individualista e inviolável do ser humano. Eis a tese de não-interferência (TN):

**TN:** a liberdade consiste na possibilidade (por meio de garantias efetivas) de perseguir interesses sem a interferência de outras pessoas.

Nas seções seguintes, explora-se essa interpretação da liberdade na obra de Tocqueville, em seus aspectos mais marcantes: (1.1) o agonismo entre os valores aristocráticos e modernos; (1.2) a democracia como processo ameaçador da liberdade negativa; (1.3) a profunda injustiça dessa concepção de liberdade.

### 1.1 Mundo dividido

O homem encontra-se “*no limite entre dois abismos*”<sup>31</sup>, enquanto membro da ordem social e enquanto indivíduo reflexivo e crítico. Os intérpretes gostam de destacar o caráter agonístico da obra de Tocqueville na avaliação da democracia. Uma dualidade entre autoconsciência histórica e riscos sociais. Se, por um lado, a igualização advinda com a revolução francesa era uma condição sem volta; por outro, trazia muitos perigos. A saída interpretativa geralmente é apresentar essa ambivalência do processo de igualização como um dilema ético entre valores opostos, teoricamente irreconciliáveis. A proposta dessa seção é (1.1.1) apresentar essas interpretações e (1.1.2) contrapô-las à leitura de um dilema senão preponderante, ao menos, concomitantemente metateórico – entre dois modos de relacionar teoria política e prática social, cujos expoentes em França eram o radical Jean-Jacques Rousseau e o conservador François Guizot.

---

<sup>31</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique, II (1840). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, II, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992, I, 17, p. 589.

### 1.1.1 Dilemas éticos

A família de Alexis de Tocqueville tem raízes na península do *Cotentin*, no noroeste da França, na conhecida *bocage* francesa.<sup>32</sup> As características da região explicam por que a população foi avessa ao jacobinismo e ao aprofundamento da revolução francesa.<sup>33</sup> Fazendas dispersas, separadas por altas sebes; pequenas vilas; pobre comunicação com o exterior; um misto de agricultura de subsistência e atividade pecuária. As cobranças feitas por nobres e pelas ordens religiosas em troca do arrendamento das terras para fazendeiros burgueses eram relativamente baixas, o que lhes permitia alcançar certa prosperidade. O clero desempenhava um papel social central na reunião e na comunicação social. A revolução francesa trouxe impostos mais elevados; não enfrentou os arrendamentos de longo prazo, aumentando a vulnerabilidade da classe média rural; impôs a constituição civil do clero, contrária à subordinação ao Vaticano; ordenou o fechamento de várias igrejas, agora subordinadas à ordem civil, as quais representavam o coração da identidade social do *bocage*. Não por menos irrompeu na região, mais precisamente, em Vendée, uma guerra civil sangrenta entre camponeses e republicanos, em 1793, que se supõe ter matado cerca de 400 mil pessoas. A intervenção na organização interna da igreja católica e a guerra civil ficaram entre as principais imagens negativas do período. Embora não fossem contrarrevolucionários, os habitantes do *bocage* opunham-se frontalmente aos radicalismos jacobinos. Eram a favor de 1789 e contra 1793.<sup>34</sup>

Às tendências regionais, somam-se as de classe e pessoais do visconde Alexis-Charles-Henri Clérel. Pertencia a linhagens nobres traumatizadas pela revolução. Nasceu da confluência da *noblesse*

---

<sup>32</sup> *Bocage* refere-se à paisagem típica do noroeste da França de pradarias onduladas e arborizadas.

<sup>33</sup> MCPHEE, Peter. **The french revolution**: 1789-1799. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 110.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 112 e 181.

de *race* normanda de Hervé de Tocqueville com a *noblesse de robe* de Louise de Rosambo, cujos pais e irmãos foram sumariamente executados em 1794, depois de participarem da administração real e da defesa de Luís XVI em seu julgamento pela comissão revolucionária. Os irmãos seguiram a carreira militar, como parte da antiga *noblesse d'épée*. Todos receberam educação católica. Quarteis, tribunais e igrejas: a frente unida dos reacionários. Não se surpreende que Tocqueville experimentasse a melancolia de uma residência silenciada depois de tanto poder, a fugacidade da dinastia dos Bourbons, a miséria das instituições humanas e um “*terror religioso*”<sup>35</sup> diante do advento da democracia.

A narrativa do biógrafo Hugh Brogan é, por isso, de um dilema pessoal. O descendente de conquistadores normandos era surpreendido “*entre dois mundos, incapaz de penetrar confiantemente naquele que via se avultar inexoravelmente diante de si*”. Poderia ter resolvido o dilema “*se fosse de ordem simplesmente intelectual, mas era também, talvez mais do que tudo, uma questão de emoções, do seu âmago mais profundo*”.<sup>36</sup> Democrata por razão, aristocrata por paixão.<sup>37</sup> Ao acreditar racionalmente no advento da igualdade no mundo, mas conservar instintos aristocráticos, seu problema “*era psicológico tanto quanto, ou mais do que filosófico*”.<sup>38</sup> A liberdade seria um traço de caráter aristocrático da qual estaria orgulhoso de possuir, mas que contrastava com as instituições e costumes emergentes no mundo moderno.

---

<sup>35</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 7.

<sup>36</sup> BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 61.

<sup>37</sup> Em anotação descartada de 1841, escreve: “*tenho pelas instituições democráticas um gosto intelectual, mas sou aristocrata por instinto, quer dizer, desprezo e temo a multidão*” (REDIER, Antoine. **Comme disait Monsieur de Tocqueville...** Paris: Librairie Académique Perrin, 1925, p. 28). Na época, expressava Stendhal o mesmo dilema: “*amo o povo, odeio seus opressores, mas seria uma tortura perpétua para mim viver com o povo. Eu tinha, e ainda tenho, os gostos mais aristocráticos; faria tudo pela felicidade do povo, mas creio que preferiria passar duas semanas na cadeia todo mês a conviver com quitandeiros*” (apud SANTARRITA, Marcos. Stendhal, o primeiro engajado. In: STENDHAL. **Lucien Leuwen** (1834). Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, viii).

<sup>38</sup> BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 338.

A maioria dos intérpretes ressalta essas tensões de ordem pessoal na sua obra, muito difíceis de negar.<sup>39</sup> Mas quem, sob a vista dos *châteaux* abandonados em França, dos modelos heroicos do medievo, não é motivado a observações sobre a fugacidade dos reinos e das pessoas, à admiração de uma antiga e poderosa forma de vida que não mais existe? Uma tristeza assim não vem à tona necessariamente por perdas familiares ou pela evanescência de objetivos personalíssimos. Também pode ser motivada pela queda de uma forma de vida brilhante, excitante e erudita existente nas antigas aristocracias e por uma rebelião contra uma forma de vida burguesa, ordinária e sufocante. Assim, pode-se entender com Charles Taylor que existe nos teóricos da liberdade moderna uma autêntica tensão de valores, ainda que se projetem em sentimentos, emoções, etc. A tensão entre o fato de que os sujeitos modernos não podem e não querem abandonar totalmente a tendência racional e tecnológica da sociedade, embora sintam o apelo constante por uma noção romântica dos seres humanos, de que cada um é único e não pode ser previsto, nem prescrito por ninguém. Segundo ele, liberais como Tocqueville tentavam resguardar o caráter romântico e imaginativo da vida privada contra o crescente domínio utilitarista e instrumentalista da vida pública.<sup>40</sup> Nesse sentido, escreve o nobre francês que seus *“contemporâneos estão constantemente divididos por duas paixões inimigas: eles sentem a necessidade de serem guiados e a vontade*

---

<sup>39</sup> Entre outros: FURET, François. El nacimiento de um paradigma: Tocqueville y el viaje a América (1825-1831) (1984). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 54; LAMBERTI, in *Lecturas*, p. 173; KELLY, George Armstrong. *The humane comedy: Constant, Tocqueville and french liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 62, 79 e 231; FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 26-7.

<sup>40</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna* (1979). Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005, p. 93-5.

de permanecerem livres”.<sup>41</sup> Era-lhe conhecida a passagem de Montaigne: “somos, não sei como, duplos em nós mesmos...”<sup>42</sup>

A liberdade é definida por Tocqueville como um “prazer de poder falar, agir e respirar sem restrições, sob o único governo de Deus e das leis”. Ela é esse “gosto sublime” pela independência, que impede a conformidade aos padrões modernos e deve direcionar pensamento e ação política.<sup>43</sup> O progresso das forças de produção introduzia valores de utilidade, bem-estar, igualdade que ameaçam a individualidade aristocrática. A independência opõe-se aos padrões modernos. O desejo de igualdade e bem-estar seria destruidor da liberdade, que deveria ser resguardada de todas esses novos padrões sociais, continua Célia Galvão Quirino: “a proteção do indivíduo é, pois, não apenas contra o Estado, mas também contra a sociedade, em suas mais variadas manifestações”.<sup>44</sup> A confrontação do progresso apelaria ao romantismo, à crítica da modernidade pelo recurso aos valores antigos: “são os valores do Antigo Regime, aliados a um temor ao desenvolvimento industrial, que irão se opor à destruição das pequenas comunidades e à sua transformação em grandes concentrações urbanas e massificantes”.<sup>45</sup> A força da liberdade como não interferência estaria nesse “gosto instintivo”<sup>46</sup> pela especificidade, irrenunciável à autocompreensão dos sujeitos modernos. O sujeito deixa de ser atraído instintivamente por uma

---

<sup>41</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 6, p. 838.

<sup>42</sup> MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, Livro II (1582/88). Pierre Michel (Ed.). Paris: Gallimard, 1965, 16, p. 372. O *Démocratie* faz expressa referência a esse capítulo dos ensaios (TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 8, p. 636).

<sup>43</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *L'ancien régime et la révolution* (1856). In : \_\_\_\_\_. *Œuvres*, III, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004, III, 3, p. 195.

<sup>44</sup> QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 46.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 48, 52 e 127.

<sup>46</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 59; *id.*, *op. cit.*, 1840, II, 1, p. 611.

autoridade legal ou moral, para se lhes dedicar só em função do próprio entendimento, convencimento e opinião.<sup>47</sup>

Em sua dissecação das modalidades de enredos históricos, Hayden White enquadra o *gentilhomme* na categoria dos historiadores trágicos. A sua obra estaria marcada pelo *agon* das divisões e possibilidades parciais e contingentes de liberação da queda. A possível reconciliação com o desenvolvimento histórico teria o caráter de resignação com as condições em que o indivíduo deve labutar no mundo. As condições dentro das quais o homem deve agir são inalteráveis; elas “*impõem limites quanto ao que se pode aspirar e ao que se pode legitimamente visar na busca por segurança e equilíbrio no mundo*”.<sup>48</sup> O liberalismo de Tocqueville poderia ser compreendido, então, como uma crença da natureza dúplice, ambígua, misteriosa dos seres humanos. É um ser capaz de mediar as novas forças que despontavam no horizonte histórico e os antigos ideais ameaçados: a rebelião democrática radical de um lado, a aristocracia reacionária de outro. O papel do indivíduo seria remendar as rachaduras de um mundo dividido.<sup>49</sup> Seria preciso salvar um ponto de vista aristocrático, a independência de espírito da velha ordem, da inundação democrática de uma nova organização social.<sup>50</sup> Eis a tragédia! E o drama aumentava na Europa, onde havia ideias políticas altamente conflitantes, um poder estatal que se tornara centralizador e uma tradição revolucionária que periodicamente o dissolvia a serviço do ideal de liberdade. “*Isto é, o drama europeu, em contraste com o norte-americano, tinha todos os ingredientes de uma tragédia real*”.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> HEGEL, *op. cit.*, § 124 Anm.; *id.*, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 66; WELLMER, *op. cit.*, 1989, p. 39; HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit**: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, p. 58.

<sup>48</sup> WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica do século XIX (1973). Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 221, p. 25.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 206-8.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 222.



Nisso o enredo histórico poderia fornecer apenas um “*alívio provisório do estado dividido em que os homens se acham neste mundo*”.<sup>52</sup> Essa seria sua “*nova ciência política*”<sup>53</sup>, pois serviria como ponto privilegiado do qual conciliaria os princípios de uma sociedade aristocrática que desaparecia sob seus olhos com os da sociedade moderna que se afirmava, acrescenta Luiz Werneck Vianna: “*o conservador Tocqueville foi movido pelo objetivo de moderar a democracia com instituições e valores das sociedades aristocráticas, ou algo que viesse a exercer papel funcionalmente semelhante a eles*”.<sup>54</sup> Seu pensamento seria marcado pela mediação social, que nunca deixaria de ser uma mediação provisória, como um pequeno equilibrar no caminho estreito que divide dois abismos.

A origem da liberdade europeia poderia ser traçada, segundo Montesquieu, aos povos germânicos. Selvagens, errantes e sem cultivar a terra, não se submetiam facilmente a chefes e lhes conferiam poderes limitados.<sup>55</sup> O principal teórico conservador francês oitocentista e, por muitos anos, ministro de Estado, François Guizot populariza esse “*gosto de independência*” originário dos povos germânicos e da relação que mantinham entre chefes e companheiros de guerra. “*Foi pelos bárbaros alemães que esse sentimento foi introduzido na civilização europeia: ele era desconhecido entre os romanos, desconhecido da igreja católica, desconhecido de quase todas as civilizações da antiguidade*”.<sup>56</sup> Ambos autores eram familiares para Tocqueville.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>53</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 8.

<sup>54</sup> VIANNA, Luiz Werneck. Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville. **Lua Nova**, São Paulo, n. 30, p. 160, ago. 1993.

<sup>55</sup> MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **De l'esprit des lois**, I (1748). Paris: Garnier-Flammarion, 1979, XVIII, 14 e 30.

<sup>56</sup> GUIZOT, François. **Histoire de la civilisation en Europe**, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française (1828/30). 18<sup>ème</sup> édition. Paris: Didier, 1881, p. 61-2. Esse foi o único livro requisitado por Tocqueville durante a viagem aos Estados Unidos, em carta a Ernest de Chabrol de 18 de maio de 1831 (NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 18a).

Para ele também, a liberdade europeia não nasceu com a revolução de 1789, nem com a democracia, mas nos instintos feudais.<sup>57</sup> Um espírito guerreiro de independência parece animar sua concepção de liberdade: “*para ser livre, é necessário saber conceber um empreendimento difícil e nele perseverar, ter o costume de agir por si mesmo; para viver livre, é necessário habituar-se a uma existência plena de agitação e perigo; vigiar sem cessar e lançar a cada instante um olho inquieto ao redor de si*”.<sup>58</sup> A liberdade seria filha das tradições – quer da nobreza dos feudos na Europa, quer do puritanismo das *townships* nos Estados Unidos.<sup>59</sup> Por isso, fala de uma “*liberdade aristocrática*”, com origem na barreira que os nobres levantavam à tirania dos príncipes e dos costumes que impunham limites à sua própria tirania contra as classes inferiores, ao lado de uma “*liberdade democrática*”, com origem na prestação de conta do indivíduo por suas ações apenas a Deus, sendo ele o único e melhor juiz de seus interesses, nos quais a sociedade estaria legitimada a intervir apenas quando malferisse a liberdade dos demais.<sup>60</sup> Mesmo no Novo Mundo, a liberdade já era antiga – uma herança dos direitos individuais assegurados pelas instituições inglesas.<sup>61</sup> Depois de ter envelhecido é que se poderia conhecer seu verdadeiro significado.<sup>62</sup> Em ambas as formas sociais, aristocrática ou democrática, a liberdade teria o mesmo sentido de independência individual contra interferências externas.

Para o liberal Benjamin Constant, o objetivo principal, “*o objetivo sagrado de toda instituição política*” é a liberdade do

---

<sup>57</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. État social et politique de la France avant et depuis 1789 (1836). In: \_\_\_\_\_, *Œuvres*, III, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004, II, p. 34.

<sup>58</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 7 juillet, p. 514.

<sup>59</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 5, p. 226.

<sup>60</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 32-3 e 46; I, 5, p. 70.

<sup>61</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 4, 815-6.

<sup>62</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 274-5.

indivíduo.<sup>63</sup> A concessão de direitos políticos à maioria seria uma fonte de corrupção e desordens e serviria “*infalivelmente para invadir a propriedade*”!<sup>64</sup> Menos estridente, através da “*realidade providencial*”<sup>65</sup> da igualdade, Tocqueville abre caminho a uma política de artifício construído para a garantia da não-intervenção. Os povos democráticos “*mostram um amor mais ardente e mais durável pela igualdade que pela liberdade*”. Ele teme que isso desperte gostos depravados, leve os fracos a desejarem atrair os fortes para seu nível e a preferirem a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade.<sup>66</sup> Se o mundo político se tornava mais igual, era preciso “*conservar o pouco de independência, de força, da originalidade, que lhe restam... tal me parece ser o principal objeto do legislador na época em que estamos entrando*”.<sup>67</sup> E finaliza sua obra-prima: “*as nações de hoje em dia não poderiam impedir que as condições fossem iguais em seu seio; mas depende delas que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou às misérias*.”<sup>68</sup>

À primeira vista, a solução para o conflito entre os valores democráticos da liberdade e da igualdade é a mesma para esses liberais. A oposição é solucionada alterando o plano de realização dos ideais, ensina Quirino: “*o novo liberalismo se volta contra aqueles que haviam estabelecido que a liberdade e a igualdade deveriam caminhar juntas*”.<sup>69</sup> A igualdade é protelada. É uma meta a ser atingida progressivamente, no futuro, como um programa para quando o desenvolvimento moral, educacional e tecnológico

---

<sup>63</sup> CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França (1815). In: QUIRINO, Célia N. Galvão (Ed.). **Escritos de política**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 74.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>65</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 7.

<sup>66</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 1, 607 e 611.

<sup>67</sup> *Ibid.*, IV, 7, p. 848.

<sup>68</sup> *Ibid.*, IV, 8, p. 854.

<sup>69</sup> QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 45.

tivesse transformado os indivíduos pacificamente em homens iguais, sem sacrifício da liberdade.<sup>70</sup> A oposição é resolvida definindo que a liberdade seria construída pelo engenho institucional, enquanto que a igualdade seria uma conquista natural e gradual. Aquela nos remete ao polo do sujeito, vontade e ação; esta, ao polo da natureza. Porque há um problema de tempo na relação da liberdade com a igualdade, aquela deve proceder e incorporar esta seletivamente. A igualdade é retirada da política.<sup>71</sup>

Criticamente, pode-se perguntar com Claude Lefort se a igualdade de condições não seria também uma conquista para a humanidade? Ela não é somente uma gradual redução das diferenciações, mas também uma destruição de posições de dominação.<sup>72</sup> A “*tiranía da maioria*” foi uma expressão cunhada por Tocqueville e imediatamente adotada pelos partidos conservadores da época, que a utilizavam para justificar os abusos preponderantes das minorias.<sup>73</sup> Na época, já se enxergava com ceticismo a alegada tendência à igualização das condições no mundo – que parecia antes uma emergência e aumento de poder da classe média, do que um desaparecimento da distinção de

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>71</sup> LEFORT, Claude. From equality to freedom: fragments of an interpretation of Democracy in America (1986). In: \_\_\_\_\_. **Democracy and political theory**. Transl. David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 195; MANENT, Pierre. Guizot y Tocqueville frente a lo antiguo y lo nuevo (1991). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 73; VIANNA, *op. cit.*, 1993, p. 174.

<sup>72</sup> LEFORT, *op. cit.*, 1986, p. 196.

<sup>73</sup> Cf. MILL, John Stuart. De Tocqueville on Democracy in America, II (1840). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 156. Para ser mais preciso, a expressão teve origem na tradução para o francês como “*tyrannie des majorités*” da passagem “*oppressions of factious majorities*” (HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The federalist**: a commentary on the Constitution of the United States. Robert Scigliano (Ed.). New York: Random House, 2000, No. 51, p. 335) citada e reproduzida no *Démocratie* (TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 299). Note-se que a tradução era do próprio Tocqueville, pois a edição francesa dos artigos federalistas, que também foi utilizada por ele na época (NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 1384), traduzia a expressão como “*majorité factieuse*” (HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **Le fédéralist**, ou collection de quelques écrits en faveur de la Constitution proposée aux États-Unis de l’Amérique, par la Convention convoquée en 1787. Buisson: Paris, 1792, p. 167).

classes ou mesmo das classes muito ricas e muito pobres, às quais eram transportadas várias das opiniões, hábitos e sentimentos dessas classes médias.<sup>74</sup> A crítica merece ressoar diante de mais um destino providencial que não se concretizou. “*Ora, a Providência!*” – reclamava Balzac –, não se conhece nada no mundo mais elástico e incerto.<sup>75</sup>

Surpreende, nesse sentido, que Tocqueville, confrontado com a revolução de 1848, encare os operários parisienses como verdadeiros estrangeiros, inimigos do povo francês, comparando-os aos vândalos e godos invadindo a civilização romana.<sup>76</sup> Acusa Gauchet: “*frente a eles não pareceu conceber outra saída que não fosse contê-los ou esmagá-los, sem que a questão da necessária integração desses excluídos – aquela que o avanço da história, tal como ele mesmo descreveu, deverá conduzir fatalmente... – pareça roçá-lo nem por um só segundo*”.<sup>77</sup> Também surpreende que, testemunhando o massacre étnico dos índios e a exclusão dos negros da igualdade política, pelas leis ou pelo terror, em uma “*aristocracia da pele*”, considere que essas seriam questões da América, não da democracia – quando espoliação, deportação, extermínio e genocídio foram iniciados pelos europeus.<sup>78</sup> E que possa chamar de sociedade plenamente democrática uma baseada na “*aristocracia do sexo... a mais natural, mais completa e mais universal que se conhece*”,<sup>79</sup> atribuindo às mulheres a preservação dos bons costumes privados.<sup>80</sup> Ele não se opõe à tradicional divisão

---

<sup>74</sup> MILL, *op. cit.*, 1840, p. 163 e 196; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 10, p. 643; III, 5, p. 694; III, 8, p. 708; III, 21, p. 769; TOCQUEVILLE, Alexis de. Souvenirs (1850/51). In: \_\_\_\_\_, *Œuvres*, III, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004, I, 1, p. 728.

<sup>75</sup> BALZAC, Honoré de. *A pele de onagro* (1831). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 73.

<sup>76</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 2, p. 786; II, 5, p. 816-7 e II, 7, p. 823.

<sup>77</sup> GAUCHET, Marcel. Tocqueville, América y nosotros: sobre la génesis de las sociedades democráticas (1980). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 97.

<sup>78</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 367.

<sup>79</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, p. 728b; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 2, p. 787.

<sup>80</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 3 septembre, p. 444-5 e 8 août, p. 593; *id.*, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 336; *id.*, *op. cit.*, 1840, III, 9, p. 712.

do trabalho entre gêneros.<sup>81</sup> A democracia parece poder ser celebrada e a liberdade definida independentemente da exclusão de mais da metade dos seres humanos da igualdade social e política.<sup>82</sup>

Mais paradoxal soa a defesa do imperialismo: traria *grandeur* à França; atenuaria seus conflitos partidários internos; criaria um monumento à glória dos europeus ao colonizarem culturas menos civilizadas.<sup>83</sup> Escreve para Arthur de Gobineau:

Você diz que pareceremos um dia à ralé que tem sobre seus olhos [na Ásia]: é possível. Mas, antes que isso aconteça, seremos seus mestres. Alguns milhões de homens que, há poucos séculos, viviam quase sem abrigo dentro de florestas e pântanos serão, antes de cem anos, os transformadores do globo em que habitam e os dominadores de toda sua espécie. Não há anúncio mais claramente antecipado nas visões da Providência.<sup>84</sup>

Sugeria, então, como Ministro do Exterior, a criação de uma sociedade segregacionista no norte africano, por meio da expropriação de terras e uso do trabalho dos árabes, sem lhes dar formação escolar ou participação política. O apelo aristocrático por grandes ambições, sem consideração para com seu conteúdo, conflitava abertamente com o direito de autogoverno dos outros povos. A aventura colonialista terminou como havia começado, como símbolo da injustiça, em meio a torturas e atrocidades praticadas pelos franceses.<sup>85</sup> A democracia dava lugar ao

---

<sup>81</sup> MILL, John Stuart. De Tocqueville on Democracy in America, I (1835). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto/London: University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 55 note; AMIEL, Anne. **Le vocabulaire de Tocqueville**. Paris: Ellipses, 2002, p. 28.

<sup>82</sup> LOSURDO, *op. cit.*, 1996, p. 44.

<sup>83</sup> WELCH, Cheryl B. Out of Africa: Tocqueville's imperial voyages. In: HENDERSON, Christine Dunn (Ed.) **Tocqueville's voyages: the evolution of his ideas and their journey beyond his time**. Indianapolis: Liberty Fund, 2014, p. 312-21; BOESCHE, Roger. The dark side of Tocqueville: on war and empire (2005). In: \_\_\_\_\_. **Tocqueville's road map: methodology, liberalism, revolution and despotism**. Lanham: Lexington Books, 2008, p. 109-16; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 22, p. 787.

<sup>84</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à Arthur de Gobineau, 13 novembre 1855. **Revue des Deux Mondes**, 5<sup>e</sup> période, tome 40, 1907, p. 80.

<sup>85</sup> WELCH, *op. cit.*, 2014, p. 325-34.

despotismo, enquanto a humanidade permanece incapaz “*de aperfeiçoamento pela discussão livre e igual*”, como também defendia John Stuart Mill.<sup>86</sup> Usando o mesmo recurso à imagem dos povos germânicos, o liberal inglês vangloria-se que os orientais, antes as mais poderosas sociedades do mundo, seriam “*súditas ou dependentes de tribos cujos antepassados vagueavam pelas florestas*”.<sup>87</sup>

Em imagens ainda mais rápidas que essas palavras, todas as desconfiças para com o liberalismo assaltam a mente do pensador honesto. Enxameiam as suspeitas de uma ideologia. As acusações podem ser direcionadas contra a alta sociedade como um todo, da qual os liberais em geral fazem parte. Ela tem a tendência de expulsar de seu seio os infelizes, abominar suas dores. Por mais evidente que seja uma injustiça, sabe diminuí-la ou ridicularizá-la. A morte aos fracos é a sentença de uma aristocracia que persiste no mundo. Quem sofre e não tem dinheiro ou poder é um pária. E se o excluído transpõe os limites imaginados pela alta sociedade e faz reivindicações políticas, encontra frieza de olhar e palavras – quando não colhe insultos de onde esperava compreensão.

A denúncia contra os liberais oitocentistas é que o *point de départ* da igualdade de condições deveria ser tomado hoje como *point d’arrivée*. Nas atuais circunstâncias, deveríamos inverter os termos de Tocqueville.<sup>88</sup> A avaliação serve especialmente para nosso país em que podemos ter uma estrutura democrática instalada e sérias dúvidas sobre sua suficiência para a produção de uma sociedade de iguais.<sup>89</sup> Em vez de interpretar a democracia,

---

<sup>86</sup> MILL, John Stuart. On liberty (1859). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 224.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 272-3 ; MILL, John Stuart. Considerations on representative government (1861). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XIX. Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 376.

<sup>88</sup> GAUCHET, in **Lecturas**, p. 97.

<sup>89</sup> VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 4-5. Em relação à França pós-revolucionária, há estimativa de

seria agora preciso conquistá-la, botando Tocqueville de ponta cabeça!

Esses liberais não eram sujeitos desonestos, contudo. Eles combatiam os reacionários com tanta força quanto os jacobinos. Constant gostava de sublinhar que as observações contra os revolucionários “*não tendem absolutamente a diminuir a importância da liberdade política. Não extraio dos fatos que vos expus as consequências que certos homens deles extraem*”, referindo-se aos monarquistas.<sup>90</sup> Em resenha ao livro de um monarquista, lança Guizot pela primeira vez a tese de que não poderia mais haver uma aristocracia de direito.<sup>91</sup> A revolução

---

que as famílias nobres tenham sofrido uma redução de aproximadamente um terço de sua renda média. Não puderam, também, evitar de pagar os impostos, que mais que triplicaram sobre suas rendas em comparação com o período pré-revolucionário (MCPHEE, *op. cit.*, 2002, p. 197). Isso não impedia Tocqueville, por exemplo, de manter, na metade do século XIX, um empregado com a função exclusiva de limpar suas botas e escovar suas roupas, embora já percebesse a sociedade francesa como a mais democrática da Europa (*Op. cit.*, 1850/51, II, 10, p. 861). As principais perdas não foram no campo das desigualdades de renda e riquezas, que continuaram muito elevadas, mas sim nos direitos judiciais e poderes políticos – das cortes senhoriais até aos *parlements* –, bem como no prestígio e deferência pela prática da igualdade legal. Uma erosão da “*mística da nobreza... mesmo quando os nobres sobreviveram à Revolução com as propriedades fundiárias intactas, suas relações sociais com os demais submeteram-se a uma enorme mudança*” (MCPHEE, *op. cit.*, 2002, p. 198). Há estimativa de economistas de que, na segunda metade do século XIX, a concentração de renda em França tenha variado entre 0,66 e 0,55 do índice Gini, semelhante aos piores índices brasileiros, sob a ditadura militar. Depois da redemocratização, esse índice passou a variar, na primeira metade do século XXI, entre 0,59 e 0,51, ainda muito superior aos dos países mais democráticos do mundo contemporâneo (cf. MORRISSON, Christian; SNYDER, Wayne. The income inequality of France in historical perspective. *European Review of Economic History*, Cambridge, v. 4, p. 70, abril 2000; BRASIL. INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Renda - desigualdade - coeficiente de Gini (1976-2014)**. Disponível em: <<http://www.ipeadata.gov.br>>. Acesso em 04/01/2019). Quanto à desigualdade de riquezas, estima-se que os franceses 10% mais ricos concentravam mais de 80% das riquezas nacionais durante o século XIX, em contraste com pouco mais de 40% concentrados pelos brasileiros 10% mais ricos, em níveis semelhantes aos dos países mais democráticos da contemporaneidade (cf. GARBINTI, Bertrand; GROUILLÉ-LEBRET, Jonathan; PIKETTY, Thomas. Accounting for wealth inequality dynamics: methods, estimates and simulations for France (1800-2014). *World Inequality Database*, p. 25-6, dez. 2016. Disponível em: <<https://wid.world/>>. Acesso em 05/01/2019; BENEDICTO, Marcelo; MARLI, Mônica. 10% da população concentram quase metade da renda do país. *Agência IBGE Notícias*, 11/04/2018. Disponível: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>>. Acesso em 05/09/2019).

<sup>90</sup> CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos (1818). Trad. Loura Silveira. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n. 2, p. 21, 1985.

<sup>91</sup> GUIZOT, François. Politique spéciale: de la monarchie française depuis la seconde restauration jusqu'à la fin de la session de 1816, avec un supplément sur la session actuelle, par M. le comte de



francesa havia feito muito mais do que substituir uma aristocracia desgastada por uma nova, mais numerosa, mais extensa, com outro ânimo, como se bastasse uma classe tomar o lugar da anterior e encenar uma atuação pelos menos favorecidos.<sup>92</sup> A revolução havia sido movida por um só princípio: “a aplicação de todas as leis de justiça a todos indivíduos..., de uma justiça universal em suas aplicações”.<sup>93</sup> Um retorno à França antiga não seria possível, nem bom, nem justo. A tese é repetida nos livros seguintes e associada a uma lei providencial de aumento da igualdade e liberdade.<sup>94</sup> Tocqueville foi aluno atento de suas conferências.<sup>95</sup>

A imagem tocquevilleana do rumo sagrado à igualdade de condições não tinha uma única, mas duas funções retóricas.<sup>96</sup> A generalização da história da igualdade garantia-lhe a sanção de que a igualdade se encaminhava a despeito da discussão sobre a legitimidade da revolução francesa.<sup>97</sup> A aura providencial da transformação servia contra os ultrarrealistas e reacionários que sonhavam com uma restauração da aristocracia. Ora, lutar contra a igualização era lutar “*contra Deus mesmo*”!<sup>98</sup> Uma dúvida ateuista para com a democracia estaria contradizendo a onisciente Providência. Na verdade, aqueles que pensavam reviver os regimes

---

Montlosier. *Archives philosophiques, politiques et littéraires*. 3<sup>ème</sup> Tome. Paris: Jeunehomme-Crémière, 1818, p. 407.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 405-6.

<sup>94</sup> Cf. GUIZOT, François. *Du gouvernement de la France depuis la restauration et du ministère actuel*. 3<sup>ème</sup> édition. Paris: Fastes de la gloire, 1820, p. 139 e 168.

<sup>95</sup> BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 102-3.

<sup>96</sup> COHN, Gabriel. Tocqueville e a paixão bem compreendida. In: BORON, Atilio A. (Org.) *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. Buenos Aires/São Paulo: CLACSO/USP, 2006, p. 249-51; MANSFIELD JR., Harvey C.; WINTHROP, Delba. Tocqueville's new political science. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). *The cambridge companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 102.

<sup>97</sup> JASMIN, Marcelo Gantus. Tocqueville, a providência e a história. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 15, 1997; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, II, p. 39; *id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 5, p. 832-3.

<sup>98</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 7.

monárquicos estavam mesmo cegos.<sup>99</sup> Uma paixão animava a França: o ódio ao antigo regime e às antigas classes privilegiadas.<sup>100</sup> Assim como Guizot, estava convencido que fracassariam todos que, nos séculos seguintes, tentassem apoiar a autoridade sobre o privilégio e princípios aristocráticos.<sup>101</sup> Não havia mais alternativa entre democracia ou aristocracia, só entre democracia livre ou despotismo.<sup>102</sup> O antigo edifício ruía.<sup>103</sup> “A aristocracia já estava morta...”<sup>104</sup> O dilema ético, decidido.<sup>105</sup>

De certo modo, a “*imagem da democracia ela mesma*” funciona para Tocqueville como um “tipo-ideal”, como são o capitalismo, feudalismo, cristandade. Esses são tipos não encontráveis na realidade, mas indispensáveis à investigação da conexão causal e significado dos fenômenos sociais.<sup>106</sup> Entretanto, os tipos-ideais serão concebidos por Max Weber como instrumentos de medição, comparação e verificação de conexões entre o empírico e os valores históricos, não como ideais para julgamento da realidade.<sup>107</sup> A dimensão cognitiva dos tipos-ideais distanciaria, segundo as regras do positivismo sociológico, a ciência das crenças.<sup>108</sup> Ao contrário, Tocqueville não esconde seu objetivo crítico. Esses tipos puros servem ao esclarecimento à ação política sobre uma forma de governo e sociedade. Pergunta ele: queres dar ao espírito humano certa altura, certo desprezo pelos bens

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, II, 9, p. 365.

<sup>100</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, III, 2, p. 898.

<sup>101</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 7, p. 840.

<sup>102</sup> *Ibid.*, IV, 8, p. 854

<sup>103</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 12.

<sup>104</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, *editor's introduction*, lvii.

<sup>105</sup> MILL, *op. cit.*, 1835, p. 50. A resenha de Mill foi avalizada pelo autor (TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à John Stuart Mill, 3 décembre 1835. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VI, p. 52).

<sup>106</sup> WEBER, Max. Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Johannes Winckelmann (Hrsg.). 4. Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1973, p. 190-3 e 213.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 194 e 199.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 212.

materiais, polir os costumes, fazer brilhar as artes, poesia, fama e glória? Então, não opte pela democracia. Preferes o bem-estar das gentes à glória, a razão à genialidade, a paz às virtudes heroicas, uma sociedade prospera a uma brilhante? Então, defenda a democracia. Agora, se a escolha já foi feita, sem consultar teus desejos pessoais, em favor de uma dessas formas, “*então procure ao menos retirar dela todo o bem que ela pode oferecer, conhecendo seus bons instintos, assim como suas tendências ruins, esforçando-se para reduzir o efeito das últimas e desenvolver as primeiras*”.<sup>109</sup> Em vez de mergulhar em dilemas éticos, reconhece ele que passou o tempo de escolher entre uma dessas formas; só restava agir com conhecimento de causa sobre a democracia.

Voltando ao tema dos excluídos, a formação humanista havia-lhe ensinado que cada pessoa “*traz a forma inteira da condição humana*”.<sup>110</sup> Tocqueville tinha consciência que as mulheres não eram naturalmente inferiores, mas subjugadas pelos homens, apontando que a ideia de civilização na Europa não significava ainda que a relação de gênero houvesse se tornado democrática.<sup>111</sup> Defende o acesso das mulheres à educação.<sup>112</sup> Ainda que não questione a divisão sexual do trabalho, considera que deveriam ter igual valor e estima social; e a mulher, a mesma independência do homem; afinal, a igualdade de condições deveria derrubar “*todas as barreiras imaginárias ou reais que separam o homem da mulher*”.<sup>113</sup> Embora não hesite em qualificar certos costumes como atrasados, bárbaros e incivilizados, jamais os associa à origem geográfica, cor ou etnia, como faziam as teorias baseadas no binômio clima e raça. Fornece o exemplo da fundação da Libéria, na costa da Guiné, onde os negros libertos estabeleciam

---

<sup>109</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 281-2.

<sup>110</sup> MONTAIGNE, *op. cit.*, 1582/88, III, 2, p. 45.

<sup>111</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, p. 727-8b.

<sup>112</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 9, p. 714.

<sup>113</sup> *Ibid.*, III, 11, p. 719 e III, 12, p. 728-9.

uma colônia semelhante a dos brancos, fundando igrejas, jornais, escolas, criando um governo representativo com eleições, júri, etc.<sup>114</sup> Declara sua hostilidade contra os europeus que haviam reintroduzido a escravidão do mundo e contra o racismo, por remeter a uma distinção entre seres humanos.<sup>115</sup> Era urgente conceder não só liberdade, mas também direitos civis aos negros americanos.<sup>116</sup> Como humanista, denuncia o lento extermínio dos índios, provocado pela violação do direito de propriedade sobre suas terras e pela devastação de seus meios de subsistência.<sup>117</sup> Critica os crimes que os colonizadores brancos perpetravam contra a humanidade, embora o admirado espírito aristocrático dos índios sinalizasse o mesmo destino da nobreza europeia.<sup>118</sup> Apesar de achar pretextos para o imperialismo francês, opunha-se aos métodos sanguinários de dominação na Argélia, que tornavam a sociedade muçulmana mais miserável, desordenada, ignorante e bárbara. Acusa que inviabilizariam a convivência entre os povos no longo prazo e como que prediz o que ocorreria mais de um século depois: a expulsão violenta dos franceses de seu *département* africano.<sup>119</sup>

A todo sentir, os liberais oitocentistas não se contentavam em reproduzir, de maneira acrítica, preconceitos de classe, gênero ou etnia; embora defendessem a igualdade como meio para a liberdade. O problema para os liberais franceses era que a igualdade democrática não deveria significar ausência de direitos, ignorância e pobreza, embora essas fossem e continuem sendo as

---

<sup>114</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 416.

<sup>115</sup> QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 103; AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 47.

<sup>116</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 418.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 389-90, 393 e 450-1.

<sup>118</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 28 e II, 10, p. 381-2; cf. GUIZOT, *op. cit.*, 1828/30, p. 60; BENOÎT, Jean-Louis. Tocqueville's reflections on a democratic paradox. In: HENDERSON, Christine Dunn (Ed.) *Tocqueville's voyages: the evolution of his ideas and their journey beyond his time*. Indianapolis: Liberty Fund, 2014, p. 286 e 296.

<sup>119</sup> BOESCHE, *op. cit.*, 2005, p. 114; BENOÎT, *op. cit.*, 2014, p. 300-1.

formas mais rápidas de igualização social.<sup>120</sup> Seu impulso imediato foi a experiência traumática da queda das instituições de liberdade durante os espasmos revolucionários – o que não significa necessariamente ideais reacionários, mas possivelmente uma preocupação com a estabilidade institucional. O liberalismo francês surgiu num contexto de intenso conflito entre a defesa de direitos individuais e as lutas de igualização. Há certos momentos na história da filosofia em que toda vírgula parece ser um golpe de sabre e todo o ponto, uma cabeça decepada.<sup>121</sup> Neles cada opinião é empurrada para além de seus limites pelos excessos dos adversários e todos parecem perder de vista seus reais objetivos.<sup>122</sup> A ideia matriz era induzir, em sentido contrário, a moderação dos contendores, os partidários da democracia e da aristocracia. A esperança era responder às inquietações compartilhadas, de um lado, por legitimistas e republicanos e, de outro, por socialistas e comunistas. “[U]ns pensarão que no fundo eu não amo a democracia e que sou severo para com ela, ao passo que outros pensarão que favoreço imprudentemente seu desenvolvimento”.<sup>123</sup> No parlamento, Tocqueville posicionava-se à centro-esquerda e havia, sem sucesso, tentado fundar o partido *Jeune Gauche*.<sup>124</sup> Ainda que o mundo não seja mais o mesmo, nem o trauma liberal tão profundo, o drama intelectual tem alguma analogia com o dos

---

<sup>120</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 58.

<sup>121</sup> Cf. BÜCHNER, Georg. *A morte de Danton* (1834/35). Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, p. 84.

<sup>122</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 12.

<sup>123</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, *editor's introduction*, xlviii; na já citada carta a Henry Reeve de 22 março de 1837, reforça: “as pessoas me atribuem alternativamente preconceitos democráticos ou aristocráticos. Talvez eu tivesse esses ou aqueles, se eu tivesse nascido em outro século ou em outro país. Mas o acaso de meu nascimento fez muito fácil defender-me de uns e outros. Eu vim ao mundo ao fim de uma grande revolução que, depois de haver destruído o antigo estado, nada criou de durável. A aristocracia já não existia mais e a democracia não existia ainda... Em uma palavra, eu estava tão bem em equilíbrio entre o passado e o futuro que não me sentia natural e instintivamente atraído nem em direção a um, nem a outro, e não precisei de grandes esforços para olhar tranquilamente para os dois lados” (In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VI, p. 68-9).

<sup>124</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la classe moyenne et du peuple* (1847). In : \_\_\_\_\_, *Œuvres*, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 1121 note; *id.*, *op. cit.*, 1850/51, I, 5, p. 765;

progressistas brasileiros – como pregam fraternidade aos conservadores e legalidade aos socialistas, uns lhes querem dar tiros, outros lhes teriam levado à guilhotina.

O que confundem os intérpretes são os dilemas, ao mesmo tempo, pessoais, éticos e filosóficos que se mesclam na oposição entre mundos pré e pós-revolucionário. Para além do dilema ético, havia um metateórico, sobre a relação entre teoria política e prática social, entre normativismo irrealista e realismo derrotista. Desprendendo-se dos conflitos partidários, assim justifica Tocqueville sua obra: “*eu quis pensar sobre o futuro*”.<sup>125</sup>

### 1.1.2 Dilema metateórico

O primeiro a enunciar uma antítese entre a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos foi Constant, em célebre discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1818. A distinção tinha, porém, um objetivo muito mais prático do que esclarecer o pensamento dos antigos: esse era chamar atenção ao estado social dos modernos e criticar as representações abstratas da política, como as de Jean-Jacques Rousseau. Por isso, Constant é reconhecido como um dos tradutores da realidade social moderna: a sociedade burguesa.<sup>126</sup> A esperança de rebater a herança revolucionária rousseauista motivava o nascimento de uma ciência social:

Vimos em nossa Revolução literatos, matemáticos, químicos, entregarem-se às opiniões mais exageradas [...] tinham chegado por caminhos diferentes ao mesmo resultado, o de desdenhar as considerações tiradas dos fatos, de desprezar o mundo real e sensível e de raciocinar sobre o estado social como entusiastas,

---

<sup>125</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 18.

<sup>126</sup> MARX, Karl. Die Klassekämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Band 7. Berlin: Dietz Verlag, 1960, p. 10.

sobre as paixões como geômetras, sobre as dores humanas como médicos.<sup>127</sup>

Para o constitucionalista francês, os revolucionários no período do terror tentaram forçar a França “*a usufruir de um bem que ela não desejava e contestaram-lhe o bem que ela queria*”.<sup>128</sup> Zelavam por uma noção de vida boa que não mais interessava aos seus contemporâneos. Embora bem-intencionados e inspirados na beleza, energia e dignidade dos antigos, opondo-se aos abusos e humilhações dos governos absolutistas, não souberam compreender os bens fundamentais da sociedade moderna. A filosofia de Rousseau, em especial, desejando reanimar o sentido de república e levada “*pelo mais puro amor à liberdade, forneceu desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania*”.<sup>129</sup>

A liberdade dos modernos – extrai Constant da linguagem ordinária de franceses, ingleses e estadunidenses – consiste na segurança ou independência individual: o direito de não se submeter senão às leis; de não poder ser preso, detido, condenado ou maltratado por efeito da vontade arbitrária de um ou vários indivíduos; de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor e abusar de sua propriedade; de ir e vir sem necessidade de autorização; de reunir-se com outros indivíduos para discutir sobre seus interesse ou para professar algum culto de sua preferência; de preencher, enfim, “*seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias*”.<sup>130</sup> A filosofia política moderna teria que partir desses dois princípios da modernidade: (i) que a independência individual é a primeira das necessidades e (ii) que as instituições antigas que a sacrificavam em favor da liberdade política não são mais

---

<sup>127</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, VI, p. 63.

<sup>128</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1818, p. 9.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 10.

aceitáveis.<sup>131</sup> A história efetiva da filosofia de Rousseau derivava da incapacidade de observar o estado social e os interesses fundamentais dos indivíduos modernos.

No mesmo sentido, Tocqueville responsabiliza as teorias abstratas e literárias do séc. XVIII, entre elas, a de Rousseau, pela perda da liberdade durante o período revolucionário. Impedidos pelos governos absolutistas de criticarem medidas e agentes concretos, ocupavam-se os teóricos em atacar os princípios fundamentais da sociedade.<sup>132</sup> Jamais teriam tido repercussão semelhante em um governo livre, no qual os cidadãos refletem e lidam cotidianamente com questões políticas práticas. “*Os americanos formam um povo democrático que sempre dirigiu, por si mesmo, os assuntos públicos, e nós somos um povo democrático que, por um longo período, só pode pensar sobre o melhor meio de os conduzir*”.<sup>133</sup> Não se critica, por óbvio, o exercício filosófico *per se* – o que seria ignorar a importância das ideias, doutrinas e teorias políticas que “*movimentam o mundo*”<sup>134</sup>, as quais raramente podem se emaranhar em detalhes práticos –, mas sim a exasperação dos planos extraídos da pura razão ou do direito natural e a cegueira para com a base pragmática dos assuntos políticos. As ideias devem sempre ser retificáveis pela experiência. A abordagem teórica da política não poderia ser tal que nenhuma realidade servisse de obstáculo, mesmo que as reformas propostas fossem as mais desejáveis.<sup>135</sup> “*O que chamo de espírito literário na política consiste em... se mostrar muito sensível à boa interpretação e dicção dos atores, independentemente das consequências da peça...*”<sup>136</sup> A teoria rousseauista da democracia pertencia ao

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>132</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, II, 6, p. 105-6.

<sup>133</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, I, 4, p. 529.

<sup>134</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 7 septembre, p. 456.

<sup>135</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, p. 529-30; *id.*, *op. cit.*, 1856, III, 1, p. 171.

<sup>136</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, II, 1, p. 780.



tempo, nas palavras de Mill, em que o governo popular não passava de um sonho ou uma menção sobre um passado remoto nos livros de história.<sup>137</sup>

A intenção desses liberais era juntar as propostas de transformação social a uma análise da realidade social. É já sob o princípio da pesquisa sistemática e sociológica que Tocqueville e Beaumont são enviados pelo governo francês à América do Norte para lá estudar o sistema penitenciário. Uma consciência mais realista da situação e das consequências sociais de certas medidas era necessária para agir corretamente.<sup>138</sup> O valor do seu trabalho estava antes no modo de chegar a conclusões, do que propriamente no conteúdo específico dessas conclusões, ao tratar a democracia como uma realidade, em suas múltiplas tendências, em vez de um ideal *a priori* e metafísico.<sup>139</sup> Novos princípios eram necessários para que se soubesse que tipo de liberdade poderia se ansiar e que tipo de igualdade poderia se almejar. Precisamos de uma nova ciência política, defendia Tocqueville, porque se deparava com um “*mundo inteiramente novo*”.<sup>140</sup> A questão levantada pelos liberais oitocentistas era sobre sentido dos ideais democráticos de liberdade e igualdade. Quais transformações podem ser propugnadas dentro das sociedades modernas? Quais as transformações podem ser taxadas de fantasiosas? Não é de se concordar que existem pessoas, sejam leigos, filósofos ou literatos,

---

<sup>137</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 219.

<sup>138</sup> SIEDENTOP, Larry. Two liberal traditions. In: RYAN, Alan (Ed.). **The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin**. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 156; GOYARD-FABRE, Simone. El pensamiento político de Alexis de Tocqueville (1991). In: ROLDÁN, Darío (Ed.). **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 32; QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 43-4; GUELLEC, Laurence. The writer *engagé*: Tocqueville and political rhetoric. Transl. Arthur Goldhammer. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 169; FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 33.

<sup>139</sup> MILL, *op. cit.*, 1840, p. 156 .

<sup>140</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 8.

com pouca atenção, para utilizar a expressão de Constant, aos “*interesses ativos da vida*”?<sup>141</sup>

Certamente, responderia Berlin. Ele também estava preocupado com a recepção de certas teorias nas universidades britânicas na segunda metade do séc. XX, com o ímpeto dos estudantes de melhorar o mundo a partir de ideais. É surpreendente, exclama, que persista esse pensamento ante regimes totalitários que se intensificam! É também perigoso, porque os intelectuais ignoram a força dos ideais. Inflamam os fanáticos. À filosofia compete a crítica racional, a reflexão sobre as consequências dos ideais. O que acontece se interpretamos liberdade ou igualdade de uma ou outra maneira?<sup>142</sup> Nisso se pode incluir, mesmo contra Berlin, a consequência de conservação do *status quo*.

Assim se posicionavam esses liberais contra a doutrina de Rousseau, sustentando que as transformações sociais não poderiam partir de um ideal normativo, mas de uma compreensão acerca do estado social dos povos, assim compreendida como “*a condição material e intelectual na qual se encontra um povo em uma dada época*”.<sup>143</sup> O referencial teórico de Tocqueville era o principal intelectual conservador francês da época e seu admirado professor, com o qual vai estabelecer outro polo de interlocução.<sup>144</sup> Se a influência do “*espírito do mundo*” de Hegel foi-lhe, no máximo, indireta; a “*marcha da Providência*” de Guizot tinha a mesma pretensão de revelar uma história e destino universal da humanidade, abrangendo todos povos particulares.<sup>145</sup> Ambos são leitores assíduos de Montesquieu e tematizam a modernidade extrapolando seus limites de uma unidade dada pelo “*espírito das*

---

<sup>141</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, VI, p. 64.

<sup>142</sup> BERLIN, *op. cit.*, 1958, p. 166-7.

<sup>143</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 50 manuscrit; cf. GUIZOT, *op. cit.*, 1828/30, p. 13-4.

<sup>144</sup> Cf. FURET, in *Lecturas*, p. 52; MANENT, in *Lecturas*, p. 65.

<sup>145</sup> GUIZOT, *op. cit.*, 1828/30, p. 8-9 e 24-5.

leis” ou “*espírito geral de uma nação*” – que consistia na conformação da razão às particularidades de cada povo, incluindo governo, geografia, riquezas, tamanho, religião, hábitos e toda sorte de detalhes relacionadas às leis do país.<sup>146</sup> Extrapolando esses limites, o “*fato da civilização*” une, segundo Guizot, todos grandes acontecimentos; serve como medida decisiva de seu valor; expressa a convicção de um aperfeiçoamento humano concomitante ao advento de instituições mais justas; representa o fato mesmo do progresso.<sup>147</sup> A civilização equivale, em sua metáfora, a um oceano onde desaguam e reúnem todos os elementos da vida de um povo, todas as forças de sua existência, todas suas riquezas, e onde são dissolvidas todas suas impurezas.<sup>148</sup> A ideia de civilização é o ponto central para onde convergem as pretensões modernas de distribuição de bens e desenvolvimento pessoal.<sup>149</sup> “*Se nos voltarmos à história do mundo, ...encontraremos que todos os grandes desenvolvimentos do homem interior funcionaram em benefício da sociedade; todos os grandes desenvolvimentos do estado social, ao benefício da humanidade*”.<sup>150</sup> Ele investiga, então, as configurações que essa ideia assumiu em diferentes povos e épocas “*determinando as instituições, costumes, crenças, em uma palavra, todos os desenvolvimentos*”.<sup>151</sup>

Para Tocqueville, a realidade providencial da democracia tem uma função semelhante à de civilização, como um “*movimento geral impresso ao espírito humano em todo o mundo atual*”.<sup>152</sup> Ele parte da influência determinante que a igualização moderna das condições dava à história geral, pois “*para além dos costumes*

---

<sup>146</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, I, 3 e XIX, 4-5.

<sup>147</sup> GUIZOT, *op. cit.*, 1828/30, p. 11, 15 e 23.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 16-8.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>152</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 7 septembre, p. 450.

*políticos e das leis... cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere hábitos e modifica tudo o que não produz*".<sup>153</sup> E investiga, então, as variações desse processo nos diferentes povos. França, Estados Unidos da América e mesmo nos países despóticos. Em França, a igualização ainda estava restrita aos costumes, em contraste com o âmbito político; em um ponto extremo, como no Egito da época, estava restrita à ignorância, imobilidade e “*fragilidade democrática*” dos súditos do paxá.<sup>154</sup> A concentração de poder em um só e submissão dos demais não era incompatível com a ideia de igualdade de condições.

Todos esses teóricos que falaram de Providência, perfectibilidade ou progresso compreenderam algo do “*espírito do mundo*”, dizia Hegel.<sup>155</sup> É dizer: essas noções aludem a uma realidade distinta do estado de natureza, qualquer que seja sua concepção, o qual pressupõe um princípio separado do estado civil. Da tematização filosófica da modernidade, esses teóricos compreenderam que uma crítica da sociedade moderna deve ser extraída de uma racionalidade imanente. Na famosa frase da *Rechtsphilosophie*: “*o que é racional, isso é real; e o que é real, isso é racional*”.<sup>156</sup> A realidade social efetiva, a também denominada atualidade ou efetividade (*Wirklichkeit*), possui uma estrutura racional que precisa ser reconstruída, a fim de que se apreenda corretamente o significado da liberdade.<sup>157</sup> Do contrário, se essa estrutura é mal compreendida, em conceitos falsos ou insuficientes, surgem lesões na existência social, ou externalidade (*Realität*). Um Estado considerado ruim por seus cidadãos simplesmente existe, não tem autêntica realidade, exemplifica Hegel.<sup>158</sup> E explica: “*o povo deve ter em favor de sua Constituição o*

---

<sup>153</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 3.

<sup>154</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 1, p. 608 e IV, 4, p. 818.

<sup>155</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 343.

<sup>156</sup> *Ibid.*, *Vorrede*, p. 24.

<sup>157</sup> *Ibid.*, § 1.

<sup>158</sup> *Ibid.*, § 270 Zus.

*sentimento de seu direito e de sua condição, senão pode ela, é certo, estar presente externamente, mas ela não tem nenhum significado e valor*".<sup>159</sup> As instituições políticas tornam-se efetivas quando progredem em consonância com as potencialidades, autoconsciência e conhecimento dos cidadãos.<sup>160</sup> Noutro exemplo, uma mão decepada parece ainda uma mão e existe, mas sem ser efetiva<sup>161</sup>, porque o membro deve captar e exprimir as potencialidades da pessoa. As contrações de dor, rugas, desordens emocionais e sociais abrem fendas na efetividade; elas revelam as contradições no conceito de liberdade, as quais precisam ser esclarecidas e reparadas conceitualmente pelo filósofo. “*É esse o posicionamento da filosofia em relação à efetividade, que as incompreensões afetam... a filosofia, porque ela é a descoberta do racional, é a apreensão do atual e do efetivo, não a construção do mundo do além...*”<sup>162</sup>

A Providência é o conceito adotado por Tocqueville para expressar essa razão imanente ao mundo moderno. Ela compartilha três das qualidades do análogo hegeliano. (i) Em primeiro lugar, não se confunde com uma crença religiosa no além ou plano divino oculto, porque tem um sentido empiricamente determinado, em paixões e instituições mundanos.<sup>163</sup> Como coloca Tocqueville: “*não é necessário que Deus fale, ele mesmo, para que descubramos sinais certos de sua vontade; basta examinar qual é... a tendência contínua dos eventos*”.<sup>164</sup> (ii) E essa tendência está associada, em segundo lugar, a conquistas evidentes de justiça em comparação com o momento histórico anterior, como foram a abolição da escravidão, a destruição do sistema feudal, a

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, § 274 Zus.

<sup>160</sup> MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução** (1941). Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 22 e 146.

<sup>161</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 270 Zus.

<sup>162</sup> *Ibid.*, Vorrede, p. 24.

<sup>163</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, I, p. 54

<sup>164</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 7.

organização de governos constitucionais.<sup>165</sup> Sem dúvida, esses pensadores *antebellum* não contavam com recuos tão violentos como os presenciados no século XX. Em retrospectiva, sabe-se que confiaram demasiadamente em uma “*astúcia da razão*”<sup>166</sup>; ou em uma “*grande floresta onde todos os caminhos terminam no mesmo ponto*”<sup>167</sup>; ou ainda em uma marcha histórica “*a contrapelo dos desejos de todos que a produzem, tal como uma pipa que voa pela ação oposta do vento e da corda*”<sup>168</sup> – isto é, em algumas conquistas modernas, que acreditavam que receberiam suporte mais enérgico, na medida em que eram reivindicadas e reproduzidas por milhões de pessoas, a despeito de seus desígnios particulares.<sup>169</sup> É provável que Tocqueville se surpreendesse com a perpetuação da desigualdade entre brancos e negros ou com uma desigualdade econômica crescente nos dias de hoje.<sup>170</sup>

(iii) Apesar de tudo, esses teóricos jamais deixaram de tomar a razão imanente da modernidade, por força própria, apenas como uma possibilidade, tendência ou escopo indefinido temporalmente, porque a atualidade da razão depende sempre, em terceiro lugar, da efetivação social, “*cujo princípio é a vontade, a atividade mesma dos seres humanos*”.<sup>171</sup> Não especulavam automatismos históricos. Seria um sentimentalismo vazio supor que a razão humana, como pura racionalidade, tivesse algum poder, negado à irracionalidade, de prevalecer contra máquinas de guerra, manipulação e propaganda.<sup>172</sup> Não se obscurece que as pessoas, principalmente se reunidas em corpo social, agem voluntária e independentemente

---

<sup>165</sup> Cf. *Ibid.*, introduction, p. 6; HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 60

<sup>166</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 78.

<sup>167</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 17, p. 744.

<sup>168</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, I, 2, p. 746-7.

<sup>169</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 112.

<sup>170</sup> Cf. ELSTER, Jon. *Alexis de Tocqueville: the first social scientist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 112.

<sup>171</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 65.

<sup>172</sup> Cf. MILL, *op. cit.*, 1859, p. 238.

sobre o movimento histórico e modificam seu destino.<sup>173</sup> Nada há na Providência divina, censura Tocqueville, das teorias covardes que pensam que os povos obedecem a uma força invencível e independente da inteligência humana.<sup>174</sup>

De uma parte, portanto, o liberal francês está em sintonia com essa filosofia política que recusa imaginar contratos hipotéticos, para extrair sua crítica social dos prospectos de mudança existentes em determinada situação histórica. De outra parte, há uma dissonância com a ideia onipresente de civilização e de espírito do mundo.

Ao lado da razão imanente, há uma irrazão imanente na história. A igualdade que edifica ameaça a liberdade individual. O liberalismo tocquevilleano compartilha com o pensamento de Berlin a percepção de que os valores últimos podem ser objetivos, cognoscíveis e perpassados por uma ideia comum e fundamental de humanidade; porém múltiplos. Que eles frequentemente entram em conflito e que não possuem um critério mais geral capaz de conciliação.<sup>175</sup> As virtudes do medievo cristão não coexistem harmoniosamente, em uma pessoa ou sociedade, com o bem-estar perseguido nas democracias modernas, assim como não coexistem liberdade e igualdade ou mesmo distintas concepções de liberdade. Entre liberdades, assim como entre igualdades, há escolhas, negociações, acordos práticos a serem feitos; ganhos em um espectro a expensas de outro; e não há teoria ou princípios mais gerais capazes de afastar ou facilitar essas escolhas implacáveis.<sup>176</sup> Em comparação com a imagem do oceano civilizatório, a democracia parece antes um grande rio, que se duplica, reencontra e choca violentamente com outras correntes

---

<sup>173</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, I, 20, p. 600-1.

<sup>174</sup> *Ibid.*, IV, 8, p. 853.

<sup>175</sup> GRAY, John. Berlin's agonistic liberalism. In: \_\_\_\_\_. **Post-liberalism: studies in political thought**. London: Routledge, 1993, p. 65

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 67

circundantes do fluxo histórico.<sup>177</sup> A concepção de uma liberdade defendida dentro desse pluralismo de valores últimos é o que permite ver o significado da defesa da liberdade negativa contra os demais ideais da modernidade. É um liberalismo agonístico e sem conciliações teóricas possíveis.<sup>178</sup>

Ao contrário do que se acusa o liberal francês, portanto, não estava simplesmente atando uma ideia abstrata à totalidade das tendências da sociedade moderna e lhes dando um nome.<sup>179</sup> Nem tudo são momentos da mesma ideia, racionalidade ou sistema; há fenômenos humanos, puritanos, britânicos, que mantêm tendências próprias e que apenas assumem formas específicas na democracia.<sup>180</sup> No prefácio ao segundo volume do *Démocratie*, alerta Tocqueville que não se deveria confundir democracia com sociedade moderna *tout court* e reforça: “*eu não propus mostrar a razão para todas nossas inclinações e ideias; somente quis mostrar a medida que a igualdades as modificou*”.<sup>181</sup>

A recusa à razão totalizante representada, para Guizot, pela ideia de civilização, estende-se à premissa de Hegel de que haveria uma “*única coisa verdadeira do espírito*”.<sup>182</sup> Não é preciso supor metafisicamente, como ainda é comum entre os teóricos críticos, que todos os valores das sociedades modernas estejam fundidos em uma ideia, no caso dos hegelianos, à ideia de liberdade – como se a bandeira da revolução francesa fosse de uma só cor; como se a justiça dependesse exclusivamente de qual o sentido conferido à liberdade; como se todos outros valores não passassem de

---

<sup>177</sup> Cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 1, p. 608.

<sup>178</sup> GRAY, *op. cit.*, 1993, p. 67.

<sup>179</sup> MILL, *op. cit.*, 1840, p. 191; sem o mesmo teor crítico cf. REIS, Helena Esser dos. Virtudes e vícios da democracia. *Philosophos*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 118, jan./jun. 2006; BOESCHE, Roger. Preface. In: \_\_\_\_\_. *Tocqueville's road map: methodology, liberalism, revolution and despotism*. Lanham: Lexington Books, 2008, p. 2-5.

<sup>180</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 48.

<sup>181</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, *avertissement*, p. 510.

<sup>182</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 58.



esclarecimentos dessa ideia unificadora, da qual bastariam ser decifrados os múltiplos significados.<sup>183</sup> Em seu sentido negativo, a liberdade delimita as áreas em que não poderia haver coação sobre alguma pessoa ou grupo de pessoas – não poderia haver ordem, nem dever de obediência. Se ordem e obediência são necessárias à sociedade, isso permanece, critica Hegel, algo “*externo e contrário à liberdade*”.<sup>184</sup> A “*necessidade da coisa*” fica de lado.<sup>185</sup> Cultura, práticas e instituições são vistas, repete Axel Honneth, “*como algo meramente externo*” à liberdade.<sup>186</sup> Mas por que haveria incompletude no conceito por não apreender a totalidade da sociedade moderna? Essa incompletude surge apenas quando se pressupõe um valor único (seja civilização, democracia ou liberdade) capaz de centralizar a totalidade das condições de reprodução e transformação social, o que é uma premissa que Tocqueville, Berlin e o pensamento pós-metafísico em geral não estão dispostos a aceitar.

Nesse quadro metateórico, nem o normativismo idealizante de Rousseau, nem a historiografia totalizante de Guizot satisfazem. Se não é possível pensar a sociedade sob um valor único, de que modo relacionar o conhecimento sobre ela com uma crítica imanente? Trata-se do problema metateórico central da filosofia moderna, no contexto de justificação pós-metafísico: como articular tendências concretas atuantes na sociedade com uma avaliação crítica, normativa e, até certo ponto, ideal da realidade?<sup>187</sup>

A sociologia que Tocqueville desenvolve está baseada em efeitos de repetição, compensação e saturação das ideias e hábitos de uma esfera da vida (religiosa, artística, política, militar,

---

<sup>183</sup> Cf. HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 9, 35-40.

<sup>184</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 93.

<sup>185</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1821, § 2, Anm.

<sup>186</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 104.

<sup>187</sup> WERLE, Denilson Luís. Rawls, razão pública e os limites da democracia liberal. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 36.

econômica ou familiar) em relação a outra e vice-versa. Busca descrever fenômenos, respectivamente, de repetição de certo padrão de comportamento de uma esfera social em outra; de compensação em uma esfera de certa necessidade não suprida em outra; ou de esgotamento de uma necessidade em uma esfera social, razão pela qual estaria ausente em outra.<sup>188</sup> Por exemplo, os estadunidenses “*transportavam*” os hábitos parlamentares e do júri da vida pública à vida privada, enquanto os europeus o faziam em sentido contrário, os hábitos da conversação tranquila e privada eram “*introduzidos*” na vida pública.<sup>189</sup> Noutros casos, os hábitos comerciais de frugalidade anglo-americana é que “*se prolongam dentro da vida pública*”.<sup>190</sup> Trata-se de uma sociologia sem leis causais ou tendências uniformes, em que a corrente causal dos fenômenos pode correr em um sentido ou outro, conforme o contexto, influenciando capacidades, oportunidades e desejos dos indivíduos e, logo, seus comportamentos.<sup>191</sup> Por um lado, essa sociologia gera assistemática e inclinação a inferências especulativas, nem sempre acompanhadas de suficientes evidências empíricas – o que se soma ao caráter agonístico ante o processo de igualização, em uma “*retórica de copo meio-cheio e meio-vazio*”, para dar a aparência de contradição à obra.<sup>192</sup> Por outro lado, tem a vantagem de não pressupor serem sempre os mesmos padrões a operar em diferentes esferas da vida social.<sup>193</sup> A sociologia de Tocqueville abre mão de uma apreensão totalizante da realidade, na qual as consequências positivas ou negativas dos acontecimentos e padrões históricos abstraem das ideias e desejos dos próprios concernidos. Não adota, em geral, explicações

---

<sup>188</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 13-4

<sup>189</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 353.

<sup>190</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 244.

<sup>191</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 16. Deixa-se para detalhar outros casos desses mecanismos mais adiante, quando for abordada a forma de dominação moderna.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 3, 78 e 147.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 13 e 44.

funcionalistas, mas mecanismos que pretendem revelar o que conduz os envolvidos a acreditar em certas normas e as seguirem – pela repetição, compensação ou saturação de ideias e hábitos.

Esses mecanismos funcionam, esclarece Jon Elster, dentro de uma teoria circular de causalidade social, na qual as principais variáveis suportam-se mutuamente. A falta de leis causais ou tendenciais uniformes não gera contradição, porque a perspectiva sociológica de Tocqueville procura revelar que, em equilíbrio, costumes em diferentes esferas da vida se retroalimentam.<sup>194</sup> Quando ele menciona que as leis fazem mais para manter uma democracia do que a geografia, e os costumes mais do que as leis<sup>195</sup>, não está dizendo que os costumes sejam as causas das leis, nem que os costumes expliquem mais fenômenos do que as leis, nem mesmo que eles expliquem mais um fenômeno no somar de todas as causas.<sup>196</sup> Há inúmeras passagens em que afirma precisamente o contrário, de que há prioridade do estado social sobre as leis e costumes<sup>197</sup>, ou prioridade das leis sobre o estado social<sup>198</sup>, ou mesmo a prioridade das leis sobre os costumes<sup>199</sup>.

Esse último é o caso, num exemplo muito significativo para os brasileiros, da instituição da escravidão, que “*explica os costumes e o estado social do Sul*”.<sup>200</sup> A escravidão “*modificou o caráter dos habitantes do Sul e deu-lhes hábitos diferentes*”, causa por que não lhes era aplicável “*a imagem integral de uma sociedade*

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 96-8.

<sup>195</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 358.

<sup>196</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 97.

<sup>197</sup> Por exemplo, quando menciona o estado social democrático nos EUA (TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 50; *id.*, *op. cit.*, 1840, *avertissement*, p. 509) ou quando fala da semelhança entre o estado social dos índios americanos com o dos antigos povos germânicos (*id.*, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 381).

<sup>198</sup> Por exemplo, quando menciona a influência determinante das leis de sucessão na diferenciação entre os Estados do Sul e do Norte dos EUA (*ibid.*, I, 3, p. 52).

<sup>199</sup> Por exemplo, quando reflete que, se costumes livre nos EUA fizeram livres as instituições políticas, “*em França, cabe às instituições políticas livres fazer os costumes*” (TOCQUEVILLE, Alexis de. Cahier portatif 3. In: \_\_\_\_\_. *Œuvres*, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 167).

<sup>200</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 34.

*democrática*".<sup>201</sup> Essa instituição criou ideias e costumes de opressão, porque as leis fazem os escravos encontrar "*alegria e prazer na imitação de seus opressores*".<sup>202</sup> Ao mesmo tempo, em contraste com o orgulho indígena, que o leva a lutar com o branco, "*a servidão do negro entrega-o à escravidão*".<sup>203</sup> Não há contradição entre causas institucionais e culturais, insiste Elster, na medida em que se observe que a socialização opressora submetia os negros desde a mais tenra infância, por exemplo, proibindo que fossem ensinados a ler e escrever. As leis escravocratas limitavam capacidades e oportunidades e criavam ideias e sentimentos nos negros que estabilizavam e reforçavam essas mesmas leis.<sup>204</sup> Os contatos entre as várias esferas da vida aumentam ou reduzem oportunidades, capacidades e desejos nos indivíduos e, logo, criam uma maior ou menor probabilidade de ação.<sup>205</sup> A dificuldade de abolir as marcas da escravidão entre as civilizações modernas está precisamente na estabilização dessa instituição, que não somente fazia com que a mão de obra custasse mais e fosse menos produtiva, mas também penetrava "*até a alma no senhor, imprimindo uma direção particular às suas ideias e seus gostos ...O americano da margem esquerda [do rio Ohio] não somente despreza o trabalho, mas todos empreendimentos que o trabalho faz bem suceder... A escravidão não impede somente os brancos de fazer fortuna, ela os desvia de a querer*".<sup>206</sup> A escravidão retirava tanto a oportunidade do senhor de enriquecer pelo próprio trabalho, quanto seu desejo, criando uma classe privilegiada, ociosa e quase feudal.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 435; *id.*, *op. cit.*, 1840, III, 18, p. 750 note.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>204</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 98; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 370 e 419-20.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 79-80.

<sup>206</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 402-3.

A perspectiva crítica começa para Tocqueville ao descobrir que nem sempre esses mecanismos de repetição, compensação e saturação se suportam mutuamente. Eles podem provocar tensões sociais.<sup>207</sup> As sombras da escravidão presentes à época eram o prenúncio de sombras mais profundas por vir.<sup>208</sup> No caso, o prenúncio de uma guerra civil, que se concretizou trinta anos mais tarde, entre os estados do Norte e do Sul.<sup>209</sup> De maneira análoga ao risco da “*aristocracia da pele*” para a democracia, descobre o risco de surgimento de novas espécies de aristocracias e, com elas, a possibilidade de crises políticas, sociais e emocionais. Assim como os mecanismos de repetição, compensação ou saturação de ideias e hábitos funcionavam em favor da democracia, podiam se reforçar para a obstaculizar e destruir. Era o caso, aliás, das ideias demasiado conservadoras de Guizot ou abstratas de Rousseau, distanciadas da dinâmica social, e que, como “*doença geral dos espíritos*”, conduziam a revoluções.<sup>210</sup> Eis as contradições práticas, aí compreendidas as más compreensões e confusões acerca de conceitos políticos fundamentais, que ameaçam o processo de democratização e que interessam à filosofia crítica de Tocqueville.

## 1.2 Democracia

É inevitável abordar, sem mais demora, o conceito capital da obra de Tocqueville. Nessa seção, apresenta-se sua ideia de democracia dentro de uma tradição que a compreende não em um, nem dois, mas em três sentidos diferentes e complementares.

---

<sup>207</sup> Cf. ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 98.

<sup>208</sup> Cf. MELVILLE, Herman. Benito Cereno (1856). In: \_\_\_\_\_. **Contos de Herman Melville**. Trad. Olívia Krähenbühl. São Paulo: Cultrix, 1985, p. 86

<sup>209</sup> Cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 418.

<sup>210</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, I, 3, p. 753 e II, 9, p. 851; cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. Discours prononcé le 27 janvier 1848 (1848). In : \_\_\_\_\_. **Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 1126.

### 1.2.1 Estrutura

Decorre do aparato conceitual de Montesquieu analisar as formas de governo pelas estruturas de como e quem governa e, ao mesmo tempo, pelas paixões que as animam. O filósofo de *La Brède* assim escreve: “*existe essa diferença entre a natureza do governo e seu princípio... Uma é a estrutura particular, a outra as paixões humanas que fazem-no mover. Ora, as leis não devem ser menos relativas ao princípio de cada governo do que à sua natureza*”.<sup>211</sup> As ações estatais e dos cidadãos sob as diferentes formas de governo não poderiam ser explicadas somente com a distinção entre quem governa e quem é governado, isto é, pelas leis e instituições, enquanto fatores estáticos de poder político. A legalidade impõe limites às ações políticas, mas não as inspira. Entre as leis e sua efetivação, pode surgir um abismo de mentalidades e hábitos que impede sua aplicação imparcial e igualitária. Os órgãos de aplicação do direito – polícia, justiça, burocracia e militares – podem sempre exercer o poder que lhes foi concedido pela soberania popular de maneira arbitrária, o que torna necessário um componente não-jurídico na democracia.<sup>212</sup> Na expressão célebre de Montesquieu, os aparatos institucionais dependem necessariamente da “*mola*” (*ressort*) das paixões humanas.<sup>213</sup>

Por isso, o termo “democracia” é usado por Montesquieu de modo intercambiável, para se referir ora à estrutura de governo – onde o povo em conjunto possui o poder soberano<sup>214</sup> –, ora ao princípio democrático da igualdade – conforme o mote de que “*o amor pela democracia é o amor pela igualdade*”.<sup>215</sup> À maneira de

---

<sup>211</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, III, 1.

<sup>212</sup> Cf. HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 585.

<sup>213</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, III, 3.

<sup>214</sup> *Ibid.*, II, 1.

<sup>215</sup> *Ibid.*, V, 3.

Platão, as formas de governo estão associadas ao caráter dos cidadãos, sendo o cidadão democrático o “*amante da igualdade*”.<sup>216</sup> A diferença para com os filósofos políticos modernos é que o ateniense toma a igualdade ainda como uma consequência do regime democrático, ao invés de seu pressuposto. Sem uma paixão prévia, passa a entender Montesquieu, a democracia ficaria estagnada, emperrada e morreria. Uma forma de governo democratiza-se na medida em que as pessoas se enxergam como iguais e exigem tratamento igual. Ela depende de disposições e sentimentos igualitários para adquirir um impulso coletivo. Seguindo essa filiação teórica, a qual nunca deixou de ser ressaltada<sup>217</sup>, Tocqueville vê afirmar-se uma democracia não só porque, “*rigorosamente, nos Estados Unidos, é o povo quem governa*”<sup>218</sup>; mas, principalmente, porque o processo de igualização fazia nascer a paixão principal que agita as pessoas nesses tempos: o “*amor à igualdade*”.<sup>219</sup> É menos o mecanismo das leis, do que “*a força dos seus motores*” que produz a democracia.<sup>220</sup>

Não se tome isso como uma oposição entre política e sociedade – como se, extraídas as entranhas das paixões sociais, se jogasse fora o corpo político. Mesmo uma carcaça de soberania popular pode servir de instrumento à regeneração dos movimentos populares pela igualdade. Tocqueville traz o exemplo dos direitos eleitorais, acesso a cargos públicos, associação e imprensa que haviam sido preservados aos irlandeses pelos conquistadores ingleses. Embora poder, terras e riquezas dos protestantes tivessem servido, durante dois séculos, para controlar votos, juris, publicações e reuniões dos católicos, haviam deixado abertos os caminhos: chegou um momento em que o povo se

---

<sup>216</sup> PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949, 561e.

<sup>217</sup> Cf. MILL, *op. cit.*, 1835, p. 57; BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 280.

<sup>218</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 1, p. 193.

<sup>219</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 1, p. 607.

<sup>220</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, III, 4, p. 201.

tornou menos miserável e mais numeroso, quando ousou votar contra os proprietários, denunciar o despotismo na imprensa, inflamar-se em seus *meetings*. “A tirania foi vencida pelas mesmas formas à sombra das quais sempre acreditara viver e que, durante duzentos anos, lhe haviam servido de instrumentos”.<sup>221</sup> A estrutura democrática pode sempre dar lugar ao seu princípio, porque possibilita que os oprimidos se organizem contra os opressores.<sup>222</sup> As estruturas não somente são úteis, como também são indispensáveis ao princípio, pois conferem resistência, durabilidade e continuidade às democracias. “As formas permitem aos homens desgostar passageiramente da liberdade sem a perder”.<sup>223</sup> Um povo que não pudesse parar seus opressores senão nas ruas, como num campo de batalha, seria subjugado com facilidade. Ao se desfazer de seus direitos de soberania, percebe Tocqueville, seria rapidamente reduzido a gritos de estertor.<sup>224</sup>

Apesar de a cisão entre sociedades democráticas e aristocráticas ser um artifício sociológico que ressalta o estado social dos povos em vez de sua estrutura de governo, é também a linguagem mais politizada possível, que articulou os conflitos pelo poder desde a antiguidade, nas guerras entre Esparta e Atenas: “quase todas as revoluções que mudaram a face dos povos foram feitas para consagrar ou destruir a igualdade. Se se descarta as causas secundárias que produziram as grandes agitações da humanidade, chega-se quase sempre à desigualdade”.<sup>225</sup> Tocqueville espelha os conflitos sociais e os conflitos pelo poder político. Sua teoria da sociedade é um decalque da sua teoria das formas de governo: uma luta entre classes aristocráticas e

---

<sup>221</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 2 août, p. 583

<sup>222</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 8, p. 187-8.

<sup>223</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, II, p. 38.

<sup>224</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 8, p. 313.

<sup>225</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, III, 21, p. 769.



democráticas.<sup>226</sup> Ele pode ser considerado, por isso, o mais político dos sociólogos.<sup>227</sup>

### 1.2.2 Princípio

Na Europa continental, a revolução francesa fez rejuvenescer a paixão pela igualdade, à qual os liberais vão associar a noção de progresso. Deflagrada a revolução, escrevia Condorcet que as esperanças sobre o futuro da humanidade poderiam ser reduzidas a isso: “a destruição da desigualdade entre as nações; o progresso da igualdade dentro de um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem”.<sup>228</sup> Aponta franceses e anglo-americanos como os representantes da vanguarda desse progresso em direção à igualdade (de riquezas, entre os sexos, de instrução), como exemplos a serem seguidos pelos outros povos. Anos antes do *Démocratie*, Constant repete que a perfectibilidade da espécie humana inclui a tendência à igualdade. Elenca quatro grandes avanços em direção ao “reestabelecimento da igualdade natural”: a destruição da escravidão teocrática, da escravidão civil, do feudalismo e da nobreza privilegiada. “A perfectibilidade da espécie humana não é outra coisa que a tendência à igualdade”.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Esse embate marcou os acontecimentos em França de 1789 até ao menos 1830, bem como os debates nos EUA sobre a Constituição de 1787, que era acusada de dar demasiado poder político a classes aristocráticas – seja pelo número reduzido de representantes na *House of Representatives*, seja pela existência, composição e duração dos mandatos do *Senate*, diminuindo o poder político das assembleias estaduais e classes populares. cf. FEDERAL FARMER, I e III; BRUTUS, I e III; CATO, V. In: BAILYN, Bernard (Ed.). **The debate on the constitution: federalist and antifederalist speeches, articles, and letters during the struggle over ratification. Part One.** New York: The Library of America, 1993, p. 164, 249-50, 259-61, 321 e 400; DEWITT, John. III. In: KETCHAM, Ralph (Ed.). **The anti-federalist papers and the conventional debates.** New York: Signet Classics, 2003, p. 330-3.

<sup>227</sup> MANENT, Pierre. Tocqueville, political philosopher. Transl. Arthur Goldhammer. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 111.

<sup>228</sup> CONDORCET, Marquis de Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain** (1793/94). Paris: J. Vrin, 1970, p. 194.

<sup>229</sup> CONSTANT, Benjamin. De la perfectibilité de l'espèce humaine (1829). In: \_\_\_\_\_. **Mélanges de littérature et de politique**, II. Louvain: F. Michel, 1830, p. 116.

Tocqueville associa essa tendência à tipologia das formas de governo. É tão hiperbólico como Condorcet: “*não seria possível conceber os homens eternamente desiguais entre si num único ponto, iguais nos outros; por isso, dentro de determinado tempo, chegarão a ser iguais em todos*”.<sup>230</sup> A democracia, tendo destruído o feudalismo e vencido os reis, não poderia recuar diante dos ricos.<sup>231</sup>

“*A Europa moderna nasceu da luta das diversas classes da sociedade*”, ensinava Guizot no início do século XIX, fazendo escola.<sup>232</sup> Nas sociedades antigas e noutras partes do mundo, essa luta resultou o triunfo de uma classe e imposição de uma casta, provocando a imobilidade social. A preponderância de uma só forma de civilização, ou um só elemento de organização social (aristocrático, democrático, monárquico, etc.), gerava tiranias. Na moderna sociedade europeia, a liberdade havia resultado da variedade desses elementos da civilização e do estado de luta no qual eles viveram. O governo misto era um plano da Providência que determinava às nações europeias “*o princípio racional de sua superioridade*”.<sup>233</sup> Assim, no entendimento de Guizot, a luta de classes havia se tornado a principal causa da mobilidade e do progresso social dos europeus.

As classes, “*só elas devem ocupar a história*”, aprendeu Tocqueville.<sup>234</sup> Em 1789, havia prevalecido o terceiro estado.<sup>235</sup> Em 1830, o triunfo da burguesia já era completo – concentrando todo poder político, com a aristocracia vencida de fato e o povo excluído de direito.<sup>236</sup> Mas ser proletário já era a profissão de trinta milhões

---

<sup>230</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 49.

<sup>231</sup> *Ibid.*, introduction, p. 7.

<sup>232</sup> GUIZOT, *op. cit.*, 1828/30, p. 209.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 40-1.

<sup>234</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, II, 12, p. 155.

<sup>235</sup> Cf. GUIZOT, *op. cit.*, 1820, p. 138; TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, I, p. 15.

<sup>236</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, I, 1, p. 728 e 732.

de franceses, dizia Louis-Auguste Blanqui ao ser julgado por suas atividades revolucionárias, e foi admirado por tê-lo expresso em primeira mão.<sup>237</sup> Ainda naquela década, nos primeiros passos do livre mercado de trabalho<sup>238</sup>, Tocqueville precisou atravessar o canal para enxergar, na Inglaterra, as manchas que surgiam “*no maior rio da indústria humana*”. É nesse rio contaminado da indústria “*que o espírito humano se aperfeiçoa e se embrutece, que a civilização produz suas maravilhas e que o homem civilizado volta a ser quase selvagem*”.<sup>239</sup> A obra da indústria progride, o operário retroage.<sup>240</sup> Em 1848, foi a vez do proletariado abrir os olhos do mundo. Ao encarar Blanqui na cena política francesa, Tocqueville evoca a mesma imagem de alguém vindo dos subterrâneos da sociedade moderna: “*parecia ter vivido em um esgoto de onde acabava de sair*”.<sup>241</sup> O esgoto é essa mistura de miséria com invisibilidade, como se as pessoas vivessem mesmo nas profundezas da terra, de onde ameaçam irromper. Na revolução de 1848, descreve as reivindicações operárias por uma divisão mais justa da propriedade: “*nós estamos sobre um vulcão*”.<sup>242</sup> Narra, em suas memórias, a impressão causada pelo caráter eminentemente popular da revolução, a onipotência que havia dado “*às classes que trabalham com as mãos sobre todas as outras*”.<sup>243</sup> As necessidades materiais e a violência faziam parecer irresistível essa *puissance de la terre*.<sup>244</sup>

---

<sup>237</sup> BLANQUI, Auguste. Os inimigos da liberdade e da felicidade do povo (1832). In: BABEUF, François-Noël [et. al.]. **O socialismo pré-marxista**. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1980, p. 41.

<sup>238</sup> POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época (1944). Trad. Fanny Wrobel. 2. ed. São Paulo: Campus, 2000, p. 106 e 124.

<sup>239</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 2 juillet, p. 503.

<sup>240</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 20, p. 673-4.

<sup>241</sup> *id. op. cit.*, 1850/51, II, 7, p. 827.

<sup>242</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 736.

<sup>243</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 783 e II, 9, p. 842.

<sup>244</sup> ARENDT, Hannah. **Da revolução** (1963). Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Universidade de Brasília, 1988, p. 91.

A teoria crítica encontra seu critério em uma razão imanente à sociedade moderna. E a tradição marxista não diferencia a sociedade moderna da economia capitalista.<sup>245</sup> Ela encontra seu critério na promessa de liberdade oferecida pelo capitalismo, que criou forças de produção, circulação e propriedade tão espetaculares, em contraste com o feudalismo, que “*se equipara ao feiticeiro que não consegue controlar os poderes subterrâneos que ele invocou*”.<sup>246</sup> Fora a burguesia e o proletariado, todas as classes “*se arruinaram e desapareceram com a grande indústria*”.<sup>247</sup> A aristocracia sucumbiu diante da burguesia em forte ascensão. E um avanço mais profundo se anunciava. O subterrâneo: o

---

<sup>245</sup> A tese materialista da tradição marxista não se reduz à trivialidade de que as pessoas agem frequentemente orientadas por interesses mundanos, nem à teorização sobre a conexão entre as condições materiais e imateriais da existência (nesses sentidos, Tocqueville era certamente materialista). A tese materialista da tradição marxista é que há uma relação necessária entre o modo de produção capitalista e as múltiplas dimensões da sociedade moderna (Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845/46). In: \_\_\_\_\_. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1958, p. 37-8; MARX, Karl. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852). In: \_\_\_\_\_. ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 8. Berlin: Dietz Verlag, 1960, p. 139; MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band* (1867). In: \_\_\_\_\_. ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 94). Todas relações sociais são momentos do processo de produção social, porque emergem do modo de produção, nas palavras de Horkheimer: “*a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão... os seus ramos, dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes*” (HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937). In: \_\_\_\_\_. [et. al]. *Textos escolhidos*. Željko Lopaić e Otilia B. Fiori Arantes (Sel.). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 131). As críticas mais recentes ao capitalismo como “*modelo de subjetivação*”, “*way of life*”, “*forma de vida*” ou “*forma da razão*” (respectivamente, DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal** (2009). Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 17; STRECK, Wolfgang. *How to study contemporary capitalism?* (2011) In: \_\_\_\_\_. **How will capitalism end? Essays on a failing system**. London: Verso, 2017, p. 204; JAEGLI, Rahel. *O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo* (2013). **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 34, jul./dez. 2015; BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism’s stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015, p. 17), seguem essa tradição, ao pressuporem um vínculo necessário entre o sistema econômico e todas dimensões técnicas, culturais e políticas da sociedade moderna (DARDOT/LAVAL, **op. cit.**, 2009, p. 31 e 384; STRECK, **op. cit.**, 2011, p. 203 ss.; JAEGLI, **op. cit.**, 2013, p. 15; BROWN, **op. cit.**, 2015, p. 30).

<sup>246</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848). In: \_\_\_\_\_. **Werke**. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1959, p. 467.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 472.

trabalhador moderno que, observam Marx e Engels, “*ao invés de ascender com o progresso da indústria, afunda-se cada vez mais abaixo das condições de sua própria classe. O trabalhador se torna um pobre, e a pobreza se expande ainda mais rapidamente que a população e a riqueza*”.<sup>248</sup> A democracia era, também para eles, um processo de igualização das condições sociais, mais especificamente, entre as forças e as relações de produção: “*o primeiro passo da revolução dos trabalhadores é a ascensão do proletariado à classe dominante, ou seja, a conquista da democracia*”.<sup>249</sup> A promessa de liberdade e igualdade democrática parecia exigir a superação do capitalismo.

A crítica de Tocqueville aos socialistas vai tocar, para utilizar terminologia *en vedette*, a gramática adequada das lutas sociais – se a igualização visa à transformação da estrutura econômica ou ao reconhecimento moral dos indivíduos. Há dois modos de abolir os privilégios e fazer reinar a igualdade, diz o liberal francês: “*deve-se dar direitos a cada cidadão, ou não os dar a ninguém*”, ou a soberania de todos, ou o poder absoluto do Estado.<sup>250</sup> Após a eclosão da revolução proletária de 1848, o conflito político concentrou-se na instituição dos ateliês nacionais, nos quais se visualizava a primeira efetivação do socialismo.<sup>251</sup> Na assembleia constitucional do mesmo ano, discutia-se se os pobres deveriam ter um direito ao auxílio estatal (por meio de trabalho ou seguro social), como contido na redação original do projeto constitucional, ou um direito subjetivo ao trabalho (por meio dos ateliês), proposto por meio de emenda. Tocqueville discursou contra a emenda invocando a metáfora das linhas que, partindo de pontos vizinhos, mas em inclinações levemente diferentes, divergem indefinidamente à medida que se prolongam. Se as duas redações

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 481.

<sup>250</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 58.

<sup>251</sup> Cf. MARX, *op. cit.*, 1850, p. 27; TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 8, p. 838-9.

constitucionais pareciam se tocar em uma primeira abordagem, alcançavam, ao final, resultados muito diferentes: “*são como duas rotas que, partindo inicialmente do mesmo ponto, acabam por ser separadas por um imenso espaço*”. Em vez de agonisticamente contrapor os ideais da sociedade democrática moderna, importe-lhe sobretudo a questão do sentido exato da ideia de igualdade, a qual será decisiva para o desenrolar histórico em direção à liberdade ou à servidão.<sup>252</sup>

É preciso suspender a discussão nesse ponto, contudo. Basta destacar a confluência desses pensadores acerca do princípio da igualdade. As inclinações desse ideal, como defendidas por Tocqueville e Marx, serão desenvolvidas oportunamente, depois de introduzidas a tese da liberdade social, o conceito de classes sociais e as críticas ao individualismo. O fato é que a crença na imposição da igualdade no mundo não era compreendida como uma imposição natural e pré-determinada. Ao insistir que os povos são poderosos e livres, Tocqueville sinaliza que lhes cabe também o avanço da democracia, contra princípios aristocráticos.<sup>253</sup> Não recusa a urgência da igualização para os cidadãos nas democracias, afinal “*ela escapa sem cessar de seus braços. Eles a veem bastante de perto para conhecer seus encantos, não se aproximam o bastante para desfrutar dela e morrem antes de terem saboreado plenamente suas doçuras*”.<sup>254</sup> A igualdade é um objetivo tão fugidivo

---

<sup>252</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Discours prononcé le 12 septembre 1848 (1848). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 1140-1; a metáfora aparece, pela primeira vez, em anotação ao segundo volume do *Démocratie*: “*eu vejo duas rotas distintas que se abrem ao mesmo tempo aos homens de hoje. Elas se tocam de início, mas, à medida que avançam desde um ponto comum de partida, movem-se para longe uma da outra e um espaço imenso entre elas se encontra no final. Uma conduz à liberdade, outra à servidão. E enquanto você caminha ao longo de uma ou outra, a liberdade torna-se maior e a servidão mais pesada. A cada dia o espaço entre elas aumenta, é mais difícil atravessá-lo para encontra a boa rota novamente*” (NOLLA (Ed.), **op. cit.**, 2010, p. 1284j). Ela volta a ser empregada na comparação dos processos democráticos em Inglaterra e França (TOCQUEVILLE, **op. cit.**, 1856, II, 10, p. 136). Nessa metáfora vão se basear pensadores neoliberais como Friedrich A. von Hayek (**Op. cit.**, 1944, *foreword to the 1956 american paperback edition*, p. 49 n. 22).

<sup>253</sup> FRANCO, **op. cit.**, 2012, p. 32; cf. TOCQUEVILLE, **op. cit.**, 1840, IV, 8, p. 853.

<sup>254</sup> TOCQUEVILLE, **op. cit.**, 1840, II, 13, p. 651.

quanto a liberdade; uma tendência histórica sempre carente de aceleração, atenuação e direcionamento pela ação humana.<sup>255</sup> Ao contrário do que sugere a interpretação de Quirino, Lefort e outros, não se trata de posição político-estratégica em favor da liberdade, contra a igualdade; mas de uma crítica a certo sentido do ideal de igualdade.

### 1.2.3 Objeto

A ambiguidade do termo “democracia” não se restringe à estrutura de quem e como governa (natureza de governo) e à paixão que move o governo (princípio de governo). Ele incorpora um terceiro sentido. Aquele que Montesquieu denominou de objeto de governo, como, por exemplo, a liberdade política era o objeto de governo da Inglaterra; o comércio, o de Marselha; a expansão, o de Roma; a tranquilidade pública, o da China.<sup>256</sup> A diferença para com os liberais modernos é que o filósofo de *La Brède* toma o objeto de governo ainda sob uma forma estática. O objeto de governo era visto como uma finalidade tradicionalmente compartilhada pelo público, passando, com as revoluções estadunidense e francesa, a ser uma finalidade refletida e debatida em público. O “*sensu deliberado da comunidade*” é que passou a governar os assuntos públicos, observava Hamilton.<sup>257</sup> O caráter do governo representativo “*é ser dirigido pela opinião*”, repetia Constant.<sup>258</sup> Acima do rei da França e do presidente dos EUA, certificava Tocqueville, “*erige-se um poder dirigente – o da opinião pública*”. Apesar da diversidade da sua estrutura política ambos têm “*este ponto em comum: em ambos, a opinião pública é... o poder*

---

<sup>255</sup> NICOLETE, Roberta K. Soromenho. **Quando a política caminha na escuridão**: um estudo sobre interesse e virtude n'A Democracia na América de Tocqueville. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, São Paulo, 2012, p. 27.

<sup>256</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, XI, 5.

<sup>257</sup> HAMILTON, No. 71, in **The federalist**, p. 458.

<sup>258</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, VIII, p. 70.

*dominante*”.<sup>259</sup> Depois da metade do século XIX, dizer que ela governava o mundo já havia se tornado “*uma trivialidade*”, atesta Mill.<sup>260</sup> A democracia moderna conotava esse novo reino da opinião pública.<sup>261</sup>

A noção clássica de opinião pública ainda pode ser encontrada caracteristicamente em Montaigne, que a define como a incapacidade de “*julgar livremente as coisas*”.<sup>262</sup> Assim, julgar pela “*voz do povo*”, ao lado do julgar “*pela raça, riquezas, doutrina*”, opõe-se a “*julgar pela justiça e... pela razão*”.<sup>263</sup> A separação entre razão e opinião impede que se cogite de uma consciência positiva do público, uma avaliação sobre os temas da vida comum, um espaço de argumentação. A voz comum não se diferencia da voz vulgar. A *opinion commune* pode ser, no máximo, útil à razão e à justiça, se “*serve ao público para conter os homens em seu dever*”. Ela dificilmente se deixa distinguir, portanto, do que “*jamais teve nascimento*”<sup>264</sup>, isto é, da própria noção de costume, tradição, como também a entendia Montesquieu. O espaço público era ainda visto como um espaço de passividade e controle que servia como substituto à censura oficial e institucionalizada.<sup>265</sup>

Na modernidade, a opinião pública deixa de reproduzir o tradicional e sagrado em favor do conjunto de exames livres individuais, adquirindo novos contornos em decorrência do princípio da reflexividade moderna, diagnostica Hegel.<sup>266</sup> O princípio de que “*somente como inteligência pensante a vontade é verdadeiramente uma vontade livre*”.<sup>267</sup> Tudo o que o indivíduo faz

<sup>259</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 8, p. 138

<sup>260</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 268.

<sup>261</sup> AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 46.

<sup>262</sup> MONTAIGNE, *op. cit.*, 1582/88, I, 23, p. 187.

<sup>263</sup> *Ibid.*, III, 8, p. 198.

<sup>264</sup> *Ibid.*, II, 12, p. 348-9.

<sup>265</sup> *Ibid.*, I, 23, p. 187-8.

<sup>266</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 21.

<sup>267</sup> *Ibid.*, § 21 Anm.



deve ser intermediado por seus próprios pensamento e reflexão, afinal, o “*que agora deve valer não mais vale pela violência, menos ainda pelo hábito e costume, mas pela inteligência e pelas razões*”.<sup>268</sup> O conjunto das opiniões sobre os assuntos públicos que os indivíduos têm e externam – “*a chamada opinião pública*”<sup>269</sup> – é um fenômeno da subjetividade moderna. Mesmo na Prússia aristocrática, bastante aquém das sociedades anglo-americana e francesa, de onde o filósofo alemão escrevia e onde a opinião pública não passava de uma “*forma inorgânica*”, sem sedimentação institucional, ela diminuía o peso dos vínculos familiares e privados e produzia “*o hábito dos interesses, visões e assuntos gerais*”.<sup>270</sup>

A opinião pública moderna distingue-se de uma paixão ou senso comum, *opinion commune*, esclarece Jürgen Habermas, na medida em que se forma em meio à reflexão e apresentação de razões.<sup>271</sup> Desde sua formação, a subjetividade moderna está relacionada a um espaço de esclarecimento, por meio de cartas, romances, música. Já na esfera da intimidade e da pequena família burguesa surge o ideal da esfera pública moderna: uma sociedade que reflete e argumenta, em contraste com a antiga, que se afirma no contraste e combate a um inimigo comum.<sup>272</sup> A sociedade burguesa permite a largos contingentes populacionais, por volta do final do sec. XVIII, dissociar suas relações pessoais da busca por alianças e vantagens econômicas e as abrir para experiências emocionais e artísticas, constituindo um espaço livre para articulação das sensibilidades.<sup>273</sup> No início do séc. XIX, vivenciava-se, com o regime de Luís Filipe de Orléans em França, a transferência da residência da realeza de Versailles para Paris, a

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, § 136 Zus.

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, § 296.

<sup>271</sup> HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962, p. 132.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>273</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 235-6.

formação de uma esfera pública urbana, a substituição da corte pelos salões como lugar das discussões culturais. Nos salões, as antigas conversações privadas podem se transformar em crítica; as boas palavras, em argumentos.<sup>274</sup> Todos que enriqueciam, aspiravam organizar reuniões com pessoas proeminentes para discussões dos casos do dia, políticas, artísticas.<sup>275</sup> Fala-se em 1830 que excluir uma mulher burguesa dos salões é o mesmo que a matar.<sup>276</sup>

Os centros de crítica literária assumem logo a função de centros de crítica econômica e política, expandindo-se para os cafés e jantares das classes médias.<sup>277</sup> A esfera pública burguesa substitui os conselhos secretos do príncipe e as comunidades monásticas, que a submetiam à autoridade regulamentada e à irmandade cerimonial.<sup>278</sup> É a revolução de 1830 que institucionaliza a liberdade de imprensa e partidária, junto com o direito de voto.<sup>279</sup> A razão se efetiva na comunicação pública, no uso de argumentação e entendimento possibilitada por esses novos espaços públicos. Em seus testemunhos do processo eleitoral inglês, Tocqueville conta o calor de pensamento, energia de expressão e elocução de um orador que o havia “*subjugado pela palavra*”.<sup>280</sup> Nada é mais admirável, confessará anos mais tarde, do que um grande orador discursando em uma democracia, pois ela arrasta as menores assembleias a falar em nome da nação inteira ou mesmo da humanidade inteira, engrandecendo o pensamento e

---

<sup>274</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 91.

<sup>275</sup> Cf. FLAUBERT, Gustave. **A educação sentimental** (1869). Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 50, 170, 274 e 401.

<sup>276</sup> STENDHAL. **O vermelho e o negro** (1830). Trad. Souza Júnior e Casemiro Fernandes. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 136.

<sup>277</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 92-3.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 138-9.

<sup>280</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 19 août, p. 425.

elevando a linguagem.<sup>281</sup> Nas associações políticas, descreve como os anglo-americanos “*se veem em grande número, conversam, se entendem e animam*”.<sup>282</sup> E comicamente traça seu perfil:

Envolver-se no governo da sociedade e falar dele é o maior assunto e, por assim dizer, o único prazer que um americano conhece. Percebe-se isso até nos menores hábitos de sua vida [...]. Um americano não sabe conversar, ele discute; não discorre, disserta. Fala sempre a você como a uma assembleia; e se acontece, por acaso, de se entusiasmar, dirá ele: “Senhores”, dirigindo-se ao seu interlocutor.<sup>283</sup>

As características institucionais dessa esfera pública nascente são elencadas por Habermas: (i) tráfego e paridade social, permitindo a prevalência da autoridade do argumento em detrimento das hierarquias estabelecidas; (ii) ausência de limitação de áreas questionáveis e liberadas da crítica; (iii) público aberto, já que, mesmo quando o grupo se fixa entre parceiros de conversa, ele não equivale ao todo do público, pretende ser seu interlocutor ou representante, dirigindo-se potencialmente a um público maior.<sup>284</sup> O público deixa de contrapor-se ao privado, para se tornar sua outra parte, sua expansão e complementação.<sup>285</sup> A opinião pública passa ser vista como o princípio racional de organização da política, mediador entre a sociedade civil e Estado.<sup>286</sup> Explica Habermas:

Segundo sua própria ideia, a esfera pública era um princípio da democracia não apenas porque, segundo seus princípios, cada um podia apresentar, com iguais oportunidades, suas inclinações, desejos e sentimentos pessoais – suas *opinions*; ela só podia se

---

<sup>281</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, I, 21, p. 605-6.

<sup>282</sup> *Ibid.*, II, 7, p. 633.

<sup>283</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 279.

<sup>284</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 97-9.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 115-6.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 142.

realizar na medida em que essas opiniões pessoais podiam se transformar em uma opinião pública na discussão mediante razões empreendida por um público – em *opinion publique*.<sup>287</sup>

Segundo Montesquieu, os três sentidos das formas de governo (natureza, princípio e objeto) devem ser analisados conjuntamente para avaliação da legitimidade política. Inserida nessa tradição, a obra de Tocqueville define a democracia como a estrutura institucional na qual o povo governa soberanamente, segundo um princípio motivacional de igualdade e segundo leis cujo objeto é refletido e debatido publicamente.

Desde as revoluções francesa e estadunidense, a nova “soberania” da opinião pública avançara sobre o mundo. Assim como é verdade, pondera Madison, que “*todos governos se baseiam na opinião, não é menos verdade que a força da opinião em cada indivíduo, e sua influência prática na sua conduta, depende muito do número que ele supõe entreter a mesma opinião*”. A razão individual “*é tímida e cautelosa quando deixada sozinha, e adquire firmeza e confiança na proporção do número com a qual está associada*”.<sup>288</sup> As sociedades modernas passam a estar sujeitas a duas condições subjetivas de poder, sintetiza Constant: os interesses individuais e a opinião pública. E essa geralmente prevalece.<sup>289</sup> Seu poder decorre da subjetividade, mas não menos da igualização das condições e da fragilização do indivíduo, o que implica uma confiança na maioria em detrimento de um juízo crítico.<sup>290</sup> Em um conto da primeira metade do séc. XIX, Edgar Allan Poe descreve um homem que vivia caminhando em meio a grandes concentrações de pessoas. Quando os mares de gente

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 323 [tradução de HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2011, p. 460].

<sup>288</sup> MADISON, No. 49, in **The federalist**, p. 323.

<sup>289</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, XVII, p. 143.

<sup>290</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, I, 1, p. 514.

começavam a se dispersar, o homem inquietava-se, e seu passo hesitava. Então saía ele rapidamente atrás de nova multidão, com a qual poderia andar com firmeza.<sup>291</sup> É uma crônica da opinião pública em vias da massificação, como também a descreve Tocqueville, referindo-se a um parlamentar: “*uma vez, deu-se conta no meio do caminho que se enganara e que a maioria não caminhava no sentido que imaginara; imediatamente, com rápido e ágil esforço de inteligência, deteve-se, voltou-se e retornou, sempre correndo para a opinião da qual se afastara*”.<sup>292</sup> A maioria compensa, explica ele, a descrença na capacidade racional e argumentativa individual:

À medida que os cidadãos se tornam mais iguais e semelhantes, diminui a tendência de cada um a crer cegamente em certo homem ou classe [...]. Nas épocas de igualdade, os homens não têm fé alguma uns nos outros, por causa da sua similitude; mas essa mesma similitude lhes dá uma confiança quase ilimitada no julgamento do público, pois não lhe parece verossímil que, tendo todos conhecimentos parecidos, a verdade não se encontre ao lado do maior número.<sup>293</sup>

A essa causa de massificação das opiniões por compensação epistemológica do “*espírito*”, acrescenta uma causa do “*coração*”, por repetição de sensibilidades: “*os homens parecem uns com os outros e, além disso, eles sofrem, de certo modo, ao não se parecerem com o outro*”.<sup>294</sup> A multiplicidade de indivíduos equalizados e fragilizados conduzia a uma identificação deles com os julgamentos da multidão.

Logo, a igualdade ameaça a formação reflexiva e racional da opinião pública – o princípio ameaça estrutura e objeto

---

<sup>291</sup> POE, Edgar A. O homem das multidões (1840). In: \_\_\_\_\_. **Ficção completa, poesia e ensaios**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

<sup>292</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 11, p. 877.

<sup>293</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, I, 2, p. 521; cf. *ibid.*, IV, 2, p. 809.

<sup>294</sup> *Ibid.*, III, 26, p. 801 n.; cf. *ibid.* IV, 3, p. 814.

democrático. O liberal não diagnostica somente um governo anárquico e sem freios, como os clássicos, mas um cidadão perdido na multidão, confrontado com a grande imagem do povo que ameaça sua individualidade:

O mestre não diz mais: “Você pensará como eu, ou morrerá”; ele diz “Você é livre de não pensar como eu; pode conservar sua vida, seus bens; mas a partir de hoje você é um estrangeiro entre nós. Você pode manter seus direitos civis, mas eles se lhe tornarão inúteis; porque, se você concorre à escolha de seus cidadãos, eles não a concederão, e, se você demandar sua estima, eles a recusarão. Você permanecerá entre os homens, mas perderá seus direitos de humanidade”.<sup>295</sup>

O público nas sociedades democráticas não tem necessidade de empregar leis e tribunais para dobrar os que pensam diferente.<sup>296</sup> O público “*não persuade por suas crenças, ele impõe suas crenças e as faz penetrar nas almas por uma espécie de imensa pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um*”.<sup>297</sup> Em linguagem bíblica: a maioria, eis o “*profeta*”.<sup>298</sup> Só um Deus poderia revestir sem inconvenientes tal onipotência. A opinião todo-poderosa penetra na mente, modifica o juízo e subjuga a vontade individual.<sup>299</sup> A emancipação da liberdade subjetiva mostrava sua face contraditória nas emergentes democracias: a sujeição do exame individual às opiniões massificadas, da reflexão à imposição dogmática de crenças religiosas ou autoritárias da maioria. O risco das democracias já não era de uma tirania sobre o corpo. O corpo é deixado livre para se ir direto à mente. Os grillhões não são de ferro, mas imaginários.<sup>300</sup>

---

<sup>295</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 293-4.

<sup>296</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, III, 21, p. 779.

<sup>297</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 521.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>299</sup> *Ibid.*, III, 5, p. 695.

<sup>300</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 293.

Esse novo perigo existente nas sociedades moderna será exposto de modo igualmente incisivo por Mill: “*a tirania da opinião e sentimento dominantes... a tendência da sociedade de impor suas próprias ideias e práticas como regras de conduta... de tolher o desenvolvimento e, se possível, de impedir a formação de qualquer individualidade...*”<sup>301</sup> A gradual nivelção da posições sociais não somente impedia que as classes mais altas desconsiderassem as opiniões da multidão, ponto sem dúvida positivo, mas também fazia desaparecer as bases sociais para as inconformidades, para as divergências à superioridade do maior número. O público – essa “*coleção mesclada de poucos sábios e muitos tolos*” – tendia à perda de toda reflexividade: “*a Europa... está avançando decididamente em direção ao ideal chinês de igualar a todos*”.<sup>302</sup>

A resposta liberal clássica permanecerá concentrada, então, na ampliação dos direitos individuais e políticos. As liberdades de pensamento, expressão, imprensa, voto favoreceriam a subdivisão dos grupos formadores de opinião. Eis o teorema de Madison:

Estenda a esfera e você inclui uma maior variedade de partidos e interesses; você faz menos provável que a maioria do todo terá uma motivação comum para invadir os direitos de outros cidadãos; ou, se existe essa motivação comum para invadir os direitos de outros cidadãos, será mais difícil para todos que a sentem descobrir sua própria força e agir em uníssono com cada um.<sup>303</sup>

Isto é, compreenda “*na sociedade tantas descrições separadas de cidadãos que tornem uma combinação injusta da maioria do todo muito improvável, senão impraticável*”.<sup>304</sup> A multiplicação das opiniões, interesses e visões de mundo tornaria os grupos não tão numerosos e poderosos que estivessem prontos

---

<sup>301</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 220.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 227, 232 e 274-5.

<sup>303</sup> MADISON, No. 10, in **The federalist**, p. 60.

<sup>304</sup> *Id.*, No. 51, in **The federalist**, p. 333.

a se atacam ao primeiro sinal, concorda Constant.<sup>305</sup> É o único meio de controlar o poder dos meios de imprensa, aponta Tocqueville: a multiplicação de seu número.<sup>306</sup> Um teorema óbvio, mas que era tão desconhecido na Europa do séc. XIX quanto parece ser no Brasil do séc. XXI. Assegure ainda o voto universal, completa ele, e os diferentes grupos políticos já não poderão pretender representar a maioria pela violência, pois, se a representassem, não precisariam da violência para alterar as leis. Assim, esses grupos percebem que não passam de minorias; eles se obrigam a falar e reivindicar, em vez de comandar; passam a incorporar um espírito persuasivo, porque têm sempre a esperança de atrair a maioria para, só depois, em nome dela, dispor do poder.<sup>307</sup> Igualmente, na visão de Mill, com base então em uma teoria psicológica, os indivíduos tenderiam às atividades mais elevadas, judiciosas e persuasivas na medida em que fossem expostos à multilateralidade das questões políticas: “*sempre há esperanças quando as pessoas são obrigadas a ouvir os dois lados...*”<sup>308</sup>

A analogia é com o mercado: os agentes econômicos sabem melhor o que e como produzir, maximizando seus lucros, sob condições de livre concorrência, na qual os preços locais contêm a informação necessária para uma decisão eficiente. Os liberais confiavam no fato de que uma competição de ideias garantida por direitos individuais e políticos produziria as condições para o aumento da reflexividade e argumentação na esfera pública, o que está na base do significado de opinião pública. Mais do que isso, alguns deles, como Constant, cuidavam para que a filosofia política elaborasse princípios claros que, para além dos direitos individuais

---

<sup>305</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, XVII, p. 149.

<sup>306</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 3, p. 207.

<sup>307</sup> *Ibid.*, II, 4, p. 218.

<sup>308</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 254, 257 e 272; cf. RAWLS, John. **Lectures on the history of political philosophy** (1994). Samuel Freeman (Ed.) Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 269 e 312-3.



e políticos, servissem de garantia mesma a esses direitos.<sup>309</sup> A liberdade somente seria garantida pela opinião pública, porque as próprias instituições “*em sua origem não são mais que opiniões postas em prática*”.<sup>310</sup> É preciso formar “*com relação à evidência uma opinião universal, que logo é vitoriosa*”. E exemplifica seu ponto com a opinião liberal vitoriosa de que ninguém mais supunha que a soberania popular pudesse reclamar o poder de vida e morte sem prévio julgamento.<sup>311</sup> Da mesma forma, Mill não só queria a garantia de um livre espaço de argumentação, mas também princípios simples e gerais de razão pública capazes de orientar as discussões e decisões políticas específicas.<sup>312</sup> Os princípios serviriam como “*sólida barreira de convicção moral*”, evitando a invasão da liberdade individual, arrefecendo fanatismo e a intolerância, garantindo, em suma, a “*moralidade do debate público*”.<sup>313</sup>

Ao mesmo tempo, a opinião pública já era vista pelos liberais oitocentistas “*mais como uma coação à conformidade do que como uma força da crítica*”, observa Habermas.<sup>314</sup> Vivenciava-se, com as democracias de massa, uma transformação da esfera pública, do seu modelo inicial de sociedades literárias e compostas por indivíduos cultos e dotados de posses, para um público triplamente massificado, isto é: (i) expandido pela imprensa, propaganda e consumo; (ii) sem mais um padrão de formação culta; (iii) com interesses que não mais podiam ser atendidos por um mercado autorregulado, acirrando os conflitos.<sup>315</sup> A universalização do direito de voto é o tema do século XIX, porque ele abria a esfera

---

<sup>309</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, I, p. 13.

<sup>310</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1829, p. 118.

<sup>311</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1815, I, p. 16-7.

<sup>312</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 223 e 292; cf. RAWLS, *op. cit.*, 1994, p. 286-7.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 227 e 259.

<sup>314</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 214.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 211.

pública à imposição arbitrária da opinião da maioria.<sup>316</sup> A medida em que a opinião pública se ampliava, sua função política de controle crítico definhava.<sup>317</sup> Por isso, testemunhavam os liberais a redução da opinião pública ao antagonismo de interesses inconciliáveis, ao mecanismo de implementação ou limitação do poder político, em vez de uma racionalização desse poder.<sup>318</sup> O público é pervertido em um instrumento de afirmação e neutralização de interesses de grupos; os argumentos não são mais respondidos com argumentos, mas com identificações.<sup>319</sup> As pessoas mantêm suas opiniões antes por serem suas, atestava Tocqueville, do que por serem verdadeiras; aprovam ou desaprovam antes o proponente do que as propostas.<sup>320</sup>

A principal dessas identificações continuava tendo conteúdo religioso, muito mais propensa à tirania do que ao argumento. Tocqueville atribui à opinião pública nas democracias de massa a principal causa de reprodução de crenças tradicionais e arraigadas, pois ela é muito mais propensa a agitar o povo contra novas ideias do que inovar ou permitir a inovação das opiniões individuais: “a maioria não mais crê como antes; mas ela ainda tem o ar de crer, e esse fantasma vazio da opinião pública basta para gelar os inovadores e os manter em silêncio e respeito”.<sup>321</sup> A opinião da maioria não era fruto da reflexão, continua Mill, mas um efeito de costumes e crenças religiosas, as mais poderosas entre as que compõem a formação dos sentimentos éticos. Pensa-se ainda que nenhuma razão é necessária para apoiar convicções éticas.<sup>322</sup> Os exemplos de tirania da maioria do liberal inglês são quase sempre

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 214-5.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 297 e 307.

<sup>320</sup> Cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 3, p. 210 ; *id.*, *op. cit.*, 1856, I, 3, p. 472 manuscrit.

<sup>321</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, III, 21, p. 780.

<sup>322</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 220 e 226.

religiosos.<sup>323</sup> Esse diagnóstico, ao lado de uma perspectiva mais político-institucional do que filosófica, fez com que Tocqueville se dedicasse ao estudo da configuração das religiões nas democracias modernas, como se desenvolverá no último capítulo, em vez de enunciar princípios gerais capazes de tomar o lugar dessas crenças no âmbito da argumentação pública, como pretenderam Constant e Mill.

É interessante notar, ainda, como convergem Marx e Tocqueville na análise da massificação da opinião pública e na denúncia de uma política do espetáculo.<sup>324</sup> Ambos narram os acontecimentos da revolução de 1848 como um roteiro tragicômico, uma representação teatral grotesca da revolução francesa.<sup>325</sup> Foi a loucura, não a sabedoria ou o gênio de Luis Bonaparte que constituiu sua força, pois o mundo havia se tornado um ridículo teatro, lamenta Tocqueville.<sup>326</sup> O aventureiro derrotou a todos por “*tomar a comédia grosseiramente como comédia*”, continua Marx.<sup>327</sup> A longa comédia na qual a sociedade moderna havia desembarcado, cujo ridículo misturava-se com o terrível, tornava os homens políticos pouco capazes de medir o real e os cidadãos completamente inaptos à vida argumentativa e deliberativa. Tocqueville conta a anedota do bombeiro que, durante a revolução, faz um enorme esforço para invadir o púlpito da Assembleia Nacional para depois ficar lá quieto, sem saber o que dizer.<sup>328</sup> Marx retrata a soldadesca de miseráveis, disponível para ser cooptada por Luis Bonaparte com cachaça e linguagem.<sup>329</sup>

---

<sup>323</sup> Cf. *Ibid.*, p. 236-7, 246, 248, 265, 283-4, 286.

<sup>324</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Introdução: a política teatral. In: TOCQUEVILLE, Alexis de. **Lembranças de 1848**: as jornadas revolucionárias em Paris. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 10.

<sup>325</sup> Cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, I, 1, p. 768-9; MARX, *op. cit.*, 1850, p. 9.

<sup>326</sup> *Ibid.*, II, 7, p. 831 e III, 2, p. 901; cf. *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 393 manuscrit.

<sup>327</sup> MARX, *op. cit.*, 1850, p. 70.

<sup>328</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 7, p. 829.

<sup>329</sup> MARX, *op. cit.*, 1852, p. 197

Fundamentalmente, critica Habermas a solução liberal clássica, o resultado de uma esfera pública argumentativa não poderia mais ser pressuposta a partir de uma dispersão das opiniões, interesses, associações e jornais, dependendo de uma tarefa política e institucional.<sup>330</sup> A simples liberdade de organização de foros e associações civis diversificados, ou a enunciação de princípios gerais de racionalização da opinião não têm a vitalidade e força normativa da esfera pública, cuja pretensão é maior: a formação deliberativa da vontade coletiva.<sup>331</sup> Ao contrário do que supuseram os pensadores oitocentistas, não seria mais possível uma mediação direta entre indivíduos e esfera pública. O processo de esclarecimento somente poderia ocorrer por meio de esferas públicas internas às organizações que formam a opinião pública. Seria o caso da criação, notadamente, de esferas deliberativas e democráticas dentro de instituições privadas com funções públicas, como são os partidos e as mídias de massa, possibilitando um vínculo entre essas esferas públicas internas e mais restritas com a esfera mais ampla – por exemplo, com a publicização de suas relações, atividades, pressões dentro do aparato estatal e origem de seus meios de funcionamento. É o que defende Habermas:

[A] racionalização da dominação no medium da discussão pública mediante razões empreendida por pessoas privadas [...] só é realizável agora como uma racionalização – certamente limitada no contexto do pluralismo de interesses privados organizados – que se volta para o exercício social e político do poder sob o controle recíproco de organizações rivais atreladas à própria esfera pública em sua estrutura interna, bem como no intercâmbio com o Estado e entre si.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 188-9.

<sup>331</sup> HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 368; HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 549.

<sup>332</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 310-1 [na tradução brasileira *id.*, *op. cit.*, 2011, p. 445].

Os direitos fundamentais deveriam ser densificados para assegurar a igual chance de participação no processo de formação não só da riqueza cooperativamente produzida – como os reinterpretem os direitos sociais –, mas também da opinião pública.<sup>333</sup> Essa poderia circular, assim, das associações e grupos da sociedade civil para a imprensa e órgãos políticos, sem se limitar à mera aclamação e manipulação de massas passivas, ou seja, às opiniões manifestadas publicamente, sem argumentação.<sup>334</sup> Desse modo, os inúmeros espaços públicos, espacialmente diferenciados e tematicamente especificados, poderiam convergir para um espaço mediado pelos meios de comunicação de massa, que serviriam como “*superfície de ressonância*” para os problemas da sociedade como um todo, em vez de funcionarem como meros sistemas fechados e autorreferenciais.<sup>335</sup> “*Não há senão um jornal – dizia Tocqueville a seu tempo – para poder recolher, ao mesmo momento, em milhares de espíritos, um mesmo pensamento*”. As mídias de massa existem na medida em que refletem uma doutrina ou sentimento comum de muitas pessoas. Elas formam e são formadas por associações, cujos membros são os leitores ou espectadores.<sup>336</sup> Nas sociedades de massa, a avaliação do grau público e democrático da opinião depende da medida em que ela deriva de uma esfera pública interna a um público organizado, e da medida em que essa esfera pública interna comunica-se com a esfera pública externa, formada por mídias de massa, organizações sociais e instituições estatais.<sup>337</sup>

Essa crítica de Habermas às instituições de formação da opinião pública não deixa de estar alinhada ao que se pode chamar

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>335</sup> HABERMAS, Jürgen. Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis. In: \_\_\_\_\_. **Wahrheit und Rechtfertigung**: philosophische Aufsätze. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2004, p. 358.

<sup>336</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 6, p. 626-8.

<sup>337</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 357.

“prioridade do político” da teoria da democracia de Tocqueville.<sup>338</sup> A prioridade do político consiste não só em reputar (i) as estruturas democráticas de governo necessárias à preservação e ao avanço do princípio da igualdade; e (ii) as lutas pelo princípio da igualdade como reflexo de lutas pelo poder político; mas também em apreciar (iii) as articulações entre sociedade civil e Estado que configuram o objeto democrático como instituições políticas – como eram as “*associações permanentes criadas pela lei sob o nome de comunas, cidades e condados*”.<sup>339</sup> Para Tocqueville, a relação entre interesses particulares e gerais não poderia ser mediada exclusivamente pelo mercado, imprensa e associações civis, dependendo sobretudo dessas “associações permanentes”, desses espaços de deliberação organizados normativamente.

### 1.3 Nova aristocracia?

Para muitos intérpretes, como se viu, Tocqueville associa a liberdade a um gosto pela independência pessoal em face das tendências sociais igualitárias da modernidade, mesmo que reservado aos melhores. Ao expor as ameaças do igualitarismo, ter-se-ia agarrado, segundo Brogan, “*ao estimado mito de que a noblesse era e deveria ser a verdadeira fiadora da liberdade francesa*”.<sup>340</sup> Era o mito do partido *de l'ordre* na época: a massa aspirava apenas ao bem-estar material e faltavam homens novos na política.<sup>341</sup> O *Démocratie* seria um manifesto para obtenção de um lugar na elite que guiaria a França nesses novos tempos.<sup>342</sup> Uma elite devotada, inteligente e personalizadora da salvação nacional, oposta à opinião pública massificada. O controle do

---

<sup>338</sup> VILLA, Dana. Tocqueville and civil society. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 219.

<sup>339</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 4, p. 212 ; *cf. id.*, *op. cit.*, 1840, II, 4, p. 628 e II, 6, p. 627.

<sup>340</sup> BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 98 e 543.

<sup>341</sup> *Cf.* FLAUBERT, *op. cit.*, 1869, p. 380-1.

<sup>342</sup> BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 273 e 542.

processo democrático pelas classes superiores teria por fundo o receio de que as classes inferiores destruíssem as leis de proteção à propriedade.<sup>343</sup> A liberdade preconizada conteria uma “cláusula de exclusão”, isto é, uma ausência constitutiva da liberdade de outros, critica Losurdo, ao impedir a tematização política das formas de produção e condições materiais de existência.<sup>344</sup> A democracia pararia na entrada das fábricas, latifúndios e bairros nobres, que predefiniriam os limites entre público e privado, entre questão social e questão de polícia, entre deliberação e cassetete.

A semelhantes objeções, um liberal agonístico pode sempre responder que não há “cláusulas de exclusão” ou vedação de temas, porque está somente diferenciando liberdade de igualdade, em lugar de definir uma como valor capaz de concatenar harmoniosamente a outra. Não lhe atinge a acusação de que a liberdade negativa produz desigualdade na realização da liberdade, afinal, a compatibilização dos dois ideais dependeria de ponderações práticas entre políticas liberais e igualitárias. Embora escape, dessa forma, às críticas de incompletude do conceito, deve-se insistir na crítica de contradição prática, que é o critério por excelência da filosofia política de Tocqueville, quer dizer, de obstaculização a um regime democrático estável na modernidade.

As antigas colônias inglesas desde o início despontavam no desenvolvimento da liberdade, começa o *Démocratie*, “*mas não da liberdade aristocrática de sua pátria mãe, da liberdade burguesa e democrática, de que a história do mundo não apresentava ainda um modelo completo*”.<sup>345</sup> Depois de introduzir a ideia de liberdade originária dos povos germânicos, como a haviam descrito Montesquieu e Guizot, desmente que pudesse ser conservada em tempos civilizados e democráticos.<sup>346</sup> Negativamente entendida, a

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 270-1 e 426; ZETTERBAUM, *op. cit.*, 1963, p. 691.

<sup>344</sup> LOSURDO, *op. cit.*, 1996, p. 38, 43 e 53; cf. MARX, *op. cit.*, 1852, 153-4.

<sup>345</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 32-3.

<sup>346</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 382 ; *id.*, *op. cit.*, 1840, II, 1, p. 608.

liberdade poderia só ser realizada em uma sociedade onde não existe para todos, como um privilégio e uma forma de dominação – desenvolve Tocqueville em ensaio de 1836:

A liberdade pode, com efeito, produzir-se no espírito humano sobre duas formas diferentes. Pode-se ver nela o hábito de um direito comum ou o gozo de um privilégio. Querer ser livre em suas ações ou em algumas de suas ações não porque todos os homens têm um direito geral à independência, mas porque possui para si um direito particular a permanecer independente, tal era a maneira que se entendia a liberdade na Idade Média e tal a que quase sempre se compreendeu dentro das sociedades aristocráticas, onde as condições são muito desiguais e onde o espírito humano, tendo contraído o hábito dos privilégios, acaba por dispor como privilégio todos os bens desse mundo.<sup>347</sup>

Ao retomar a distinção entre as formas democrática e aristocrática de liberdade no *Ancien Régime*, fará mais explícita a contradição. Se no antigo regime havia reinado de modo grandioso e fecundo, “*era uma espécie de liberdade irregular e intermitente, sempre contraída ao limite das classes, sempre ligada à ideia de exceção e de privilégio, que permitia desafiar quase tanto a lei como a arbitrariedade e quase nunca chegava a fornecer a todos os cidadãos as garantias mais naturais e mais necessárias*”. Ela era incapaz de fundar “*o império pacífico e livre das leis*”.<sup>348</sup> As formas democrática e aristocrática da liberdade relacionam-se a modos distintos de efetivação social: obediência e sujeição. A obediência é devida a leis ou contratos escolhidos e temporariamente adotados entre pessoas com direitos iguais. A sujeição é devida à inferioridade naturalizada entre servidores e mestres, como se fosse “*um efeito necessário e inevitável de alguma lei escondida da Providência*”.<sup>349</sup> Na França, o funcionário público ainda

---

<sup>347</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, II, p. 35.

<sup>348</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, II, 11, p. 153-4.

<sup>349</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 276; *id.*, *op. cit.*, 1840, III, 5, p. 697-8.



representava a força; nos EUA, já representava a lei.<sup>350</sup> Com um jogo de palavras, continua: “*o homem que obedece à violência se dobra e rebaixa; mas quando ele se sujeita ao direito de comandar que reconhece a seu semelhante, eleva-se, de certa forma, acima mesmo daquele que o comanda*”.<sup>351</sup> Apenas um conceito de liberdade pautado na obediência a leis, orientado a cidadãos com direitos iguais e imanente à sociedade moderna seria capaz de desvendar-lhe os reais potenciais.

A contradição da concepção de liberdade negativa surge porque ela pressupõe, por definição, certas instituições e práticas sociais que lhe servem de garantia efetiva. Ela já contém o esboço de uma ordem justa. A efetivação social da liberdade negativa dependeria da maximização das zonas de não-interferência individual. Tanto menos cidadãos deveriam obedecer quanto possível; e para os casos em que as interferências fossem necessárias, tanto menos poder deveriam ter as autoridades; ao mesmo tempo em que cada um deveria ter robustez para se opor contra o Estado em caso de interferências indevidas. Nesses termos, reafirma-se surpreendentemente uma ordem aristocrática.

A liberdade negativa abriga, assim, uma imagem anacrônica e irrealista de sociedade, da qual alguns poucos se servem para encobrir seus privilégios e a exploração de uma multidão. Embora fosse capaz de produzir sentimentos exaltados de individualidade, havia se tornado um obstáculo romântico à emancipação:

Não se deve esperar, nos países democráticos, que o círculo de independência individual seja jamais tão largo quanto nos países da aristocracia. Mas isso não é mesmo desejável; porque, nas nações aristocráticas, a sociedade é frequentemente sacrificada ao indivíduo e a prosperidade do maior número à grandeza de poucos.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 105.

<sup>351</sup> *Ibid.*, II, 6, p. 272.

<sup>352</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 7, p. 841.

Alguns ainda a aprovam, como se fizessem parte da antiga nobreza e pudessem sustentar hábitos e sentimentos feudais. Ainda que considerem a compulsão externa como um mal que não mais deva existir para que se realize a liberdade, essa ideia se tornou impossível numa sociedade igualitária, massificada, plural e complexa. Nestas os indivíduos são igualmente frágeis e dependentes, de modo que suas obrigações para com os demais só aumentam.<sup>353</sup> Nas democracias modernas, a liberdade não pode ser mais compreendida como independência, senão como uma ideia baseada em instituições políticas e sociais: “*é um erro confundir independência com liberdade. Não há nada menos independente do que um cidadão livre*”!<sup>354</sup>

A tese da liberdade negativa não é compatível, em suma, com o diagnóstico de época feito por Tocqueville e sua proposta de crítica imanente. Para deixar marcada sua posição, depois de (1.3.1) precisar sua terminologia concernente às aristocracias, passa-se a (1.3.2) expor os novos obstáculos aristocráticos que ele enxergava à realização da democracia e (1.3.3) seus argumentos em favor dessa forma de governo.

### **1.3.1 Aristocracia, nobreza e casta**

Embora sua terminologia não seja sempre consistente, Tocqueville diferencia os conceitos de aristocracia, nobreza e casta. A aristocracia tem um sentido menos carregado, como corpo ou associação das pessoas mais influentes econômica ou politicamente em determinada sociedade. Ela reenvia aos bens reais ou convencionais aos quais um grande número de pessoas não tem acesso (estirpe, riqueza, poder político, conhecimento), somados a um princípio de distinção e desigualdade: um laço social que

---

<sup>353</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 78.

<sup>354</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, II, 11, p. 153, 1<sup>ère</sup> note.

garante a colaboração, benevolência ou ação comum contra a maior parte da população ou contra outras classes.<sup>355</sup> A aristocracia supõe, assim, o compartilhamento de costumes, ideias, preconceitos, não importa de que origem. Nessa terminologia, escravidão, família, colonização ou indústria podem dar origem a aristocracias.<sup>356</sup>

A nobreza é a espécie de aristocracia associada ao regime feudal. A reconstrução histórica que faz o liberal francês não é original. Segue leituras já existente de uma monarquia que logrou conceder o presente mais funesto à nobreza francesa: dar favores para sua vaidade, em troca de seu poder civil e militar. A monarquia logrou transformá-la em uma classe que “*não sabia mais persuadir, nem comandar*”, apenas agir como uma facção, dizia Prosper de Barante.<sup>357</sup> A criação dos impostos nacionais permitiu que os reis mantivesse soldados que dispensariam os nobres e vassalos de prestar serviço militar.<sup>358</sup> Os nobres foram liberados da obrigação onerosa de fazer guerra, embora aumentassem sua imunidade tributária.<sup>359</sup> Os funcionários reais assumiram as funções administrativas e de justiça dos senhores feudais.<sup>360</sup> Eis um dos testamentos políticos do Cardeal Richelieu, o

---

<sup>355</sup> AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 8; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, I, p. 16; *id.*, *op. cit.*, 1840, III, 18, p. 747; essa definição aproxima a aristocracia do conceito de facção, enquanto grupo de cidadãos que atua por um interesse ou impulso passional comum contrário ao direito dos outros cidadãos ou ao interesse permanente e global da comunidade. A principal vantagem de uma estrutura de governo bem construída é, escreve Madison, “*quebrar e controlar a violência das facções*”. Não é sem razão, porém, que Tocqueville prefere o conceito de aristocracia ao de facção, porque essa pode ser compostas tanto por uma minoria, quanto pela maioria (Cf. MADISON, No. 10, in *The Federalist*, p. 53-4).

<sup>356</sup> AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 9 e 23; ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 132; diz-se que a terminologia nem sempre é consistente, pois se refere, por exemplo, à aristocracia, quando fala em nobreza: “*uma nação pode apresentar fortunas imensas e grandes misérias; se, porém, essas fortunas não chegam a ser territoriais, veem-se no seio dela pobres e ricos; não existe, a bem dizer, a aristocracia*” (TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 32).

<sup>357</sup> BARANTE, Prosper Brugière. *Des communes et de l'aristocratie*. Paris: Librairie Française de L'Advocat, 1821, p. 38-40 e 48-9.

<sup>358</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, II, 12, p. 160-1.

<sup>359</sup> *Ibid.*, II, 8, p. 119.

<sup>360</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 78.

maior articulador da retirada do poder civil e militar da aristocracia, de cujos efeitos tinha plena consciência: “*é certo que a nobreza que não serve à guerra não é somente inútil, mas uma carga ao Estado, que pode ser comparado, nesse caso, a um corpo que suporta um braço paralítico*”.<sup>361</sup> O que determinou uma transformação política dessa aristocracia, que sempre gozou de imunidades, foi ser eximida dos deveres que as justificavam socialmente: o dever de levantar tropas e administrar as localidades.<sup>362</sup>

A transformação da aristocracia rompia a clivagem estamental do antigo regime entre *bellatores* e *laboratores*, entre os que protegem e os que trabalham.<sup>363</sup> Como seus antepassados, que acompanhavam os reis na guerra, os nobres deviam, com o alto orçamento consumido do Estado, pelo menos um regimento, um pelotão, mesmo que fosse de cinquenta homens prontos para combater e devotados até a morte. No século XIX, já não tinham mais do que alguns poucos lacaios que, reunidos, a eles mesmos amedrontavam.<sup>364</sup> “*Toda aristocracia que se aparta inteiramente do povo torna-se impotente*”, pois, ao romper a corrente de responsabilidades com as demais classes, passa a ser contestada e tirânica.<sup>365</sup> Isso diferenciava ainda, na época, as aristocracias alemã e inglesa da francesa.<sup>366</sup> Essa última já havia se tornado um “*corpo democrático, apenas revestido, em comparação com as outras classe, de direitos de uma aristocracia*”.<sup>367</sup> Ao longo do século XVIII,

---

<sup>361</sup> RICHELIEU, D’Armand du Plessis. **Testament politique**. Amsterdam: Henry Desbordes, 1688, III, 1, p. 156. Assim, ao contrário do que sugere Jon Elster (*op. cit.*, 2009, p. 153-4), não se tratava de um efeito accidental, mas de uma política intencional dos reis absolutistas (cf. BARANTE, *op. cit.*, 1821, p. 7, 28 e 40).

<sup>362</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, I, p. 9; *id.*, *op. cit.*, 1856, II, 9, p. 125-6.

<sup>363</sup> Cf. DUBY, Georges. **As três ordens**: ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Estampa, 1982, p. 44.

<sup>364</sup> STENDHAL, *op. cit.*, 1830, p. 364.

<sup>365</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 13, p. 569.

<sup>366</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, II, 1, p. 75-6.

<sup>367</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, I, p. 14.

havia se aproximado da burguesia ao ponto de possuir as mesmas ideias, hábitos e gostos. A única diferença que restava entre as duas classes era em matéria de direitos, que dificilmente eram acessíveis aos que enriqueciam.<sup>368</sup> Isso diferenciava ainda mais a aristocracia francesa da inglesa. “*A causa que tornou a aristocracia em França o objetivo de todos os ódios não provém tanto de os nobres serem os únicos a ter direito a tudo, mas de que ninguém poderia se tornar nobre*”.<sup>369</sup> Por manter prerrogativas exclusivas e não mais justificadas pelo sistema de legitimação social, a aristocracia francesa transformou-se em uma casta, distinta só pelo nascimento e pelo sangue.<sup>370</sup>

A casta é uma aristocracia que se isola, ao deter direitos não disponíveis aos demais em termos iguais, nem justificados por funções que os demais lhes atribuem. A doença mortal de um povo é que cada uma das pequenas sociedades que a compõem “*não viva que para si, não se ocupe que de si, não tenha assuntos mais que aqueles que a tocam*”.<sup>371</sup> As classes sociais – assim compreendidas as divisões sociais, independente do critério jurídico, econômico, ético, étnico, etc. – tornam-se perigosas quando se colocam à parte umas das outras, criando ódios sociais e instabilidades políticas.

A nobreza inglesa tinha, sem dúvida, inúmeras vantagens em comparação com a francesa. Em uma passagem notável das suas anotações de viagem, Tocqueville alça o modelo inglês ao nível de um ideal, no qual as altas classes seriam “*mais brilhantes, esclarecidas e sábias; as classes médias mais ricas; o pobre melhor de vida que em qualquer outro lugar*”. A aristocracia feudal havia dado aos ingleses um dos melhores governos existentes no mundo. Todavia, completa ele, não seria honesto julgar essa forma de governo teoricamente pelos resultados que ali obtivera ou poderia

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 7; *id.*, *op. cit.*, 1856, II, 8, p. 121.

<sup>369</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 21 août, p. 441.

<sup>370</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, II, 9, p. 126.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 134.

obter. Era uma exceção! A regra era, como em França, a aristocracia fazer surgir uma casta.<sup>372</sup>

### 1.3.2 Obstáculos aristocráticos

Destruído o antigo regime, Tocqueville vê duas sombras de ressurgimento da desigualdade permanente de classes na modernidade: o dinheiro e os juristas.

O privilégio do dinheiro é o mais perigoso, porque são poucos os que desejam honras da direção política, militar e administrativa e muitos os que desejam ser ricos.<sup>373</sup> A “*aristocracia do dinheiro*”<sup>374</sup> começa a lhe sobressair, precisamente, em sua viagem à Inglaterra, enquanto compunha o segundo volume do *Démocratie*. A revolução inglesa havia tornado o dinheiro “*o único elemento de poder, o que nunca se vira, ao que eu saiba, em nenhuma outra nação e em nenhum outro século*”. Não só poder, também bem-estar, estima e prazer eram reservados aos ricos. Toda felicidade estava associada à riqueza, e toda infelicidade à pobreza.<sup>375</sup> Nas fábricas de Manchester, vê o contraste entre uma classe ainda mais rica do que a antiga nobreza e um proletariado urbano em situação de miséria pior que a dos antigos servos:

Levantai a cabeça e [...] verás elevarem-se os imensos palácios da indústria [...] aqui está o escravo, lá o mestre. Lá, as riquezas de alguns; aqui a miséria do maior número. Lá, as forças organizadas de uma multidão produzem, para lucro de um só [...]; aqui, a fraqueza individual se mostra mais débil e mais desprovida ainda que no meio dos desertos; aqui os efeitos, lá as causas [...].<sup>376</sup>

---

<sup>372</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 26 juillet, p. 554-6; cf. *id.*, *op. cit.*, 1856, II, 9, p. 122.

<sup>373</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, I, p. 11.

<sup>374</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, III, 2, p. 682.

<sup>375</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 7 juillet, p. 512.

<sup>376</sup> *Ibid.*, 2 juillet, p. 503

Por suas próprias características, a burguesia dificilmente formaria uma casta, pondera Tocqueville, por não ser mais esclarecida, nem unida para além dos interesses de momento, nem seus costumes muitos distintos dos demais cidadãos. “*A aristocracia manufatureira que vemos se elevar sobre nossos olhos é uma das mais duras que apareceram sobre a terra; mas ela é, ao mesmo tempo, uma das mais restritas e menos perigosas*”.<sup>377</sup> Se as sombras dessa aristocracia do dinheiro sob a democracia não eram projetadas por uma burguesia com interesses permanentemente contrários aos dos trabalhadores, eram lançadas pela crescente separação entre ambas as classes, causada (i) por um sistema produtivo anônimo e, principalmente, (ii) por um sistema tributário injusto.

(i) No sistema capitalista, o empregador depende do trabalho humano, não do trabalhador; e o trabalhador depende do salário, não do empregador. Assim, a burguesia já não governa os trabalhadores como as antigas aristocracias, apenas os usa. Depois de empobrecer e embrutecer aqueles dos quais se serve, nos tempos de crise, atira-os à caridade pública. O trabalhador torna-se mais fraco, limitado e dependente. “[*A*]o mesmo tempo em que a ciência industrial abaixa sem cessar a classe dos trabalhadores, ela eleva aquela dos mestres”.<sup>378</sup> No poder, a burguesia faz com que o governo adquira também “*um ar de indústria privada, cada um de seus membros quase só cuidando dos assuntos públicos para os virar em benefício de seus interesses privados e esquecendo facilmente, em seu pequeno bem-estar, as pessoas do povo*”.<sup>379</sup> As relações entre as classes burguesa e trabalhadora não criam hábitos, nem deveres umas com as outras, porque se beseiam na satisfação de interesses materiais imediatos. Isso distancia as classes. “*Se algum dia uma desigualdade permanente de condições*

---

<sup>377</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1840, II, 20, p. 675.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 673-4.

<sup>379</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1850/51, I, 1, p. 729.

*e uma aristocracia penetrarem novamente no mundo, pode-se prever que esta será sua porta de entrada*".<sup>380</sup>

(ii) A porta de entrada da desigualdade não cria, ainda, uma condição permanente de desigualdade. Mesmo que os pobres tenham poucos meios de sair de sua condição, nem todos ramos da economia tendem à concentração de renda e à perpetuação da riqueza.<sup>381</sup> Em especial, a classe média burguesa raramente chega a formar um corpo compacto e distinto – sempre se mistura um pouco com todas as outras classes e se confunde com elas em vários terrenos. Não tem homogeneidade, nem limites precisos.<sup>382</sup> Segundo Tocqueville, um fenômeno tipicamente democrático soma-se à divisão de classes para extremar aqueles com muito e nenhum patrimônio.

É fácil distinguir três classes num povo, escreve ele, as quais dificilmente deixarão de existir, mesmo sendo mais ou menos numerosas: a classe daqueles com muito, pouco ou nenhum patrimônio. Na medida em que as democracias tendem a ser compostas por uma maioria de pessoas com pouco patrimônio, assumem elas instintos próprios dessa classe no que diz respeito aos tributos. Nada é mais contraintuitivo para quem possui uma pequena fortuna do que tributos elevados, mesmo que o aumento deles não seja tão desastroso para os ricos, nem prejudique diretamente os pobres. As democracias com maiorias de classe média tendem a ser as mais contrárias à elevação de impostos, o que perpetua e aprofunda as diferenças entre as classes com muito ou nenhum patrimônio.<sup>383</sup>

De certo, uma casta somente se torna evidente nos casamentos: se há classes que, mesmo que se confundam em todos

---

<sup>380</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 20, p. 674-5; cf. AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 39; OFFE, Claus. Alexis de Tocqueville or the tyranny of the middle class. In: \_\_\_\_\_. **Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States** (2004). Transl. Patrick Camiller. Cambridge: Polity, 2005, p. 24.

<sup>381</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 20, p. 674.

<sup>382</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, II, 2, p. 786.

<sup>383</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 5, p. 237-9.



aspectos, ainda evitam se misturar.<sup>384</sup> O que determina seu surgimento e a alimenta, no entanto, são os privilégios tributários: “*de todas as maneiras de distinguir os homens e marcar as classes, a desigualdade de impostos é a mais perniciosa e a mais própria a acrescentar isolamento à desigualdade, tornando ambas incuráveis*”.<sup>385</sup> Isso porque, quando duas classes são submetidas a um sistema tributário injusto, agrava-se anualmente sua distinção. Ano após ano, os privilegiados sentem o interesse e a urgência de não se deixar confundir com a massa e fazer novos esforços para dela se apartar. As classes desiguais perdem rapidamente não só a capacidade, mas também o desejo de agir por um bem que lhes seja comum:

Como não há quase assunto público que não nasça de um imposto ou não resulte em um, no momento em que duas classes não estão sujeitas aos impostos de modo igualitário, elas não têm quase mais razões para deliberar em conjunto, nem causas para sentir necessidades e sentimentos comuns; não há mais necessidade de as manter separadas: retirou-se-lhes a ocasião e o desejo de agir juntas.

As desigualdades tributárias criam uma classe compacta, que precisa se unir para resistir a qualquer reforma contrária aos seus interesses.<sup>386</sup> Uma casta do dinheiro pode surgir, portanto, de acordo com Tocqueville, pela incapacidade de as democracias corrigirem as desigualdades entre os muito ricos e os muito pobres, principalmente através do sistema tributário. Essa desigualdade se concretizou e agravou hodiernamente graças a uma burguesia que se financeirizou e internacionalizou, cujos rendimentos independem, portanto, do bom governo em favor das classes médias e pobres, que são apenas usadas pelos muito ricos. “*Assim consolida-se uma elite que não mais espera pagar o preço*

---

<sup>384</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1856, II, 9, p. 122-3.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>386</sup> *Ibid.*

*de maximizar o lucro às custas dos demais ou de perseguir seus interesses às custas da economia como um todo*”, diagnostica Wolfgang Streeck.<sup>387</sup>

Um ranço de casta fareja Tocqueville também “*na banca de advogados e sobre o assento dos juízes*”.<sup>388</sup> Sob os hábitos de ordem, percebe um instinto de privilegiados; sob os métodos de argumentação e amor às formas, um desgosto pelas ações da multidão e desprezo pelo governo popular: em suma, um espírito conservador e antidemocrático. Os juristas formam uma classe aristocrática, ainda que nem sempre tenham os mesmos interesses, nem constituam um corpo fechado ou muito coeso – até a nobreza, destaca ele, oferecia exemplos magníficos dos que se opunham aos privilégios. Após seu desaparecimento, a formação e o hábitos dos juristas fez deles os substitutos mais capazes de ocupar funções públicas, influenciar formação e execução das leis, constituindo o mais importante contrapeso à tirania da maioria.<sup>389</sup> A tirania da maioria não se refere apenas à aquiescência ovina da opinião da maioria, mas também aos linchamentos de cunho racial, caça às bruxas, etc. – ao lado caótico, tanto quanto ao lado passivo da democracia. Afinal, o terror jacobino não havia sido outra coisa que “*a justiça rápida, severa, inflexível*”, na definição de Robespierre.<sup>390</sup> A participação dos juristas nas estruturas de governo serve como contrapeso às noções tirânicas e irrefletidas da justiça, não sendo isso o bastante para criar uma classe isolada do povo; “*mas é fácil de encontrar os indícios do que eles fariam se estivessem livres*”, complementa Tocqueville.<sup>391</sup> Ao longo do

---

<sup>387</sup> STREECK, Wolfgang. How will capitalismo end? (2014) In: \_\_\_\_\_. **How will capitalismo end?** Essays on a failing system. London: Verso, 2017, p. 68-9.

<sup>388</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 8, p. 308.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 303-9.

<sup>390</sup> ROBESPIERRE, Maximilien. Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la republique (1793). In: VERMOREL, A. (Ed.). **Œuvres de Robespierre**. Paris: F. Cournol, 1866, p. 301.

<sup>391</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 8, p. 310.

*Démocratie*, elenca cinco causas para um sombrio aumento do poder dessa classe na modernidade: (i) o desconhecimento das leis pela população; (ii) o controle dos agentes políticos; (iii) o controle do sistema federativo; (iv) o controle de constitucionalidade das leis; (v) o sistema de precedentes.

(i) Em meio a costumes democráticos, nota o liberal francês que os estadunidenses haviam importado a legislação inglesa. Os processos judiciais tinham, em seu primeiro ato – exemplifica ele – a fiança ou a prisão, o que era altamente lesivo ao pobre e benéfico ao rico. Enquanto o pobre nem sempre pode pagar a fiança e precisa esperar a justiça na prisão, onde depressa é reduzido à miséria, o rico sempre consegue escapar dela pela fiança. “*Que é mais aristocrático do que semelhante legislação?*” Todavia, os efeitos dela só apareciam para o público em casos particulares, de modo que dificilmente era tematizada e criticada. Embora os pobres tivessem o poder de fazer as leis nos EUA, Tocqueville denuncia que acabavam reféns dos juristas: “*as leis civis são conhecidas apenas pelos advogados, vale dizer, por aqueles que têm direto interesse em mantê-las tais como são, boas ou más, pelo fato de as saberem.*”<sup>392</sup> Os juristas eram, dessa forma, “*entregues ao próprio arbítrio*” e trabalhavam para conservar as leis aristocráticas.<sup>393</sup>

(ii) Os agentes públicos eleitos não podem ser destituídos ou promovidos fora do processo eleitoral. Não há controle administrativo hierárquico desses agentes. Assim, a introdução da eleição nos círculos primário e secundário de governo exige um uso contínuo de penas judiciárias como meio de administração. O poder judiciário acaba ampliado, ao ser invocado como intermediário entre povo e representante, ou entre poder central e local, sob pena de deixar os agentes eleitos sem controle algum.

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 49-50.

<sup>393</sup> *Ibid.*, II, 8, p. 310; *cf. id., op. cit.*, 1833/35, 3 septembre, p. 432.

Somente os juízes “*podem forçar o funcionário eleito à obediência sem violar o direito do eleitor*”.<sup>394</sup>

(iii) Um sistema federativo demanda a criação de uma corte constitucional quase inteiramente política, ainda que seus procedimentos e constituição sejam inteiramente jurídicos. À corte constitucional “*apela o poder executivo para resistir às invasões do corpo legislativo; a legislatura, para se defender das empreitadas do poder executivo; a União, para fazer obedecer aos Estados, os Estados, para repelir as pretensões exageradas da União...*” Assim, da prudência e da virtude de poucos julgadores (com instintos aristocráticos, não eleitos, nem alteráveis pelo voto) acaba dependendo a paz, prosperidade e a própria subsistência da União federal.<sup>395</sup>

(iv) A declaração da inconstitucionalidade de leis serve, admite Tocqueville, como “*uma das mais poderosas barreiras... contra a tirania das assembleias políticas*”.<sup>396</sup> Há situações, porém, nas quais essa competência está fixada “*por uma regra arbitrária*”, como a proibição de alterar direitos adquiridos. Isso ameaça profundamente a soberania popular.<sup>397</sup> O arbítrio só era contido nos Estados Unidos porque os juízes e tribunais continuavam submetidos ao princípio de vinculação ao caso concreto, ou seja, não deixavam de representar apenas o poder judiciário.<sup>398</sup> Eles atacam as leis “*em suas consequências, não em seu princípio*”.<sup>399</sup> Do contrário, alerta ele, “*se o juiz tivesse podido atacar as leis de uma maneira teórica e geral*”, haveria o risco de ele entrar “*com estrondo sobre a cena política; virando o campeão ou adversário de um partido...*”<sup>400</sup>

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 81-2.

<sup>395</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 168-9.

<sup>396</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 115.

<sup>397</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 159 e 164.

<sup>398</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 110.

<sup>399</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 167.

<sup>400</sup> *Ibid.*, I, 6, p. 113.

(v) Um sistema de precedentes tem como fonte de autoridade as decisões passadas, não as razões, nem as decisões da maioria. As leis escritas são complexas e difíceis de compreender, mas cada cidadão as pode ler, se necessário; não há nada mais obscuro que um sistema baseado em precedentes, o que separa ainda mais os juristas dos demais cidadãos. “*O jurista francês não é mais que um sábio; mas o homem de leis inglês ou americano parece, de certa forma, os sacerdotes do Egito; como eles, é o único intérprete de uma ciência oculta*”. Quando o conhecimento do direito se torna propriedade de uma classe, os cidadãos passam a viver sob um tipo de servidão. A justiça é encoberta por erudições, estrangeirismos e formalismos como instrumentos de dominação.<sup>401</sup>

Não há dúvida que a gramática dos direitos subjetivos é central nas democracias modernas, onde jornais e partidos a empregam cotidianamente. “*A língua judiciária torna-se... de certa forma, a língua vulgar*”.<sup>402</sup> As sombras sobre a democracia não provêm da participação dos juristas nas estruturas de governo, nem na linguagem pervasiva dos direitos subjetivos, mas em uma classe capaz de dominar as demais e que historicamente foi capaz de revestir, sob a forma da lei, medidas autoritárias. Sempre houve juristas dispostos a criar teorias que justificassem tiranias pela forma jurídica.<sup>403</sup> Para enfrentar essa tendência, Tocqueville vai resgatar a tradição republicana do júri.

Não é um acaso que os juristas brasileiros, em suas críticas recorrentes à descrição do juiz como “*la bouche que prononce les paroles de la loi*”,<sup>404</sup> omitem que Montesquieu sempre se referiu a um poder judiciário exercido diretamente pelo povo, por meio da instituição do júri. Na divisão dos poderes defendida pelo barão

---

<sup>401</sup> *Ibid.*, II, 8, p. 306-7.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>404</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, XI, 6.

francês, inspirado na Constituição inglesa da época, não haveria magistratura permanente autorizada a julgar os casos, mas uma seleção de cidadãos por pequeno lapso de tempo e não ligados a nenhum estamento. Daí afirmar que era um poder, “*por assim dizer, invisível e nulo*”, no qual os juízes apenas pronunciavam a decisão soberana do júri. Em um poder judiciário sob controle popular, “*teme-se a magistratura, não os magistrados*”.<sup>405</sup>

Em muitos estados dos EUA, o júri era soberano no julgamento dos fatos em todas as causas civis e penais.<sup>406</sup> Na confecção da Constituição, os federalistas sofreram grande pressão para que a instituição fosse constitucionalizada de maneira ampla. Simpatizantes do júri nas causas civis consideravam-no “*o próprio paladino do governo livre*”; os adversários, “*uma garantia valiosa à liberdade*”.<sup>407</sup> Nas causas penais, explica Hamilton, o júri é uma barreira do governo popular contra a tirania de magistrados, mesmo quando esses eram eleitos. A relação com a liberdade não era prontamente discernível, segundo ele, nas causas civis, em que sua função como garantia contra a corrupção e possíveis arbitrariedades dos magistrados deveria ser regulada pela legislação estadual.<sup>408</sup>

Em todas as questões jurídicas “*que têm uma parte moral e que são de uma natureza complicada, o julgamento por um júri é indispensável*”, continua Constant. Os jurados são os representantes públicos do bom senso e da razão comum.<sup>409</sup> Eles tendem a se afastar da letra da lei sempre que ela lhe parece contrária ao sentimento de justiça e de humanidade. A participação como jurado envolve, ademais, o “*primeiro dos seus interesses: a administração da justiça e a garantia a dar à inocência acusada*”. O

---

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> HAMILTON, No. 81, in *The Federalist*, p. 524.

<sup>407</sup> *Id.*, No. 82, in *The Federalist*, p. 530-33.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 534-5.

<sup>409</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, XI, p. 98.

júri serve tanto como garantia contra uma aplicação opressora das leis, quanto à educação moral do povo.<sup>410</sup>

Nessa tradição, Tocqueville destaca o caráter do júri como fundamento das repúblicas democráticas, discernindo seu aspecto político do judiciário. Não acredita que sua instituição seja uma questão de boa ou má administração da justiça, de maior ou menor capacidade de julgar, mas uma questão sobre quem possui o poder político na sociedade: uma aristocracia ou o povo. Trata-se de uma instituição de soberania, cujo aspecto judiciário não passa de acessório. Mesmo que seja comum o jurado render-se às razões do juiz, advogado ou promotor, é a autoridade da sociedade que ele representa. “*O homem que julga o criminoso é realmente o mestre da sociedade. Porém, a instituição do júri coloca o povo ele mesmo... sob o assento do juiz*”.<sup>411</sup> E os casos criminais não encerram sua importância, pois neles os jurados ainda enxergam a justiça longe de sua vida ordinária. Poucas pessoas conseguem se ver como alvo de perseguição criminal, mas todos sabem que podem ter um processo civil. O júri civil expandia em muito os hábitos de considerar as leis, direitos, justiça e equidade, pelo contato com os argumentos dos advogados, inteligência e opiniões dos juízes e mesmo paixões das partes; “*e esses hábitos são precisamente os que preparam melhor o povo para ser livre*”. A maior vantagem era servir como “*escola gratuita e sempre aberta*”, na qual o povo adquire informação e conhecimento sobre assuntos de governo, sem que a maioria transferisse, com isso, demasiado poder para alguns poucos.<sup>412</sup> É através do júri que a influência dos juristas poderia servir como uma contrapeso ao governo popular, sem colocar em perigo a própria estrutura democrática: “*o júri,*

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, XIX, p. 163-5.

<sup>411</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 8, p. 311-3.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 314-5; cf. FEDERAL FARMER, IV, in *The debate*, p. 279.

*que é o meio mais enérgico de fazer reinar o povo, é também o mais eficaz de ele aprender a reinar”*.<sup>413</sup>

### 1.3.3 Argumentos democráticos

As contradições práticas do dinheiro e dos juristas jogavam uma sombra de casta na democracia moderna, que precisava ser iluminada pela radicalização das instituições democráticas.<sup>414</sup> Além de tratar desses obstáculos à efetivação democrática, Tocqueville não deixa de defender essa forma de governo contra seus adversários, invocando quatro tipos de argumentos: (i) epistêmico; (ii) utilitarista; (iii) moral e (iv) republicano.

(i) Se um povo tem, como soberano, mais chances de se equivocar que um corpo aristocrático, também tem mais chances de voltar à verdade, desde que seja capaz de, não se desesperando, aprender com suas experiências.<sup>415</sup> Nos governos democráticos, os agentes políticos erram muito, mas sofrem um controle de qualidade que as demais formas de governo não oferecem – em razão dos curtos mandatos, sujeição aos interesses da maioria e, poderíamos acrescentar, com Mill, discussão sobre como interpretar suas experiências. Eles cometem erros constantemente; mas sempre têm a oportunidade de os corrigir.<sup>416</sup> Assim, Tocqueville distingue a estabilidade dos fundamentos e princípios gerais de uma democracia, da inevitável instabilidade de suas leis secundárias.<sup>417</sup>

(ii) As leis democráticas tendem ao bem do maior número. Ainda que sejam feitas por representantes e buscadas de modo defeituoso e extemporâneo, há uma tendência de as leis não

---

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 316-7.

<sup>414</sup> Cf. *Ibid.*, II, 4, p. 219.

<sup>415</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 257-8.

<sup>416</sup> *Ibid.*, II, 6, p. 266-7; MILL, *op. cit.*, 1859, p. 231.

<sup>417</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 463.



contrariarem o interesse da massa dos governados por muito tempo. Embora os agentes políticos possam contrariar a maioria, a curta duração dos mandatos impede de conservarem um interesse que lhe seja sistematicamente hostil. Ao contrário, as classes aristocráticas podem até ser bem-intencionadas, mas não visam à felicidade do maior número no longo prazo.<sup>418</sup> *“É assim que pode acontecer que, nos governos aristocráticos, os homens públicos façam o mal sem o querer e que, nas democracias, eles produzam o bem sem o ter em pensamento”*.<sup>419</sup>

(iii) As condições de um alto conflito de classes permitem duvidar, porém, da capacidade das maiorias de se opor às elites. A argumentação de Tocqueville inclui, assim, uma linguagem moral, que ultrapassa as preferências de maiorias ou minorias. Embora a democracia, sendo compatível com formas tirânicas, não seja justa em si mesma, ela é mais justa, porque se baseia na ideia de que cada indivíduo e, por extensão, cada povo tem o direito de dirigir seus próprios atos.<sup>420</sup> Ela faz descer à ideia de direitos políticos ao mais humilde dos cidadãos.<sup>421</sup> Nada é mais fictício do que a legislação que fixa desigualdades permanentes entre os seres humanos.<sup>422</sup> Nada repugna mais à justiça do que um aristocracia, *“que não se saberia obter dos homens senão pela coerção”*.<sup>423</sup>

Desde o primeiro capítulo do *Démocratie*, ficam claras as razões morais de sua preferência pela democracia. Nela, as condições para autorrealização das pessoas são mais bem distribuídas, apontando para a baixeza à qual são arrastados os pobres nos lugares em que há grandes desigualdades, como nas cidades opulentas e aristocráticas: *“nesses lugares onde se*

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, II, 6, p. 265.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>420</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, II, p. 36.

<sup>421</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 273.

<sup>422</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 396-7.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 465.

*encontram homens tão fortes e tão ricos, os fracos e pobres se sentem como esmagados por sua condição; não descobrindo um ponto pelo qual possam readquirir a igualdade, eles perdem toda esperança em si próprios e se deixam cair abaixo da dignidade humana*”.<sup>424</sup> A justiça não se confunde com a felicidade ou perfeição do maior número, como entendem alguns intérpretes.<sup>425</sup> Ela é definida como uma lei geral aceitável por todos seres humanos, que serve como “*limite do direito de cada povo*”. Quando um indivíduo ou grupo se recusa a obedecer uma lei injusta, não está negando o direito da maioria de comandar, fazer leis e as aplicar, diz ele, apenas apelando ao direito da maioria do gênero humano.<sup>426</sup> Assim, a ideia de justiça confere o critério último para julgamento sobre as ações de majorias e minorias. A democracia é preferível não somente por ser melhor para a maioria dos cidadãos ou mais capaz de os conduzir à verdade, mas também por respeitar os direitos iguais de cada ser humano: “*a igualdade é menos elevada, talvez, mas é mais justa, e sua justiça faz sua grandeza e sua beleza*”.<sup>427</sup>

Não se circunscreveram os liberais oitocentistas, portanto, a denunciar os abusos do igualitarismo, nem intencionavam que a liberdade passasse intocada à democratização, como se Estado e sociedade devessem servir exclusivamente à garantia do indivíduo, como os lê caricaturalmente Quirino.<sup>428</sup> Não resguardavam o ideal de liberdade cercando uma área contra a justiça e a igualdade, como faz Berlin. À maneira das demais instituições, hábitos e opiniões, a ideia de liberdade também era modificada em uma democracia; ela não podia vir desacompanhada da igualdade, com a qual a concepção negativa estava em profunda contradição.

---

<sup>424</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 1, p. 26.

<sup>425</sup> Cf. KAHAN, Alan S. **Tocqueville, democracy and religion**: checks and balances for democratic souls. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 57-8.

<sup>426</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 288.

<sup>427</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 8, 852.

<sup>428</sup> QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 47.

Ainda que se louvem os grandes gênios das sociedades antigas, eles jamais haviam chegado a essa ideia “*tão geral mas ao mesmo tempo tão simples, da semelhança dos homens e do direito igual que tem cada um deles, ao nascer, à liberdade*”.<sup>429</sup> Somente se poderia falar modernamente em liberdade como um direito igual para todos, quer dizer, desde uma perspectiva da justiça<sup>430</sup>:

De acordo com a noção moderna, a noção democrática e, ousado dizer, a noção justa da liberdade, cada homem, sendo presumido ter recebido da natureza as luzes necessárias para se conduzir, traz de nascença um direito igual e imprescritível de viver independentemente de seus semelhantes em tudo que se relaciona consigo mesmo e a regular como ele entende seu próprio destino.<sup>431</sup>

A concepção negativa da liberdade e as interpretações da obra de Tocqueville nela inspiradas pecam ao fazer caricatura de um valor estanque. Elas dependem de uma estilização dramática que inexistente em sua crítica imanente da sociedade moderna. A modalidade trágica não se instala, porque acredita na existência de razões sociais suficientes para enfrentar as ameaças que emergem nas democracias de massas. Não prefere o comodismo à luta. Não encarna a maldição do romântico, para quem agir é tanto mais impraticável quanto mais forte é o ideal.<sup>432</sup> A vida política ainda oferece muitos atrativos ao jovem liberal, na qual podem ser compreendidas e corrigidas as tendências sociais. Se a aristocracia tinha que perecer para a realização da democracia, a morte não seria um termo, uma expiração, mas uma parte da Providência. Dentro desse plano, sua fama e honra seria preservada, não por

---

<sup>429</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, I, 3, p. 526.

<sup>430</sup> LAMBERTI, in *Lecturas*, p. 177; MANENT, in *Lecturas*, p. 72 ; *id.*, in: *The companion*, p. 117; REIS, Helena Esser dos. A verdade provisória da democracia: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville. *Poliética*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 20, 2013.

<sup>431</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, II, p. 36.

<sup>432</sup> Cf. FLAUBERT, *op. cit.*, 1869, p. 184

tutelar os instintos e valores democráticos a partir de uma perspectiva aristocrática, nem por uma “*escatologia dualista*”<sup>433</sup>, mas por obter o reconhecimento de seus pares. É como se o aristocrata francês estivesse “*além da morte*”<sup>434</sup> – como que incorporado na vida democrática, que permaneceria após o desaparecimento da *noblesse* à qual pertencia.

(iv) A condição e as instituições democráticas são as únicas capazes de instilar virtudes públicas nos indivíduos modernos. Se as paixões igualitárias tendem, por um lado, à massificação e perda de reflexão; por outro, elas estimulam a empatia. À medida que as pessoas adquirem modos de pensar e sentir semelhantes, mais instintiva e mais facilmente percebem as misérias alheias e se imaginam no lugar do outro. A igualdade escancara a fragilidade comum e a necessidade de ajuda mútua entre os seres humanos. Não necessariamente altruísmo, mas um acordo tácito entre pessoas sujeitas aos mesmos perigos, segundo o qual cada um deve aos outros simpatia, apoio, assistência momentânea que também pode reclamar para si. Assim, quando os cidadãos democráticos podem, sem prejudicarem muito a si próprios, aliviar as dores dos demais, eles sentem prazer em fazê-lo: “*eles não são desinteressados, mas são doces*”. Ao se interrogar Tocqueville, porém, como os anglo-americanos eram capazes, em meio à prosperidade geral de sua nação, de perpetuar as misérias e crueldades da escravidão, reconhece que “*o mesmo homem que está cheio de humanidade por seus semelhantes, quando esses são, ao mesmo tempo, seus iguais, torna-se insensível a suas dores assim que a igualdade cessa*”.<sup>435</sup> Ao se introduzir uma classe aristocrática na sociedade – no caso, uma aristocracia de pele, mesmo em um estado social democrático – as distinções logo se

---

<sup>433</sup> ANTOINE, Agnès. Politique et religion chez Tocqueville. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005, p. 313.

<sup>434</sup> Cf. TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 72.

<sup>435</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 1, p. 680-1.

tornam intensas ao ponto de seus membros não considerarem os outros como seres humanos: *“um princípio singular de justiça relativa encontra-se profundamente arraigado no coração humano. Os homens são muito mais golpeados pela desigualdade que existe no interior de uma mesma classe do que de desigualdades que se observam entre diferentes classes”*.<sup>436</sup> As virtudes cívicas da empatia, humanidade e solidariedade resultam muito mais da igualdade de condições do que da civilidade, educação ou racionalidade.

As estruturas democráticas permitem, por sua vez, a preservação das virtudes políticas de engajamento com o bem comum. Elas são a condição necessária à grandeza individual e humana na modernidade.<sup>437</sup> *“Não devemos procurar nos Estados Unidos... o cuidado meticuloso com detalhes, a perfeição dos procedimentos administrativos; o que ali se encontra é a imagem da força, um pouco selvagem, é verdade, mas plena de poder...”*<sup>438</sup> Se a vontade de ascender politicamente pode, por um lado, levar certas pessoas a guerrear, o mesmo desejo aproxima, por outro, uma multidão de pessoas que teriam permanecido estranhas umas às outras. Se ocorre que uma eleição divide acidentalmente dois amigos, partidos ou classes, o embate político leva muitas outras pessoas a se emprestarem apoio: *“a liberdade cria ódios particulares, mas o despotismo faz nascer a indiferença geral”*.<sup>439</sup> Não há como construir uma ordem política de liberdade com sujeitos sem a capacidade e o hábito de agirem em comum.

Outros intérpretes enxergaram, por isso, antes um estilo cômico do que trágico no autor francês, o que dava refúgio para adotar valores republicanos.<sup>440</sup> As consequências paradoxais do

---

<sup>436</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 412.

<sup>437</sup> AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 43.

<sup>438</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 102-3.

<sup>439</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 4, p. 616-7

<sup>440</sup> GUELLEC, in *The companion*, p. 174; VILLA, in *The companion*, p. 223.

curso histórico ofereciam oportunidade de ironizar os que desejavam manter o melhor de dois mundos.<sup>441</sup> A concessão, mesmo moderada, à liberdade negativa era um dos resquícios desestabilizadores das democracias modernas. A ideia aristocrática de independência faz com que o indivíduo se submeta “*é verdade, à vontade de uma autoridade; mas goste de desafiar a lei como a um inimigo vencido tão logo a força se retire. Assim se o vê oscilar entre a servidão e a licença*”. Embora o sujeito sinta ódio do poder político, mistura censuras justificadas com as mais tolas acusações. A liberdade negativa faz, assim, pessoas viris na vida privada, mas covardes na vida pública. Essas imagens díspares de desordens sociais e emocionais chamavam atenção de Tocqueville para a necessidade de modificar leis e hábitos de uma sociedade onde “*a fonte das virtudes públicas secou: ainda se encontram ali sujeitos, mas não se veem mais cidadãos*”.<sup>442</sup>

---

<sup>441</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 190

<sup>442</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 103.

## A tese da liberdade republicana

Pretendendo resgatar o programa clássico do republicanismo, oferece Philip Pettit uma nova chave de leitura para o liberalismo do século XIX. Ele sugere a existência de uma tradição unida por certa concepção distinta da liberdade, que contaria com grandes nomes como Harrington, Montesquieu e “talvez Tocqueville”.<sup>1</sup> Ainda que a leitura expressamente “*não provenha do interesse de recuperar uma visão perdida da vida pública, mas do anseio de explorar uma nova visão do que a vida pública pode ser*”, ela encontra suporte em várias interpretações do liberalismo tocquevilleano.<sup>2</sup> A virtude do empreendimento é tentar demonstrar por que autores presos a suposições já não mais sustentáveis politicamente – como a de que a cidadania seria exclusiva de homens brancos e proprietários, ou vinculada a noções aristocráticas de honra e virtude – podem contribuir para a construção de instituições republicanas modernas.<sup>3</sup> O desafio de Pettit é mostrar como a agenda desses “*republicanos pré-*

---

<sup>1</sup> PETTIT, Philip. **Republicanism: a theory of freedom and government**. Oxford: Claredon Press, 1997, p. 19.

<sup>2</sup> Entre outros: ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 100; BOESCHE, Roger. Tocqueville on the tension between commerce and citizenship (1988). In: \_\_\_\_\_. **Tocqueville's road map: methodology, liberalism, revolution and despotism**. Lanham: Lexington Books, 2008, p. 66; RAWLS, John. **Political liberalism**. Expanded edition (1993). New York: Columbia University Press, 2005, p. 205 n. 37; AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 43; COHN, in **A filosofia**, p. 255-6; VILLA, in **The companion**, p. 235-6; WHITE, Stuart. Property-owning democracy and republican citizenship. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (Ed.). **Property-owning democracy: Rawls and beyond**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, p. 139; COSTA, Marta Nunes. Transformando a natureza humana: igualdade e liberdade política em Tocqueville. **Agora: papeles de filosofia**, Santiago de Compostela, v. 34, n. 2, 2015.

<sup>3</sup> PETTIT, *op. cit.*, 1997, p. 129.

*modernos*” e desses liberais clássicos pode ser um ponto de vista atrativo na contemporaneidade.<sup>4</sup>

A liberdade é compreendida como não-dominação: a rejeição de uma vida à mercê de outro, vulnerável ao mau que o outro pode impor arbitrariamente. Ela representa uma expressão de queixa contra imposições arbitrárias, a qual alcança todo tipo de relação – doméstica, econômica, burocrática. E exemplifica Pettit com a esposa que se acha na situação na qual o marido pode lhe bater impunemente; o empregado que não pode reclamar contra abusos do empregador; o devedor que depende das graças do credor para evitar a ruína; o assistido socialmente que precisa se submeter aos caprichos de um burocrata. A falta de liberdade independe, nesses casos, de uma ameaça de violência ou interferência, explica o filósofo irlandês. O que se dá é uma situação de vulnerabilidade rebaixante, de uma impossibilidade de olhar o outro no olho, de uma necessidade de bajulação. A coação surge pela sujeição “*a uma vontade potencialmente caprichosa ou a um julgamento potencialmente idiossincrático de outro*”.<sup>5</sup>

Nessa tradição, o regime democrático pode ser visto como necessário – embora não em virtude da liberdade de escolha.<sup>6</sup> Em conformidade com a noção negativa da liberdade, a democracia não é suficiente para definir o ideal republicano.<sup>7</sup> Nem os “*duros fatos da vida*” o comprometem, como deficiências físicas e outros fatores condicionantes das escolhas individuais. Seu compromisso é com uma igual não-dominação das escolhas, não com uma igual extensão material das escolhas.<sup>8</sup> Assim, a rejeição à dominação não garante os ideais de liberdade positiva e autonomia, embora possa os salvaguardar, pela proibição de interferências baseadas em interesses

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 75-6 e 119.



ou opiniões arbitrários.<sup>9</sup> A liberdade republicana tampouco se identifica com a liberdade negativa, ante a existência de dominações sem interferência atual, como nas situações de vulnerabilidade social, e de interferências sem dominação, como em um sistema legal não-arbitrário.<sup>10</sup> Ambos ideais de liberdade positiva e negativa valorizam a escolha (a ausência de interferência), enquanto o ideal de liberdade republicana valoriza um modo de ser da escolha (a ausência de interferência arbitrária): “o primeiro grupo foca na quantidade de escolha disponível, não importa qual tipo de escolha está envolvida; o segundo está interessado somente na escolha de qualidade correta, não dominada”.<sup>11</sup>

Analisando o conceito de dominação, encontra Pettit três pressupostos: a capacidade atual do dominador de interferir intencional ou culposamente; a diminuição da gama de escolhas ou dos resultados associados às escolhas do dominado; a base arbitrária dessa diminuição.<sup>12</sup> Não há arbítrio na simples interferência de outrem em interesses e opiniões do indivíduo, sem seu controle. O arbítrio surge na falta de controle do indivíduo na interferência sobre seus interesses e opiniões “relevantes”, quer dizer, compartilhados em comum com outros, não sobre aqueles que tratam o indivíduo como exceção. O interesse em não ser punido, por exemplo, para ser relevante, deve contemplar o interesse em não punir qualquer ofensa semelhante. Assim, uma interferência grave e considerada arbitrária pelo indivíduo, como uma punição estatal, não necessariamente compromete a liberdade republicana, apenas a condiciona.<sup>13</sup> Ao mesmo tempo, uma interferência grave e não reconhecida pelo sujeito, como uma cometida contra crianças, pode ser arbitrária.<sup>14</sup> Os interesses e

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 22-3.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 52-3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55-6.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 60-1.

opiniões relevantes não são definidos pelos indivíduos diretamente concernidos. Nenhum dos pressupostos da dominação depende da subjetividade, ressalta Pettit. A definição de quais interferência contam como arbitrárias vai depender de pontos de vista discursivos e procedimentais compartilhados pela comunidade, sendo excluídos aqueles interesses faccionais, seccionais, unilaterais.<sup>15</sup> A arbitrariedade é uma noção “*aberta à possibilidade de reconstrução discursiva, à medida que as pessoas descobrem novas afiliações e estão aptas a defender a visão de formas recebidas de tratamento em uma nova e crítica luz*”.<sup>16</sup>

Há pelo menos três corolários dessa concepção. A liberdade era equiparada tradicionalmente a ideais de cidadania pelos liberais e republicanos clássicos e contrastada com a liberdade natural ou licenciabilidade, porque ela consiste em uma realidade institucional, não a uma qualidade individual.<sup>17</sup> O primeiro corolário é, por isso, que a liberdade como não-dominação corresponde a um *status* das pessoas sob um determinado regime político: conceitualmente não há liberdade das leis, apenas liberdade pelas leis.<sup>18</sup>

Além disso, a liberdade não deixa de ser um ideal comunitário que transparece nos temas, comuns a liberais e republicanos clássicos, da virtude cívica e patriotismo. A identificação com os compatriotas dá-se em função de uma liberdade compartilhada e de uma internalização do ideal de não-dominação.<sup>19</sup> Nesse sentido, o segundo corolário é que a liberdade republicana pode ser vista como um ideal agregador de pontos de vista de diferentes classes na sociedade. Não sendo um bem atomizado, só pode ser usufruído por diferentes grupos aos quais o indivíduo pertença.<sup>20</sup> A própria arbitrariedade é articulada e

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 43, 66 e 108.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 36-9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 124-5.

denunciada “*sempre em virtude de ser de um certo tipo ou classe; as pessoas são vulneráveis na medida em que são pretas, ou mulheres, ou velhas, ou pobre, etc.*”<sup>21</sup>

Escravidão e dominação de uma minoria eram tradicionalmente hostilizados pelos republicanos, a despeito de pretextos contratuais ou majoritários. O terceiro corolário é que a legitimidade da interferência nas decisões de outras pessoas não se escora em um consentimento, seja expresso ou tácito. A legitimidade da interferência está, infere Pettit, em sua contestabilidade: na permanente possibilidade de contestar se os interesses e ideias que guiam uma coerção são realmente compartilhados.<sup>22</sup> Assim, a efetivação da liberdade republicana envolve a identificação das áreas relevantes de dominação existentes, as quais podem ser reduzidas ou removidas por mecanismos institucionais de contestação, ainda que permaneça sempre no horizonte a preocupação republicana de um crescimento ameaçador da burocracia.<sup>23</sup> Esse temor traz à tona a preferência por uma estratégia institucional específica: em vez de contar só com ameaças e sanções para punir as interferências arbitrárias praticadas por agentes poderosos, cuja eficácia tende a ficar limitada às situações mais graves, prefere-se a utilização de filtros que selecionem os cumpridores das regras ou forcem os agentes públicos e privados a seguirem os interesses e opiniões dos demais, como funciona, por exemplo, com a introdução de agentes eletivos vinculados aos interesses das partes envolvidas.<sup>24</sup>

Em síntese, buscando atualizar o republicanismo, Philip Pettit oferece uma releitura da tradição liberal oitocentista, baseada no ideal de liberdade como não submissão à vontade caprichosa,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 62-3.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 58, 67-8 e 220.

seccional e facciosa de outrem. Para o autor, a tese republicana (TR) pode ser condensada na seguinte ideia:

**TR:** a liberdade consiste na possibilidade (por meio de garantias efetivas) de perseguir interesses sem interferências arbitrárias de outras pessoas.

Nas seções seguintes, explora-se essa interpretação da liberdade na obra de Tocqueville, em seus aspectos mais marcantes: (2.1) a identificação da forma de dominação burocrática moderna; (2.2) o esforço de conciliação entre valores cívicos e autointeresse privado; (2.3) a indeterminação dessa ideia de liberdade em relação à justiça.

## 2.1 Dominação moderna

A democracia ameaça a ideia de autoridade, segundo Montesquieu, na medida em que se oriente à igualdade não no exercício da cidadania, mas na representação política, administrativa, judicial, educacional – isto é, na medida em que cada um queira ser igual a toda e qualquer autoridade escolhida para comandar.<sup>25</sup> A igualização democrática extremada recai em um despotismo no qual não se perde a ideia de legalidade, mas sim a ideia de autoridade, da qual se pode exigir prestação de contas e responsabilidade. “*Em uma burocracia – comenta Arendt – há muitas pessoas que podem exigir prestação de contas, mas não há ninguém para fazê-lo, porque ‘ninguém’ não pode responsabilizar-se*”.<sup>26</sup> Somente um governo anônimo seria capaz de reprimir um povo sem punição.

A intuição de que os obstáculos às repúblicas modernas já não eram os mesmos que os encontrados nas repúblicas antigas

---

<sup>25</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, VIII, 2-3.

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. **A promessa da política** (1953). Jerome Kohn (Org.). Trad. Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010, p. 127.

vai ser compartilhada por Constant, depois da experiência sob o império de Napoleão. Ele busca dissociar o despotismo monárquico de um novo tipo de dominação massificada e militarizada, que denomina “usurpação”. “[O] *déspota proíbe a discussão e não exige outra coisa que a obediência; o usurpador prescreve um exame irrisório... O despotismo... reina pelo silêncio e deixa ao homem o direito de se ocultar; a usurpação condena-o a falar, persegue-o no santuário íntimo do pensamento...*”<sup>27</sup> No entanto, o constitucionalista recorre ainda ao modelo dos césares, à tomada ilegal e violenta do poder com apoio das forças armadas, ao prestígio das conquistas militares. Seu objetivo era menos distinguir um novo tipo de dominação das antigas formas de despotismo do que defender que o governo que imperara em França era incompatível com a ideia moderna de liberdade.<sup>28</sup> Sua avaliação é que a confiança do poder nas mãos de um só, de vários ou de todos resulta no mesmo mal da centralização: “*vocês se voltarão contra os depositários desse poder e... acusarão sucessivamente a monarquia, a aristocracia, a democracia, os governos mistos, o sistema representativo. Estarão errados: o que se deve acusar é o grau de força, e não os depositários*”.<sup>29</sup>

Tocqueville vai apropriar-se dessas ideias e debruçar-se mais diretamente sobre a forma de dominação inaugurada pelo bonapartismo. No primeiro volume do *Démocratie*, intuía que, se o poder absoluto se restabelecesse na modernidade, como queria a restauração francesa, tomaria uma forma nova; embora ainda a equipare também à “*tiranía dos césares*”.<sup>30</sup> No segundo volume, arrepende-se da analogia e assevera que “*a espécie de opressão que ameaça os povos democráticos não parecerá a nada do que a*

---

<sup>27</sup> CONSTANT, Benjamin. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, dans leurs rapports avec la civilisation européenne (1814). 3<sup>ème</sup> edition. Paris: Le Normant, 1814, II, 3, p. 87-8 e 90.

<sup>28</sup> *Ibid.*, II, 2-3, p. 76-9 e 91-2.

<sup>29</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1815, I, p. 8.

<sup>30</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 365.

*precedeu no mundo*”, embora procure em vão um termo para a traduzir, já que “*as palavras antigas de despotismo e tirania não convêm*”.<sup>31</sup> Após recusar essa nomenclatura, por falta de alternativa, vacila ao se referir à nova forma de dominação como despotismo democrático, militar ou administrativo.<sup>32</sup> O que agrega esse triplo aspecto da dominação moderna é novamente a ideia de centralização: a concentração do poder burocrático justificada por uma vontade da maioria manifestada por aclamação ou delegação direta, cuja consequência é a perda dos direitos civis e políticos dos cidadãos.<sup>33</sup>

A forma de dominação moderna vai ser escancarada com o golpe de Luis Bonaparte. Nas memórias da revolução de 1848, Tocqueville escreve que conservadores e socialistas coincidiam na defesa da centralização. Bastava a atacar e “*podia-se ter certeza de se atirarem imediatamente uns nos braços de outros... Os inimigos dos governos a amam, os governantes a cultivam*”.<sup>34</sup> Em um país cujos hábitos e tradições davam ao poder executivo um lugar tão amplo e acentuado, esse poder seria sempre causa de revoluções ou grande mal-estar.<sup>35</sup> “*Os povos democráticos frequentemente odeiam os depositários do poder central; mas eles sempre amam esse poder em si mesmo*”.<sup>36</sup> Os franceses prosternavam-se sucessivamente diante do cadafalso de Robespierre ou das botas de Bonaparte, dedicados a vender sua liberdade política em troca de um governo autoritário que satisfizesse seus interesses imediatos.<sup>37</sup> Assim, o desejo dos insurgentes pela “*derrubada definitiva e completa da dominação burguesa*”, foi falseado, descreve Marx, por

<sup>31</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 6, p. 834-6; cf. NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 1247d.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 838; cf. NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 1247d.

<sup>33</sup> RICHTER, Melvin. Tocqueville on threats to liberty in democracies. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 263-65.

<sup>34</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 11, p. 873.

<sup>35</sup> *Ibid.*, III, 2, p. 898.

<sup>36</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 3, p. 814.

<sup>37</sup> Cf. FLAUBERT, *op. cit.*, 1869, p. 380.

um poder executivo que “*fez ajoelhar todas as classes igualmente sem poder e sem voz diante dos rifles*”.<sup>38</sup> Embora alçado como único representante do povo, em meio a um sistema que expulsava os representantes populares, o chefe do executivo não carecia mais da autoridade da maioria, renome da burocracia, ou gênio militar dos quais ainda gozara Napoleão; a máquina estatal se autonomizara a tal ponto dos controles da sociedade civil organizada que podia ser ocupada por um mero ator capaz de atrair uma massa de trogloditas.<sup>39</sup>

A tendência centrípeto-burocrática moderna deve-se, analisa Tocqueville, a três fenômenos associados à igualização das condições: (i) a paixão pela uniformidade; (ii) a paixão pelo bem-estar; e (iii) a paixão pela ordem.<sup>40</sup> Os três impulsos correspondem, expondo de maneira esquemática, às características majoritária, burocrática e militar da nova forma de dominação que lançava sombra sobre estruturas e objeto democráticos. Eles preparam os indivíduos para sacrificar a liberdade política pelo desejo de igualdade, bem-estar e ordem. Uma das singularidades da sociologia de Tocqueville é partir dessas causas psicológicas para explicar as tendências modernas ao autoritarismo.<sup>41</sup> Não sem razão, porque as patologias modernas são ao mesmo tempo espirituais e sentimentais; sociais e individuais. Opiniões e sentimentos em favor da uniformidade, bem-estar e riqueza não são ilusões, distorções arbitrárias ou ideologias; elas têm certa aderência à verdade; embora provoquem confusões acerca da ideia de liberdade. A liberdade política precisa ser, em contrapartida, o produto da reflexão e da arte humana, contra as tendências sociais à centralização burocrática. “*Um povo democrático se deixa levar*

---

<sup>38</sup> MARX, *op. cit.*, 1850, p. 114-6; *id.*, *op. cit.*, 1852, p. 196.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 118; *id.*, *op. cit.*, 1852, p. 146, 161 e 197.

<sup>40</sup> Cf. ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 147-9; BOESCHE, Roger. Tocqueville and Marx: not opposites. *The Tocqueville Review*, Toronto, v. 35, n. 2, p. 181-2, 2014.

<sup>41</sup> HAYEK, *op. cit.*, 1944, *foreword to the 1956 american paperback edition*, p. 48-9.

*em direção à centralização por instinto. Ele só chega às instituições provinciais por reflexão*".<sup>42</sup>

(i) A avaliação de Tocqueville sobre a democracia é acusada, como se viu no capítulo anterior, de contaminação com preconceitos e fontes pouco isentas a respeito das reais ameaças que pairavam na modernidade. As inquietações com a tirania da maioria seriam retóricas e “*panfletárias*”, acusa Brogan.<sup>43</sup> Quem diz panfleto diz oposição. Ainda não se soube fazer panfletos em favor do poder estabelecido. Eles são, ensina Balzac, “*a razão com a crítica fazendo fogo como um mosquete e matando ou ferindo um abuso, uma questão política ou um governo*”.<sup>44</sup> O panfleto de Tocqueville não se dirige contra as estruturas democráticas, mas contra uma confusão na ideia de soberania popular. Na sua incompreensão e caricatura da filosofia liberal, o biógrafo admite seu espanto quando confrontado com a defesa explícita pelo *gentilhomme* da universalidade do sufrágio.<sup>45</sup>

A “*estranha descoberta*” dos franceses durante o terror e o regime napoleônico havia sido atribuir o poder político à maioria que se forma não pelo sufrágio, por período limitado e por meio de pessoas politicamente responsáveis, mas por pessoas que diziam encarnar a maioria: “*não é o povo que dirige nesses tipos de governo, mas os que sabem o maior bem do povo: distinção feliz que permite agir em nome das nações sem as consultar e de reclamar seu reconhecimento pisando em seus pés*”.<sup>46</sup> A soberania não era exercida dentro de uma estrutura de governo democrática.

---

<sup>42</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, II, p. 27.

<sup>43</sup> BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 194 e 257-9.

<sup>44</sup> BALZAC, Honoré de. *Os jornalistas* (1843). Trad. João Domenech. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 49.

<sup>45</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 58; cf. BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 484. Na Assembleia Constitucional de 1848, o liberal francês sustentou novamente o sistema de eleição direta para o chefe do Executivo, o que era uma precaução republicana contra os candidatos dos partidos monárquicos (JAUME, Lucien. Tocqueville y el problema del poder ejecutivo em 1848 (1991). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 204 n. 37).

<sup>46</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 460; cf. *id.*, *op. cit.*, 1840, I, 2, p. 522-3.



Os autoproclamados democratas franceses, que cuidavam do bem-estar e da felicidade do povo, não deixavam de ser aristocratas, na medida em que defendiam a liberdade política como um privilégio de determinada minoria partidária ou burocrática.<sup>47</sup> O desprezo pelos direitos eleitorais, pelo igual acesso a cargos públicos, pela livre associação política e imprensa deriva dos mesmos mecanismos do princípio igualitário que afetam o objeto democrático: uma compensação espiritual e uma repetição dos corações.

Ao mesmo tempo em que a subjetividade moderna inclina o indivíduo a evitar a dependência da família, partidos, tradições, etc., ele é conduzido a aceitar um governo único, uniforme e todo poderoso. “*O homem dos séculos democráticos não obedece que com uma repugnância extrema a seu vizinho, que é seu igual... ama fazer com que ele sinta a cada instante a dependência comum que submete ambos ao mesmo mestre*”. Sua independência o enche de confiança e orgulho no seio de seus iguais, mas sua debilidade faz com que sinta a necessidade de socorro estrangeiro, o qual não pode esperar de seus iguais, porque são todos impotentes. Por isso, se veem sujeitos que tão dificilmente obedecem às autoridades que lhes são próximas, mas aspiram frequentemente a servir a um só representante do Estado.<sup>48</sup> Outrossim, os menores privilégios de famílias, classes, cidades repugnam a sensibilidade democrática, de modo que a uniformidade das leis parece a primeira condição de um bom governo. O indivíduo “*tem prazer em imaginar uma grande nação cujos cidadãos se parecem e são dirigidos por um só poder*”. Não por acaso uniformidade e onipotência do poder estão no fundo de todas utopias modernas.<sup>49</sup>

Por essas causas psicológicas e sensíveis, todos olhares, necessidades e animosidades acabam direcionados ao poder

---

<sup>47</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 215.

<sup>48</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 3, p. 812-4.

<sup>49</sup> *Ibid.*, IV, 2, p. 808-10.

central, cujo vínculo é direto com cada indivíduo – sem formas, duração delimitada ou contrapesos. A igualdade dispõe as pessoas, por um lado, a julgar por si mesmos; mas, por outro, dá-lhes a ideia e o gosto de um poder único, simples e imediato. Um poder que representa diretamente a massa. À medida que os indivíduos perdem a capacidade de se associarem e de agirem em comum, cresce a possibilidade de dominação por aclamação ou delegação direta.<sup>50</sup> A sociedade civil perde a capacidade de organizar a argumentação pública e, com ela, seu poder político. As democracias de massa tendem a desfazer as mediações políticas entre indivíduo e Estado – mesmo as mediações temporais, porque ali “*a trama do tempo se rompe a todo momento...*”<sup>51</sup>

(ii) A paixão pelo bem-estar abre caminho para a dominação burocrática através de duas vias de reificação do mundo político. Uma reificação por saturação e outra por repetição: ela desvia os indivíduos de se misturarem à política, ao mesmo tempo que os coloca em uma dependência cada vez maior do aparato burocrático.<sup>52</sup>

A vida privada nas sociedades modernas é tão ativa, tão cheia de desejos, afazeres e trabalhos que não resta quase energia, nem lazer para a vida política. Nela cada classe teme perder ou ver partilhar seus privilégios com outras classes. Nela cada satisfação de uma necessidade inflama novas necessidades; e os membros das classes mais baixas podem aspirar o gozo dos prazeres das mais altas. Não há oportunidade e, rapidamente, falta o gosto de ocupação com o público.<sup>53</sup> A paixão pelo bem-estar pode ser dita a “*mãe da servidão*” moderna, diz Tocqueville, porque vem geralmente misturada com virtudes privadas como amor pela família, hábitos regulares, ética do trabalho, respeito ou

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, IV, 3, p. 812 e IV, 7, p. 844; *id.*, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 107.

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 613; cf. AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 23-4.

<sup>52</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 5, p. 826 note.

<sup>53</sup> *Ibid.*, IV, 3, p. 812.

observância das práticas religiosas, as quais favorecem a criação de sujeitos honestos, mas sobressaem na capacidade de tornar covardes os cidadãos.<sup>54</sup> Trata-se de um “*materialismo honesto*”, que não corrompe a psique, mas relaxa seus princípios públicos de ação.<sup>55</sup>

É certo que os indivíduos que desejam enriquecer estão sempre tentando, inovando e aventurando empreendimentos independentes, de modo que aceitam o princípio geral de que o governo deve se abster de intervir em seus assuntos particulares. No entanto, cada um deles deseja que o governo atue, de maneira excepcional, para lhes dar suporte em áreas que lhes favorecem, contra o mesmo desejo dos demais. Por exemplo, um banco depende que todos lhe paguem com toda exatidão o que devem e do esforço para pagar o mais tarde possível o que ele próprio deve, razão por que se esforça para atrair a ação do Estado para seu lado e em restringir sua ação para os outros lados. Desse modo, “*tendo uma multidão de pessoas essa visão particular, ao mesmo tempo, sobre uma profusão de objetivos diferentes, a esfera do poder central se estende imperceptivelmente em todas direções, mesmo que cada um deles deseje restringi-la*”.<sup>56</sup>

Além dessa curiosa capacidade de expandir a esfera do poder central, o sistema capitalista concentra populações e as expõe a diferenças abruptas entre abundância e miséria, obrigando o Estado a dar pão aos que têm fome, tratamento aos doentes, trabalho aos desempregados. Ele não pode deixar de crescer a fim de atenuar os extremos que o capitalismo produz. Não só a proteção social, mas também a formação dos trabalhadores; a construção de estradas, portos e outras obras de caráter “*semipúblico*”; a satisfação de necessidades públicas geradas por inovações privadas; a garantia de economias e investimentos; a

---

<sup>54</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1856, *Avant-propos*, p. 50 e II, 11, p. 152.

<sup>55</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1840, II, 9, p. 645-6.

<sup>56</sup> *Ibid.*, IV, 3, p. 812-3 note.

criação de algumas indústrias; em uma palavra, suprir as deficiências do mercado competitivo, cujos custos e responsabilidades são atribuídas ao Estado, para permitir a produção de riquezas e o bem-estar da população.<sup>57</sup> Um número prodigioso de serviços e funcionários públicos são requisitados. Na medida em que o governo detém ou se apropria de largas fontes de bem-estar, o gosto materialista mistura-se igualmente ao desejo de viver dos impostos – “a *grande e permanente enfermidade*” dos franceses, critica Tocqueville, de aspirar ocupar cargos ou virar funcionários públicos.<sup>58</sup>

A dominação burocrática é o produto combinado do esgotamento dos indivíduos na agitação e procura por bem-estar na vida privada, que os afasta das atividades políticas, com o transporte desse padrão para dentro dos aparatos estatais. Mesmo as assembleias políticas, por menos seccional que seja sua composição, têm a propensão a contrair um *esprit de corps* que as isola dos representados. Situadas na capital, longe da porção do povo que as nomeou, seus membros perdem de vista os usos, necessidades, maneiras de viver daqueles que representam; tornam-se desdenhosos e pródigos no uso da coisa pública.<sup>59</sup> Se assim se passa tão comumente com pessoas submetidas ao escrutínio e controle público, o que dizer daquelas sem qualquer responsabilidade política?

Por ser um sentimento tenaz, mas muito maleável, a paixão pelo bem-estar acomoda-se facilmente a qualquer forma de governo, desde que satisfeita.<sup>60</sup> A burocracia é o aspecto central da forma de dominação moderna porque reifica a coisa pública:

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, IV, 5, p. 823-5 e 828-30; *id.*, *op. cit.*, 1835, II, 5, p. 240.

<sup>58</sup> *Ibid.*, III, 20, p. 766 e IV, 5, p. 830; *id.*, *op. cit.*, 1850/51, I, 3, p. 750; *id.*, *op. cit.*, 1856, II, 9, p. 130; *cf.* MARX, *op. cit.*, 1852, p. 150-1 e 202.

<sup>59</sup> *Cf.* CONSTANT, *op. cit.*, 1815, V, p. 46.

<sup>60</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 3, p. 790.

Há certas nações na Europa onde o habitante se considera como uma espécie de colono indiferente ao destino do lugar em que ele vive [...] a fortuna de seu vilarejo, o policiamento de sua rua, o destino de sua igreja e de seu presbitério não lhe tocam; ele pensa que todas essas coisas não lhe dizem respeito de alguma forma e que elas pertencem a um estrangeiro poderoso que se chama governo.<sup>61</sup>

Daí dizer Tocqueville que se trata de um dominação suave e bem aceita pelos indivíduos, reclusos em suas paixões por uniformidade e bem-estar.<sup>62</sup> A burocracia degrada sem atormentar; amolece, dobra e dirige sem quebrar; incomoda, comprime, enerva, apaga, desumaniza, sem tyrannizar; porque cria uma índole letárgica e sonambulística nos cidadãos, frequentemente chamada de ordem ou tranquilidade pública. Por menor que seja a necessidade do concurso dos administrados para as medidas estatais tomadas em favor do bem comum, surpreende-se que a imensa máquina administrativa fique reduzida à quase impotência. Os administrados preferem manter sua imobilidade a vir ao socorro daquilo que não mais lhes pertence, sem liberdade.<sup>63</sup>

(iii) A expansão do Estado provocada pelo sistema capitalista torna-se especialmente perigosa quando assume a forma de um desejo de que o governo compense distúrbios sociais e revoltas contra injustiças que afetam a acumulação de riquezas.

A agitação constante e o grande esforço em busca do bem-estar material não se equipara a uma revolução democrática. Pelo contrário, conduz à administração tranquila e servil da coisa pública. Percebe-se que a democracia incomoda mais facilmente que se percebe que ela é útil aos negócios. Um povo levado pela paixão pelo bem-estar e riquezas tende a temer mais a agitação

---

<sup>61</sup> *Id., op. cit.*, 1835, I, 5, p. 103-4.

<sup>62</sup> *Id., op. cit.*, 1840, IV, 6, p. 835 e 837.

<sup>63</sup> *Id., op. cit.*, 1835, I, 5, p. 101.

popular do que o autoritarismo estatal. O apego aos prazeres da vida privada pode ser tal que os cidadãos estarão prontos a abandonar a liberdade política. “*Não é necessário arrancar desses cidadãos os direitos que possuem; eles os deixam voluntariamente escapar*”. Ao menor ruído das paixões públicas, inquietam-se e receiam cair em anarquia. O medo extravasa e eles começam a atacar todo pensamento crítico: jornais, manifestações populares, doutrinas filosóficas, tudo que possa causar exasperação. O ódio pulula e exigem uma autoridade, de onde quer que venha, contanto que seja à força. Essas pessoas creem seguir seus interesses, “*mas não fazem deles mais que uma ideia grosseira... eles negligenciam a principal que é continuar mestres de si mesmos*”. Embora Tocqueville reconheça a relação necessária entre liberdade e instintos comerciais e industriais das sociedades capitalistas, tem consciência de que foi graças ao desejo de tranquilidade pública que todos os povos chegaram à tirania. “*Uma nação que só pede ao seu governo que mantenha a ordem já é escrava no sentido mais profundo de sua alma; é escrava do seu bem-estar, e o homem que a vai acorrentar pode aparecer*”.<sup>64</sup>

Esse homem, completa mais adiante, tende a estar ligado às forças armadas, geralmente ocupadas por indivíduos pouco civilizados, senão boçais, que compensam o estreitamento das vias para melhorar sua condição material – graças ao esquecimento, desvalorização e falta de glória na sociedade moderna, onde as guerras se tornam raras – com armas e ambições políticas, fazendo das revoluções militares as mais temíveis nas democracias de massa.<sup>65</sup> Essa é a leitura tocquevilleana da ascensão do despotismo militar que assombrou a França durante os impérios napoleônicos.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1840, II, 14, p. 652-4; III, 19, p. 760-5 e III, 21, p. 781; *cf. id.*, **op. cit.**, 1856, III, 3, p. 195; MARX, **op. cit.**, 1852, p. 153-4 e 183.

<sup>65</sup> *Ibid.*, III, 22, p. 784-6.

<sup>66</sup> VILLA, in **The companion**, p. 233

A burocracia e os juristas somam-se ao militarismo. Enquanto um usurpador tem o desejo geral e indefinido pelo poder, capaz de constranger os demais momentaneamente a obedecer; os burocratas possuem o método; os juristas, a ciência de fazer curvar os cidadãos de maneira durável. Quando dominação burocrática e militar se juntam, fixa-se uma dominação que “*deixa dificilmente respirar a humanidade*”.<sup>67</sup> Assim acontece, diz Tocqueville, que “*os mesmos que, de tempos em tempos, derrubam um trono e pisam nos pés dos reis dobram-se cada vez mais, sem resistência, às menores vontades de um funcionário*”.<sup>68</sup> Esses males ele encontra, novamente, na Argélia: governo militar arbitrário, centralização administrativa caprichosa em Paris, perda de todas liberdades civis.<sup>69</sup>

Note-se que liberais novecentistas, como Hayek, vão enfocar suas críticas na tentativa de substituição da competição privada pelo planejamento estatal centralizado – uma substituição que foi promovida pela configuração preponderante dos ideais socialistas, quando não explicitamente por ideais coletivistas. O método que defendiam para igualização das condições criava classes parasitárias do governo e submetiam os interesses dos cidadãos aos da burocracia estatal.<sup>70</sup> Entretanto, esses defensores do livre mercado tomam a centralização estatal nos países liberais como um produto de meras opiniões ou políticas específicas.<sup>71</sup> Esquecem de dizer que o capitalismo tem, por sua dinâmica interna, fortes tendências à centralização estatal, como já havia sido identificado, no século XIX, por liberais como Tocqueville, nos quais dizem se inspirar.<sup>72</sup> Paralelo ao “*caminho... em direção à servidão*”<sup>73</sup> do

---

<sup>67</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, II, p. 36.

<sup>68</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 5, p. 832.

<sup>69</sup> AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 14-5.

<sup>70</sup> HAYEK, *op. cit.*, 1944, p. 83-4 e 159; cf. MILL, *op. cit.*, 1859, p. 306-7.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 91-2

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, *preface to the 1976 edition*, p. 54.

<sup>73</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 1, p. 807.

socialismo, corre o do capitalismo, ambos asfaltados pela impaciência com instituições democráticas em favor de recompensas materiais imediatas. Isso é omitido por Hayek, o que lhe permite confundir, de modo um tanto grosseiro, as críticas ao capitalismo por ideais democráticos às políticas de centralização econômica e, por consequência, aos movimentos totalitários.<sup>74</sup>

Tampouco resulta o despotismo moderno de uma coesão de elites, como preferem analisar os teóricos marxistas, porque o consórcio de setores militares, burocráticos e empresariais não deixa de se escorar em uma maioria massificada, que inclui as classes baixas.<sup>75</sup> Não se pode pressupor que a centralização da indústria cause, por si só, uma centralização política da burguesia, em detrimento da proletária.<sup>76</sup> Em muitos momentos históricos, os operários não querem nada diferente do que os capitalistas: uns querem proibir a entrada dos produtos estrangeiros; outros o banimento dos operários estrangeiros. Acusa-se o espelho, quando a dominação moderna reflete as paixões por uniformidade e bem-estar material, que esses teóricos não poderiam negar honestamente em si mesmos.

Ao contrário de ambas correntes críticas, Tocqueville nega que a solução para as contradições práticas das democracias modernas esteja nos sistemas econômico ou burocrático-militar, tomados em si mesmos.<sup>77</sup> *“Para combater os males que a igualdade pode produzir, há um só remédio eficaz: a liberdade política”*.<sup>78</sup> Há duas formas de centralização, desenvolve ele: governamental e administrativa. A primeira interessa comumente ao povo, como interessam as leis. A segunda, ataca as associações civis e políticas

---

<sup>74</sup> Cf. HAYEK, *op. cit.*, 1944, p. 156 e 165.

<sup>75</sup> Cf. POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations (1941). In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Ed.). **The essential Frankfurt school reader**. New York: Continuum, 1982, p. 73.

<sup>76</sup> Cf. MARX/ENGELS, *op. cit.*, 1848, p. 466-7.

<sup>77</sup> Cf. BRUTUS, IX-X, in **The debate**, p. 40-5 e 86-91.

<sup>78</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 4, p. 620; III, 21, p. 789.



dos cidadãos. E exemplifica: os municípios não podem impedir a abertura de estradas, devem executar as regulações que dizem respeito à ordem pública, abrir escolas conforme o plano estabelecido nacionalmente, etc.<sup>79</sup> Não há como um país prosperar sem centralização governamental, aí compreendido o judiciário, que interprete as leis federais de modo uniforme.<sup>80</sup> Todavia, a centralização administrativa tende à diminuição da liberdade do povo.<sup>81</sup> Nos países anglófonos, enxerga ele uma enorme centralização governamental e judicial, ao lado de uma tremenda descentralização administrativa.<sup>82</sup>

A uniformidade da administração e das leis secundárias são sempre um mal, pois são poucos países cujas diferentes regiões podem suportar a mesma legislação até seus detalhes. Na Inglaterra, reconhece Tocqueville uma verdade com que se familiarizara nos EUA – de que a aparente diversidade de leis em cada Estado ou município, que torna o governo apropriado às necessidades locais, esconde uma harmonia geral de princípios e leis gerais.<sup>83</sup> Ao mesmo tempo, enxergava na França uma administração local que não mais representava sua comunidade, apenas o poder central, e dependia de seus recursos e autorizações para reparar até o teto ou muro danificado de uma igreja.<sup>84</sup> A situação era tão cotidiana que reaparece na obra de Stendhal, quando o prefeito de Verrières precisa de três viagens a Paris em visita ao Ministro do Interior, a fim de construir o parapeito de um muro em sua cidade.<sup>85</sup> Para Tocqueville, a sociedade moderna não

---

<sup>79</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 71-2.

<sup>80</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 167; *id.*, *op. cit.*, 1833/35, 1<sup>er</sup> juin, p. 475; *cf.* HAMILTON, No. 80-81, in *The Federalist*, p. 508 e 519.

<sup>81</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 96-7.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 98-9; *id.*, *op. cit.*, 1833/35, 3 juillet, p. 505.

<sup>83</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 3 septembre, p. 447.

<sup>84</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, II, 3, p. 94-5.

<sup>85</sup> STENDHAL, *op. cit.*, 1830, p. 13; em 1831, pela primeira vez desde 1792, à parcela dos municípios franceses foi conferido o direito de eleger conselheiros municipais; mas ao rei competia ainda escolher o prefeito e representantes dentre os conselheiros eleitos; e os cidadãos com direito à voto

poderia evitar de aumentar o poder da autoridade política central, mas seria inadmissível manter um poder administrativo centralizado e sem controles e responsabilidades locais. Atento a essa distinção, Mill vai igualmente defender a combinação de intervenção popular local com as vantagens da supervisão e da experiência de um governo centralizado.<sup>86</sup>

Por aproximados que sejam os diagnósticos da dominação moderna com os marxianos, no sentido de uma crescente submissão aos órgãos estatais, motivada pelo conflito de classes, desejo de asseguuração da propriedade e obsessão pela acumulação de riquezas, diferencia Tocqueville a descentralização política da administrativa. Não propugna a destruição do Estado centralizado, como sugere Roger Boesche – o que leva o intérprete a entender contraditória sua defesa de um governo centralizado.<sup>87</sup> Para Marx, sim, a república estadunidense não é distinta da monarquia prussiana: por natureza, são instrumentos de dominação de classe e devem ser abolidos.<sup>88</sup> Mesmo em seus rascunhos de uma democracia eletiva com revogação de mandatos, a melhor forma de governo continua sendo aquela que agiliza a extinção de toda forma de governo.<sup>89</sup> As revoluções oitocentistas haviam sido derrotadas porque completavam a máquina de governo “*em vez de*

---

não chegavam a 15% dos habitantes do sexo masculino. Ademais, a coroa definia locais, momentos e temas de discussão, resguardando a possibilidade de dissolução do conselho (GANNETT JR., Robert T. Bowling ninepins in Tocqueville's township. **The American Political Science Review**, Cambridge, v. 97, n. 1, p. 4 e 6, fev. 2003).

<sup>86</sup> MILL, John Stuart. De Tocqueville on Democracy in America, II (1840). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 170.

<sup>87</sup> BOESCHE, Roger. Le commerce: a newspaper expressing Tocqueville's unusual liberalism (1983). In: \_\_\_\_\_. **Tocqueville's road map: methodology, liberalism, revolution and despotism**. Lanham: Lexington Books, 2008, p. 208 n. 69; *id.*, **op. cit.**, 2014, p. 188.

<sup>88</sup> MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843). In: \_\_\_\_\_. ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956, p. 232.

<sup>89</sup> \_\_\_\_\_. Zweiter Entwurf zum “Bürgerkrieg in Frankreich” (1871). In: \_\_\_\_\_. ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 17. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 595-7; cf. HABERMAS, **op. cit.**, 1962, p. 222-3; ARENDT, **op. cit.**, 1963, p. 205; BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo** (1976). Trad. Sérgio Bath. 4. Ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985, p. 172.

a quebrar”.<sup>90</sup> Democracia ou ditadura são transições à eliminação de toda ordem jurídica estatal: “na verdadeira democracia, o Estado político perece”!<sup>91</sup>

A democracia substancial requer, para Marx, em lugar de direitos assegurados e de uma distribuição justa da riqueza cooperativamente produzida, a eliminação de todas mediações políticas e econômicas entre o Estado e a sociedade civil. A oposição entre interesses gerais e particulares exigiria a negação desses extremos, que “*não carecem de intermediação, porque são essências opostas*”.<sup>92</sup> Ainda soa plausível para muitos, com efeito, essa sugestão de formas comunitárias que realizam a democracia sem mediações institucionais, por meio da multiplicação das experiências humanas.<sup>93</sup> Acontece que tal sugestão crê em uma ordem natural da reprodução social capaz de se regular sem amplas controvérsias e de neutralizar automaticamente todas relações de poder.<sup>94</sup> Os teóricos críticos não conseguem, com isso, ultrapassar seu fundamentalismo de uma grande recusa à sociedade moderna, isto é, ficam aquém do projeto democrático vinculado a instituições estatais de proteção social, opõe Habermas. O pluralismo de subculturas de desobediência espontânea e de invenção de novas formas de subjetivação não se traduz em normas jurídicas de igualização civil.<sup>95</sup> “*Não nascemos iguais – sublinhava Arendt –, tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos*

---

<sup>90</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1852, p. 117; cf. MARX, Karl. Brief an Ludwig Kugelmann am 12. April 1871. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 33. Berlin: Dietz Verlag, 1966, p. 205.

<sup>91</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1843, p. 231-2.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>93</sup> Cf. POGREBINSCHI, Thamy. O enigma da democracia em Marx. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 66, fev. 2007.

<sup>94</sup> HABERMAS, **op. cit.**, 1962, p. 223.

<sup>95</sup> HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas (1985). Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 18, p. 111, set. 1987.

*reciprocamente iguais*".<sup>96</sup> Em suma, arremata Bobbio: a tradição marxista permanece comprometida com a rejeição ao projeto social-democrático.<sup>97</sup>

Para Gérard Lebrun, o nobre francês estaria, da mesma forma, confundindo poder estatal com opressão e deixando de refletir sobre medidas políticas gerais e de longo prazo.<sup>98</sup> No contexto de novas funções do Estado, não mereceriam os mesmos elogios as instituições voltadas à descentralização decisória, esfrelamento do poder, prevalência dos interesses eleitorais imediatos. A acefalia constituiria perigo pelo menos tão grande quanto a tirania democrática.<sup>99</sup> Outros filósofos e intérpretes importantes ressaltam o que seria essa contingência histórica na avaliação tocquevilleana das funções do governo nas sociedades democráticas complexas.<sup>100</sup> A crítica transparece uma leitura desatenta.

É absolutamente equivocado supor que os liberais republicanos associassem a emancipação humana a um governo central fraco ou ao fim da burocracia. “*O vigor do governo é essencial à segurança da liberdade*”, começava Hamilton os artigos federalistas. O descuido com a firmeza e eficiência do governo encontrou, historicamente, uma estrada certa para a introdução do despotismo.<sup>101</sup> Mais adiante, vai repetir que “*a energia no Executivo é o caráter principal na definição de bom governo*”, especificando ser essencial para a proteção contra estrangeiros, administração estável das leis, proteção da justiça, segurança da liberdade contra

---

<sup>96</sup> ARENDT, Hannah. **O sistema totalitário** (1951). Lisboa: Dom Quixote, 1978, p. 387.

<sup>97</sup> BOBBIO, Norbert. Marx e o Estado (1983). In: \_\_\_\_\_. **Nem com Marx, nem contra Marx**. Carlo Violi (Org.). Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2006, p. 164.

<sup>98</sup> LEBRUN, Gérard. Esquecer Tocqueville? In: \_\_\_\_\_. **Passeios ao léu: ensaios**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 276.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>100</sup> Entre outros: HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 229; OFFE, *op. cit.*, 2004, p. 40; BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 438 e 544-5.

<sup>101</sup> HAMILTON, No. 1, in **The federalist**, p. 5-6.

assaltos de ambições, facções ou anarquia.<sup>102</sup> Muitos artigos são gastos para defender a centralização do governo, com especial atenção à segurança nacional.<sup>103</sup> Ao mesmo tempo, precisa rebater os adversários que criticavam ser o presidente dos EUA uma progênie dos monarcas absolutos.<sup>104</sup> Nesse sentido, repara Tocqueville que, nos Estados Unidos, a centralização governamental já era, em alguns aspectos, “*mais concentrada do que tem sido em qualquer das antigas monarquias da Europa*”.<sup>105</sup> E aponta que não havia obstáculos, nem razões, para deixar de ser ainda maior, pela falta ainda de suficiente força militar e de coletores de impostos subordinados à autoridade federal.<sup>106</sup> Na Inglaterra, continua ele, “*onde a centralização governamental atingiu um tão alto grau: o Estado parece mover-se como um só homem; conforme a sua vontade, ele levanta massas imensas, reúne e carrega por toda parte, onde lhe apraz, todo o esforço da sua potência*”. No entanto, esse país “*não possui uma centralização administrativa*”.<sup>107</sup> Nações modernas não poderiam prescindir de uma grande centralização governamental, o que não se confunde com a centralização administrativa.<sup>108</sup> O que os liberais republicanos receavam não era a força do poder central, mas sua impotência. Se há algo de criticável é seu apego, pelo contrário, à ideia de grandeza nacional e expansão das fundações políticas, já denunciada, seja durante elaboração da Constituição

---

<sup>102</sup> *Id.*, No. 70, in **The federalist**, p. 447-8.

<sup>103</sup> Por exemplo, No. 3, 24, 41, 70, 74, in **The federalist**.

<sup>104</sup> *Id.*, No. 67 e 69, in **The federalist**, p. 430 e 439-447.

<sup>105</sup> TOCQUEVILLE, **op. cit.**, 1835, I, 5, p. 98; I, 8, p. 129 e II, 7, p. 299.

<sup>106</sup> **Ibid.**, I, 5, p. 98-9 e I, 8, p. 139-40.

<sup>107</sup> **Ibid.**, p. 97.

<sup>108</sup> Em carta endereçada a Eugène Stoffels, escreve: “*o que eu quero é um governo central energético dentro da esfera de sua ação. [...] Acredito que o poder central pode ser revestido de prerrogativas muito grandes, ser energético e poderoso dentro de sua esfera e, ao mesmo tempo, as liberdades provinciais serem bem-desenvolvidas*” (TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à Eugène Stoffels, 5 octobre 1836. In: BEAUMONT (Ed.), **op. cit.**, V, p. 434).

estadunidense, seja durante a oposição ao rei Luís Filipe, como uma ambição imperialista.<sup>109</sup>

Na lição dos clássicos, não existe nada mais pernicioso para um regime de liberdade do que a apatia das pessoas, seja pela falta de habilidade, seja pela falta de interesse em lidar com os assuntos públicos. Segundo Aristóteles, a apatia é um vício típico do escravo, porque consiste na insensibilidade e incapacidade de autodefesa.<sup>110</sup> Mais convincentemente, diz ser difícil, senão impossível, tornar-se um bom avaliador do desempenho de qualquer arte que não se praticou.<sup>111</sup> Ninguém melhor que Maquiavel expôs a fragilidade dos que obtêm poder político por interesses econômicos ou graças ao favor de quem o concede. Esses indivíduos não têm habilidade política, nem são capazes de congregiar interesses: “*não sabem porque... não é razoável que, tendo vivido sempre no âmbito da privacidade, saibam comandar; e não podem porque não dispõem de forças que lhes sejam fiéis e amigas*”.<sup>112</sup> A modernidade agrava essa fragilidade, percebe Montesquieu, ao trazer a apatia para o seio da sociedade, onde, como nos Estados despóticos, “*cada casa é um império separado*”.<sup>113</sup> Daí o erro de se imaginar que pessoas sem o hábito de se dirigirem politicamente possam escolher bem os governantes, continua Tocqueville.<sup>114</sup> Ele é um dos elos dessa longa corrente do pensamento republicano que tematiza o isolamento dos indivíduos e classes como a maior causa de submissão à dominação: “*em lugar de imaginar que os cidadãos*

---

<sup>109</sup> Cf. HENRY, Patrick. I; DEWITT, III, in **The anti-federalist**, p. 208 e 330; BRUTUS, VII, in **The debate**, p. 691; MARX, *op. cit.*, 1852, p. 124; ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 123 e 161.

<sup>110</sup> ARISTOTLE. Nicomachean ethics. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle**, II. Princeton: Princeton University Press, 1984, IV, 1126a7.

<sup>111</sup> ARISTOTLE. Politics. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle**, II. Princeton: Princeton University Press, 1984, VIII, 1340b35-40.

<sup>112</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe** (1513). Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 58.

<sup>113</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, IV, 3.

<sup>114</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 7, p. 839-40.

*das novas sociedades acabarão vivendo em comum, temo antes que não cheguem a formar mais do que conchavos*".<sup>115</sup>

Em tintas clássicas, Tocqueville parece sustentar que as pessoas devem ser senhoras de si, não sofrer dominação externa, para ser livres. A proposta principal, seja do *Démocratie*, seja do *Ancien Régime*, é anunciada como um combate aos vícios e preconceitos materialistas das sociedades modernas, que ameaçavam as liberdades políticas.<sup>116</sup> Assim, a ideia de que o indivíduo é o melhor juiz de seus interesses não se confunde com a liberdade negativa, como entende Quirino.<sup>117</sup> Ela é imediatamente transplantada ao corpo coletivo. A comuna "*nada mais é que um indivíduo como outro*". Em tudo aquilo que só diz respeito a ela mesma, permanece dona de si. Ela só se submete às instituições estaduais e federais quando se trata de um interesse geral. Ainda quando o governo estadual ou federal impõe um dever, a execução compete à comuna, que percebe e reparte dos impostos, constrói, custeia e dirige os empreendimentos.<sup>118</sup> A liberdade está nos governos locais, que a emprestam ao governo central. A concepção de Tocqueville não se resumiria, portanto, à não-interferência externa, mas significaria, no melhor espírito varonil, a capacidade de se autogovernar. A democracia é a forma mesma da liberdade, na medida em que contrasta com a submissão dos próprios interesses ao arbítrio de outrem.<sup>119</sup>

## 2.2 Interesses bem compreendidos

Odisseu envolve os joelhos da rainha feácea. "*O silêncio foi geral. Havia um estranho no palácio...*"<sup>120</sup> O gesto revelava ser um

<sup>115</sup> *Ibid.*, III, 13, p. 730.

<sup>116</sup> *Ibid.*, IV, 3, p. 812 ; *id.*, *op. cit.*, 1856, *Avant-propos*, p. 48-50.

<sup>117</sup> Cf. QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 142.

<sup>118</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 71.

<sup>119</sup> COHN, in *A filosofia*, p. 255-6.

<sup>120</sup> HOMERO. *Odisseia*, II. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011, VII, 142.

estrangeiro recém-chegado, carente de auxílio e hospedagem. “Ninguém quebrou o silêncio. Depois de muito tempo, ouviu-se a voz de Equeneu, avançado em anos, o mais antigo dos feáceos, versado em mitos, o legado antigo lhe era familiar”. Ressoou a voz dos bons costumes gregos: “não considero decente admitir que um estrangeiro permaneça sentado no chão... oferece-lhe uma poltrona de prata... É hora de libar ao Zeus fulminador, protetor de todos os que respeitosos rogam abrigo. Por que a responsável não lhe prepara já a mesa?”<sup>121</sup>

A recepção de um estrangeiro no Grécia Arcaica não se restringia a alcançar-lhe água e satisfazer-lhe as necessidades básicas. Quanto mais incrível e exuberante, melhor. Um assento próximo ao rei, no lugar do seu filho dileto; um ritual de purificação; mesa polida com “o que havia de melhor”.<sup>122</sup> Vinho para todos, manda chamar o rei feáceo, em homenagem a Zeus, “protetor dos que rogam abrigo”. Na manhã seguinte, convocava para mais celebrações e sacrifícios. Um “leito sob o pórtico com os melhores travesseiros, os de púrpura”.<sup>123</sup> Até a mão da princesa, sem nenhuma contraprestação aparente, oferece o rei! E os feáceos não se importam sequer em saber o nome do hóspede!<sup>124</sup> Esse costume central na sociabilidade grega perpassa toda a obra homérica. É denominado ξενία. A ausência dessa instituição marca a vida bárbara dos ciclopes, que não são sociáveis, não dominam a agricultura, nem sabem navegar. Eles tomam os estrangeiros por comida, quando lhes eram solicitados proteção e presentes.<sup>125</sup>

A ξενία revela a centralidade do comércio na cultura grega. Quanto mais mimado fosse o hóspede, como mostra o exemplo dos feáceos, povo comerciante e riquíssimo, maiores as chances de

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, 154-66.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 169-76.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 179-337.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>125</sup> *Ibid.*, IX.



estabelecimento de relações vantajosas com os outros povos. O ξειῖνος é o “estrangeiro” e o “hóspede”. A ξενία, um ritual que demonstrava a amizade ao estrangeiro. Uma prática muito antiga, simbolizada pelo discurso do ancião Equeneu, que parece ilustrar a enorme força da noção de interesse bem compreendido.

A antiguidade da doutrina do interesse bem compreendido é referida no *Démocratie*.<sup>126</sup> Para demonstração, cita-se Montaigne: “quando por sua retidão eu não seguiria o caminho reto, eu o seguiria por ter encontrado pela experiência que, no final das contas, é comumente o mais feliz e o mais útil”.<sup>127</sup> O renascentista escreve, porém, para recomendar a humildade, cortesia e erudição; defende o ideal de *honnête homme*, que sabe dominar suas emoções, recusa os excessos e se adapta ao círculo imediato; aquele que se abre ao diferente, ao estrangeiro e ao espírito crítico. “Diz-se bem verdadeiramente que um homem honesto é um que se mistura”.<sup>128</sup> Na passagem citada, Montaigne não está absolutamente tratando de indivíduos que buscam o próprio interesse, senão a virtude. A virtude não está na glória, no julgamento alheio, mas na consciência; do contrário, somente seria feita em público, como finalidade fortuita, “tão flutuante e vagabunda”. Ao que pondera que, se é feita pela vaidade e, “não obstante, seja de tal serviço ao público a conter os homens em seu dever; se as pessoas estão com isso despertadas à virtude... que ela aumente então ousadamente e que se alimente entre nós o mais que se possa”.<sup>129</sup> Se não se deseja a virtude por ela mesma, ela não se torna menos desejável, como quando são interditas as ações pela opinião ou reputação pública. O que percebe o magistrado de *Bordeaux* é quão absurdo é condenar o autointeresse em nome da virtude: “se cada um de nós se sondasse por dentro, encontraria

---

<sup>126</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 8, p. 636.

<sup>127</sup> MONTAIGNE, *op. cit.*, 1582/88, II, 16, p. 378.

<sup>128</sup> *Ibid.*, III, 9, p. 259.

<sup>129</sup> *Ibid.*, II, 16, p. 384.

que nossos desejos interiores, em grande parte, nascem e se alimentam às custas de outros”.<sup>130</sup> Os moralistas franceses já sabiam muito bem que uma pesquisa motivacional das ações humanas só poderia desembocar em uma ciência geral da misantropia, ao se equiparar a virtude a certa qualidade do coração e, assim, se ver hipocrisia e corrupção por toda parte.<sup>131</sup> Contudo, o preceito de que o autointeresse é ineliminável no ser humano não traduz inteiramente a doutrina do interesse bem compreendido. O renascentista está aquém do burguês.

Da mesma forma, a *ξενία* guardava um componente claramente religioso e um caráter muitas vezes aristocrático, como revela o episódio com a princesa feácea. Ela faz parte de um mundo distante do moderno, onde é acentuada a necessidade de costumes comuns, os “*hábitos do coração*”.<sup>132</sup> Essa proximidade com os modelos antigos, levou alguns a enquadrar Tocqueville como um moralista preocupado com as almas, cuja doutrina do interesse bem compreendido instilaria a *grandeur* aristocrática no caráter, gostos e sentimentos dos indivíduos modernos.<sup>133</sup> Sua “*nova ciência política*” seria destinada a inspirar os atores políticos, evitando que fossem espectadores passivos de uma ciência da história de moldes hegelianos.<sup>134</sup> Ele estaria, com isso, distante do pluralismo moderno e da ideia de que instituições republicanas poderiam existir pela ação autointeressada dos indivíduos e por um equilíbrio de poder entre grupos de interesse, sem pressupor as antigas virtudes.<sup>135</sup> Evidentemente, mereceu ser criticado por

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, I, 22, p. 174.

<sup>131</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 76.

<sup>132</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 331.

<sup>133</sup> Entre outros: BOESCHE, *op. cit.*, 1988, p. 66 e 69; MANSFIELD JR./WINTHROP, in **The companion**, p. 84 e 97.; GOLDHAMMER, Arthur. Translating Tocqueville: the constraints of classicism. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 155 e 159; KAHAN, *op. cit.*, 2015, p. 3, 10, 61 e 69.

<sup>134</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 42.

<sup>135</sup> BOESCHE, *op. cit.*, 2006, p. 65.

isso, ao implicar uma tendência ética unificante, em vez dos conflitos de sentido e impiedosos antagonismos de interesse e ideológicos que marcam as democracias modernas.<sup>136</sup>

De acordo com a interpretação ética, o limite do pensamento toquevilleano estaria na pressuposição de uma coesão social e obsessão pela unidade-identidade, como deixa transparecer em várias passagens. Ressalta a fundação da Nova Inglaterra pelos pioneiros como um elemento chave para o sucesso da democracia estadunidense, pois formavam “*uma sociedade homogênea em todas suas partes*”.<sup>137</sup> À par das diferentes seitas, “*a moral do cristianismo é a mesma por toda parte*”.<sup>138</sup> Note-se quão enfático é seu determinismo cultural: “*não há sequer uma opinião, sequer um hábito, sequer uma lei, poderia mesmo dizer sequer um acontecimento, que não possa ser explicado sem dificuldade pela origem do povo*”.<sup>139</sup> Os anglo-americanos fundavam uma república de iguais como Eneias fundara Roma, imbuídos de *pietas*. Eles podiam contar com o privilégio do começo, em que a sociedade podia retornar a seus primeiros princípios, a partir dos quais podia se tecer de modo integral e se recompor no absoluto.<sup>140</sup> E encerra o primeiro volume do *Démocratie* dizendo que, em breve, os EUA teriam população proporcional à Europa, mas na qual “*todos pertencerão à mesma família, terão a mesma origem, a mesma civilização, a mesma língua, a mesma religião, os mesmos hábitos, os mesmos costumes, e através da qual o pensamento circulará sobre a mesma forma e será pintado com as mesmas cores*”.<sup>141</sup> A doutrina dos interesses bem compreendidos seria, por consequência, uma regra de vida que remonta essa origem

---

<sup>136</sup> FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit*: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 183.

<sup>137</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 38

<sup>138</sup> *Ibid.*, I, 9, p. 336.

<sup>139</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 30-1.

<sup>140</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 170-1; GAUCHET, in *Lecturas*, p. 117.

<sup>141</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 480.

comum: “os americanos... comprazem-se em explicar, com auxílio do interesse bem compreendido, quase todos os atos da sua vida”.<sup>142</sup> É a descrição de uma espécie de Roma americana.<sup>143</sup>

A solução ética cai em uma esquizofrenia entre virtude da participação nos assuntos políticos e autointeresse dos modernos: “um americano se ocupa de seus interesses privados como se estivesse sozinho no mundo e, no instante seguinte dedica-se à coisa pública como se os estivesse esquecido”.<sup>144</sup> Há um atoleiro difícil de escapar entre o “espírito de associação” e o “espírito de exclusão” – a capacidade de associação dos indivíduos concomitante à fruição o máximo possível sozinhos de suas vantagens.<sup>145</sup> A ânsia em encontrar uma unidade ética em uma sociedade plural provocava descrições contraditórias. Elster brinca que só poderia estar observando grupos diversos para chegar a semelhante descrição.<sup>146</sup> A solução ética equivale à investigação pela “*quadratura do círculo*”, critica Forst, em que a prevalência de princípios liberais, tolerantes a múltiplas concepções de bem é justificada com apelo a outra concepção de bem.<sup>147</sup> Ela falha em levar a sério a divisão entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, já explicitada por Constant: em uma sociedade plural, a vida política não poderia assumir um local privilegiado nas diferentes concepções de vida boa. O liberalismo ético não evita o apelo ao idealismo de indivíduos que compartilham uma felicidade pública, o qual a liberdade moderna não mais tolera.<sup>148</sup> Uma experiência democrática compreendida como “*unidade da coletividade*” é inaceitável, reforça Gauchet: “a democracia não é o

---

<sup>142</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 8, p. 636.

<sup>143</sup> Cf. ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 159 e 170.

<sup>144</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 14, p. 655.

<sup>145</sup> *Ibid.*, III, 13, p. 730; *id.*, *op. cit.*, 1833/35, 26 mai, p. 474.

<sup>146</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 26

<sup>147</sup> FORST, *op. cit.*, 1994, p. 95.

<sup>148</sup> RAWLS, *op. cit.*, 1993, p. 37-9 e 206.

*acordo profundo dos espíritos; é o rasgo do sentido e o antagonismo sem piedade dos pensamentos*".<sup>149</sup> A "*catástrofe da filosofia ocidental*" foi, reconhece Arendt, essa exigência de uma comunidade política baseada na unidade ética, só possível sob uma tirania.<sup>150</sup> Assim conquistada, a liberdade faria do vitorioso um cativo.

A pressuposição de uma coesão social de origem não é, porém, idiossincrática a Tocqueville. Ela perpassa os artigos federalistas. John Jay escreve que aquele país de imigrantes havia sido formado com "*descendentes dos mesmos ancestrais, falando a mesma língua, professando a mesma religião, vinculada aos mesmos princípios de governo, muito similar em suas maneiras e costumes...*".<sup>151</sup> Madison acrescenta que as repúblicas pressupõem no povo qualidades republicanas em mais alto grau.<sup>152</sup> Mesmo teóricos críticos contemporâneos parecem recorrer, às vezes, à unidade cultural de um povo liberal.<sup>153</sup> A identidade do povo é um desses conceitos extravagantes que aparecem e desaparecem como num sopro e dos quais nem as mentes mais geniais estão livres.

As referências tocquevilleanas à unidade de corações e mentes são antes reveladoras da autoridade dos antigos – e talvez do descrédito daquele que havia elaborado a doutrina do interesse bem compreendido, já no século XIX –, do que uma teoria coerente da democracia.<sup>154</sup> As referências são anacrônicas: "*imagine... uma*

---

<sup>149</sup> GAUCHET, in *Lecturas*, p. 87, 91 e 98.

<sup>150</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1951, p. 43.

<sup>151</sup> JAY, No. 2, in *The federalist*, p. 9; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 400 e 480

<sup>152</sup> MADISON, No. 55, in *The federalist*, p. 359.

<sup>153</sup> Cf. HABERMAS, *op. cit.*, 1998, p. 165 e 395; HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 544-5; WERLE, Denilson Luís. Moral, política e direito: a concepção de política deliberativa em Jürgen Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 124.

<sup>154</sup> Sobre o enorme descrédito público de Constant, em razão do apoio oportunista ao governo de cem dias de Napoleão, que provavelmente fez Tocqueville evitar referência a suas obras cf. LAMBERTI, Jean-Claude. De Benjamin Constant a Alexis de Tocqueville. *France forum*, Paris, n. 203/4, p. 20, abril/maio 1983; KELLY, *op. cit.*, 1992, p. 5 e 12-3.

*sociedade composta por todas nações do mundo: ingleses, franceses, alemães... todos tendo uma língua, crença, opiniões que são diferentes; em uma palavra, uma sociedade sem preconceitos, sentimentos, ideias comuns...*” O que serve, pergunta Tocqueville, de ligação para elementos tão diversos? O interesse, responde.<sup>155</sup> De fato, o interesse só pode ser destacado como elemento integrador onde há oposição, onde há conflito entre línguas, crenças, sentimentos, opiniões, ideais. Esse anacronismo deliberado sobre a unidade da coletividade permite-lhe recorrer às obras clássicas como se fossem modernas. Ele tem consciência de que o interesse, capaz de unir pacificamente pessoas de diferentes origens e culturas, era um aspecto furtivo aos antigos: *“duvido que os homens fossem realmente mais virtuosos nos séculos aristocráticos que nos outros, mas é certo que então se falava constantemente das belezas da virtude; só se estudava em segredo seu aspecto útil”*.<sup>156</sup> Faz, assim, um uso bastante parcial desses modelos do passado.<sup>157</sup> Ele não esconde sua tentação de, chegando ao solo do Novo Mundo, *“queimar meus livros, a fim de aplicar somente ideias novas a um estado social tão novo”*<sup>158</sup> e seu desejo que as pessoas *“parassem de citar, em relação a tudo, o exemplo das repúblicas democráticas da Grécia e Itália”*.<sup>159</sup> Isso que se chamava de democracia na antiguidade não passava de repúblicas aristocráticas, *“não tinha nenhuma analogia real com o que vemos em nossos dias”*.<sup>160</sup> A contribuição dos antigos poderia ser reservada ao ensino especializado das belas-artes, para atenuar uma tendência da estética de fazer predominar o gosto pelo útil ao

---

<sup>155</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, *editor's introduction*, lxvii.

<sup>156</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 8, p. 635.

<sup>157</sup> SCHLEIFER, James T. Tocqueville's Democracy in America reconsidered. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The Cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 126.

<sup>158</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 350.

<sup>159</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 1142n.

<sup>160</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, I, 15, p. 573-4 e III, 21, p. 775 manuscript.

belo, de negligenciar e desprezar as formas, de assombrar mais do que agradar. Mas sequer deveriam ter espaço relevante no ensino público.<sup>161</sup> A séculos de distância de gregos e romanos, Tocqueville deles conserva o caráter mais conflitivo, o rasgo entre princípios aristocráticos e democráticos, pela distinção ou igualização universal, que continuaria opondo partidos e movimentos políticos. Nas sociedades modernas haveria sempre, pelo menos, dois grandes movimentos antagônicos que trabalham, de um lado, para estender o poder e, de outro, para o limitar.<sup>162</sup>

A doutrina do interesse bem compreendido surgiu como solução a um problema da filosofia política moderna. Um problema que parte da constatação de que o interesse individual se tornou “*mais do que nunca o principal, senão o único móvel das ações dos homens*”, pelo que restava apenas saber como se entenderá o interesse individual.<sup>163</sup> “*Os povos democráticos temem naturalmente a confusão e o despotismo. Trata-se somente de fazer de seus instintos gostos refletidos, inteligentes e estáveis*”.<sup>164</sup> Um problema que já havia sido colocado por Montesquieu, foi radicalizado por Rousseau e recebeu sua melhor tradução em Hegel, como apresentado a seguir (2.2.1), a fim de esclarecer, depois, de que modo a doutrina dos interesses bem compreendidos pretendeu solucioná-lo, obtendo efeitos que podiam ser equiparados à unidade de corações e mentes (2.2.2).

### 2.2.1 O problema filosófico do autointeresse

Ao identificar o princípio democrático com o amor pela igualdade, Montesquieu está ainda se referindo à igualdade de

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, I, 11, p. 559 e I, 13, p. 571.

<sup>162</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 2, p. 199.

<sup>163</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 8, p. 638.

<sup>164</sup> *Ibid.*, III, 22, p. 789.

virtudes.<sup>165</sup> As leis em uma democracia são confiadas unicamente à virtude política dos cidadãos: “a *virtude política é uma renúncia a si mesmo... Pode-se definir essa virtude: o amor às leis e à pátria*”.<sup>166</sup> O argumento do filósofo de *La Brède* é que o autointeresse dos modernos é incompatível com a igualdade de virtudes exigida em um governo republicano e democrático. Em contraste com as sociedades antigas, nas sociedades modernas, “o *Estado subsiste independentemente do amor pela pátria, do desejo de verdadeira glória, da renúncia a si mesmo... de todas essas virtudes heroicas que encontramos nos antigos e das quais somente ouvimos falar*”.<sup>167</sup> Apenas nas monarquias se pode perseguir inconscientemente o bem comum acreditando visar vantagens particulares. Nelas as ações políticas repousam sobre o princípio da diferenciação: o desejo de indivíduos e classes de se destacarem dos demais. Essas ambições dão vida às monarquias.<sup>168</sup> Cada um tem diante de si uma condição de vida melhor que a sua, a qual aspira, tomando o desejo de distinção o lugar da virtude política.<sup>169</sup> A liberdade nas monarquias não dependeria das virtudes políticas, já impossíveis de resgatar na modernidade a fim de sustentar uma república livre. A monarquia seria a forma de governo adequada à sociedade moderna.

A monarquia resultava, contudo, critica Rousseau, em uma sociedade submetida ao arbítrio do monarca e da nobreza, na qual o sujeito “*em toda parte é posto a ferros*”.<sup>170</sup> Como conceber uma ordem civil em que “*a justiça e a utilidade não fiquem divididas*”? Pergunta o genebrino em um contexto de crise da modernidade, mas que não mais comporta um retorno aos ideais antigos. Ele está

---

<sup>165</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, III, 3.

<sup>166</sup> *Ibid.*, IV, 5.

<sup>167</sup> *Ibid.*, III, 4.

<sup>168</sup> *Ibid.*, III, 7.

<sup>169</sup> *Ibid.*, III, 6.

<sup>170</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social** (1762). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2015, I, 1.



ciente do fato da modernidade: o sujeito autointeressado. A primeira lei da liberdade do indivíduo “*é zelar por sua própria conservação... sendo ele o único juiz dos meios apropriados para garantir sua sobrevivência*”.<sup>171</sup> Nenhuma convenção válida poderia alienar sua liberdade de avaliar se vale a pena, ou não, contratar com alguém.<sup>172</sup> A linguagem de Rousseau é utilitarista. Um ponto de partida pragmático, mas com vistas às potencialidades imanentes da modernidade: “*quero saber se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis tais como podem ser*”.<sup>173</sup>

A solução de Rousseau para conciliar justiça e utilidade é a conhecida ideia de contrato social e de submissão à vontade geral. A garantia de uma troca justa e vantajosa está no caráter universal das leis, na primazia da vontade de uma lei universal. A justiça, “*para ser aceita entre nós, deve ser recíproca*”.<sup>174</sup> A vontade geral não equivale à vontade de todos, nem ao compromisso entre vontades individuais, mas sim à generalização da vontade.<sup>175</sup> Somente uma vontade individual que sobrevive ao teste de universalização prova-se útil para todos e justa, porque concebida como o conteúdo de uma lei que todos poderiam aceitar. A independência do indivíduo autocentrado é substituída, sem perdas, em uma sociedade justa, por uma lei dada por ele mesmo. “*Nessas condições – comenta Lebrun – não é exagero dizer que esse Soberano é inofensivo*”.<sup>176</sup>

No entanto, a solução de Rousseau para conciliar justiça e utilidade esbarra em contradições. Em famosa passagem, reconhece que há sempre o risco de os indivíduos não cumprirem

<sup>171</sup> *Ibid.*, I, 2.

<sup>172</sup> *Ibid.*, I, 4.

<sup>173</sup> *Ibid.*, I.

<sup>174</sup> *Ibid.*, II, 6.

<sup>175</sup> *Ibid.*, II, 3.

<sup>176</sup> LEBRUN, Gérard. Contrato social ou negócio de otário? (1980) In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. [et. al.] (Org.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 229.

sua palavra e terem uma vontade particular contrária à vontade geral como cidadãos. Por isso, o pacto social conteria o compromisso de que todo aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será forçado, “*o que não significa outra coisa senão que o forçarão a ser livre...*”.<sup>177</sup> Para garantir o contrato social, confere amplos poderes ao soberano: “*alienação total de cada associado, com todos os seus bens, à comunidade inteira*”.<sup>178</sup> E exemplifica: “*suponhamos que o Estado seja composto de dez mil cidadãos.... cada membro do Estado não possui senão a décima milésima parte da autoridade soberana, embora esteja submetido por inteiro*”.<sup>179</sup> É enfático que “*a vontade particular ou individual deve ser nula*”.<sup>180</sup> Não escapou, por isso, das críticas liberais, em meio das quais surgirá a primeira formulação da doutrina do interesse bem compreendido.

Rousseau e outros acreditavam que tudo deveria ceder à vontade geral e que todas restrições aos direitos individuais seriam compensadas pela participação na formação dessa vontade.<sup>181</sup> Assim, todos os meios pareciam-lhes bons para estender a ação da autoridade do corpo social sobre a parte recalcitrante da humanidade. Acontece – pontua Constant – que era a organização social dos povos antigos que os inclinava a uma concepção da liberdade compatível com a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo.<sup>182</sup> Os limites estreitos das repúblicas colocavam os cidadãos em constante estado de guerra com os vizinhos; a atividade econômica orbitava, então, a guerra e a aquisição de escravos; permitiam uma influência pessoal e muito concreta nas decisões políticas, por seu crédito, clientela ou glória.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, I, 7.

<sup>178</sup> *Ibid.*, I, 6.

<sup>179</sup> *Ibid.*, III, 1.

<sup>180</sup> *Ibid.*, III, 2.

<sup>181</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1818, p. 18.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 11.

Hoje, a vastidão dos Estados modernos faz-nos tender à paz e ao comércio: “*para os antigos, uma guerra feliz acrescentava escravos, tributos, terras, à riqueza pública e particular. Para os modernos, uma guerra feliz custa infalivelmente mais do que vale*”.<sup>183</sup> O comércio tornou-se fonte muito mais fácil para se obter o que se deseja e alimenta o amor do indivíduo pela independência, atendendo seus desejos sem a intervenção da autoridade, que lhe parece sempre incômoda. Nos Estados modernos, o indivíduo perdido na multidão não possui mais que uma influência política abstrata e imperceptível.<sup>184</sup> Ao contrário do que defendeu o genebrino, conclui Constant, os modernos não poderiam crer que, como os antigos, ao sacrificarem a independência individual aos direitos políticos, “*sacrificariam menos para obter mais; ...fazendo o mesmo sacrifício, nós daríamos mais para obter menos*”.<sup>185</sup> Jamais trocariam a independência individual por “*uma parte ideal em uma soberania abstrata*”.<sup>186</sup> Aos olhos dos modernos, a independência individual é a primeira das necessidades e as instituições antigas que a sacrificavam em favor da liberdade política são inúteis e injustas.<sup>187</sup>

Obtempera-se que o filósofo genebrino rejeitava as teorias políticas antigas, que chamavam de lei natural meras conveniências arbitrárias. O núcleo individualista da sua filosofia torna a acusação de defender os ideais antigos pouco convincente, preferindo Constant desviar suas críticas aos seus sucessores.<sup>188</sup> Ainda assim, a sobreposição da justiça à utilidade torna insatisfatória a solução rousseunista de contrato social. Ele passa sem mediações de uma liberdade unária do indivíduo

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 14-5.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 17.

independente em estado natural para uma liberdade relacional do cidadão democrático, mudando “*por assim dizer, a natureza humana*”.<sup>189</sup> Imagina o contrato social como um ato existencial de socialização, que metamorfoseia indivíduos isolados e autointeressados em cidadãos orientados ao bem comum de um república ética, comenta Habermas.<sup>190</sup> Uma vez amarrado ao contrato social, nada impede que a república tome “*todas as precauções para que o indivíduo não ceda à tentação de cair novamente em sua deplorável particularidade*”. Daí inferir Lebrun que “*essas precauções são tomadas com tanto zelo, que o contrato assinado por esse indivíduo... corre sério risco de se transformar num negócio de otário*”!<sup>191</sup>

No fim, como já havia denunciado magistralmente Constant, o ganho positivo para o indivíduo mostra-se muito pequeno, uma simples fração ideal e quase irrelevante na soberania. Portanto, pode-se ratificar a conclusão liberal de que o conceito de liberdade negativa é irreduzível à ideia de participação no poder soberano. Diante das ameaças de submissão ao todo, qualquer burguês prudente “*dava no pé*”!<sup>192</sup>

A obra de Rousseau já havia exposto, no século XVIII, de modo distinto e dramático, o princípio de que a sociedade livre tem que se basear na vontade dos indivíduos que a compõem e o princípio antinômico de que a sociedade livre não pode depender da vontade dos indivíduos que a compõem. Sem dar solução satisfatória ao paradoxo. “*O princípio dos Estados modernos – sintetiza Hegel – tem essa monstruosa força e profundidade de deixar o princípio da subjetividade se completar no extremo autônomo da especificidade pessoal e, ao mesmo tempo, reconduzi-*

---

<sup>189</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, 1762, I, 7.

<sup>190</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1998, p. 132.

<sup>191</sup> LEBRUN, *op. cit.*, 1980, p. 232.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 234-6.

lo à unidade substancial e, assim, manter essa nele mesmo”.<sup>193</sup> A monstruosa força e profundidade do Estado moderno é ser capaz de conciliar uma sociedade fundada no autointeresse e que precisa, ao mesmo tempo, levar a cabo medidas voltadas ao bem geral; passar de uma sociedade profundamente dividida a uma sociedade justa. Trata-se de duas exigências fundamentais dos Estados modernos: de um lado, de limitar o poder e, de outro, de distribuí-lo. E as exigências são contraditórias. Uma contradição das exigências dos Estados modernos que, desde então, apenas se agravou pela fragmentação das convicções éticas na sociedade e pelo aumento da complexidade econômica e administrativa, o que dificulta mais a identificação dos cidadãos com a comunidade política e o autogoverno democrático. Os interesses se tornaram conflitos de visão de mundo irreconciliáveis, em que não se admitem renúncias.<sup>194</sup>

O que descobre Hegel nesse paradoxo moderno é que ele resulta de uma concepção de liberdade como prevalência da vontade, equivalente ao conceito de soberania. A liberdade “civil” – consistente na “obediência à lei que nós mesmos nos prescrevemos”, segundo Rousseau<sup>195</sup> – é concebida dentro dos moldes de uma liberdade “natural”, pela qual as pessoas “não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral nem deveres conhecidos, não podiam ser nem bons nem maus e não tinham nem vícios nem virtudes”.<sup>196</sup> Ele não evitou as consequências extremas dessa concepção, ao defender que, no Estado ideal, “cada cidadão deve pensar somente os seus próprios pensamentos” e não têm “nenhuma comunicação entre si”.<sup>197</sup> Todos e cada um podem

---

<sup>193</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 260.

<sup>194</sup> FORST, *op. cit.*, 1994, p. 143.

<sup>195</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, 1762, I, 8.

<sup>196</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** (1755). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014, p. 68.

<sup>197</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, 1762, II, 3.

revogar o pacto social.<sup>198</sup> A ideia de contrato não é capaz de conciliar consistentemente especificidade e unidade no Estado, porque precisa pressupor sempre o arbítrio dos indivíduos de se unirem ou se separarem dele.<sup>199</sup> A reunião dos cidadãos no Estado tomou a vontade individual como modelo, apenas de maneira generalizada, fazendo do arbítrio, opinião e concordância caprichosas seu fundamento. O contrato social ergueu, portanto, “*como princípio do Estado um princípio que é... o pensar em si, a saber, a vontade*”.<sup>200</sup>

A ideia moderna de liberdade – analisa Hegel – possui dois momentos ou concepções que decorrem desse direito de prevalência da vontade. O primeiro momento é o negativo: o elemento de pura indeterminação, de se refletir e distanciar de toda carência, demanda ou natureza percebida como limitadora da independência individual. Tal vontade concretiza-se, quando se torna a única ou a mais elevada, na forma de um fanatismo político, de uma negação de toda ordem social positiva, de uma fúria de destruição.<sup>201</sup> Nisso tem em mente o andamento da revolução francesa, na qual “*o povo destruiu novamente na revolução as instituições que ele mesmo havia feito, porque cada instituição é contrária à consciência de si abstrata da igualdade*”.<sup>202</sup> O revolucionário moderno pensa querer alguma condição social positiva, por exemplo, a condição de igualdade universal, “*mas ele não quer, de fato, a efetividade positiva das mesmas, porque essa produz alguma ordem, uma particularização tanto de instituições, quanto de indivíduos; é, porém, da aniquilação da particularização e da determinação objetiva que a autoconsciência dessa liberdade negativa sobrevém*”.<sup>203</sup> Qualquer política viável requer organização

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, III, 18.

<sup>199</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 75 Anm.

<sup>200</sup> *Ibid.*, § 258.

<sup>201</sup> *Ibid.*, § 5.

<sup>202</sup> *Ibid.*, § 5 Zus.

<sup>203</sup> *Ibid.*, § 5 Anm.

e diferenciação de funções, o que o revolucionário é incapaz de tolerar, pois isso exige uma restrição dessa liberdade negativa da vontade.<sup>204</sup>

O segundo momento do direito de prevalência da vontade é o positivo: o elemento da vontade que diferencia, determina, especifica o conteúdo de seu querer, ao refletir e decidir-se entre as pulsões, demandas, inclinações disponíveis.<sup>205</sup> Ocorre que o indivíduo que articula suas carências em termos de escolhas percebe-se sempre determinado por elementos que lhe são externos e contingentes: *“uma vez que posso escolher, então possuo arbítrio, o que se costuma chamar liberdade... no arbítrio está contido que o conteúdo não é determinado pela natureza de uma vontade, para ser o meu, mas sim pela contingência”*.<sup>206</sup> O princípio de que tudo deve suceder pela concordância dos indivíduos não permite uma organização estável às liberdades, porque a sobreposição entre as múltiplas escolhas só pode ser uma feliz contingência.<sup>207</sup> É uma ilusão achar que a sociedade seja modelada exclusivamente por escolhas individuais e que tudo, por consequência, possa ser remodelado com base nessas escolhas. Se cada indivíduo devesse escolher uma opção de justiça dentre as existentes, resultaria necessariamente um conflito permanente do encontro casual de seleções ocasionais e independentes. Do encontro contingente entre posições de interesse não surge ainda ordem política alguma.<sup>208</sup>

A filosofia contratualista traduz a ideia moderna de liberdade como um poder da vontade do indivíduo, seja em sua dimensão negativa ou positiva. A vontade não admite mediações, como existe entre a troca de opiniões e o acordo de interesses. A liberdade

---

<sup>204</sup> TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 131.

<sup>205</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, §§ 6 e 11-12.

<sup>206</sup> *Ibid.*, § 15 Zus.

<sup>207</sup> *id.*, *op. cit.*, 1837, IV, 3, 3, p. 599.

<sup>208</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1998, p. 91.

entendida como preponderância da vontade leva invariavelmente à sua própria negação, pela percepção de que a vontade de uma pessoa, grupo ou corpo político pode ser comprada somente ao preço da vontade de todos os outros. Não é possível conservar, portanto, a compreensão rousseauista da liberdade como uma prevalência da vontade, independentemente se em seu aspecto individual ou coletivo, negativo ou positivo.<sup>209</sup>

Agora, a superação da liberdade como poder da vontade implica, como infere Arendt, a renúncia à ideia de soberania popular e o esgotamento de um modelo de relação entre sociedade e Estado que parte dos interesses individuais, do direito à busca da própria felicidade e do bem-estar material?<sup>210</sup> Uma democracia que estivesse aquém do indivíduo moderno já era impensável para Montesquieu. E voltar a ela, alertava Constant, era uma grande ameaça à liberdade. A democracia que quisesse se impor em contraposição aos interesses individuais só poderia apelar para uma tirania, repete Tocqueville.<sup>211</sup> Não há oposição entre pluralismo liberal e republicanismo, mas desde que esse último não seja interpretado como uma determinada concepção de felicidade e vida boa.<sup>212</sup> Do contrário, falaríamos de um modelo idealista, continua Habermas, porque identifica as discussões políticas com a autocompreensão ética dos indivíduos. Ele anula a distância entre interesse particular e poder estatal com apelo às virtudes cívicas. Sob condições de pluralismo social e cultural, os debates alcançam interesses, fins, valores que de modo algum são constitutivos da vida coletiva mais ampla da sociedade e não tem a menor perspectiva de consenso.<sup>213</sup> Não é possível fugir desse estado social conflituoso, de uma potência contra outra, de uma associação

---

<sup>209</sup> ARENDT, Hannah. What is freedom? In: \_\_\_\_\_. **Between past and future: six exercises in political thought**. New York: Viking Press, 1961, p. 164-5.

<sup>210</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1963, p. 101-2, 174 e 215.

<sup>211</sup> TOCQUEVILLE, **op. cit.**, 1835, II, 7, p. 289.

<sup>212</sup> RAWLS, **op. cit.**, 1993, p. 205.

<sup>213</sup> HABERMAS, Jürgen. Drei normative Modelle der Demokratie (1999). In: \_\_\_\_\_. **Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 283-4.



contra outra. Nas palavras de Tocqueville, “*o amor desinteressado à pátria saiu voando para não retornar... a época das devoções cegas e das virtudes instintivas já vai longe de nós...*”<sup>214</sup>

### 2.2.2 A doutrina dos interesses bem compreendidos

Quando Ulisses amarrou-se ao mastro de seu navio, não abriu mão das sereias; gozou de seu canto, sem deixar de se precaver contra seus efeitos práticos.<sup>215</sup> Os riscos haviam sido revelados pelos deuses a Circe, que contou para Ulisses, que informou seus companheiros, numa cadeia discursiva que se propagou até uma ação esclarecida. Não forçou ou ludibriou os remadores que se fizeram surdos a semelhante deleite. Sem o uso da palavra para evitar os efeitos das sereias, todos seriam dominados.<sup>216</sup> A solução liberal para o dilema entre a antiga unidade da coletividade e a fragmentação de interesses da sociedade moderna adota, em nível teórico, a mesma estratégia: buscar os mesmos efeitos práticos dos ideais antigos, mas sem dominar ou ser dominado.

Há dois cantos de sereia que servem como seduções do passado para os problemas modernos, segundo Madison: destruir a liberdade política ou “*dar a cada cidadão as mesmas opiniões, as mesmas paixões e os mesmos interesses*”. O primeiro é pior que tapar os ouvidos, pois não ser dominado é a essência da vida política. E o segundo é impraticável, porque a diferença nas opiniões tem origem na falibilidade da razão humana e na liberdade de a exercer; e a diferença de interesses, na multiplicidade e variação das capacidades. As paixões conectam-se às opiniões e interesses, inflamam as animosidades e tornam as

---

<sup>214</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 270 ; *id.*, *op. cit.*, 1840, II, 8, p. 638.

<sup>215</sup> HOMERO, *op. cit.*, XII, 160.

<sup>216</sup> MAGALHÃES, Raul Francisco. Ulisses e seu barco: esboço para uma crítica microsociológica à teoria crítica. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 250-2.

pessoas “*muito mais dispostas a vexar e oprimir umas às outras do que cooperar para seu bem-comum*”.<sup>217</sup> Embora os federalistas falem frequentemente de uma unidade de sentimentos, não se jogam ingenuamente no mar da identidade nacional – esse embuste dos saudosos. Tanto mais céticos antropologicamente eram eles, tanto maior importância davam às instituições: “*por que o governo foi instituído afinal? Porque as paixões dos homens não vão se conformar com os ditados da razão e da justiça sem coação*”.<sup>218</sup> Na solução contra o facciosismo esboçada por Madison, a unidade ainda era possível e não vai estar no controle político das opiniões, interesses e paixões dos seres humanos, mas no controle de seus efeitos práticos.<sup>219</sup> A “*suposição de venalidade universal na natureza humana não é menos um erro no raciocínio político do que da retidão universal*”, pois a venalidade pode ser atenuada pelas instituições políticas.<sup>220</sup>

Nesse sentido, nega Constant que “*porque não podemos mais ser livres como os antigos... estamos destinados a ser escravos*”.<sup>221</sup> Outra combinação é possível entre justiça e utilidade, distribuição e limitação de poder, liberdade dos antigos e dos modernos. Num primeiro momento, ele parece oferecer uma solução liberal estreita e puramente instrumental da participação política em favor da independência individual: “*a liberdade política é a sua garantia e, portanto, indispensável*”. Ergue, então, dois pilares de contenção da autoridade: torná-la dependente do comércio, da circulação do dinheiro e dos favores da riqueza e criar um sistema político representativo e responsável.<sup>222</sup> A responsabilidade de ministros e servidores públicos servia para manter “*um espírito de exame, um*

---

<sup>217</sup> MADISON, No.10, in **The federalist**, p. 54-5.

<sup>218</sup> HAMILTON, No. 15, in **The federalist**, p. 91.

<sup>219</sup> MADISON, No.10, in **The federalist**, p. 57.

<sup>220</sup> *Id.*, No. 76, in **The federalist**, p. 487.

<sup>221</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1818, p. 21.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 21-2.

*interesse habitual na manutenção da Constituição do Estado, uma constante participação nos negócios, numa palavra, um sentimento animando de vida pública*".<sup>223</sup> Se os indivíduos compreenderem bem seus interesses, vão se manter a par dos negócios cuja administração confiaram a mandatários, constantemente os vigiando e sempre reservando o direito de revogar os poderes confiados.

Essa solução, contudo, apressa-se Constant em reconhecer, faz subsistir o perigo de que *"absorvidos pelo gozo da independência provada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político"*.<sup>224</sup> Mais do que como um fardo de se obrigar a manter constante vigilância sobre os representantes, a participação no poder deveria ser compreendida como uma potencialização da independência individual. A perseguição privada da felicidade não pode ser o objetivo único dos indivíduos: *"não é só à felicidade, é ao aperfeiçoamento que nosso destino nos chama; e a liberdade política é o mais poderoso, o mais enérgico modo de aperfeiçoamento..."* As instituições devem incentivar a participação no poder político, porque assim fazem as pessoas *"escolher com discernimento, resistir com energia, confundir a astúcia, desafiar a ameaça, resistir nobremente à sedução"*.<sup>225</sup> Enfim, a liberdade dos antigos deve potencializar a dos modernos. *"Longe... de renunciar a alguma das duas espécies de liberdade"*, encerra seu discurso de 1818 colocando a participação política não só como um instrumento de proteção do indivíduo, mas como um componente do aperfeiçoamento moral: *"é preciso que as instituições terminem a educação moral dos cidadãos... chamá-los a participar do exercício do poder... preparando-os desse modo, pela prática, para*

---

<sup>223</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1815, IX, p. 87.

<sup>224</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1818, p. 23.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 24.

*as funções elevadas, dar-lhes ao mesmo tempo o desejo e a faculdade de executá-las*".<sup>226</sup>

A relação entre a participação política e o aperfeiçoamento moral dos indivíduos está mais bem esclarecida nos *Principes de politique*. Nessa obra, o constitucionalista volta-se diretamente contra a interpretação rousseauista da soberania popular.<sup>227</sup> Para isso, traz um contraste entre fenômenos políticos em Inglaterra e França. Naquele país, mesmo “*os eleitores da classe inferior, pouco antes obstinados e turbulentos... se dobravam tanto mais facilmente às superioridades e às convenções sociais, quanto mais tinham, assim agindo, a consciência de obedecer ao cálculo sensato do seu interesse esclarecido*”.<sup>228</sup> Forçados a deliberar em público, os membros das classes populares logo percebem que sacrifícios mútuos são indispensáveis e se esforçam para diminuir a extensão desses sacrifícios. De parte das classes poderosas, igualmente, a eleição impõe “*deferências continuadas para com as classes inferiores. Ela força a riqueza a dissimular sua arrogância, o poder a moderar sua ação, pondo no sufrágio da parte menos opulenta dos proprietários uma recompensa para a justiça e a bondade...*”. O que “*no começo pode não passar de um cálculo... logo se torna uma virtude de hábito*”.<sup>229</sup> Nas sociedades aristocráticas, a submissão a um pequeno número de pessoas exige prostração à sombra, tentativas enviesadas de cooptação. Nas sociedades democráticas, pelo contrário, a obtenção de união numerosa requer que o poderoso seja lançado à luz do dia, sob a qual o pudor modera as ações públicas. As luzes da opinião pública “*acalmam as paixões, atenuam o egoísmo, tranquilizam a vaidade*”.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>227</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1815, I, p. 7-8.

<sup>228</sup> *Ibid.*, V, p. 43-4.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 48-9.

Enquanto isso, em França, os pobres mostravam-se sempre “*furiosos e turbulentos como escravos que rompiam seus grilhões*”.<sup>231</sup> E retorna à explicação anterior. Não se conjuram os perigos dos embates políticos “*furtando-os aos olhares. Eles, ao contrário, só aumentam com a noite em que são envolvidos... tudo na sombra parece hostil e gigantesco*”.<sup>232</sup> Em vez de conter os interesses individuais à luz dos demais interesses, os franceses precisavam atacar todas sombras que lhes apareciam. “*Se muitos temem o caráter francês, impetuoso e impaciente com o jugo da lei, diria que somos assim unicamente porque não contraímos o hábito de reprimir a nós mesmos*”.<sup>233</sup> Daí concluir acerca da soberania popular: “*o que é o interesse geral, senão a transação que se efetua entre os interesses particulares? ...Sempre se fala como se um ganhasse com o que os outros perdem, mas esse um não passa do resultado desses interesses combinados*”.<sup>234</sup>

A estrutura geral do argumento de Tocqueville em favor da sociedade democrática adota a mesma estratégia de apresentar seus fenômenos negativos (o canto das sereias), para, em seguida, demonstrar que certas amarras institucionais podem compensar ou neutralizar esses efeitos. Havia tendências para provocar alarme, outras para o dissipar. “*Na América não é a virtude que é grande, mas as tentações são pequenas, o que resulta na mesma coisa. Não é que o caráter desinteressado seja grande, mas o interesse é esclarecido, o que também resulta quase na mesma coisa*”.<sup>235</sup> Quando os interesses são esclarecidos, os indivíduos percebem a liberdade política como “*o melhor instrumento e a maior garantia do seu bem-estar*”.<sup>236</sup> Não crê mais nas virtudes e

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, IV, p. 77.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>233</sup> *Ibid.*, V, p. 42.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 45-6.

<sup>235</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 509a.

<sup>236</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 14, p. 654.

na *grandeur* de uma elite de representantes, nem na existência prolongada de um gosto pela liberdade em face de hábitos servis.<sup>237</sup> Em vez de agravar, as instituições democráticas remediavam os males que surgem com a massificação social.<sup>238</sup> As paixões por uniformidade, bem-estar e ordem são controlados pela expansão e aprofundamento da democracia.

A confusão moderna acerca da soberania popular era misturar o desejo de não ser dominado e, portanto, de não se submeter à vontade arbitrária de outrem, com o desejo de uma vontade única, por meio de um governo administrativamente centralizado e que limitava as possibilidades de esclarecimento das opiniões e interesses a poucas e esparsas ocasiões. Não basta, com efeito, que “*os cidadãos saiam um momento da dependência para indicar seu mestre e a ela retornem*”.<sup>239</sup> Os anglo-americanos combatiam os riscos de dominação multiplicando ao infinito as ocasiões de agir em conjunto e contestar as posições vigentes: a maior parte das funções públicas é eletiva, as questões nacionais estão próximas de cada município e, assim, dos cidadãos. O sucesso das instituições estadunidenses era terem trazido o poder político o mais próximo possível do povo em todos níveis e funções públicas. Tocqueville reconhece a dificuldade de tirar uma pessoa ou classe de si mesma para interessá-la pelo destino dos demais, porque ela compreende mal a influência que isso pode ter sobre sua sorte. “*É encarregando, portanto, os cidadãos da administração dos pequenos negócios, muito mais do que lhes entregando o governo dos grandes, que se pode levá-los a se interessarem pelo bem público*”.<sup>240</sup> Não há como fazer sobreviver a liberdade nas grandes coisas às multidões que não aprenderam a servir-se dela

---

<sup>237</sup> MILL, *op. cit.*, 1840, p. 168.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>239</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 6, p. 838-9.

<sup>240</sup> *Ibid.*, II, 4, p. 618.

nas pequenas.<sup>241</sup> A solução está no nível da expansão das instituições democráticas na sociedade, porque, com elas, reproduz o argumento de seu antecessor, “*primeiro os indivíduos ocupam-se do interesse geral por necessidade, depois por escolha; o que era cálculo vira instinto; e, trabalhando pelo bem dos concidadãos, adquire-se enfim o hábito e o gosto de os servir*”.<sup>242</sup> E endossa as conclusões de Constant de que a doutrina do interesse bem compreendido é, de todas as teorias morais, a mais apropriada ao espírito do tempo, a mais poderosa garantia contra as propensões da subjetividade moderna.<sup>243</sup>

A nova ciência política de Tocqueville inclui esse esforço de formar cidadãos com desejo e capacidade de soberania, não somente na esfera política, mas também das crenças e costumes: ao mesmo tempo, participar por sua própria conta do governo, governar a si próprio e conter-se em vista da convivência democrática.<sup>244</sup> A ciência não poderia ficar “*longe das crenças*”, nem o bem-estar “*separado da virtude*”.<sup>245</sup> Daí falar em uma unidade de corações e mentes, como um efeito prático das instituições democráticas de internalização do ideal republicano de não-dominação. A doutrina do interesse bem compreendido é essa projeção individual de uma liberdade entendida como não-dominação: um impulso voltado a si próprio, mas contido em vista dos demais.<sup>246</sup>

Nesses termos, não se confunde a doutrina dos interesses bem compreendidos, ao contrário do que defende Alan S. Kahan, com as discussões dos moralistas medievais, com os quais Tocqueville por vezes dialoga.<sup>247</sup> O objeto da filosofia política não são as mentes ou

---

<sup>241</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 107.

<sup>242</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 4, p. 620.

<sup>243</sup> *Ibid.*, II, 8, p. 637.

<sup>244</sup> COHN, in *A filosofia*, p. 259; REIS, *op. cit.*, 2006, p. 122-4; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 9, p. 639.

<sup>245</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 14.

<sup>246</sup> Cf. COHN, in *A filosofia*, p. 261.

<sup>247</sup> KAHAN, *op. cit.*, 2015, p. 31 e 64; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 17, p. 663 e III, 19, p. 765

paixões humanas, mas as instituições, já dizia Montesquieu. Enquanto a ética visa à excelência dos indivíduos e suas regras são tiradas de alguma compreensão a respeito da vida boa, a política visa ao bem geral da sociedade e suas regras são tiradas das estruturas, princípios e objetos de poder.<sup>248</sup> Se não há grandes pessoas sem virtude, “*sem respeito aos direitos não há grande povo: pode-se quase dizer que não há sociedade*”.<sup>249</sup> Se a democracia tende a tornar todos escravos ou livres, iguais em direitos ou privados deles, não será por um gosto sublime ou mente elevada que isso será evitado, mas sim por instituições e hábitos de liberdade.<sup>250</sup> A tarefa não é banir, enfim, o arbítrio de identidades e escolhas pessoais, mas banir o arbítrio do mundo político.<sup>251</sup>

Para a doutrina do interesse bem compreendido, a liberdade consiste no exercício não arbitrário da busca dos próprios interesses, pelo intermédio de instituições públicas participativas. O teorema de Constant é que a sociedade moderna somente conservará a liberdade na medida em que a participação política for vista como parte integrante do interesse de cada indivíduo. Assim, os liberais oitocentistas procuravam resolver o dilema entre justiça e utilidade não só por meio de garantias às liberdades individuais. Alargavam suas preocupações à justiça. Alimentavam um espírito público que superasse os facciosismos. A liberdade é moldada em meio à discussão e ao engajamento público.

Nessa teoria moral, a avaliação não é determinada de um ponto de vista de bondade, nem de correção, mas de um processo de esclarecimento. Ela opera dentro de uma categoria que se distingue tanto da bondade da conduta (conforme um critério de vida boa), quanto de sua correção moral (conforme um critério de imparcialidade). Não mais uma função naturalmente elevada dos

---

<sup>248</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, XXVI, 9.

<sup>249</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 272.

<sup>250</sup> Cf. *Ibid.*, II, 9, p. 365.

<sup>251</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 17, p. 664.



seres humanos, nem uma imediatamente universalizável, apenas uma função com vista de interesses mais amplos e abrangentes. Para usar termos habermasianos, toma-se um “*caminho de sucessivas abstrações*” que vão “*descascando*” um núcleo de interesses capazes de universalização.<sup>252</sup> As visões de mundo, concepções de vida boa e interesses particulares vão sendo moldados para que possam ser aceitos por esferas públicas mais amplas, mesmo que não sejam, em si mesmos, universais.<sup>253</sup>

Sob o crisol da pura moralidade, nada de muito puro. Para sujeitos retangulares, um crime, como são os menores desvios da linha reta. A doutrina dos interesses bem compreendidos propõe, em seu lugar, um quadro de sinuosidades. Na multiplicação dos hábitos de ação e deliberação públicas, não é a moral, mas a necessidade de congregação e a palavra que forçam os indivíduos a esconderem seus pensamentos mais ideais ou egoístas. O que os moralistas chamavam de abismos do coração dificilmente se dissocia, na modernidade, de peripécias para motivar discursos e de recuos calculados para melhor proveito dos interesses. A virtude dos modernos consiste nessa prática habitual de união e esclarecimento dos interesses. O interesse bem compreendido pode ser definido como o bem ou utilidade do indivíduo que resulta de sua participação ativa e argumentativa em instituições igualitárias. Máximas burguesas, sem dúvida, mas suficientemente convincentes para almejar uma reconciliação com os princípios de justiça.

### 2.3 Poderes intermediários

Até aqui foram exploradas as semelhanças entre o pensamento de Constant e Tocqueville. Levou-se a crer que a concepção de liberdade para ambos seria a mesma, porque baseada

---

<sup>252</sup> HABERMAS, Jürgen. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: \_\_\_\_\_. **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1999, p. 76.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 84-5.

na doutrina republicana dos interesses bem compreendidos. Há elementos textuais, porém, que apontam em sentido contrário. As diferenças surgem dentro da doutrina dos poderes intermediários, que tem papel central no liberalismo francês e que se submetem a concepções diferentes de justiça.

De Montesquieu a Tocqueville ocorre o deslocamento desde o ideal de um governo misto, em que a nobreza ou a burguesia servem como principal poder intermediário, para um governo democrático, em que o povo ocupa os órgãos estatais e as associações civis funcionam como o poder intermediário. Na sua defesa do regime monárquico, Montesquieu pensa no modelo das democracias antigas. Constant substitui a vontade geral pelo compromisso de vontades. Se forem bem compreendidos, os interesses serão contidos com vistas à sua realização social, antes de tudo, como um bom negócio, depois como um hábito. A originalidade de Tocqueville em relação aos seus antecessores é dupla. A um, ele abandona o modelo voluntarista. A filosofia política moderna precisa ir além de uma democracia representativa e baseada em acordos de interesses. A outro, inverte a doutrina dos poderes intermediários e a contenção da democracia pela aristocracia ou pela alta burguesia. A função dos poderes intermediários não será servir simplesmente como bastiões contra a tirania do monarca (Montesquieu), ou da maioria (Constant), mas, em uma repetida metáfora, como “*escolas da democracia*” (Tocqueville).<sup>254</sup> A doutrina do interesse bem compreendido sofrerá essa transformação interna.

A tese principal em *De l'esprit des lois* é que os diferentes poderes-função (*pouvoirs*) deveriam ser atribuídos a diferentes potências sociais (*puissances*): “*tudo estaria perdido se o mesmo homem, ou o mesmo corpo de notáveis, ou de nobres, ou do povo exercesse os três poderes: aquele de fazer as leis, aquele de executar as resoluções públicas, e aquele de julgar os crimes e as querelas*

---

<sup>254</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 65; *id.*, *op. cit.*, 1840, II, 7.

*dos particulares*". Se os poderes executivo, legislativo e judiciário fossem divididos entre conselhos compostos por nobres, como em Veneza, exemplifica Montesquieu, mesmo uma multiplicação de magistrados não deixaria de resultar uma concentração dos poderes, pois eles pertencem todos à mesma potência.<sup>255</sup> Em Roma não foi diferente: *"como o povo tinha a maior parte do poder legislativo, uma parte do poder executivo e uma parte do poder de julgar, era um grande poder que era preciso contrabalançar por meio de outro"*.<sup>256</sup> O magistrado de *La Brède* sobrepõe, pois, os governos moderados aos mistos, a separação vertical dos poderes à horizontal; não se contenta com a distribuição do poder político entre três funções típicas e distintas, sem considerar também sua distribuição entre diferentes partes componentes da sociedade. Ainda pensa em uma sociedade de estamentos.<sup>257</sup>

No modelo da Constituição da Inglaterra, um monarca dever ter o poder de executar, os *principaux citoyens* de legislar, cabendo ao povo participar do júri e, no máximo, eleger seus representantes da câmara baixa entre a classe de nobres e proprietários.<sup>258</sup> É somente porque os antigos não conheciam a separação dos poderes dentro do governo monárquico que *"não podiam fazer uma ideia justa da monarquia"*.<sup>259</sup> A separação dos poderes seria possível porque as autoridades executiva, legislativa e judiciária são exercidas por corpos sociologicamente diferentes: rei, aristocracia e povo. A monarquia é onde a separação de poderes é possível, porque é constituída por potências intermediárias. Várias ordens podem existir abaixo do príncipe, como o clero na Espanha e em Portugal, agindo como barreiras ao monarca e segurando a

---

<sup>255</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, XI, 6.

<sup>256</sup> *Ibid.*, XI, 18

<sup>257</sup> VERNIÈRE, Paul. Dois planos e duas leituras (1977). In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de. (Org.). **O pensamento político clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980, p. 337.

<sup>258</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, II, 2 e XI, 6.

<sup>259</sup> *Ibid.*, XI, 9.

Constituição contra seus caprichos, mas a potência intermediária mais natural é a da nobreza.<sup>260</sup> Os nobres evitam as desordens da igualdade extrema, afinal, “*não querem que o povo tenha primazia demais*”.<sup>261</sup> Se parece um exagero dizer que a doutrina de Montesquieu da separação das potências seja uma crítica ao governo republicano (afinal, as repúblicas podem ser aristocráticas), sem dúvida ela atinge as propostas democráticas. A democracia não é um Estado livre por natureza, entende Montesquieu, porque não é um governo misto.<sup>262</sup>

Para o barão francês, portanto, ao lado de um plano descritivo das diferentes formas de governo, coloca-se um plano prescritivo, que funda a liberdade política.<sup>263</sup> A nobreza serve como o elemento político de liberdade por excelência nos regimes monárquicos, que é a forma de governo mais compatível com os Estados modernos.

Constant vai ficar ainda muito preso a esse conservadorismo. Então defendendo a Constituição dos Cem Dias – o ato que transformava o império francês em uma monarquia constitucional –, escrevia: “*para que o governo de um só subsista sem classe hereditária, tem de ser um puro despotismo... para proporcionar outros apoios à monarquia, é necessário um corpo intermediário*”. Lamenta a perda das funções públicas da nobreza hereditária no período que antecedeu a revolução francesa. Daí a necessidade de conceber o “*pariatio*” ou Senado, como um intermediário “*entre o poder do rei e o poder do povo*”. A instituição não possuiria, segundo Constant, “*a única característica odiosa da hereditariedade: a exclusividade. No instante seguinte à nomeação de um simples cidadão ao pariatio, ele passa a desfrutar dos mesmos privilégios legais do mais antigo dos pares*”.

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, II, 4.

<sup>261</sup> *Ibid.*, V, 11.

<sup>262</sup> *Ibid.*, XI, 4.

<sup>263</sup> VERNIÈRE, in *O pensamento*, p. 308 e 311.

Entretanto, o Senado é permeável somente pela alta burguesia, pelos “*cidadãos que se distinguem*”.<sup>264</sup> Ele cuida de excluir os direitos políticos de pobres e trabalhadores. “*É desejável... que as funções representativas sejam ocupadas, em geral, por homens, se não da classe opulenta, pelo menos remediados*”. Eles tinham educação melhor e inteligência mais bem preparada para o esclarecimento.<sup>265</sup> Aqueles condenados a trabalhos cotidianos não são mais esclarecidos que crianças “*nem mais interessados que os estrangeiros por uma prosperidade nacional*”. E continua: “*se à liberdade de faculdades e de indústria a eles se somarem os direitos políticos não devidos, esses direitos nas mãos do maior número servirão infalivelmente para invadir a propriedade...*” Era preciso condicionantes de propriedade para eleger e ser eleitor.<sup>266</sup> Ao elencar as salvaguardas constitucionais da liberdade, fala ainda da imprensa, júri e Câmara dos Comuns como poderes intermediários.<sup>267</sup> Não obstante, o júri, competente inclusive para avaliação da imprensa, é composto por cidadãos e proprietários.<sup>268</sup> As eleições diretas e regionalizadas, a imprensa e o júri, que eram as garantias de imposição da opinião pública, de composição e aprimoramento dos interesses individuais, tornam-se, em última análise, uma negação de todas essas garantias aos despossuídos. Os poderes intermediários eram concebidos por Constant de maneira a assegurar que os poderes legislativo e judiciário não teriam interesses contrários à conservação da propriedade.

Essa visão de uma democracia burguesa, ou ainda, de uma “*aristocracia burguesa*”<sup>269</sup>, era preponderante entre os liberais franceses oitocentistas. É o que encontramos, de modo original, no

---

<sup>264</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1815, IV, p. 36-8.

<sup>265</sup> *Ibid.*, V, p. 53.

<sup>266</sup> *Ibid.*, VI, p. 56-7.

<sup>267</sup> *Ibid.*, XVIII, p. 153.

<sup>268</sup> *Ibid.*, XIX, p. 164.

<sup>269</sup> STENDHAL, *op. cit.*, 1830, p. 477.

discurso proferido pelo presidente da Assembleia Nacional em 1795. Na tentativa de estabilizar a revolução e a república, propugna Boissy D'Anglas a exclusão da participação política das massas populares. Ele retoma o argumento de Montesquieu de que a igualdade absoluta era uma quimera.<sup>270</sup> A ignorância e a falta de interesse na ordem pelos mais pobres impediriam, segundo ele, a guarda e administração da Constituição: “*estabelecerão ou deixarão estabelecer impostos funestos ao comércio e à agricultura... nos precipitarão, enfim, para dentro dessas convulsões violentas de que saímos dificilmente e de cujas dores se farão sentir por longo-tempo por toda superfície da França*”. Pelo contrário, apenas um governo regido por proprietários poderia alcançar uma ordem social:

Nós devemos ser governados pelos melhores; os melhores são os mais bem instruídos e os mais interessados em manter as leis: ou, praticamente sem exceção, não encontramos semelhantes homens senão entre os que possuem uma propriedade, são ligados ao país que a contém, às leis que à protegem, à tranquilidade que a conserva e que devem a essa propriedade a facilidade que ela dá, a educação que os fez capaz de discutir com sagacidade e justeza as vantagens e os inconvenientes das leis que fixam a sorte da sua Pátria.<sup>271</sup>

A medida adotada pela Constituição do ano III abafou o sufrágio universal previsto na Constituição do ano I e persistiu em França até a revolução de 1848. Essa postura vai ser endossada por quase toda intelectualidade da época<sup>272</sup>, aí incluída a grande figura de Guizot, cuja vida política vai ser marcada pelo combate ao sufrágio universal; pelas críticas à “*idolatria democrática*”, como sinônimo de caos e desordem; e pela defesa ferrenha de uma

---

<sup>270</sup> BOISSY D'ANGLAS, François-Antoine de. **Discours préliminaire au projet de constitution**, au nom de la commission des onze dans la séance du 5 messidor, an 3. Leyde: Freres Murray, 1795, p. 31.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 31-2.

<sup>272</sup> Cf. DIJN, *op. cit.*, 2008, p.132-5.

monarquia constitucional, limitada por uma elite burguesa.<sup>273</sup> Ele rejeita a soberania popular contrastando-a com a “soberania da razão” de uma representação política e de um governo que concentrariam a razão das pessoas mais capazes na sociedade, isto é, mediados pela propriedade e pela alta cultura.<sup>274</sup>

A respeito do poder local, depois das iniciativas de Constant e Guizot, as principais publicações da época deveram-se aos barões de Barante e de Pansey.<sup>275</sup> Em plena restauração do poder real, escreve o primeiro uma breve história das comunas em França. Após terem se aliado ao poder monárquico para combater os senhores feudais, seus poderes e liberdades foram subtraídos.<sup>276</sup> Ainda que derrubado o governo absolutista, os meios administrativos centralizados outrora existentes foram conservados. Não sem razão – reconhece ele –, pois a administração provincial era negligente, gastava mal, criava contribuições forçadas sobre os cidadãos sem representação, etc. Todavia, os efeitos desse distanciamento dos cidadãos do governo local não eram menos ameaçadores. O hábito de tratar e deliberar independentemente sobre os interesses mais próximos, de se reunir e organizar para fazer prevalecer uma convicção esclarecida, de dar aos cidadãos o conhecimento e o amor pela ordem pública, são necessários aos costumes de um país livre. Do contrário, a menor alteração dos poderes políticos centrais, intrigas e sucessos obtidos de surpresa, encontram um povo incapaz de qualquer resistência, pois o território já está coberto de subordinados e de meros executores das ordens centrais.<sup>277</sup> “*O poder desce assim do soberano aos indivíduos sem outros*

---

<sup>273</sup> GUIZOT, François. *De la démocratie en France*. Paris: Victor Masson, 1849, p. 2, 9 e 65, 71-85.

<sup>274</sup> GUIZOT, François. *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe* (1820/22). Paris: Didier, 1851, p. 107-9; *id.*, *op. cit.*, 1820, p. 201.

<sup>275</sup> DIJN, *op. cit.*, 2008, p. 117-20; cf. CONSTANT, *op. cit.*, 1814, I, 13, p. 47-9; GUIZOT, *op. cit.*, 1828/30, p. 55-6 e 193-4.

<sup>276</sup> BARANTE, *op. cit.*, 1821, p. 1-12.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 13-20.

*intermediários que seus servidores*".<sup>278</sup> Prosper de Barante defende a criação, ao lado da hierarquia social ao interesse geral, de um espírito público de associação entre os cidadãos ao nível das comunas.<sup>279</sup> Por associação, no entanto, entende aquela liderada por uma nova geração aristocrática, acessível a todos indivíduos que enriquecem e capaz de "*criar uma hierarquia livre e legítima por sua utilidade*".<sup>280</sup> Os fortes e ricos deveriam novamente fazer sua proteção aos fracos e pobres; servir de barreira a abusos ministeriais; garantir seu bem-estar; bem como debater publicamente os assuntos e se submeter a eleições regulares, em suma, se reconciliar com o interesse geral, como único meio de unir a nação francesa.<sup>281</sup> Essa seria a aristocracia "*tal como ela nos parece necessária e como ela se liga intimamente às liberdades comunais*".<sup>282</sup>

Outro dos teóricos dos poderes locais, Henrion de Pansey argumenta também que o desaparecimento da nobreza exigia a reconstrução do poder municipal nas mãos de uma "*aristocracia democrática*", isto é, uma aristocracia não hereditária, constituída "*por proprietários, por capitalistas, pelos chefes de oficina mais notáveis*". Esse poder municipal serviria de fiel entre a monarquia recém restaurada em 1830 e o povo, como um freio tanto contra o despotismo real, quanto contra a anarquia dos populares.<sup>283</sup>

O que se vê claramente nesses liberais é uma conjunção de interesses realistas, aristocratas e burgueses para recriação dos poderes intermediários. O que permitiu fazer do liberalismo uma corrente influente na história das ideias foi essa congruência com perspectivas diametralmente opostas. A liberdade almejada não era

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 134-8, 151-2.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>283</sup> PANSEY, Henrion de. **Du pouvoir municipal et de la police intérieure des communes**. 4. ed. Paris: Benjamin Duprat/Videcoq, 1840, p. 9-20.



nada mais do que um compromisso entre capitalistas, nobres e monarquistas, para que grande parte dos civis continuasse reduzida à exclusão política e econômica. Os republicanos queriam evitar que a liberdade se rendesse ou abdicasse em face dos ditames da necessidade, como se a libertação da pobreza pudesse prescindir de políticas públicas e de rearranjos institucionais. A nova aristocracia do mundo posiciona-se contra ambos, governo central e indivíduos, na medida em que contrariam ricos e proprietários.

Acompanhando, ao seu modo, as lições toquevilleanas da América do Norte, Stuart Mill porá em primeiro plano a prática política universal em nível local.<sup>284</sup> Não há como os interesses das classes mais baixas serem objeto de leis, sem que elas tenham a condição de eleger, supervisionar e demitir os governantes e funcionários que lhes contrariam, o que cabe ao povo de cada localidade. Ainda assim, pondera: *“essa é a única finalidade para a qual é bom confiar o poder ao povo. Uma vez que as boas intenções possam ser garantidas, o melhor governo... é necessariamente o governo dos mais sábios e esses necessariamente são poucos”*. A racionalidade da democracia seria *“não que o povo governa por si mesmo, mas que tenha segurança de um bom governo”*, o que seria assegurado pelo controle popular das classes governantes.<sup>285</sup> Defende, como os liberais franceses em geral, a solução de uma estrutura representativa conduzida por poucos representantes altamente dotados e instruídos.<sup>286</sup> Enquanto isso, Tocqueville enxergava, nas democracias de massa, uma tendência contrária à eleição dos mais aptos – menos pela incapacidade da população de os identificar do que por sua desconfiança com os mais ricos e instruídos: *“aqueles que observam o voto universal como uma garantia de boa escolha fazem-se uma ilusão completa. O voto*

---

<sup>284</sup> MILL, *op. cit.*, 1835, p. 63; *id.*, *op. cit.*, 1859, p. 305; *id.*, *op. cit.*, 1861, p. 534.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 71-2.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 72; *id.*, *op. cit.*, 1859, p. 269.

*universal tem outras vantagens, não essa*".<sup>287</sup> Para sustentar a ideia de uma democracia conduzida por uma elite, Mill precisa reafirmar essa tendência.<sup>288</sup> Atribui o fenômeno a uma peculiaridade dos Estados Unidos, onde a sociedade era bem-ordenada e o governo pouco exigido. Insiste na representação política por um minoria independente e ilustrada: "*na existência de uma classe aristocrática, vemos o grande e salutar corretivo de todas as inconveniências pelas quais a democracia é responsável*".<sup>289</sup> Mesmo as funções do governo local seriam ocupadas pelas classes mais baixas somente na medida em que não o fossem pelas classes mais altas, cuja vantagem eleitoral seria garantida por mecanismos como o voto plural e um peso proporcionalmente maior aos votos dos mais ricos.<sup>290</sup>

Essa interpretação da esfera pública pelos liberais oitocentistas é reacionária, critica Habermas, porque reagia à ideia de autodeterminação de um público arguinte tão logo ele era infiltrado pelas massas de despossuídos e incultos.<sup>291</sup> Daí atribuírem a decisão das questões políticas a um pequeno número de pessoas educadas, isto é, a representantes, composto por pessoas instruídas e materialmente independentes. Os cidadãos cultos e poderosos poderiam formar, na falta de uma aristocracia hereditária, um público de elite, cuja apresentação de razões em público determinaria a opinião pública. O povo seria chamado mais para julgar sobre o caráter e os talentos dos representantes do que para decidir sobre as questões políticas. Isso tudo seria uma tentativa de dar uma roupagem biográfica às relações objetivas de poder, ao jogo de argumentos e contra-argumentos, de voltar à

---

<sup>287</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 5, p. 222-4.

<sup>288</sup> MILL, *op. cit.*, 1835, p. 74; *id.*, *op. cit.*, 1840, p. 173; cf. MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, II, 2 e MADISON No. 10, in *The Federalist*, p. 58-60.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 76 e 86; cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre au Comte Louis de Kergorlay, 29 juin 1831. In: BEAUMONT (Ed.). *op. cit.*, VII, p. 317.

<sup>290</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1861, p. 536.

<sup>291</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 217.

segurança das antigas liberdades estamentais, essencialmente distintas das liberdades dos direitos humanos burgueses.<sup>292</sup>

Não há dúvida de que Tocqueville é herdeiro dessa tradição liberal e das discussões acerca das “*grandes inundações democráticas*” que destruíam os diques burgueses construídos durante a primeira metade do séc. XIX.<sup>293</sup> Outra coisa é confundir a pauta pela descentralização administrativa e pelos poderes intermediários com a de um reestabelecimento social da aristocracia, como fazem Habermas e outros.<sup>294</sup> Todo seu esforço em favor do autogoverno comunal sempre despertou suspeitas de nostalgia feudal. Se, em vez de escolas democráticas, os governos comunais não serviriam como escolas de corrupção, explorando o poder público para manter privilégios.<sup>295</sup> Na medida em que as classes baixas se aproximavam do poder central e percebiam que nobres e ricos dirigiam os assuntos locais, atacava-se o governo provincial, como se fosse aristocrático.

Desde o século XVIII, critica-se a degeneração dos poderes locais em oligarquias, responde Tocqueville, mas o único remédio que sempre se imaginou foi sujeitar cada vez mais os poderes locais ao governo central.<sup>296</sup> Ao contrário, investiga ele “*a quem dar esse poder local uma vez arrancado das mãos da aristocracia*”.<sup>297</sup> O espanto tocquevilleano era que, embora adotando a “*alternativa temível*” de uma sociedade plenamente pautada pela soberania popular, haviam logrado as instituições dos EUA preservar a liberdade.<sup>298</sup> Admirava-se que, “*na América, o*

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 217-9.

<sup>293</sup> Cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 3, p. 789-90.

<sup>294</sup> Entre eles: BROGAN, *op. cit.*, 2006, p.270-1 e 347; DIJN, *op. cit.*, 2008, 144 e 149; FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 184.

<sup>295</sup> MÉLONIO, Françoise. Las tribulaciones del liberalismo em Francia (1996). In: ROLDÁN, Darío (Ed.). *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 163-4.

<sup>296</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, II, 3, p. 91.

<sup>297</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, II, p. 27.

<sup>298</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 59.

*povo designa aquele que faz a lei e aquele que a executa; constitui ele mesmo o júri que pune as infrações à lei. As instituições não são democráticas apenas no seu princípio, mas em todos os seus desenvolvimentos...*<sup>299</sup> Não só a maioria forma, pela manhã, a opinião pública e dá origem aos representantes e às leis; aplica-as ao meio-dia como eleitor dos juizes e como jurado; fá-las cumprir à tarde por um executor eleito; ao escurecer, a força pública não se diferencia da maioria armada.<sup>300</sup> Quando da sua viagem, os EUA passavam ainda pela revolução jacksoniana, marcada pela supressão de “*todas as ficções*” que condicionavam os direitos políticos.<sup>301</sup> É o que surpreende ainda, depois de derrubadas também as ficções de gênero e etnia, a instituição de plebiscitos e referendos a cada eleição a respeito do salário mínimo, legalização de drogas, porte de armas, aborto, alimentos transgênicos, impostos. A radicalização do governo popular não confirmara os temores dos antigos liberais. Eles pensavam que a democracia era um lobo, quando não passa ainda de uma sombra.

Antes do *Démocratie*, as instituições da Inglaterra eram o grande exemplo a ser seguido pelos liberais franceses. Lá passavam longas temporadas, estudando sua organização e sistema políticos. A população ridicularizava essa simpatia com apelidos como “Lord Guizot”.<sup>302</sup> Mereciam-no Montesquieu, Constant, Barante. Sem dúvida, a proximidade geográfica com o departamento da Mancha e os vínculos afetivos com amigos e a esposa Mary Motley permitia que Tocqueville considerasse a Inglaterra sua “*segunda pátria intelectual*”.<sup>303</sup> Não se pode dizer, porém, que tivesse a mesma fixação pelas instituições daquele país, como sustentam muitos

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 193-4.

<sup>300</sup> *Ibid.*, II, 7, p. 290.

<sup>301</sup> *Ibid.*, I, 4, p. 62.

<sup>302</sup> FLAUBERT, *op. cit.*, 1869, p. 71.

<sup>303</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à M. Senior, 17 juillet 1851. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VII, p. 270.

intérpretes.<sup>304</sup> Ao contrário dos demais, ele sempre teve a percepção de que a França já era o país mais igualitário da Europa, o que impedia um retorno às soluções inglesas.<sup>305</sup> No prefácio à décima segunda edição da *Démocratie*, já escrito em sua maturidade, repete o aforismo de que a Europa devia aprender com os Estados Unidos.<sup>306</sup> Em suas viagens à Inglaterra, não esconde o desgosto em ver uma dominação aristocrática e costumes que naturalizavam uma enorme desigualdade.<sup>307</sup> *Whigs e torys* não passavam de facções de um mesmo partido aristocrático.<sup>308</sup> Era preciso ser rico para ocupar cargos públicos, eleger-se deputado, ser advogado, juiz, eclesiástico, ajuizar uma ação: “*toda a sociedade inglesa está construída sobre o privilégio do dinheiro*”.<sup>309</sup> A paixão pela igualdade ainda era lá praticamente desconhecida; a tendência democrática, bem menos clara; embora ela fosse um caso evidente para os franceses, reconhece Mill. “*A Inglaterra é o mais completo contraste com os Estados Unidos*”.<sup>310</sup> Diferente do amigo inglês e dos demais liberais franceses, Tocqueville recusa expressamente a solução de um governo misto. O corpo de cidadãos deve ter o poder preponderante.<sup>311</sup> Substitui a admiração de uma combinação reformista entre aristocracia e democracia, por um ideal de uma democracia substancial que enxerga emergir no Novo Mundo: “*onde a vi animada, ativa,*

---

<sup>304</sup> Entre outros: WELLMER, *op. cit.*, 1989, p.31-2; QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 51-2; BROGAN, *op. cit.*, 2006, p. 571-4; ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 186.

<sup>305</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 5, p. 239; II, 6, p. 268 e 273; II, 8, p. 313; *id.*, *op. cit.*, 1836, I, p. 25; *id.*, *op. cit.*, 1840, I, 3, p. 527; III, 2, p. 682-4; IV, 2, p. 810; *cf.* SIEDENTOP, in *The idea*, p. 167; MÉLONIO, in *Lecturas*, p. 158; DRESCHER, in *The companion*, p. 25; FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 26; KAHAN, *op. cit.*, 2015, p. 176-7.

<sup>306</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, *foreword to the twelfth edition*, p. 1374.

<sup>307</sup> *Cf.* TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 15 août, p. 422 ; 19 août, p. 428-9 ; 7 septembre, p. 456.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 11 mai, p. 466.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 8 juin, p. 478.

<sup>310</sup> MILL, *op. cit.*, 1840, p. 163 e 193.

<sup>311</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 289; *cf.* MILL, *op. cit.*, 1840, p. 189 e 196; FURET, in *Lecturas*, p. 57.

*triumfante no único país do mundo onde ela existe, onde ela pode fundar até o presente, no mundo moderno, algo grande e durável...*”<sup>312</sup> Alfineta Montesquieu, Guizot, Constant, Barante, entre outros teóricos franceses que ataçavam a disposição orgulhosa dos ingleses e eram cegos aos inúmeros preconceitos de sua sociedade altamente hierarquizada.<sup>313</sup> A democracia liberal era o sucedâneo do transformismo inglês, ainda submetido à preponderância da aristocracia.

Assim, mesmo no *Ancien Régime*, em que, por analisar comparativamente a história do feudalismo europeu, o contraste é feito majoritariamente entre França e Inglaterra, essa é elogiada não por conservar costumes aristocráticos, mas por ser “o país da descentralização.... Cada condado, cada cidade, cada comuna cuida de seus próprios interesses”.<sup>314</sup> Ela é colocada lado a lado dos Estados Unidos, pois a *township* assemelhava-se à *parish* inglesa medieval. Ambas contrastam com o centralismo administrativo francês.<sup>315</sup> A partir desses contrastes, pode-se montar um quadro de soluções republicanas muito distintas sobre o que seria a “educação” da democracia.

(i) Constant, Guizot, Barante, entre outros liberais oitocentistas, queriam educar a democracia por meio de um sistema político classista, em que a burguesia dominaria os poderes intermediários existentes entre o monarca e a população. Sob o reinado de Luís Filipe, lograram concentrar os três poderes nas mãos de um número escasso de privilegiados, unidos em redor de interesses semelhantes. Na própria definição desses apologistas do governo misto, acabavam defendendo a tirania da burguesia.<sup>316</sup>

---

<sup>312</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1848, p. 1146.

<sup>313</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 7 septembre, p. 452-4.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>315</sup> DRESCHER, in *The companion*, p. 40-1; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, II, 3, p. 93 e II, 7, p. 113.

<sup>316</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, I, 1, p. 730; cf. BLANQUI, *op. cit.*, 1832, p. 47; MARX, *op. cit.*, 1852, p. 129-30.

Assim, observa Tocqueville que, nos estertores da monarquia de julho, já não se viam grandes partidos ou conflitos; a vida política havia perdido toda mobilidade, paixão e efetividade: “*sintomas febris*” para uma democracia. As peripécias dos discursos ficaram em branco, tudo permanecia como antes da revolução de 1830, talvez pior. A proibição das reuniões dos opositoristas proporcionou finalmente a tomada de armas contra o rei burguês.<sup>317</sup>

(ii) Por sua vez, Mill utiliza a imagem de escola democrática para defender que os membros das classes aristocráticas fossem os professores daqueles das classes médias, comerciais ou proletárias, mitigando o crescimento de seu poder econômico e político:

Uma escola supõe professores e alunos [...] a escola não terá nenhum valor, e será nociva ao invés de boa, se, por carência de supervisionamento adequado e de pessoas de caráter mais elevado em seus quadros, a atuação do corpo degenerar em uma igual busca estúpida e inescrupulosa do autointeresses de seus membros.<sup>318</sup>

Tão ingênua era aquela crença dos liberais franceses de que a burguesia atuaria em favor de valores republicanos, quanto é essa de que a independência econômica e as atividades intelectualizadas tornariam menos arbitrários os detentores do poder político. A “*instrução que esclarece o espírito*” não se confunde com a “*educação que regula os costumes*”. A instrução fornece conhecimentos úteis ao trabalho e necessários à inserção social; mas ensinar a ler, escrever, multiplicar ainda não educa bons cidadãos. A preparação para vida pública exige mais do que para a vida privada, critica Tocqueville.<sup>319</sup> Ainda que os indivíduos recebam formação profissional exemplar desde a juventude,

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 733 e 745-6.

<sup>318</sup> MILL, *op. cit.*, 1861, p. 539.

<sup>319</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 352-3 ; *cf. id.*, *op. cit.*, 1856, III, 3, p. 188.

precisam estar habituados às práticas cívicas quando se tornam adultos. O projeto implementado por Guizot para reforma da educação elementar em França já havia lhe mostrado os limites de um sistema educacional do ponto de vista da liberdade política.<sup>320</sup>

(iii) Tocqueville não vê fonte e segurança da liberdade na eleição de cargos, em algumas ocasiões espaçadas, senão na participação contínua do povo em todos os negócios de governo, o que confere o hábito e a experiência do interesse público. Os professores dessa “*rude escola*” são a noção de direitos subjetivos e os princípios gerais da administração pública.<sup>321</sup> Eis o modelo da Nova Inglaterra:

[N]essa esfera restrita que lhe está acessível, o habitante da Nova Inglaterra testa sua mão no governo da sociedade; ele se habitua às formas sem as quais a liberdade só procede por revoluções, infunde-se de seu espírito, toma gosto à ordem, compreende a harmonia dos poderes e acumula enfim ideias claras e práticas sobre a natureza de seus deveres, bem como sobre a extensão de seus direitos.<sup>322</sup>

Uma arte como o governo da sociedade não se aprende de modo ocasional. Sem poder e hábito da política, somente possível, nas sociedades de massa, em âmbito local e municipal, não seria possível preservar uma Constituição livre. Apenas a disseminação dos direitos, princípios e assuntos de interesse geral o mais amplamente, para todas as classes sociais, para múltiplas esferas de decisão pública, poderia dar ao público não só a capacidade, mas também o desejo de compartilhar o poder com o governo central. Em vez de apostar que o interesse geral toque imediatamente a todos, o teorema de Tocqueville é que a preservação da liberdade nas democracias modernas carece de estruturas localizadas, múltiplas e variadas de deliberação e autogoverno.

---

<sup>320</sup> GUELLEC in *The companion*, p. 170.

<sup>321</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 31.

<sup>322</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 75.



A democracia volta a ser de todos: uma vontade coletiva depende da possibilidade de igual participação, como defendia Rousseau.<sup>323</sup> Enquanto muitos acreditavam que a liberdade seria salvaguardada pelo enfraquecimento da soberania popular em seu próprio princípio, a participação dos pobres, a fim de restringir a esfera de interferência arbitrária, para Tocqueville ela carecia simplesmente de uma rearticulação do exercício desse poder político por diferentes instituições populares. A desaristocratização da democracia:

Em lugar de entregar apenas ao soberano todos os poderes administrativos que se tiram a corporações ou aos nobres, pode-se confiar uma parte deles a corpos secundários, temporariamente constituídos, de simples cidadãos: dessa maneira, a liberdade dos particulares será mais segura, sem que seja menor a sua igualdade.<sup>324</sup>

No nível abstrato, não há como fugir da ideia de que liberdade e igualdade se confundem em seus extremos, concorda Tocqueville. As pessoas não poderiam se tornar inteiramente livres sem ser absolutamente iguais, como na imagem contratualista da democracia:

Pode-se imaginar um ponto extremo onde a liberdade e a igualdade se tocam e se confundem. Eu suponho que todos os cidadãos concorram a governar e que cada um tenha um direito igual a nele tomar parte. Em nada se diferenciando de seus semelhantes, ninguém poderá exercer um poder tirânico; os homens serão perfeitamente livres, porque todos inteiramente iguais; e serão todos perfeitamente iguais, porque inteiramente livres. É a esse ideal que tendem os povos democráticos.<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, 1762, III, 1.

<sup>324</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 7, p. 842.

<sup>325</sup> *Ibid.*, II, 1, p. 607-8.

Assim, a democracia deixa a posição instrumental que ocupa no republicanismo conservador, para assumir posição central na socialização moderna. É a própria igualdade democrática, diz Tocqueville, que pode inspirar “*ao fundo do espírito e do coração de cada homem essa noção obscura e essa propensão instintiva à independência política, preparando assim o remédio ao mal que ela faz nascer*”.<sup>326</sup> Muitos liberais republicanos colocavam um *culotte* no governo democrático: confeccionavam-lhe uma roupa aristocrática e desconfortável. Ao contrário, as vestes democráticas é que devem amoldar-se perfeitamente ao corpo do povo: o retesar de seus músculos, vibrar de seus nervos, pulsar de suas veias. A democracia tem o direito de ser como é, *sans-culotte*.

Equivoca-se, pois, em primeiro lugar, a leitura difundida por Quirino, Habermas e outros que enxerga na obra tocquevilleana a mesma tentativa de alguns contemporâneos de ressuscitar instituições pré-burguesas, liberdades estamentais, na forma de corpos intermediários de cidadãos cultos e poderosos. Em relação aos liberais da época, há o diferencial claro de considerar a “aristocracia democrática” como um oxímoro. Os corpos intermediários em França haviam sido fundados em privilégios; mas nos Estados Unidos, baseavam-se em promessas mútuas de direitos iguais.<sup>327</sup> Os poderes intermediários não mais poderiam fazer parte de uma classe social distinta da maioria, composta por nobres, juristas ou pela burguesia. Tocqueville descobre as práticas locais que substituíam os *principaux citoyens* na asseguaração da liberdade. As funções da antiga nobreza seriam cumpridas por cidadãos com iguais direitos políticos, em meio a associações civis, livre imprensa e corpos políticos locais. Na sua descrição do governo democrático, sequer há espaço central para a noção de representação política.<sup>328</sup> Enquanto os *founding fathers* falhavam

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, IV, 1, p. 807.

<sup>327</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 144-5.

<sup>328</sup> MANENT, in *Lecturas*, p. 70 ; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, II, 3, p. 795.

ao insistir na oposição entre governo republicano (conduzido por representantes eleitos), e democrático (conduzido por assembleias populares), deixando de incorporar as instituições locais e municipais à Constituição, conseguia Tocqueville identificar nos Estados Unidos a fonte efetiva de seu espírito público e de liberdade política.<sup>329</sup>

Do modelo contratualista de Rousseau abandona, porém, a estrutura linear entre os indivíduos (ainda que constituídos em classe, como na ditadura da burguesia ou do proletariado) e a república, em favor de uma estrutura plural e multifacetada de espaços públicos em que os cidadãos aconselham problemas e interesses e trazem pretensões para dentro dos processos institucionalizados de decisão política. Não se recai na crítica ao republicanismo prevalecente em França de uma unidade da soberania, uma estrita igualdade na representação nacional e uma separação rígida entre esferas pública e privada, as quais excluem de antemão necessidades, interesses específicos e formas de expressão – uma crítica que ganhará efetividade na segunda metade do sec. XX com os movimentos contra a opressão racial, sexual e de gênero. Influenciado pelo federalismo estadunidense, Tocqueville abandona a noção de vontade geral como ponto de partida para a teorização política: “*a revolução americana eclodiu. O dogma da soberania do povo emergiu da comuna e tomou conta do governo...*”<sup>330</sup> Não supõe mais “*o povo agindo por si mesmo*”, quer dizer, a imediatez e indivisibilidade de uma vontade nacional e homogênea, em lugar das múltiplas vozes e mediações dentro do corpo de cidadãos.<sup>331</sup> Foram quatro os avanços descobertos nesse sentido: a substituição dos antigos “condados”, concernentes aos condes, por assembleias provinciais; dos funcionários públicos

---

<sup>329</sup> Cf. MADISON, No. 10, 39 e 48, in **The federalist**, p. 58, 240 e 317; ARENDT, **op. cit.**, 1963, p. 188 e 191.

<sup>330</sup> TOCQUEVILLE, **op. cit.**, 1835, I, 4, p. 61.

<sup>331</sup> **Ibid.**, II, 9, p. 320; cf. ARENDT, **op. cit.**, 1963, p. 74; JAUME, in **Lecturas**, p. 211; MÉLONIO, in **Lecturas**, p. 166.

hereditários por funcionário eletivos; dos particulares ricos e influentes por associações industriais, científicas, artísticas e políticas tão influentes, opulentas ou fortes quanto à antiga aristocracia; das relações de tutela e vassalagem pela livre imprensa e pelos tribunais.<sup>332</sup>

Nesse contexto, não se reduz a esfera pública às vozes “*dos salões, dos centros de convívio, dos clubes e tertúlias, dos cafés, numa palavra, ...dos privilegiados, porque nenhuma delas pertence ao povo*”, como criticava Blanqui ao abordar a formação da opinião pública francesa no século XIX.<sup>333</sup> Não se estiliza um tipo específico de corporificação burguesa da esfera pública, sem dar espaço às esferas públicas sub e contraculturais, proletárias, feministas, de protesto contra exclusão, em suas mais variadas associações civis e políticas – explicita Habermas.<sup>334</sup> A democracia se desrousseauniza. Ainda que os conflitos sejam intensificados, os cidadãos são chamados por estruturas democráticas a expor seus argumentos publicamente, são estrategicamente forçados a não falar uma língua particular, mas uma que se direciona à toda sociedade.<sup>335</sup>

Equivoca-se, portanto, em segundo lugar, a interpretação de Cohn, Arendt e outros de uma defesa dos ideais antigos, os quais exigiriam um modo de vida, uma forma de integração social capaz de prevalecer ao interesse econômico e à burocracia estatal. O processo político seria orientado a um consenso ético entre os fundadores da república e seus continuadores. O cidadão participaria de uma prática comum garantida pelos direitos políticos. Nesse modelo, a democracia seria a própria forma da liberdade, enquanto proteção, estabilização e perpetuação da

---

<sup>332</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1840, IV, 7, p. 842-3.

<sup>333</sup> BLANQUI, **op. cit.**, 1832, p. 46

<sup>334</sup> HABERMAS, **op. cit.**, 1962, *Vorwort zur Neuauflage 1990*, p. 20 e 34.

<sup>335</sup> FORST, **op. cit.**, 1994, p. 177.

possibilidade de participação política.<sup>336</sup> Ao contrário, mostrou-se que o republicanismo moderno não estava, nem poderia estar aquém do indivíduo moderno, como já atinavam Montesquieu, Rousseau, Madison, embora as soluções de compatibilização entre a liberdade dos antigos e a dos modernos alcancem soluções filosóficas muito distantes, das mais conservadoras às mais radicais.

Nem por isso esses liberais republicanos podem ser adequadamente enquadrados em um modelo no qual a política serve como uma simples “*dobradiça*” para agrupamento dos interesses privados da sociedade civil por intermédio do aparato estatal.<sup>337</sup> Nesse modelo democrático, como continua Habermas sua categorização, o processo político orienta-se à luta pela disposição do poder administrativo. A ação é estratégica. Os direitos políticos conferem aos indivíduos a possibilidade de fazer valer seus interesses privados politicamente ou, ao menos, de controlarem os poderes estatais para que não os lesem. O cidadão é visto como um portador de direitos subjetivos perante o Estado e os demais. A democracia, compreendida como proteção e institucionalização da liberdade negativa de perseguir os próprios interesses e convicções éticas. Não se pode dizer que os republicanos modernos reduzam, como visto, a deliberação a acordos de interesses e às regras de mercado, como é próprio da ideia de liberdade negativa, sem se preocuparem com um princípio moral de não-dominação, que aspira à validade universal.<sup>338</sup>

Em verdade, cada um desses liberais pode ser heurísticamente compreendido no modelo de democracia deliberativa, que não depende necessariamente de uma ética cidadã, nem só de ações estratégicas, mas de procedimentos de universalização. A ação comunicativa desenvolve-se em espaços

---

<sup>336</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1999, p. 283; cf. ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 175.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>338</sup> Cf. *Ibid.*, p. 284.

informais de construção da opinião e da vontade sobre os temas socialmente relevantes, a qual desemboca em votações institucionalizadas e decisões legislativas que, somente então, se transformam em poder administrativo. A diferença entre Estado e sociedade civil é respeitada, segundo o modelo liberal negativo, embora a sociedade civil se diferencie do sistema econômico de mercado como um espaço público autônomo, como no modelo republicano antigo. A soberania popular não é exercida somente por representantes, nem diretamente; *“nem concentrada no povo, nem banida no anonimato de competências jurídico-constitucionais”*. Ela é *“interpretada intersubjetivamente”*. A soberania popular nasce, arremata Habermas, *“das interações entre a formação de vontade institucionalizada do Estado de Direito e os espaços públicos mobilizados culturalmente, que da sua parte encontram sua base nas associações de uma sociedade civil igualmente afastada do Estado e da economia”*.<sup>339</sup>

O que o republicanismo obscurece – mas nem Habermas, nem Tocqueville desconhecem – é que os procedimentos de formação da vontade coletiva pressupõem condições justas de participação e deliberação. Embora os liberais republicanos partam de uma rejeição universal à dominação, abrigam doutrinas contraditórias acerca do que consiste um poder arbitrário. A doutrina dos poderes intermediários enfoca, é certo, as mediações entre Estado e economia e os espaços de formação deliberativa da vontade coletiva, mas deixa em aberto a disputa primordial: sobre os princípios de justiça que regulam essas mediações, isto é, sobre o que significa ser dominado e estar sujeito à arbitrariedade.<sup>340</sup> É como se todos esses republicanos modernos pudessem se abrigar confortavelmente à sombra da bandeira tricolor da revolução, mas cada um visse, das três cores, a sua e contasse, logo que fosse o

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>340</sup> Cf. RAWLS, John. **A theory of justice**: revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 5; WERLE, Denilson Luís. Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 403-4, set. 2016.

mais forte, poder arrancar as outras duas. De um extremo puxam com as cores da vontade geral do povo, de outro com as cores de uma república classista. Uma concepção de liberdade imanente às democracias modernas precisa ser coerente com os demais ideais revolucionários e sua rejeição aos privilégios, mas sem apelar à uniformidade da vontade como os contratualistas. A ideia democrática da liberdade depende da deliberação entre iguais para esclarecimento dos interesses, mas sem pressupor um local ou público privilegiado para esse esclarecimento. A concepção republicana de liberdade permanece indeterminada em relação à ideia de justiça.





## A tese da liberdade social

Uma terceira chave de leitura é oferecida pela filosofia hegeliana. A mesma tentativa de unificação de valores iluministas (individualismo, racionalismo, autonomia do mercado) com valores românticos (naturalismo, comunitarismo, primazia da política) encontraríamos nos dois pensadores oitocentistas, entende Taylor.<sup>1</sup> No cerne da filosofia de Tocqueville estaria o mesmo esforço de Hegel de “*recobrar um senso de diferenciação*”, para que as comunidades parciais (sejam elas geográficas, culturais ou profissionais) pudessem se reconectar com o todo comum.<sup>2</sup> Nela, a mesma crítica à atomização e dissolução do vínculo solidário entre os indivíduos, assim como a mesma tentativa de conciliar essa fragmentação e homogeneização da sociedade com a vida pública.<sup>3</sup> Uma mesma pergunta animaria a obra desses dois filósofos, continua Wellmer: como levantar uma nova forma de liberdade comunitária dentro da sociedade moderna? Uma tal concepção de liberdade não seria possível sem o reconhecimento de direitos negativos individuais como parte essencial do mundo moderno.<sup>4</sup> O impulso imediato de ambos foi a experiência traumática da queda das instituições de liberdade na revolução francesa. As alternativas institucionais ao problema, baseadas nas experiências políticas da Prússia ou dos Estados Unidos, é que se distanciaram largamente.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144-6.

<sup>4</sup> WELLMER, *op. cit.*, 1989, p. 40.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 30-1.

Daí a importância de comparar com mais detalhe o pensamento de Hegel e Tocqueville. Esse trata das condições de possibilidade de uma eticidade democrática, como sugere Wellmer: “*poder-se-ia ler a Democracia na América de Tocqueville muito provavelmente como contraparte democrática da Filosofia do Direito de Hegel*”.<sup>6</sup> O próprio Hegel havia dado sinais nesse sentido, ao apontar os Estados Unidos como o país “*no qual deve se desvelar a importância da história universal nos tempos futuros*”.<sup>7</sup> Ainda que não se arrogue aqui uma interpretação definitiva da ideia de liberdade em Hegel, ela pode servir como uma chave de leitura decisiva na interpretação de Tocqueville.

A verdadeira liberdade, ou “*universalidade determinante de si mesma*”<sup>8</sup>, está, defende Hegel, em uma unidade dos dois momentos da especificidade moderna. É dizer, a unidade do momento negativo (do indeterminado universal da vontade natural) com o momento positivo (da determinação específica da vontade racional) da liberdade.<sup>9</sup> Em sua determinação, em sua limitação em relação a outro sujeito, a vontade pode permanecer consigo mesma nesse outro e conservar uma pura negatividade. No instante em que o sujeito sente uma dependência externa, está se referindo a um outro sujeito que não é ele próprio; mas não pode ser si próprio sem um outro; é livre, então, se consegue permanecer consigo mesmo nesse outro.<sup>10</sup> É a formulação da liberdade com que Hegel traduz os sentimentos de amizade e amor: “*aqui não se está unilateralmente em si, mas sim se limita com prazer em relação a um outro e se sabe nessa limitação como si próprio*”. Nessas relações, a liberdade pode ser vista, ao mesmo tempo, como uma determinação e uma indeterminação social,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>7</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, III, p. 147.

<sup>8</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1821, § 21.

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 128.

<sup>10</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 59.

quer dizer, como uma restrição dos sujeitos na qual eles não se sentem restringidos pelos outros.<sup>11</sup>

O conceito de liberdade, explica Honneth, não poderia enxergar nos outros indivíduos um obstáculo, mas sim uma pré-condição para seus interesses e sua autodeterminação ética. Na amizade, que é o paradigma da verdadeira liberdade, existe essa clara complementaridade entre minha subjetividade e a do outro.<sup>12</sup> A especificidade dessa forma de autorrestrrição é que ela não envolve um simples aperfeiçoamento moral dos interesses individuais, já que experimenta os deveres como a própria realização desses interesses. As limitações morais não são sentidas como um obstáculo ou contrariedade às inclinações, carências e finalidades pessoais, mas como seu próprio resultado e incorporação social.<sup>13</sup> O objeto de interesse tem a qualidade de ser livre, porque a presença do outro permite essa experiência de “*estar consigo mesmo no outro*”. Trata-se de um modelo comunicativo identificável em padrões de interação livre.<sup>14</sup>

As concepções negativa e positiva da liberdade refletem em dois momentos da realização do conceito. Os momentos são denominados, por Hegel, de direito abstrato e moralidade. O direito abstrato é o lugar inalienável de manifestação da personalidade e do autointeresse do indivíduo enquanto proprietário.<sup>15</sup> Pode fazer ou não fazer, tomar ou não a posse, fechar ou não o contrato, escolher pelo sim ou pelo não.<sup>16</sup> A indeterminação das permissões legais mantém em aberto um movimento de negatividade, protesto, criatividade, individualidade; um espaço que serve à emancipação individual,

---

<sup>11</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1821, § 7 ZUS.

<sup>12</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 113.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>14</sup> *Id.*, *op. cit.*, 2001, p. 27-8.

<sup>15</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 66.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 119 Not.

científica, artística, profissional, enfim, de direitos universais contra as limitações da sociedade pré-moderna.<sup>17</sup> Por sua vez, a moralidade garante que, na objetivação da vontade subjetiva, estejam contidos ainda os propósitos e intenções do indivíduo.<sup>18</sup> Nada precisa reconhecer senão aquilo que ele mesmo entende como racional.<sup>19</sup> Na esfera de autodeterminação moral, os fins passam ser avaliados como bons ou ruins, conforme a convicção do indivíduo.<sup>20</sup> “*Meu direito moral é que algo seja meu propósito, fim, interesse – seja por mim reconhecido, considerado bom*”.<sup>21</sup>

Entretanto, os momentos negativo e positivo são apenas partes do conceito de liberdade, cuja unilateralização gera contradições. Não se pode subsumir a liberdade ao direito abstrato, reduzindo personalidade, família e Estado às noções de vontade, propriedade e contrato.<sup>22</sup> Se o indivíduo se enxerga como pura indeterminação, não consegue se identificar e compartilhar valores substantivos com os outros.<sup>23</sup> Apelar para direitos subjetivos sinaliza sempre a intenção de detonar a comunicação: quando não se confia mais na discussão argumentativa de razões colidentes para reparar certo dissenso ou interação malsucedida; quando não mais se procuram bens e razões compartilhados; quando se deseja interagir apenas estrategicamente, sem relações de cooperação e projetos comuns com a outra parte. Apelar para o direito de livre opinião, ilustrativamente, nada diz acerca do valor moral dessa opinião e, portanto, nada contribui para efetivar o próprio convencimento na esfera pública.<sup>24</sup> “*O mais elevado da*

---

<sup>17</sup> WELLMER, *op. cit.*, 1989, 39-40; HONNETH, *op. cit.*, 2001, p. 59.

<sup>18</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 110 Zus.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 94 Zus.

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 107 Not.

<sup>22</sup> *Ibid.*, § 75 Anm.

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 35 Zus.

<sup>24</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p.154-5.

*humanidade é ser pessoa, mas apesar disso a pura abstração da pessoa é, já na expressão, algo desprezível*".<sup>25</sup>

Tampouco se pode reduzir a liberdade à moralidade, porque a vontade subjetiva pode se tornar objetiva socialmente somente na liberdade.<sup>26</sup> Se alguém se enxerga como pura reflexão moral, jamais atinge um ponto de parada para testar a imparcialidade das suas razões de agir. Não se consegue atingir a perspectiva moral sem determinada pré-compreensão intersubjetivamente compartilhada sobre fatos e normas sociais.<sup>27</sup> A moralidade alça o indivíduo ao papel de um legislador do mundo e da humanidade, no qual perde os vínculos com o dado, que limitam normativamente as considerações morais.<sup>28</sup> Nesse papel, nenhuma contradição pode existir no princípio, por exemplo, de que a propriedade privada deva ser abolida, ou de que o próprio povo, família, etc., não mais exista.<sup>29</sup> Quando a deliberação moral desprende-se do chão institucional da sociedade efetiva, por meio de uma ficção de autolegislação, tornam-se moralmente justificados todos os meios para atacar a ordem dominante.<sup>30</sup> Uma contradição no princípio moral pode resultar somente de um conteúdo que já está histórica e socialmente dado, na base de um princípio firme. Lá onde há somente uma vontade moral, sem limites objetivos, *“todo modo de ação ilícito e imoral pode ser justificado”*.<sup>31</sup>

A falha das concepções negativa e positiva está em seu atomismo, em sua forma monológica de aplicação. No direito abstrato, apenas o outro tem deveres, o indivíduo parece ter

---

<sup>25</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 35 Zus.

<sup>26</sup> *Ibid.*, § 108.

<sup>27</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 196-7.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>29</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 135 Anm.

<sup>30</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 215.

<sup>31</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 135 Anm.

somente direitos; na moralidade, só a vontade do indivíduo parece ter que se compatibilizar com deveres universais, sem atentar à vontade dos demais.<sup>32</sup>

Os dois primeiros momentos da liberdade pressupõem um terceiro: o momento do reconhecimento ético. No direito abstrato, mesmo interesses individuais precisam ser reconhecidos pelos outros: proprietários precisam respeitar o direito à propriedade dos outros, contratantes precisam se sentir vinculados. Nele já vai se formando uma esfera de comunicação, ainda que anônima, porque abstrai dos motivos pessoais e valorativos, coordena apenas interesses visíveis e se pauta pelo puro respeito à pessoa de direito.<sup>33</sup> A pessoa de direito, que constitui o fundamento do direito abstrato, tem como mandamento “*seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas*”.<sup>34</sup> Essa relação é “*o chão próprio e verdadeiro*” da liberdade negativa.<sup>35</sup> Apenas sob reciprocidade, pode o direito ser e valer efetivamente, contra as vontades individuais existentes somente para si mesmas.<sup>36</sup> Os direitos subjetivos fazem parte de instituições e práticas sociais nas quais certos convencimentos normativos estão sedimentados e nas quais o momento do reconhecimento está contido e pressuposto.<sup>37</sup>

Por sua vez, na moralidade, mesmo a autodeterminação moral vai depender da vontade do outro, porque se trata da reflexão moral sobre o outro.<sup>38</sup> Nela se forma uma comunicação vinculada à disposição dos indivíduos de justificarem racionalmente suas decisões e agirem segundo orientações abstraídas dos interesses, predisposições e vinculações

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, § 155.

<sup>33</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 148-50.

<sup>34</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 36.

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 81 Zus.

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 104.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 71.

<sup>38</sup> *Ibid.*, § 112.

particulares, em um processo de busca de princípios de ação que possam ser aceitos pelos demais.<sup>39</sup> Para que esses princípios sejam alcançados, porém, não se pode desprezar que “*preexistem formas elementares de reconhecimento recíproco as quais são tão constitutivas da sociedade circundante que não podem mais ser questionadas ou superadas por seus participantes*”.<sup>40</sup> A ação moral não pode valer “*somente como a minha, mas também como coisa universal do chão espiritual*”; não pode ser limitada a mim, “*mas sim também estabelecida objetivamente*”.<sup>41</sup> O momento ético serve como fundamento para os outros dois momentos, porque somente por meio dele ganham realidade social efetiva: “*o jurídico e o moral não podem existir por si, eles precisam ter o ético como suporte e fundamento, porque ao direito falta o momento da subjetividade, que a moral, por outro lado, tem só para si, e ambos momentos não têm por si nenhuma efetividade*”.<sup>42</sup>

A eticidade consiste na unidade dos indivíduos que se consideram livres.<sup>43</sup> Ela permite uma união conceitual das concepções negativa e positiva na forma de esferas de realização da liberdade, nas quais as pessoas têm seus direitos à medida que têm deveres, e deveres à medida que têm direitos.<sup>44</sup> Nesse sentido, fala-se de uma teoria ética do direito e da moral: o direito abstrato e a moralidade já são compreendidos como práticas intersubjetivas, embora os sujeitos sejam aí incluídos ainda com um mínimo da sua personalidade, em um espaço de distanciamento ou de tomada de posição moral.<sup>45</sup> O lar da normatividade moderna encontra-se, em vez de em convencimentos subjetivos particulares e

---

<sup>39</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 193-4.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>41</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 124 Not.

<sup>42</sup> *Ibid.*, § 141.

<sup>43</sup> *Ibid.*, § 72 Not.

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 155.

<sup>45</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 223; *id.*, *op. cit.*, 2001, p. 57.

contingentes, nesses hábitos praticados intersubjetivamente.<sup>46</sup> Essa concepção comunicativa expressa mais completamente a ideia de uma subjetividade não-dominada. À medida que inclinações e finalidades dos outros são experimentados como avanços e expansões das inclinações e finalidades do indivíduo, suas interações sociais são vivenciadas como expressão de uma subjetividade cada vez menos limitada. Quanto mais forte os indivíduos podem sentir que seus fins são sustentados por aqueles com os quais interagem, mais podem perceber o mundo que os cerca como um espaço de expansão de sua própria personalidade.<sup>47</sup>

À medida que moralidade e direito abstrato não somente são animadas por fins compartilhados, mas também são necessários à estabilização, normatização e aplicação desses fins na sociedade, passam a ser descritos como esferas ou degraus do “*espírito objetivo*”.<sup>48</sup> Porque os anseios de liberdade só podem ser preenchidos por meio de instituições, amplia-se a “*intersubjetividade*” do direito abstrato e da moralidade em um conceito propriamente “*social*” de liberdade.<sup>49</sup> Os dois momentos se consubstanciam nas esferas sociais, respectivamente, da família e da sociedade civil. Nelas os momentos negativo e positivo do conceito tornam-se etapas de socialização do sujeito, que o capacitam a compreender sua liberdade intersubjetivamente, e meios de realização de fins, dando condições à realização do sujeito livre nas sociedades modernas.<sup>50</sup> Soma-se à eticidade (que denota as condições intersubjetivas necessárias à liberdade) a juridicidade da teoria hegeliana (que contempla a pretensão justificada e jurídica de participação nessas esferas comunicativas).<sup>51</sup> Introduz-

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 113-5; *id.*, *op. cit.*, 2001, p. 45.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 224; cf. HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 30.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>51</sup> *Id.*, *op. cit.*, 2001, p. 30-2.



se aqui a ideia de justiça, segundo a qual os membros da sociedade devem ter igual chance de participação nas instituições de reconhecimento social.<sup>52</sup> Desse modo, sintetiza Honneth: “*‘livre’ é o sujeito, em última instância, somente quando encontra, no quadro de práticas institucionalizadas, uma contraparte à qual liga um comportamento de reconhecimento recíproco, porque pode enxergar nos fins dela uma condição para a realização dos próprios fins*”.<sup>53</sup> O conceito de direito hegeliano contempla, então, todas as práticas institucionalizadas que possibilitam a liberdade, a cujo acesso se faz jus enquanto membro da sociedade.

A esfera da família cuida das necessidades e sentimentos morais, representando um primeiro sentido, ainda bastante incompleto, de individuação. A satisfação das carências naturais ocorre na forma de amor e sentimentos mútuos.<sup>54</sup> “*O primeiro momento no amor é que eu não quero ser uma pessoa autônoma para mim e que, se o fosse, sentir-me-ia carente e incompleto. O segundo momento é que eu me ganho em uma outra pessoa, que valho nela o que ela em contrapartida em mim alcança*”.<sup>55</sup> A normatividade interna da família é de amor, confiança e estímulo mútuo entre os participantes. Nela o indivíduo não se concebe ainda como pessoa para si, senão como membro da família. Mas ela já contém, em si, o princípio de sua superação, que é a educação da criança não somente para levar adiante a determinação positiva de amor, confiança e obediência aos pais, mas também na determinação negativa de erguer-se à personalidade autônoma, livre e capaz de sair da unidade familiar.<sup>56</sup> A eticidade da família garante sua própria dissolução, pelo reconhecimento da personalidade jurídica do filho, que se

---

<sup>52</sup> *Id.*, *op. cit.*, 2011, p. 115.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>54</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 33 Zus.

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 158.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 175.

torna capaz de possuir propriedades e constituir uma família própria.<sup>57</sup>

A dissolução ética da família inaugura a esfera da sociedade civil, que é um espaço superior em que o indivíduo pode fazer o que não pode na família. Ele não mais aparece como membro dependente da família, mas como pessoa autônoma e individualizada, cuja realização exterioriza-se em objetos, propriedade, contratos.<sup>58</sup> A sociedade civil se baseia tanto na pessoa concreta, “*como fim específico, como um todo de carências e uma mistura de necessidades naturais e arbítrio*”, quanto na universalidade, “*da pessoa específica essencialmente em relação com outras especificidades, de tal modo cada uma por intermédio da outra... se faz valer e satisfaz*”.<sup>59</sup> Ela satisfaz seus fins entrando em relação com outros, no que satisfaz suas especificidades e “*também satisfaz com isso o bem-estar do outro*”.<sup>60</sup> Os indivíduos são, então, pessoas privadas que têm interesses particulares, mas que se determinam dentro de um sistema universal de satisfação do bem-estar, carências e arbítrios dos demais, articulado em três momentos. Primeiro, o “*sistema de carências*” do mercado capitalista, pela intermediação da satisfação dos indivíduos por meio de seu trabalho e, por meio dele, a satisfação de todos demais. Segundo, a administração da justiça, para proteção da propriedade. Terceiro, a polícia administrativa e a corporação, para precaução contra as contingências possíveis dentro dos dois momentos anteriores. A normatividade interna da sociedade civil, em todos três momentos, é a satisfação das especificidades do indivíduo.<sup>61</sup>

O mercado capitalista constitui uma esfera de reconhecimento, porque “*à medida que cada um por si adquire,*

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, § 177.

<sup>58</sup> *Ibid.*, § 33 Zus.

<sup>59</sup> *Ibid.*, § 182.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 182 Zus.

<sup>61</sup> *Ibid.*, §§ 188-9.

*produz e goza, com isso, produz e adquire para o gozo dos restantes*".<sup>62</sup> A satisfação das próprias carências egocêntricas aumenta com a oferta econômica de atividades e com o trabalho dos outros. Os indivíduos que ofertam podem perseguir seus fins particulares com vistas aos objetivos dos que demandam. Os interesses de consumidores e produtores precisam se satisfazer reciprocamente.<sup>63</sup> Além disso, o entrelaçamento das dependências individuais faz aumentar enormemente as habilidades e o patrimônio geral da sociedade.<sup>64</sup> Ambas razões fazem com que o mercado capitalista encontre tão rápida aceitação moral na população e com que seja considerado como uma esfera de reconhecimento para todos aqueles nele inseridos.<sup>65</sup> Ele confere "*através da concorrência econômica, a satisfação acelerada de carências que cada vez mais se diferenciam entre si e há muito ultrapassam as necessidades da vida, das pessoas particulares individualizadas*".<sup>66</sup>

Contudo, a sociedade civil também já contém, em si, o princípio de sua superação. Ela dispara "*para todos os lados, a satisfação das suas carências, arbútrios e prazeres subjetivos*", destruindo-se "*a si mesma em seus gozos e em seu conceito substancial*".<sup>67</sup> Um processo sem fim e sem volta de desdobramento e refinamento das carências, em que "*cada conforto mostra novamente seu desconforto*", porque as carências não são exigidas por aqueles que as têm, mas também criadas pelos que buscam um lucro através do seu surgimento.<sup>68</sup> As carências e os meios de satisfação condicionam-se mútua e

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 199.

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 192.

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 199.

<sup>65</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 88, 363, 380-1.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>67</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 185.

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 191 Zus.

socialmente, como nos modos de vestir, nas refeições, entre outras maneiras e conveniências sociais que vão surgindo a cada instante na sociedade.<sup>69</sup> Ao lado da carência de igualdade e imitação, põe-se uma carência de especificidade e ostentação, “*tornando-se ela própria uma fonte efetiva de multiplicação das carências e de seu alastramento*”.<sup>70</sup> O sistema de carências cria necessidades artificiais e de consumo ostentativo, que não buscam o conforto dos participantes, mas diferenciações de status.<sup>71</sup>

Afora isso, embora o reconhecimento praticado no mercado capitalista aumente o patrimônio geral da sociedade, faz aumentar também a desigualdade de patrimônios dos indivíduos. A sociedade civil não é capaz de superar as desigualdades naturais; as produz e alimenta como desigualdades de habilidades, patrimônio e de formação intelectual e moral.<sup>72</sup> Mesmo que os indivíduos tenham a possibilidade de participar do patrimônio comum crescente, restam as contingências subjetivas de habilidade, saúde, capital, etc. Todas as vantagens da sociedade civil são perdidas pelos que não têm os meios de aquisição de bens básicos, como comida, moradia, tratamento de saúde. Tamanho o desequilíbrio social e o sentimento de injustiça que surgem vícios como a indolência e a malícia.<sup>73</sup> Uma grande massa de pessoas afunda-se abaixo da medida da subsistência, o que conduz a uma perda do sentimento de dignidade de existir através da própria atividade e trabalho. A disposição dos pobres volta-se assim contra os ricos, contra a sociedade e contra governo, dando origem ao que Hegel chama de rale (*Pöbel*): “...a pessoa que é orientada pelas contingências torna-se leviana e indolente... Com isso surge na rale o mal de que ela não tem a honra de encontrar sua subsistência por

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 192.

<sup>70</sup> *Ibid.*, § 193.

<sup>71</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 364-5.

<sup>72</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 200.

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 241.

*meio de seu trabalho, e encontrar sua subsistência responde como a um direito seu*".<sup>74</sup>

A família era a primeira a fornecer meios e habilidades ao indivíduo para obtenção de parte do patrimônio social geral e para o proteger contra eventuais incapacidades naturais. No entanto, “a sociedade civil arranca o indivíduo desse laço, aliena seus membros um dos outros e os reconhece como pessoas autônomas”; mais que isso, ela subordina “a própria subsistência da família toda”.<sup>75</sup> Uma solução interna ao sistema de carências e intermediada pelo trabalho tampouco é promissora, porque logo esbarra nas crises econômicas de superabundância de produção e falta de consumo proporcional. A produção ultrapassa as carências de consumo. Junto ao excesso de riquezas, o mercado capitalista nunca parece ser rico o suficiente, possuir patrimônio suficiente para controlar o excesso de pobreza e o surgimento da ralé.<sup>76</sup> O poder público precisa, então, assumir o lugar da família e da sociedade civil junto aos pobres, impedindo a inanição e a miséria.<sup>77</sup> Até então limitada aos casos particulares dos processos judiciais e à proteção dos direitos que os indivíduos já tinham, a sociedade civil vai se tornar efetiva em toda extensão por meio das instituições da polícia administrativa e da corporação.<sup>78</sup> Essas servem tanto à segurança geral das pessoas e propriedades, quanto à segurança da subsistência e bem-estar dos indivíduos, o que não ocorria no sistema de carências e na administração da justiça.<sup>79</sup> As tarefas não só de iluminação das ruas e construção de pontes, mas também de subsistência alimentar e de saúde dos indivíduos.<sup>80</sup> “Assim, o

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, § 244.

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 238.

<sup>76</sup> *Ibid.*, § 245.

<sup>77</sup> *Ibid.*, §§ 240-1.

<sup>78</sup> *Ibid.*, § 229.

<sup>79</sup> *Ibid.*, § 230.

<sup>80</sup> *Ibid.*, § 236.

*indivíduo é tornado filho da sociedade civil, que tem na mesma medida pretensões sobre ele, como ele direitos sobre ela*".<sup>81</sup>

Quanto mais cegos os fins particulares se tornam, maior a necessidade de sua regulação, para que sejam compatibilizados com os interesses gerais e para a diminuição dos espasmos e demoras gerados pela colisão dos interesses particulares. Vai-se delineando, gradualmente, a partir dos antagonismos emergentes dentro da sociedade civil, um momento externo de superação: o poder público estatal. A diferenciação crescente entre as classes, ordens e grupos passam a depender de uma recomposição. Ao lado do reconhecimento dos indivíduos como sujeitos de direitos livres e iguais, que interagem estrategicamente como proprietários no mercado capitalista, necessita-se de instituições políticas que não operem pela mesma racionalidade estratégica.<sup>82</sup> No início do século XIX, já estavam na ordem do dia essas suspensões parciais dos mecanismos de mercado para garantia de suprimentos básicos à população, controle de qualidade e exclusão de certos bens do mercado.<sup>83</sup> O mercado capitalista depende da conservação dessas regras não contratuais para poder integrar os interesses econômicos individuais. A disposição dos indivíduos para aceitar as determinações do mercado depende do constante fluxo e efetivação de regras de reconhecimento.<sup>84</sup> A normatividade interna da sociedade civil é que permite que o sistema de carências continue sendo considerado como uma esfera de satisfação mútua dos fins individuais: *“os atores econômicos precisam se reconhecer antecipadamente como membros de uma sociedade cooperativa antes de que se concedam reciprocamente o direito de maximização da utilidade individual no mercado; e a extensão dessas liberdades*

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, § 238.

<sup>82</sup> WELLMER, *op. cit.*, 1989, p. 21-3.

<sup>83</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 367-8.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 328-30.

*negativas tem que medir, então, até qual grau são compatíveis com as exigências daquele prévio reconhecimento”*.<sup>85</sup>

Nesses termos, pode-se entender, com Honneth, que a sociedade civil não contém somente o rasgo de interesses particulares, mas também modos de ampliação desses interesses: melhorar a condição de vida no âmbito da polícia administrativa e entrar em acordo no âmbito das corporações para uma prática orientada aos fins gerais da sociedade.<sup>86</sup> O Estado é o resultado final de um processo de generalização das próprias orientações, de um incremento gradual da própria personalidade.<sup>87</sup> Exemplifica Hegel: um inglês diz “*nós somos aqueles que navegamos o oceano e possuímos o comércio internacional, a quem pertence as Índias Orientais e suas riquezas...*”<sup>88</sup> Não há puro interesse comum e nacional, mas um interesse particular que se generaliza em meio a outros e se ancora emocionalmente nas façanhas e bem-estar da comunidade política. O indivíduo se apropria da classe dos comerciantes e do destino geral da nação, no qual encontra algo firme e no qual pode se incorporar. Nessa classe os indivíduos podem reconhecer honra e fama.<sup>89</sup> Essa confluência dos interesses específicos do indivíduo com o geral que os contém e conserva manifesta-se na disposição motivacional do patriotismo.<sup>90</sup> No cumprimento do dever patriótico, o indivíduo encontra “*seu próprio interesse, sua satisfação ou fatura, e para ele deve crescer do seu comportamento no Estado um direito, por meio do qual a coisa universal torna-se sua própria e específica coisa*”.<sup>91</sup> O patriotismo consiste nessa afeição com o Estado, “*porque ele*

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>86</sup> *Id.*, *op. cit.*, 2001, p. 97-8.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

<sup>88</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, III, p. 131.

<sup>89</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1821, § 124.

<sup>90</sup> *Ibid.*, § 268.

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 261 Anm.

*preserva suas esferas específicas, a legitimidade e a autoridade assim como a prosperidade delas*".<sup>92</sup>

Daí a concepção dessa terceira esfera, mais alta, do Estado. Ele é o momento máximo da efetivação da vontade livre, "*de modo que nem o universal vale e é consumado sem o interesse, saber e querer específicos, nem os indivíduos vivem para o último meramente como pessoas privadas...*"<sup>93</sup> E continua Hegel, contrastando os antigos com os modernos: "*o espírito do novo Estado é que o universal seja vinculado à completa liberdade da especificidade e ao bem-estar dos indivíduos, que, portanto, o interesse da família e da sociedade civil devem reunir-se ao Estado, que, porém, a universalidade do fim não pode avançar sem o próprio saber e querer da especificidade, que deve conservar seu direito*".<sup>94</sup> O Estado é, por isso, chamado de substância ética, de efetivação última da liberdade, porque nele o povo enxerga a concretização de suas potencialidades. O princípio da subjetividade e da especificidade não só se emancipou da unidade substancial indivisa das comunidades pré-modernas, mas se tornou o fundamento da Constituição moderna: uma nova unidade que deve admitir as diferenças sociais, como unidade articulada em diversos momentos e complexa.<sup>95</sup> A esfera estatal permite que os cidadãos tomem certos temas como de interesse nacional e considerem os outros indivíduos como dignos de solidariedade, sem ignorar suas diferenças pré-políticas.<sup>96</sup> A noção de eticidade busca, dessa forma, conciliar o comunitarismo do mundo antigo com a autonomia racional do indivíduo moderno, finaliza Taylor: "*em comum com sua geração, Hegel reconhecia que esta Sittlichkeit estava perdida para sempre em sua forma original, mas, em consonância com*

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, § 289 Anm.

<sup>93</sup> *Ibid.*, § 260.

<sup>94</sup> *Ibid.*, § 260 Zus.

<sup>95</sup> BOBBIO, *op. cit.*, 1976, p. 158.

<sup>96</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 488 e 619.



*muitos de seus contemporâneos, ele aspirava vê-la renascer sob uma nova forma*".<sup>97</sup>

A dificuldade da teoria da liberdade hegeliana é que não há somente essa linha horizontal e ascendente do Estado (como esfera inclusiva e complementar da eticidade), mas também uma linha vertical e descendente (como esfera dominante e prioritária da eticidade). A sociedade burguesa representava, em suas contradições e complexidades, dizia Hegel, um grande *"espetáculo igualmente de excessos, miséria e corrupção física e ética coletiva"*.<sup>98</sup> O resultado disso é a autorreferência e a predominância do Estado. *"Na realidade social efetiva é por isso o Estado, afinal, muito mais a primeira coisa, dentro da qual a família se converte em sociedade civil, e é a ideia de Estado mesmo que se dirige em ambos momentos"*.<sup>99</sup> Ele precisa penetrar em todas as relações sociais.<sup>100</sup> Os antagonismos gerados pela propriedade privada e observados na sociedade civil exigiam um papel dominante para o Estado, uma burocracia fixa, estável e o mais afastada possível da esfera da competição econômica.<sup>101</sup> Não contava mais com a reciprocidade das relações entre indivíduos, ainda que dentro de práticas institucionalizadas, priorizando a subordinação das relações entre indivíduos e instituições. Assim, o Estado está operando sempre de maneira subordinante, como uma *"moldura organizadora das outras esferas de interação"*, o que traz consequências fortemente antidemocráticas, alerta Honneth.<sup>102</sup>

Em primeiro lugar, torna-se o Estado *"um absoluto e imóvel fim em si mesmo... de modo que esse fim último tem o mais elevado direito contra os indivíduos, cujo dever mais elevado é ser membro*

---

<sup>97</sup> TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 109.

<sup>98</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 185.

<sup>99</sup> *Ibid.*, § 256.

<sup>100</sup> *Ibid.*, § 274 Zus.

<sup>101</sup> MARCUSE, *op. cit.*, 1941, p. 163 e 165.

<sup>102</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2001, p. 11 e 111.

do Estado”.<sup>103</sup> O indivíduo é transformado num “subordinado que deve se dedicar ao todo ético”<sup>104</sup>; num acidente dentro da substância do Estado, cuja existência é “indiferente”<sup>105</sup>; num momento de sua realização para o qual, “pode a pessoa saber ou não, essa essência se realiza como violência autônoma”.<sup>106</sup> O individualismo moderno acaba interrompido, com isso, denuncia Taylor, “mais por orgias de grotesca desumanidade que por rupturas rumo a uma cultura nova e superior”. É uma violência inaceitável contra a especificidade moderna. Os horrores e pesadelos no desenvolvimento histórico moderno, as fúrias de destruição e crueldade ocorridas durante a revolução francesa não haviam ficado para trás, porque, “por uma cruel ironia, o próprio protesto romântico teve sua parcela de responsabilidade nesses interlúdios horrendos”.<sup>107</sup>

Em segundo lugar, Hegel carrega demasiadamente de juridicidade e concretude as esferas sociais, fazendo-as depender de sanções estatais. Isso o prende ao século XIX, à fórmula institucional da época.<sup>108</sup> Ele só consegue ver a pequena família cristã e burguesa, por exemplo, fixando os indivíduos em papéis tradicionais e estanques, demasiadamente carregados de premissas naturalistas – lamenta Honneth.<sup>109</sup> A excessiva institucionalização torna-o extremamente conservador.<sup>110</sup> A filosofia hegeliana não se abre sistematicamente para incorporar outras instituições que representem seus princípios de reconhecimento.<sup>111</sup> A consequência

---

<sup>103</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 258.

<sup>104</sup> *Ibid.*, § 70 Zus.

<sup>105</sup> *Ibid.*, § 145 Zus.

<sup>106</sup> *Ibid.*, § 258 Zus.

<sup>107</sup> TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 173.

<sup>108</sup> Cf. HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 163 Zus.

<sup>109</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 302-5; *id.*, *op. cit.*, 2001, p. 112-3.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 117.

de um Estado racional, já por seus contemporâneos sentida como uma provocação, foi expelir os movimentos políticos transformadores das instituições como contrários à razão. A filosofia recua, assim, de uma normatividade moderna ainda não satisfeita.<sup>112</sup> Enfim, arremata Taylor, trata-se de uma reação obsoleta à modernidade: ele afirma nos oferecer uma razão triunfante, mas “*pertence acima de tudo a um estágio dessa oposição que não parece mais viável*”.<sup>113</sup>

Em terceiro lugar, Hegel toma a monarquia constitucional como modelo acabado da modernidade: “*a obra do Novo Mundo*”.<sup>114</sup> Assim como para Montesquieu, o critério fundamental para definição entre as Constituições é da complexidade da sociedade.<sup>115</sup> As formas republicanas e democráticas somente seriam compatíveis com sociedades antigas e simples. A única forma adaptada às sociedades modernas, cujos componentes tendem a se autonomizar e dilacerar, seria a monarquia constitucional. A votação pelo povo, a submissão do monarca à opinião e ao arbítrio da maioria, porque fazem da vontade particular a última decisão referente ao Estado, opõem-se a ideia de eticidade.<sup>116</sup> Eis a caracterização pejorativa do povo: a parte do Estado que “*não sabe o que quer... uma massa sem forma, cujo movimento e ação seria com isso elementar, irracional, selvagem e terrível*”.<sup>117</sup> O poder legislativo deve ser composto, segundo ele, por uma aristocracia hereditária de proprietários de terra, sem mandatários.<sup>118</sup> A representação política, não é da sociedade civil,

---

<sup>112</sup> HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*: zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 54.

<sup>113</sup> TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 174.

<sup>114</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 273.

<sup>115</sup> BOBBIO, *op. cit.*, 1976, p. 154.

<sup>116</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 281 Anm.

<sup>117</sup> *Ibid.*, §§ 301-3 Anm.

<sup>118</sup> *Ibid.*, §§ 306-9.

mas contra a sociedade civil – ridiculariza Marx.<sup>119</sup> Não há tampouco mecanismos de fazer valer a opinião pública. Ela somente é esclarecida, por meio da publicidade dos atos estatais, “aos pensamentos verdadeiros e à visão da situação e do conceito de Estado”, de modo que “aprende a conhecer e prestar atenção aos negócios, talentos, virtudes e habilidades das autoridades e funcionários do Estado”.<sup>120</sup> A esfera pública é esclarecida pelas instituições políticas, jamais as esclarece – funciona somente para fazer a integração das opiniões subjetivas na objetividade do Estado.<sup>121</sup> Em suma, conclui Honneth: não há quaisquer esferas de deliberação e de participação política.<sup>122</sup>

Ainda assim, atenua o intérprete, se levada adiante a ideia de incorporação de hábitos impregnados de uma evolução histórica e racional, não se poderia representar as esferas sociais nem como totalmente fixas, sob pena de perder toda mutabilidade, nem como simples massa disponível à positivação jurídica, senão seria perdida toda qualidade ética e intersubjetiva.<sup>123</sup> A dimensão comunicativa extraída da filosofia hegeliana pode revelar expectativas normativas não juridicizadas. Há três requisitos para a identificação de uma esfera da liberdade, esquematiza Honneth: (i) conter práticas institucionalizadas de “reconhecimento”, isto é, nas quais os sujeitos cooperam e enxergam um ao outro como condição para sua autorrealização; (ii) conter padrões de ação com normatividade interna, em razão da expectativa dos participantes de certo comportamento de todos os demais; (iii) conter uma forma de socialização para competências e disposições de caráter necessárias a essas práticas constitutivas.<sup>124</sup> As esferas contêm

---

<sup>119</sup> MARX, *op. cit.*, 1843, p. 252.

<sup>120</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 315.

<sup>121</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1962, p. 199.

<sup>122</sup> HONNETH, *op. cit.*, 2001, p. 122-3.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 114-5.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 80-5; *id.*, *op. cit.*, 2011, p. 147.

expectativas de autorrealização pessoal nas interações sociais, nas quais a liberdade não é extraída do indivíduo isolado, mas da mediação com o outro.<sup>125</sup> O direito abstrato e a moralidade são traduzidos como momentos do conceito da liberdade que se sedimentam em práticas sociais cada vez mais gerais, na forma das esferas da família, sociedade civil e Estado. A tarefa do direito e do Estado seria garantir a manutenção e a igual participação do indivíduo nessas diferentes esferas de autorrealização.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 86-7.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 46. É claro que a interpretação de Honneth está longe de ser consensual. Ele enfatiza as condições para a autorrealização do espírito subjetivo, em vez da autorrealização do espírito absoluto (*Ibid.*, p. 16). Para as interpretações tradicionais, as esferas sociais não visariam à realização individual. A subjetividade do absoluto seria um instrumento da filosofia do sujeito para superação da razão centrada no indivíduo. A verdadeira identidade do indivíduo seria servir como veículo da vontade divina (cf. MARX, *op. cit.*, 1843, p. 224; BOBBIO, *op. cit.*, 1976, p. 119 e 181; TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 103; HABERMAS, *op. cit.*, 1988, p. 42). Todavia, ao longo da obra hegeliana, as provas empíricas do movimento de efetivação do espírito coexistem com as ontológicas. Ainda que Hegel não tome o ponto de partida individual, isso não lhe é refratário: afinal, foi a cristandade que chegou à consciência de que a pessoa é livre como pessoa (*Op. cit.*, 1837, *Einleitung*, II, p. 60). A leitura de Honneth tenta pensar a teoria da liberdade sem pressupor a lógica hegeliana: o diagnóstico das patologias sociais deixa de recorrer a um padrão ontológico e necessário (*Op. cit.*, 2001, p. 12). A ressalva a essa interpretação diz respeito à ênfase ao momento psicológico para a autorrealização individual. A liberdade deveria ser vista como um tipo de confiança interna, que dá aos indivíduos segurança para articular suas necessidades e colocar em uso seus talentos e individualidades (HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 88). Essa perspectiva é totalmente rejeitada por outros intérpretes (cf. MARCUSE, *op. cit.*, 1941, p. 30; TAYLOR, *op. cit.*, 1979, p. 103). Do ponto de vista da teoria crítica, Nancy Fraser fez uma objeção contundente contra essa perspectiva psicologizante, argumentando que, quando a falta de liberdade é identificada com distorções internas na autoconsciência do oprimido, fica-se a um pequeno passo de culpar a vítima e acrescentar insulto à opressão, por exemplo, imputando um dano psíquico aos submetidos ao racismo, machismo, etc. Em sentido inverso, quando a falta de liberdade equivale a preconceitos nas mentes dos opressores, superá-la parece requerer policiá-las, o que é antiliberal e autoritário. A falta de reconhecimento não pode ser entendida como afetando, em primeiro plano, a identidade pessoal, que é um apelo sectário (FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: \_\_\_\_\_.; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London/New York: Verso, 2003, p. 31-2). Assim, como vai reconhecer Honneth em obra posterior, as condições de autorrealização devem ser vistas como do espírito subjetivo e objetivo simultaneamente, isto é, sempre vinculadas a instituições e práticas sociais (*Op. cit.*, 2011, p. 9 e 157). Por isso, prefere-se interpretar a ideia de liberdade hegeliana, com Honneth, como uma autorrealização individual com os outros, mas sem recair em uma interpretação psicologizante.

Adotando essa leitura, portanto, Hegel oferece uma concepção de liberdade dentro de uma tradição oitocentista crítica à modernidade. A ampliação da liberdade é a ampliação das possibilidades de participação dos indivíduos em instituições sociais que lhe servem como condição social para sua autorrealização, conforme a tese social (TS):

**TS:** A liberdade consiste na possibilidade (por meio de garantias efetivas) de participar em esferas sociais de realização recíproca de interesses.

A dificuldade da solução hegeliana está, como visto, que a eticidade não toma forma democrática. Ele fica muito preso ao modelo do Estado prussiano.<sup>127</sup> A obra de Tocqueville seria uma ponte, então, entre a teoria da eticidade e a teoria democrática, a qual se tenta atravessar nas seções seguintes enfocando as esferas sociais da (3.1) religião; (3.2) classes sociais; e (3.3) associações.

### 3.1 Religião

Um dos aspectos notáveis da filosofia de Hegel está na crítica contra os que tomavam a religião como fundamento do Estado. “A religião, define ele, “*é a relação com o absoluto na forma de sentimento, imaginação e crença e, em seu centro, que tudo contém, tudo é contido somente como acidente e evanescente*”.<sup>128</sup> Se o Estado está baseado na religião, sua constituição e leis são abandonadas à certeza ou incerteza de uma crença. A religião que busca se fazer valer pelo Estado, tanto quanto o Estado que se impõe de maneira religiosa, ameaça a especificidade e tiraniza. “*Ao justo não é dada nenhuma lei*”; basta-lhe a devoção para que possa se deixar levar pelas paixões, apontando os que sofrem com injustiças à consolação e esperança religiosas “*ou, pior, acusando-*

---

<sup>127</sup> WELLMER, *op. cit.*, 1989, p. 26.

<sup>128</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1821, § 270.

os de irreligiosos e condenados”.<sup>129</sup> O fundamentalismo religioso quer o abstrato da crença e dos sentimentos, diante dos quais propriedade, trabalho, instituições políticas não têm a mesma dignidade. Um fenômeno análogo ao fundamentalismo religioso enxerga Hegel no governo sob Robespierre, que se baseava no princípio da suspeita e penalizava as disposições mentais como tais.<sup>130</sup> Nesse governo, prevalecia apenas o princípio abstrato da liberdade como presente na vontade subjetiva: a virtude. A virtude torna-se, na modernidade, o princípio firme que separa aqueles que têm certa disposição mental daqueles que não a têm, o que só pode ser reconhecido e julgado por aqueles que a têm, fazendo dominar a suspeita geral. Ela traz consigo o mesmo governo sob terror religioso, pois é governada por uma simples disposição mental, pelo poder sem formas jurídicas.<sup>131</sup>

Da mesma forma, Tocqueville observa com olhar crítico as leis penais votadas pelos puritanos e que reproduziam textos sagrados.<sup>132</sup> Não só blasfêmia, bruxaria e adultério eram sancionados com a morte na Nova Inglaterra. Embriaguez, beijo na boca e cabelos longos mereciam chicotadas, multas ou reprimendas públicas. Espanta-se que uma legislação típica de povos semicivilizados pudesse ser transportada ao seio de uma sociedade altamente esclarecida e amplamente aplicada. Instila-se nele o medo de que o fervor religiosos se aproprie do político e tente invadir o âmbito da consciência: “*os legisladores, nesse corpo de leis penais, estão sobretudo preocupados em manter a ordem moral e os bons costumes na sociedade; assim, penetram sem cessar no domínio da consciência, e não há quase pecados que não*

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, § 270 Anm.

<sup>130</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1837, IV, 3, 1, p. 568-9. Nas palavras de Robespierre: “...a mola do governo popular na revolução é, ao mesmo tempo, a virtude e o terror: a virtude sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente” (*Op. cit.*, 1793, p. 301).

<sup>131</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1837, IV, 3, 3, p. 597.

<sup>132</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 41.

*venham a submeter à censura do magistrado*".<sup>133</sup> Assombra-se ao perceber o ressurgimento, em pleno século das luzes, do misticismo e extremismo em seitas protestantes.<sup>134</sup> Ao se debruçar sobre a revolução francesa, constata, da mesma forma, que os revolucionários haviam tomado os concidadãos à maneira como as revoluções religiosas haviam considerado o ser humano em geral – abstratamente, fora do contexto e do tempo, em sua busca pela regeneração do gênero humano. Por isso, rapidamente se converteram em soldados, apóstolos e mártires, cuja fé na própria virtude os fazia acreditar não só poder atacar as leis estabelecidas, mas também e ao mesmo tempo todas as crenças que lhes eram contrárias. A revolução francesa, como as revoluções religiosas, apelou para a salvação do indivíduo, em lugar da sociedade política. Quando a virtude se tornou a primeira distinção entre os homens, distinguiram-se apenas os mais perseguidores e violentos, o que resultou em tirania.<sup>135</sup>

O que há de comum no fundamentalismo religioso e revolucionário é que eles decorrem, segundo Hegel, de uma concepção de liberdade deduzida da consciência subjetiva, a qual afunda o indivíduo na *"mais profunda solidão interna... onde toda externalidade e toda limitação desapareceu"*.<sup>136</sup> A harmonia perdida com a realidade efetiva é forçada para dentro de uma interioridade ideal, sem mais compromisso com o exterior e o dado.<sup>137</sup> As crenças, sentimentos e intenções nada mais expressam do que a consciência subjetiva sobre o bem e o mal, que faz desaparecer, enquanto fundamento da moralidade, todo dever: *"basta a mais diminuta imaginação para... descobrir para cada ação um lado positivo e, com isso, uma boa razão e intenção... meramente querer*

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 41-2.

<sup>134</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 13, p. 648-9; cf. KAHAN, *op. cit.*, 2015, p. 138-9.

<sup>135</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, I, 3, p. 62-3.

<sup>136</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 136 Zus.

<sup>137</sup> *Ibid.*, § 138 Anm.



*o bem e ter uma boa intenção em uma ação é isso muito antes o mal, na medida que o bem é somente desejado nessa abstração e, com isso, a determinação dele é reservada ao arbítrio do sujeito*".<sup>138</sup> A conquista dos menores inventos e dos mais simples princípios políticos custaram o trabalho, quando não a vida, de milhares de pessoas. Tudo isso esvanece na subjetividade, que se arroga a tarefa de fundamentar séculos de operação da razão.<sup>139</sup> É o que Hegel denomina a doença da modernidade.<sup>140</sup> Uma doença que faz surgir, continua ele, *"a saudade de uma objetividade, na qual o homem se rebaixa a servo e à total dependência, para escapar da tortura do vazio e da negatividade"*. Os sujeitos modernos se convertem a doutrinas autoritárias, porque acham sua interioridade sem conteúdo e precisam agarrar algo firme – uma raça, uma igreja, uma autoridade.<sup>141</sup>

Um diagnóstico semelhante oferece Tocqueville, associando a subjetivação da ideia de liberdade às características da dominação moderna. Para ele também não só a religião, mas toda forma de pensar nas democracias de massa adquire um impulso ao fundamentalismo.<sup>142</sup> Esse fenômeno é explicado como resultado das paixões por uniformidade, bem-estar e ordem. A paixão por uniformidade favorece o método de procurar por verdades simples e uniformes: *"escapar ao espírito de sistema, ao jugo dos hábitos, às máximas de família, às opiniões de classe e, até certo ponto, aos preconceitos da nação... procurar sozinho e em si mesmo a razão das coisas..."* Ela dissolve as mediações do pensar, como as mediações com o pensar dos predecessores: *"cada um perde ali facilmente o rastro das ideias de seus ancestrais, ou com elas não se preocupa... cada um se fecha estreitamente em si mesmo e pretende*

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, § 140 Anm.

<sup>139</sup> *Ibid.*, § 138 Zus.

<sup>140</sup> *Ibid.*, § 138 Not.

<sup>141</sup> *Ibid.*, § 141 Zus.

<sup>142</sup> MITCHELL, Joshua. Tocqueville on democratic religious experience. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 282.

*dali julgar o mundo*".<sup>143</sup> A paixão por bem-estar exige, pelo esgotamento na corrida por bens materiais e, logo, pela falta de tempo para complexidades e nuances teóricas, uma compensação intelectual por meio de inferências simples e imediatas, do tipo que uma crença dogmática ou uma interpretação literal das escrituras oferece.<sup>144</sup> Por sua vez, a paixão pela ordem compensa a falta de doutrinas estáveis nos séculos de dúvida, nas quais todas são contestadas, com apego a autoridades materiais. É que a tarefa de tudo justificar fatiga. As pessoas defendem mal suas opiniões, não se convencem e como que perdem a esperança de conseguir resolver os desafios que os outros lhes colocam. Mesmo que continuem céticas, preferem agarrar a opinião simples e estável de uma autoridade. Assim, compensam sua anarquia intelectual com apego a "*simulacros de tradição*" e "*escombros de autoridade*", conclui: "*como tudo se remove no mundo das inteligências, eles querem pelo menos que tudo seja firme e estável na ordem material e, não podendo mais retomar suas antigas crenças, entregam-se a um senhor*".<sup>145</sup> Em conjunto, essas paixões favorecem crenças uniformes, superficiais e autoritárias; elas inclinam a razão a esvaziar distinções e particularidades; debilitam o exame crítico; e preparam os cidadãos à servidão. Por serem tipicamente modernas, detecta Tocqueville que o impulso ao fundamentalismo não era efêmero ou isolado, mas se perpetuava e expandia: "*nós o encontramos no mundo nascente; ele está ainda sob nossos olhos*".<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, I, 1, p. 513-4 e III, 21, p. 777-8.

<sup>144</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 531 e III, 21, p. 778.

<sup>145</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 532 e III, 21, p. 778-9, *cf. id.*, *op. cit.*, 1835, II, 4, p. 211; *id.*, *op. cit.*, 1850/51, I, 5, p. 763. Não parece coincidência que, em um de seus famosos prognósticos, Tocqueville associe a paixão dos alemães por ideais abstratos, sem ocupação com suas consequências práticas, com uma tendência à agitação pública por teorias racistas (TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à Arthur de Gobineau, 30 juillet 1856. *Revue des Deux Mondes*, 5e période, tome 40, 1907, p. 527).

<sup>146</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, II, 2, p. 185.

O que ambos filósofos oitocentistas revelam é que instituições políticas fundadas em concepções subjetivas de liberdade – baseadas na mera interioridade, crenças ou convencimentos individuais –, tendem ao autoritarismo e à frustração da ideia de liberdade. Eles criticam o caráter fundamentalista do pensamento moderno: sua fuga da realidade social efetiva e seu anseio por uma autoridade capaz de finalmente construir, em linguagem bíblica, *novum hominem*. Tal sua contradição: depois de se desvincularem da ampla sociedade política, anseiam pelo advento de uma ordem material que finalmente ofereça o que a subjetividade se vê incapaz. A inabilidade para definir projetos institucionais factíveis arrasta a tentação de uma solução política abrupta e violenta. Não resta ao sujeito moderno senão a alternativa de permanecer fiel a um ideal irrealista de liberdade, ou aceitar uma realidade cínica e antiliberal. A primeira é a conclusão do revolucionário; a última, a do fascista. “*É claro que na raiz do dilema está o próprio significado da liberdade*”, arremata Karl Polanyi.<sup>147</sup>

Desse diagnóstico de época depreende Hegel que, assim como a política não deve mais se basear na virtude, à maneira das repúblicas antigas, a religião deve permanecer uma disposição mental: a fé. A religião não pode se voltar contra a efetividade. Eis a separação defendida entre Estado e Igreja, entre autoridade e crença. Ao Estado cabe a autoridade sobre família, sociedade civil e instituições políticas; cabe o impulso e a proteção aos fins religiosos; cabe mesmo exigir um vínculo com certa congregação religiosa – mas a qualquer uma, “*porque no conteúdo, na medida que ele se relaciona com o interno da representação, o Estado não pode se intrometer*”. E advoga pela tolerância para com quacres, anabatistas e judeus.<sup>148</sup> Na organização de um Estado segundo a liberdade, as igrejas não se imiscuem nos assuntos políticos e

---

<sup>147</sup> POLANYI, *op. cit.*, 1944, p. 298.

<sup>148</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 270 Anm.

externos às crenças; e só assim a religião pode se conservar como alma e coração da liberdade. Na medida em que o Estado promove a liberdade das diferentes religiões, dá-lhes assistência e proteção, ainda que eles sejam “*distintos conforme a doutrina*”, podem continuar “*na raiz a mesma coisa*”, e as leis terem “*sua garantia suprema na religião*”.<sup>149</sup>

A mesma ideia encontra-se em Tocqueville, ao tensionar a laicidade do âmbito político para garantir um vínculo entre religião e liberdade. Também para ele, o espírito de religião não se vincula automaticamente ao espírito de liberdade: esse vínculo depende de uma separação rígida entre Igreja e Estado. A separação deve ser completa para que a religião conserve sua pretensão universal, sem ameaçar a liberdade. A religião precisa ser compreendida, pois, não como um conjunto de dogmas que regulam a sociedade política, mas como um sentimento íntimo e de caráter potencialmente universal: a fé. Padres e pastores, continua Tocqueville, devem ser proibidos de ocupar cargos públicos ou buscarem representação no legislativo. As diferentes seitas devem evitar propor leis civis e criminais, decisões judiciais ou teorias científicas, para falar da relação direta dos indivíduos com o suprassensível. É que a religião só pode se expandir e adquirir poder numa sociedade complexa, sem o risco de se tornar tirânica e desacreditada em todas as matérias, na medida em que se dissocia dos aspectos sensíveis e passageiros desse mundo. Do contrário, quando se une a um governo ou partido, suas máximas se tornam aplicáveis somente a uma parte da população; torna-se frágil, efêmera e sujeita a inúmeras hostilidades, como são os mandatos democráticos.<sup>150</sup> Esse foi o erro do cristianismo francês: querer unir a fé com opiniões partidárias; os representantes de Deus, com os amigos do poder. Para que essas potências da terra fossem derrotadas, a

---

<sup>149</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1837, IV, 3, 3, p. 596.

<sup>150</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 341-3; *id.*, *op. cit.*, 1840, I, 5, p. 533-4 e II, 12, p. 646-7.

religião precisou ser derrotada, era um espírito vivo “*que quiseram amarrar a mortos*”.<sup>151</sup>

De um lado, a obra toquevilleana responde a Rousseau e aos ataques iluministas à religião. A oposição entre democracia e aristocracia não deveria reproduzir aquela entre incredulidade e religião. No *Ancien Régime* apronfunda a investigação pelas razões históricas e sociais que tornaram a religião tão odiosa em França.<sup>152</sup> De outro lado, boa parte do *Démocratie* é destinado a demonstrar que, ao contrário do que supunham Guizot e outros conservadores franceses, a democracia não ameaça as esferas da família, religião ou Estado.<sup>153</sup> Ela modificava essas relações no sentido de as fortificar, porque as transforma em esferas sociais de liberdade. A família passa a ser baseada no amor e ajuda mútua, em vez de na autoridade e tradição; a fé torna-se mais fervorosa; e as leis, mais respeitadas.<sup>154</sup> Tudo que faz parte do ser humano pode assumir diferentes modos de ser: a religião deveria abandonar os antigos modos aristocráticos para se tornar democrática.<sup>155</sup>

Essa dupla oposição levou vários intérpretes a sustentar que a religião cristã estaria completando a doutrina dos interesses bem compreendidos e fundando a democracia liberal.<sup>156</sup> Melhor do que ninguém sabiam Hegel e Tocqueville que nem a religião cristã, nem qualquer outra, por suas forças próprias, poderia fundar a liberdade. Para os lembrar disso, o Papa Gregório XVI promulgava em 1832 a encíclica *Mirari Vos* contra a liberdade de opinião e

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 348; *id.*, *op. cit.*, 1856, III, 3, p. 180.

<sup>152</sup> ANTOINE, in *L'esprit*, p. 306-7; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, p. 341-8; *id.*, *op. cit.*, 1856, III, 2, p. 179.

<sup>153</sup> SCHLEIFER, in *The companion*, p. 135.

<sup>154</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 47-8 e II, 6, p. 276; *id.*, *op. cit.*, 1840, III, 8, p. 708-9.

<sup>155</sup> *Ibid.*, II, 9, p. 332.

<sup>156</sup> Entre outros: ZETTERBAUM, *op. cit.*, 1963, p. 697; BRIEY, Laurent de. *Démocratie, religion et pluralisme: de Tocqueville à Gauchet et retour*. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, 4<sup>ème</sup> série, t. 104, n. 4, p. 744 e 754-5, 2006; FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 77-81 e 84-5; KAHAN, *op. cit.*, 2015, p. 29, 72, 75 e 79-80; criticamente GAUCHET, in *Lecturas*, p. 95; GANNET JR., *op. cit.*, 2003, p. 8.

expressão e a favor da união entre Igreja e Estado.<sup>157</sup> A religião é mais uma esfera social na qual os anglo-americanos “*aplicam a doutrina do interesse bem entendido*”, diz um título do *Démocratie*.<sup>158</sup> Embora não faltem passagens na obra abordando a religião como uma questão de verdade natural ou revelada, a partir de suas experiências pessoais e direcionadas a um público francês majoritariamente católico, ela somente adquire seu sentido político como uma questão de liberdade: “*a religião, que entre os americanos jamais se mistura diretamente com o governo da sociedade, deve ser considerada como a primeira de suas instituições políticas; pois, se ela não lhes dá o gosto da liberdade, facilita-lhes singularmente o uso*”.<sup>159</sup> Ela é observada não da perspectiva da verdade, mas de uma esfera social de liberdade: “*se serve muito ao homem como indivíduo que sua religião seja verdadeira, não é assim para a sociedade. A sociedade não tem nada a temer nem a esperar de outra vida; e o que mais lhe importa não é tanto que todos cidadãos professem a religião verdadeira, mas que eles professem uma religião*”.<sup>160</sup>

As religiões permitem a realização recíproca dos indivíduos e alimentam o espírito de liberdade na medida em que obstaculizam as tendências individualistas e tirânicas de uma sociedade massificada. Isso se dá de quatro formas, segundo Tocqueville: (i) incentivando os indivíduos a ultrapassarem os interesses materiais e mesquinhos; (ii) unindo os indivíduos para ação comum ao lhes oferecer convicções éticas compartilhadas; (iii) impondo alguns

---

<sup>157</sup> Cf. KAHAN, *op. cit.*, 2015, p. 151.

<sup>158</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 9, p. 639

<sup>159</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 338; cf. *id.*, *op. cit.*, 1840, I, 5, p. 533; KELLY, *op. cit.*, 1992, p. 83; VILLA, in *The companion*, p. 238.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 336.

deveres gerais para com a humanidade e (iv) colocando limites ao despotismo da maioria.<sup>161</sup>

(i) A religião contribui ao esclarecimento dos interesses pela confiança em uma contraprestação divina, incluindo recompensas em uma forma de vida futura: “*se a doutrina do interesse bem compreendido só tivesse em vista este mundo, estaria longe de bastar, pois há grande número de sacrifícios que só no outro podem achar a sua recompensa*”.<sup>162</sup> Ao fixar um objetivo na vida após a morte, a religião ensina a reprimir desejos passageiros e valorizar desejos de longo prazo, inculcando o hábito de agir com os olhos no futuro.<sup>163</sup> Isso pode ter, entretanto, efeitos negativos para o princípio igualitário, se a infelicidade das pessoas é naturalizada e dissociada desse mundo:

Nas nações onde a aristocracia domina a sociedade e a mantém imóvel, o povo acaba por se habituar à pobreza, como os ricos à opulência... a imaginação do pobre é desviada em direção ao outro mundo; as misérias da vida real o constroem; mas aquela lhes escapa e vai procurar sua satisfação em outro lugar.<sup>164</sup>

A religião não poderia servir à liberdade prometendo grandezas futuras, mas sim ensinando os indivíduos a fazer pequenos sacrifícios em nome de um bem maior. Nesse sentido, ela esclarece os interesses.

(ii) A política é uma forma de convivência: um exercício conjunto do poder. Por isso, a religião reserva-se um lugar importante nas sociedades democráticas, “*pois sem ideias comuns, não há ação comum, e sem ação comum existem homens, mas não*

---

<sup>161</sup> Cf. MIRANDA, Marcelo Sanches. **A importância da religião para a democracia**: um estudo a partir da obra *A Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville. Dissertação (Mestrado em Filosofia). UFSC, Florianópolis, 2016, p. 73-83.

<sup>162</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 9, p. 639.

<sup>163</sup> *Ibid.*, II, 17, p. 662-5.

<sup>164</sup> *Ibid.*, II, 18, p. 642.

*um corpo social*".<sup>165</sup> O noroeste da França, região de nascença de Tocqueville, tinha na religião católica o coração da comunicação pública. “*Para a maioria das pessoas que viviam em fazendas dispersas e aldeias – descreve um historiador – a missa de domingo era a ocasião quando, vindo para o burgo, a comunidade sentia sua identidade paroquial, tomava decisões e ouvia novidades transmitidas pelo padre*”.<sup>166</sup> A religião contribui para a democracia, nesse aspecto, por sua capacidade de formar um espaço de vinculações, compartilhamento de vivências e de agregação de interesses.<sup>167</sup>

(iii) Embora os estadunidenses tivessem um número incontável de seitas, “*todos concordam com os deveres dos homens um perante o outro*”.<sup>168</sup> Elas dizem a todo momento que uma pessoa deve preferir os outros a si mesmo, que deve fazer o bem mesmo para pessoas estranhas, etc.<sup>169</sup> Assim, o florescimento religioso nas democracias não somente reúne solidariamente indivíduos que compartilham certo número de verdades dogmáticas, mas também fomenta algumas regras morais capazes de universalização.

(iv) Por dogma Tocqueville denomina qualquer opinião de senso comum que as pessoas “*recebem por confiança e sem discussão*”.<sup>170</sup> Há três grandes fontes de crenças dogmáticas nas democracias de massa: a maioria, as mídias de massa e a religião.<sup>171</sup> Essas fontes servem de contrapeso uma para outra. Quanto maior a liberdade política e, com isso, o poder da maioria da população de fixar alguns dogmas, maior o contrapeso

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 519.

<sup>166</sup> MCPHEE, *op. cit.*, 2002, p. 111.

<sup>167</sup> COHN, in *A filosofia*, p. 259.

<sup>168</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 336.

<sup>169</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 9, p. 639-40.

<sup>170</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 518.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 521; *id.*, *op. cit.*, 1835, II, 3, p. 210-1.



necessário da liberdade de imprensa e religiosa: “*ao mesmo tempo em que a lei permite ao povo americano tudo fazer, a religião os previne de tudo conceber e os proíbe de tudo ousar*”. A liberdade religiosa e as crenças éticas dogmáticas (mesmo as “*muito falsas e muito absurdas*”, escreve Tocqueville) são a contraparte da liberdade política e das crenças dogmáticas que podem emergir pela opinião pública e pelo voto da maioria.<sup>172</sup>

Do conjunto dessas reflexões, afastam-se as pegadas platônicas, as quais, pela linguagem empregada por Tocqueville, poderiam sugerir uma sociedade democrática baseada em crenças religiosas cristãs. Ele dissocia conceitualmente a esfera interior dos costumes (*moeurs*) da esfera exterior das convenções ou maneiras sociais (*manières*). Por costumes, entende “*o conjunto das disposições intelectuais e morais que os homens trazem consigo em estado social*”.<sup>173</sup> Por maneiras, “*a forma exterior das ações humanas*”.<sup>174</sup> Nisso segue a diferenciação de Platão entre maneiras (por exemplo, do silêncio que os mais novos devem perante os mais velhos, do corte de cabelo, do traje, da compostura) e caráter, o qual deveria espelhar o da cidade (como a irascibilidade dos trácios, o amor às riquezas dos fenícios e egípcios, a incerteza e incoerência dos atenienses).<sup>175</sup> Para Platão, os costumes sobrepõem-se à constituição da urbe; aos processos e acusações; ao mercado, impostos, portos e contratos. As formas de governo estão baseadas no caráter dos cidadãos, no qual tem lugar inaugural e derradeiro a religião. As leis da república platônica não tratam de convenções sociais, regras civis, penais ou comerciais, mas dos costumes mais arraigados, como a religião.<sup>176</sup> Ao contrário do que parece a alguns intérpretes, Tocqueville não está retornando à

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, I, V, p. 532; *id.*, *op. cit.*, 1835, II, 3, p. 338-40.

<sup>173</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 354 note.

<sup>174</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, III, 13, p. 731.

<sup>175</sup> PLATÃO, *op. cit.*, 424e-425b, 435e e 561b-e.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 427a-c.

visão estanque de uma cultura nacional e de um princípio religioso fundacional, apenas destacando esferas sociais de liberdade com normatividade própria em uma sociedade complexa. A religião só pode florescer na modernidade se abandona esse posto da república platônica e deixa de querer submeter as esferas política, jurídica e econômica.

As religiões bem compreendidas são aquelas que se afastam ao máximo da pretensão de influenciar nas estruturas de governo, para poder adquirir maior influência no princípio e objeto de governo, por meio de ideias e sentimentos. Ao se concentrarem no círculo do imaterial, podem penetrar profundamente no mundo político, sem tolher reflexão, inteligência e mudanças sociais. Quanto menos falam do governo e menos se vinculam ao poder estatal, mais podem participar da esfera pública sem ameaçar as demais crenças, associações e comunidades.<sup>177</sup> É isso que permitia aos puritanos, dos quais se esperava uma obediência estrita e passiva às regras de uma vida religiosa, preservar uma vida política extremamente agitada, contestada e incerta, sem apego a dogmas e autoridades. *Le but de la vie* religiosa e dogmática deve ser distinto da *manière de vivre* democrática e reflexiva. Somente se bem compreendida, a religião seria capaz de prescrever um fim ético sem o impor como uma maneira de viver. Somente assim, a religião funcionaria como salvaguarda dos costumes de liberdade de um povo, fonte divina dos direitos conquistados e garantia das leis e de sua duração.<sup>178</sup> Para Tocqueville, a manutenção do vínculo entre o espírito de religião e o espírito de liberdade era tão

---

<sup>177</sup> OFFE, *op. cit.*, 2004, p. 36; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 333-5.

<sup>178</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, p. I, 2, p. 47-8. A distinção entre objetivo de vida e maneira de viver aparece em outro contexto, quando Tocqueville diferencia a relação das sociedades aristocráticas e democráticas com o bem-estar material. Naquelas se tratava de uma maneira de viver desfrutada pelos nobres sem esforço ou receio, a qual podiam orgulhosamente desprezar (e com o qual os pobres mal podiam sonhar); nessas se tornou um objetivo de vida generalizado, mesmo que não o único, ao qual todos ambicionam, seja pela possibilidade de o obter, seja pelo medo de o perder. O objetivo de vida é um dos fins últimos dos indivíduos; a maneira de viver, um estado social (*Op. cit.*, 1840, II, 10, p. 641-3).

importante, em suma, que ele “preferiria acorrentar os padres na sacristia a deixá-los sair de lá”.<sup>179</sup>

Sem a separação rígida das estruturas de governo, dificilmente a revitalização religiosa não resultaria, em vez de em costumes de liberdade, em enaltecimento de pensamentos fanáticos. “A noção de que o dever de um homem é que o outro seja religioso foi a fundação – continua Mill – de todas as perseguições religiosas perpetradas no mundo e, se aceita, as justificaria plenamente... É uma crença de que Deus não só abomina a ação do descrente, mas não nos eximirá de culpa se o deixarmos em paz, sem molestá-lo”. Em especial, onde existe um forte histórico de intolerância em partes da população, “basta quase nada para as provocar a perseguir ativamente aquelas que elas nunca deixaram de considerar como objetos apropriados de perseguição”.<sup>180</sup>

Uma religião nada esclarece, enfim, como seus padrões de bem ou justiça deveriam valer politicamente para pessoas que não professam religião alguma, ou pertencem a comunidades religiosas diferentes.<sup>181</sup> A luta pela realização dos ideais democráticos não poderia ser uma luta por objetivos de vida pessoais, como ocorre nas igrejas e outras comunidades éticas fechadas, mas sim uma luta política e social, pois “sua transferência ao santuário íntimo da alma, da crença ou da moral, significa a regressão a um estágio há muito superado”.<sup>182</sup> Isso não quer dizer que a teoria crítica possa encarar a religião como um resquício da minoridade humana ou ignorar o papel social e político que ela continua desempenhando. Nas democracias modernas, a religião mantém influência e importância fundamentais, embora precise se submeter a

---

<sup>179</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 15, p. 660.

<sup>180</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 240 e 289.

<sup>181</sup> FORST, *op. cit.*, 1994, p. 324.

<sup>182</sup> MARCUSE, *op. cit.*, 1941, p. 202.

restrições estruturais e filtros procedimentais, nos quais são admitidas exclusivamente razões seculares.<sup>183</sup>

### 3.2 Classes sociais

Uma das esferas de eticidade da sociedade civil e uma das raízes éticas do Estado é constituída, segundo Hegel, pelas corporações.<sup>184</sup> Trata-se da forma institucional que ele concebe aos estamentos ou classes sociais (*Stände*) – e que associa às comunidades religiosas e comunas municipais.<sup>185</sup> As diferenças de participação no patrimônio nacional dão origem às classes campesina, comerciante e política.<sup>186</sup> O pertencimento a essas classes deve-se dar, porém, na sociedade moderna, segundo o arbítrio de cada um, como uma das manifestações do momento da especificidade subjetiva. Uma determinação pelo nascimento ou outra circunstância aleatória abrigaria um potencial degenerativo da ordem social.<sup>187</sup> Assim, a especificidade do sujeito efetiva-se pela limitação voluntária a um dos estamentos ou classes, o momento ético da sociedade civil, no qual é reconhecido pelos demais.<sup>188</sup> Por meio da corporação, o indivíduo deixa de estar isolado e reduzido à indústria egoísta, onde é reconhecido somente pela externalização de seu sucesso, para ser reconhecido como pertencente a um todo integrante da sociedade geral e como tendo fins voltados a esse todo – “*ele tem assim, em seu estamento, a sua honra*”.<sup>189</sup>

---

<sup>183</sup> HABERMAS, Jürgen. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: \_\_\_\_\_. **Zwischen Naturalismus und Religion**: philosophische Aufsätze. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013, p. 136-7.

<sup>184</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, §§ 249 e 255.

<sup>185</sup> *Ibid.*, §§ 251, 270 Anm., 288 e 290 Zus.

<sup>186</sup> *Ibid.*, § 201.

<sup>187</sup> *Ibid.*, § 206.

<sup>188</sup> *Ibid.*, § 207.

<sup>189</sup> *Ibid.*, § 253.

Para Hegel, a intermediação dos conflitos da sociedade civil com o Estado deve ser efetivada pela polícia administrativa e pelas corporações – as “*ramificações da sociedade civil em direção ao Estado*”.<sup>190</sup> A primeira assegura a segurança da subsistência das famílias e indivíduos não garantida pela intermediação do trabalho.<sup>191</sup> As segundas fazem com que a ajuda estatal que a pobreza recepciona perca sua contingência e injusta humilhação e com que a riqueza perca sua arrogância e injusta inveja, por meio de direitos e deveres estamentais.<sup>192</sup> A eticidade imanente da sociedade civil unifica, por meio da polícia administrativa, “*o bem-estar específico como um direito e algo efetivo*”; e garante, por meio da corporação, “*à pessoa ética uma atividade universal fora de seus fins privados*”.<sup>193</sup> Essa confere um “*negócio e atividade dirigido à universalidade*”.<sup>194</sup>

Contudo, complementa Hegel que as corporações devem permanecer sempre “*sob a fiscalização do poder público*”, a quem compete, por exemplo, chancelar as comunidades religiosas.<sup>195</sup> A administração dos assuntos corporativos por representantes próprios seria inábil e insuficiente do ponto de vista universal, motivo pelo qual deve competir à burocracia estatal.<sup>196</sup> Diverte-se Marx: o que era a tentativa da sociedade civil de se tornar Estado, por meio das corporações, torna-se uma burocracia estatal que se faz sociedade civil. A burocracia acaba valendo como a finalidade última do Estado.<sup>197</sup>

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, § 256.

<sup>191</sup> *Ibid.*, § 245.

<sup>192</sup> *Ibid.*, § 253 Anm.

<sup>193</sup> *Ibid.*, § 255.

<sup>194</sup> *Ibid.*, § 264.

<sup>195</sup> *Ibid.*, §§ 252 e 270 Anm.

<sup>196</sup> *Ibid.*, §§ 289 Anm. e 301 Anm.

<sup>197</sup> MARX, *op. cit.*, 1843, p. 248-9.

Além disso, embora o pertencimento às classes sociais não pudesse ser determinado por circunstâncias aleatórias, desmente-o sua concepção de propriedade privada. Segundo Hegel, a instituição da propriedade encontra fundamento racional não na satisfação de fins, carências, talentos, mas na garantia externa da especificidade de cada sujeito. A propriedade confere “*uma esfera externa de sua liberdade*”: um conjunto de objetos por meio dos quais ele poderia tomar distância de todas as determinações de terceiros.<sup>198</sup> A personalidade abstrata garantida pela propriedade é considerada, assim, um chão ético para a desigualdade. As exigências de igualdade da divisão do patrimônio da sociedade ignorariam as diferenças naturais internas dos indivíduos, assim como das contingências naturais externas a que estão submetidos.<sup>199</sup> A igualdade seria exclusivamente da personalidade, isto é, do fundamento abstrato para a propriedade.<sup>200</sup>

Por falsear a normatividade interna à sociedade civil em uma forma desigual e burocrática, merece Hegel a acusação de estar aquém do pensamento crítico. A propriedade privada e as corporações servem antes como tentativas de ressuscitar os estamentos medievais do que como um diagnóstico da sociedade moderna da perspectiva da liberdade. O impulso de crítica que colocou em movimento sua dialética é por ela consumido.<sup>201</sup>

Autênticos diagnósticos sobre as classes sociais da perspectiva emancipatória vão oferecer Marx e Tocqueville. Eles têm visões bem distintas sobre os conflitos sociais inerentes à sociedade moderna, o que lhes determinava ideais de igualdade diferentes, como analiso a seguir (3.2.1), para depois avaliar quão promissor é o diagnóstico tocquevilleano para analisar as classes sociais no Brasil (3.2.2).

---

<sup>198</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 41.

<sup>199</sup> *Ibid.*, § 49 Anm.

<sup>200</sup> *Ibid.*, § 49 Zus.

<sup>201</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 1988, p. 49.

### 3.2.1 Perspectivas emancipatórias em França e nos EUA

O diagnóstico de Marx sobre as classes sociais foi marcado pelas mesmas fábricas de Manchester visitadas por Tocqueville: “no lugar da manufatura entrou a grande indústria moderna, no lugar das classes médias industriais entraram os industriais milionários, os chefes de exércitos industriais inteiros, os burgueses modernos”.<sup>202</sup> Naquele sistema, parecia realmente que “os que trabalham não lucram nada, e os que lucram não trabalham”.<sup>203</sup> Para Marx, as classes médias – dos pequenos industriais, comerciantes e camponeses – estavam em declínio. Pela concentração de capital e concorrência, eram precipitadas à condição de empregados ou prepostos da burguesia, tendendo na modernidade à desapareição enquanto classe. A classe média combatia a burguesia em um sentido conservador, porque queria apenas garantir sua subsistência, ou mesmo reacionário, para “tentar virar a roda da história para trás”.<sup>204</sup> A perspectiva da classe proletária revolucionária era a única realista e emancipatória, porque mirava à extinção da propriedade dos meios de produção e, com ela, da divisão de classes.<sup>205</sup>

Partindo de um diagnóstico diferente sobre as classes sociais, em particular, sobre as classes médias, a perspectiva emancipatória de Tocqueville também será diferente. A existência de autênticas classes depende, para ele, assim como para o jovem Marx, da consciência de sentimentos, objetivos ou tradições compartilhadas.<sup>206</sup> Todavia, entende que, nas democracias de massa, as classes sociais até podem chegar a se extremar e formar

---

<sup>202</sup> MARX/ENGELS, *op. cit.*, 1848, p. 463.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 472, 484 e 487.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>206</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 20, p. 674 ; cf. MARX, *op. cit.*, 1852, p. 198.

novas aristocracias, mas tendem antes a se tornarem movediças, contingentes, pouco articuladas e, logo, incapazes de orientar os conflitos políticos: “*não há mais, por assim dizer, classes, e as que existem ainda são compostas de elementos tão movediços que o corpo jamais saberia exercer ali um verdadeiro poder sobre seus membros*”.<sup>207</sup> Além da mobilidade econômica, o indivíduo é desatado dos antigos constrangimentos jurídicos (ordens, corporações, etc.), religiosos, geográficos e patriarcais. A mobilidade afeta tanto as condições econômicas, quanto as condições de status.<sup>208</sup> Em meio a um estado social democrático, apenas resquícios aristocráticos mantêm um senso de distinção que garante a colaboração, benevolência ou ação comum – como os juristas, por exemplo, têm o interesse de permanecer os únicos intérpretes das leis; ou os industriais, o interesse de monopolizar o poder econômico.<sup>209</sup> No mais, as classes tendem a perder toda lembrança estamental. Para Tocqueville, a igualdade dinâmica de mistura, ascensão e queda entre classes é a mais importante característica e o maior potencial moderno, em lugar da igualdade estática de classes que se extremam e podem desaparecer.<sup>210</sup>

Quando Marx diagnostica que, nos Estados Unidos, embora “*as classes já existam, elas ainda não se fixaram, mas continuamente mudam e trocam seus elementos em fluxo constante*”<sup>211</sup> está repetindo que havia um obstáculo à consciência de classe pela rápida alteração no pertencimento às diferentes classes – o que possivelmente retirou do *Démocratie*, que se sabe ter lido.<sup>212</sup> Ele atribui esse forte dinamismo à circunstância de aquele país dispor de um continente para se apropriar, o que fazia

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 514.

<sup>208</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 613-4; cf. AMIEL, *op. cit.*, 2002, p. 23.

<sup>209</sup> *Ibid.*, II, 20, p. 674 e III, 18, p. 747; *id.*, *op. cit.*, 1836, I, p. 16.

<sup>210</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 114-5 e 127.

<sup>211</sup> MARX, *op. cit.*, 1852, p. 122-3.

<sup>212</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 126.



desaparecer as grandes tensões, enquanto que legitimistas, orleanistas e republicanos franceses uniam-se no partido *de l'ordre* contra o proletariado revolucionário.<sup>213</sup> Ambas, porém, eram situações circunstanciais. Às vésperas da revolução proletária, Tocqueville concorda que a luta política não era mais em França entre classe média e aristocracia, mas entre proprietários e não proprietários.<sup>214</sup> O impasse entre os modelos críticos está nas distintas perspectivas abertas pelos processos democráticos francês e estadunidense. Inserido na tradição francesa revolucionária, Marx acredita que a conquista da democracia dependia da revolução do antigo mundo, representado pela propriedade, família, religião.<sup>215</sup> Opondo-se a essa tradição, Tocqueville rebate que não se poderia confundir a igualdade com a revolução que a havia feito irromper no estado social, ideias e leis.<sup>216</sup> Era certamente possível fazer um diagnóstico sobre o estado revolucionário, mas não se poderia tomar isso como base de um diagnóstico das democracias em estado pacífico e durável: “...se uma grande revolução pode fundar a liberdade em um país, várias revoluções que se sucedem tornam ali por muito tempo qualquer liberdade regular impossível”.<sup>217</sup> A teoria crítica de Tocqueville é uma teoria de um estado democrático estável, não de um estado democrático revolucionário.

Na compreensão do liberal francês, os governos democráticos modernos não seriam capazes de eliminar a distinção entre as classes ricas e pobres, mais ou menos educadas, proprietárias ou não dos meios de produção. A igualdade pode existir na modernidade, ainda assim, porque não são os mesmos

---

<sup>213</sup> MARX, *op. cit.*, 1852, p. 123 e 140; cf. TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 7, p. 284-5; HEGEL, *op. cit.*, 1837, *Einleitung*, III, p. 145-6.

<sup>214</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1847, p. 1124.

<sup>215</sup> MARX, *op. cit.*, 1852, p. 122-3.

<sup>216</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 5, p. 833.

<sup>217</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, II, 1, p. 779 ; cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. Rapport sur « La Démocratie en Suisse ». In: \_\_\_\_\_ . *Œuvres*, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 637.

indivíduos, nem as mesmas famílias a compor essas classes, isto é, porque não há um espírito aristocrático e de exclusão. As classes de ricos e pobres não são inflexíveis, nem duráveis como nas sociedades aristocráticas. Elas não formam um povo à parte de outro, uma hierarquia econômica ou política permanente. Em uma palavra: não há diferenças hereditárias.<sup>218</sup>

Na medida em que são abolidos os antigos privilégios, borradas as classes e divididos os patrimônios, o desejo de bem-estar material vai se apresentando cada vez mais à imaginação do pobre; o gosto e o desejo de o ampliar à imaginação do que possui uma fortuna medíocre; o medo de o perder na imaginação do rico.<sup>219</sup> Ninguém adquire prazeres materiais sem esforço, nem deixa de os satisfazer sem ansiedade; todos entram em uma vasta arena competitiva e passam a acumular e dissipar riquezas em um piscar de olhos. Uma sociedade com igualdade de condições não significa que as diferenças econômicas, sociais e intelectuais sejam eliminadas, mas que essas diferenças são circunstanciais e passíveis de alteração. Mesmo quando os indivíduos mantêm relações desiguais – como a relação de emprego – todos podem nutrir a esperança ou o receio de modificar sua situação particular.<sup>220</sup>

Por isso, Tocqueville destaca a instituição estadunidense que havia permitido a divisão, partilha e disseminação dos bens: as leis que regulavam as sucessões. “*Em virtude da lei de sucessões – escreve –, a morte de cada proprietário traz uma revolução à propriedade; os bens não apenas mudam de donos, mas, por assim dizer, mudam de natureza; fracionam-se continuamente, em porções cada vez menores*”. Mais do que o efeito imediato da igualdade das partilhas (que poderia ficar na mão de poucos filhos, não mais pobres que os pais), “*são os efeitos indiretos que*

---

<sup>218</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, III, 5, p. 694-6; cf. NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 700g.

<sup>219</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 642-3.

<sup>220</sup> REIS, *op. cit.*, 2013, p. 6.

*destroem rapidamente as grandes fortunas e, principalmente, os grandes domínios*". A partilha impede a conservação íntegra da propriedade por mais que uma ou duas gerações, rompendo a ligação íntima entre espírito de família e propriedade, que deixa de representar a família, como ocorria quando ela se mantinha indivisa nas mãos do primogênito. As leis de sucessão tiram dos proprietários o interesse sentimental, suas recordações e orgulho na conservação de uma propriedade. Uma vez que o "*espírito de família é frequentemente fundado sobre uma ilusão do egoísmo individual*", por meio do qual seus membros buscam se perpetuar e imortalizar, se partilhada a propriedade, cada um tende "*a se concentrar na comodidade do presente; cuida-se de beneficiar a geração que vai seguir e nada mais*". Ainda que os filhos de um grande proprietário sejam em pequeno número e possam ser tão ricos quanto o genitor, a sua riqueza é composta por outros elementos. Assim, por efeitos diretos (partilha entre filhos) e indiretos (desvinculação de sentimentos familiares), as leis de sucessão favorecem a divisão e a circulação da propriedade, que cedo ou tarde será malbaratada ou vendida por algum descendente. A riqueza pode circular, dessa forma, com tal rapidez que se torna raro duas gerações recolherem seus favores.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 52-6. A respeito, contesta Hugh Brogan que as leis de sucessão francesas seriam, já na época, mais igualitárias do que as estadunidenses, porque não somente aboliram a primogenitura, mas também limitaram a expressão de vontade testamentária e garantiram os mesmos direitos a todos os herdeiros (*Op. cit.*, 2006, p. 184). De fato, ensinava Montesquieu que se nos fosse permitido doar a quem quiséssemos, cada vontade particular atrapalharia a disposição da lei de divisão igualitária da propriedade (*Op. cit.*, 1748, V, 5). Ao se conferir a todos os filhos igual parte na herança, não importa qual seja a riqueza, eles sempre serão menos ricos que os pais e são levados a trabalhar como ele trabalhou (*Ibid.*, V, 6). Apenas nas monarquias seria boa a permissão de deixar a maioria dos bens para um só filho (*Ibid.*, V, 9). A contestação não é precisa, contudo, porque, embora a Convenção Nacional tivesse abolido o direito de primogenitura e estabelecido a igual partilha, Napoleão modificou as leis de sucessões para reestabelecer a autoridade paterna e a conservação do tamanho das terras. Uma porção considerável foi deixada à livre disposição, a qual poderia ser direcionada para um só filho (MCPHEE, *op. cit.*, 2002, p. 200-1). De qualquer forma, Tocqueville não deixa de reconhecer que seu país começava a sentir na primeira metade do século XIX os efeitos de uma legislação de sucessões mais democrática, rompendo o espírito aristocrático de família e permitindo a divisão das terras (*Op. cit.*, 1835, I, 3, p. 55; cf. *id.*, *op. cit.*, 1833/35, 7 septembre, p. 455). Ao tempo da revolução de 1848, o gosto da propriedade já havia tomado a maior parte da população rural, o que a levou a se opor fortemente ao

A dinâmica de alta mobilidade social é um dos fatos explicativos mais poderosos da sociedade democrática descrita por Tocqueville.<sup>222</sup> A instabilidade patrimonial acostuma os indivíduos a ganhos e perdas súbitas e com a “*imagem da chance em todas suas formas*”. Essa imagem aparece constantemente aos indivíduos, que acabam “*amando todos empreendimentos em que a chance tem algum papel*”.<sup>223</sup> A alta mobilidade social explica a atitude mental de se assumir e amar riscos, a qual tem largas consequências sociais e econômicas.<sup>224</sup> Ela transforma a honra da coragem guerreira em uma coragem estritamente comercial e industrial de buscar lucros. A audácia dos empreendimentos comerciais e industriais era a primeira das razões para o rápido avanço econômico, força e grandeza dos EUA.<sup>225</sup> A divisão dinâmica de classes sociais faz com que as pessoas deixem de visar produtos excelentes, embarquem em aventuras e abandonem projetos precipitadamente; porém, “*difunde através de toda a sociedade uma atividade sem descanso, uma superabundância de força e energia, a qual nunca existe onde não há democracia*”.<sup>226</sup> Uma sociedade na qual prevalece a imobilidade nas classes sociais pode até não privar as pessoas dos resultados de sua produção, mas as arruína por prevenir que produzam: essa sociedade respeita a riqueza adquirida, mas seca suas fontes.<sup>227</sup>

Nesses termos, contudo, a igualdade de condições pensada por Tocqueville não significaria mais do que a chance de cada

proletariado urbano. Ele inclusive ironiza que, porque os pequenos proprietários de terra franceses viviam endividados, se os revolucionários tivessem prometido, em lugar da abolição da propriedade dos meios de produção, a abolição das dívidas, não teriam atraído contra si a numerosa classe dos camponeses (*Op. cit.*, 1850/51, II, 4, p. 798-9 e II, 5, p. 809; cf. MARX, *op. cit.*, 1852, p. 201).

<sup>222</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 185.

<sup>223</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 17, p. 663 e II, 19, p. 669-70.

<sup>224</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 15-6.

<sup>225</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 18, p. 752-3; por honra entende a “*regra particular fundada sobre um estado particular com a qual um povo ou classe distribui elogios ou reprovações*” (*Ibid.*, p. 746).

<sup>226</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 281.

<sup>227</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 237.

indivíduo de ser tão rico ou tão pobre quanto os demais, o que manteria um flanco enorme para desigualdades.<sup>228</sup> A democracia liberal criaria, com o tempo e com a já identificada tendência à concentração de renda, uma igualdade meramente imaginária que encobriria tremendas desigualdades reais: “*em vão a riqueza e a pobreza, autoridade e obediência põe acidentalmente grandes distâncias entre dois homens, a opinião pública... aproxima-as ao nível comum e cria entre elas uma forma de igualdade imaginária, a despeito das desigualdades reais de suas condições*”.<sup>229</sup> Isso já transparecia junto à atividade industrial, onde “*os pobres têm poucos modos de escapar de sua condição... os elementos da classe pobre são quase sempre fixos...*”<sup>230</sup> O que caracteriza a sociedade democrática pode ser atribuído simplesmente ao capitalismo, como fez Marx: “*a contínua transformação da produção, o incessante abalo de todas condições sociais, a eterna insegurança e movimento distinguem a época burguesa de todas as demais*”.<sup>231</sup> Logo, deixa de fazer sentido um sacrifício da ideia de independência à igualdade, se essa fica restrita ao sentido dinâmico de mobilidade social. Não há igualdade real entre as pessoas, apenas semelhança, como nas sociedades antigas. A grandeza imaginária incessantemente colocada em meio à miséria real dos pobres faz com que passem a amar as desigualdades reais como uma loteria:

É uma espécie de desigualdade que os homens odeiam, não a desigualdade em geral [...]. Se cada um crê poder um dia entrar em um corpo da elite, a extensão dos direitos desse corpo será o que o tornará caro aos que dele ainda não fazem parte. De certa maneira, os vícios mesmo da instituição farão sua força. O que provoca o coração humano é bem menos a certeza de um pequeno sucesso do que a possibilidade de uma grande fortuna.

---

<sup>228</sup> OFFE, *op. cit.*, 2004, p. 19.

<sup>229</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 5, p. 691.

<sup>230</sup> *Ibid.*, II, 20, p. 674.

<sup>231</sup> MARX, *op. cit.*, 1848, p. 465.

Aumente a grandeza do objeto a atingir e poderás, sem medo, reduzir as chances de o obter.<sup>232</sup>

A chance de altas fortunas e o amor às atividades arriscadas impedem a consciência de classe e reforçam-se na estabilização das desigualdades. A mobilidade social é plenamente compatível com novas formas de independência aristocrática e faz a igualdade perder todo potencial de emancipação social.

Na época, os conflitos políticos sobre a divisão de classes orbitavam o fenômeno da ralé, ou pauperismo, que é uma forma crassa de pobreza que emerge com a modernidade. Ela se distingue dos fenômenos anteriores de pobreza, porque os atingidos perdem todos seus recursos e são arrastados a uma horrível miséria, incivilidade, quando não à morte.<sup>233</sup> As leis de sucessão destacadas por Tocqueville regulavam a transmissão da riqueza, não da pobreza. O pauperismo exigia a extinção da herança da pobreza.

Nos seus artigos acadêmicos sobre o pauperismo, Tocqueville parece subordinar as medidas de combate à pobreza a naturalismos e moralismos típicos de um ideólogo da sociedade burguesa: acusa que enfraqueceriam a motivação para o trabalho; criariam uma classe ociosa e preguiçosa sob dependência das demais; aumentariam a distância entre ricos e pobres; legalizariam a má-conduta dos pobres, colocando-os em posição mais humilhante que a de pedintes; aumentariam a degradação ética das classes inferiores, como as mulheres que engravidavam e dissipavam o dinheiro público em bares em vez de trabalhar.<sup>234</sup> E confessa a influência de um testemunho sobre os efeitos da lei dos pobres inglesa colhido de um grande proprietário de terras e juiz de paz, Lord Radnor, em suas viagens à Inglaterra.<sup>235</sup> É apressada,

---

<sup>232</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, I, p. 17; cf. MILL, *op. cit.*, 1840, p. 176.

<sup>233</sup> Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. *Mémoires sur le paupérisme* (1835/37). In: \_\_\_\_\_. *Œuvres*, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 1162-3; HONNETH, *op. cit.*, 2011, p. 416-7

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 1168-73; cf. *id.*, *op. cit.*, 1833/35, 3 septembre, p. 433.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 1174; cf. *id.*, *op. cit.*, 1833/35, 1<sup>er</sup>-4 septembre, p. 437-8.

contudo, a leitura de Livia Franco de que estaria fazendo uma crítica aos direitos sociais de modo geral e identificando direitos com privilégios.<sup>236</sup> Nos escritos sobre a realidade inglesa, nunca deixou de denunciar o caráter formal dos direitos e sua indevida conversão em privilégios:

Os ingleses [...] parecem ainda convencidos de que a desigualdade extrema das fortunas é a ordem natural das coisas. Observai que não falo aqui dos ricos, mas da classe média e mesmo, em grande parte, dos pobres. [...] Os ingleses deixaram aos pobres somente dois direitos: o de se submeter à mesma legislação dos ricos e o de se igualar a eles adquirindo igual riqueza. E esses dois direitos são mais aparentes do que reais, porque é o rico que faz a lei e cria, em benefício próprio ou de seus filhos, os principais meios de adquirir a riqueza.<sup>237</sup>

Em verdade, as críticas de Tocqueville não tinham como alvo os direitos sociais, mas os moldes paternalistas e pouco republicanos da lei dos pobres inglesa, os quais – até para um economista insuspeito e mais bem informado como Karl Polanyi –, eram insustentáveis na modernidade. Em sua investigação histórica, o economista atesta que o instituto inglês gerava enorme declínio da produtividade nos campos, generalização das assistências públicas, pauperização e degradação moral dos trabalhadores rurais. Ele reconhece que a lei dos pobres foi responsável por uma “*catástrofe social*” que só pode perdurar porque a população ainda era marcada pelo pensamento tradicional, pelo vínculo à terra, sem pautar seu comportamento por motivações monetárias:

Seria impossível explicar a degradação humana e social do capitalismo primitivo sem os prolongados efeitos do sistema de abonos. [...] Speenhamland culminou no resultado irônico de arruinar eventualmente as pessoas a que ela ostensivamente se

---

<sup>236</sup> FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 133-8.

<sup>237</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 8 juin et 7 septembre, p. 457 e 479.

destinava socorrer através do "direito de viver" financeiramente implementado. [...] A complicada economia da Speenhamland transcendia a compreensão até mesmo dos observadores mais atentos da época. A conclusão a que se chegou, porém, não deixava margem de dúvidas: o abono salarial só podia ser inerentemente falho, pois prejudicava miraculosamente até mesmo aqueles que o recebiam.<sup>238</sup>

A conclusão de Tocqueville de que seria equivocado instituir um sistema regular e permanente de alívio aos pobres estava contaminada pelos resultados de um instituto com feições pré-modernas e associado à prevalência da aristocracia rural na disputa por mão de obra com a burguesia industrial ascendente (como explica Polanyi, por meio da vinculação administrativa dos trabalhadores às paróquias de origem; da obrigação de trabalharem, sob pena de serem recolhidos como indigentes; da proibição de se associarem para favorecerem seus interesses; do cercamento dos campos e altos impostos, que arruinavam os pequenos camponeses e a classe média rural).<sup>239</sup> A lei dos pobres inglesa permitia que os proprietários rurais contassem com a paróquia para complementar a renda dos trabalhadores até o mínimo para sobreviverem, sem que esses pudessem deixar de trabalhar quando seus salários eram reduzidos, o que significava uma perda para o trabalhador diligente que buscasse aumentar sua renda e não recorresse à caridade pública. Não havia possibilidade de um padrão salarial acima da subsistência.<sup>240</sup> Por isso, a lei dos pobres inglesa podia ser corretamente chamada de “*paternalismo reacionário*” reconhece Polanyi<sup>241</sup>, ou, na expressão de Marx, de um “*socialismo feudal*”.<sup>242</sup>

---

<sup>238</sup> POLANYI, *op. cit.*, 1944, p. 102-4 e 122-4.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 103, 110-1 e 117-21.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 149-50.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>242</sup> MARX, *op. cit.*, 1848, p. 482-3.



Ainda assim, não confunde Tocqueville o auxílio geral aos pobres com medidas políticas de solidariedade à infância, velhice, doenças e calamidades públicas, ao contrário de boa parte da intelectualidade da época.<sup>243</sup> Além disso, como mostra Boesche, intervinha frequentemente no jornal *Le Commerce*, entre 1844 e 1845, em favor de políticas de saúde, trabalho e bem-estar, contra políticas de *laissez-faire*.<sup>244</sup>

A igualdade democrática exaltada por Tocqueville não se limita à chance de cada indivíduo de ser muito rico ou muito pobre. Ela é atravessada pela multiplicação dos escalões intermediários e pela diminuição do número de pessoas muito ricas e muito pobres. A igualdade requer a impossibilidade de emergência de um corpo de pessoas mais influentes que se isole econômica, social ou politicamente da maior parte da população e de outras classes. A sociedade democrática implica a (i) divisão das grandes propriedades; (ii) igualdade de oportunidades; (iii) atenuação das desigualdades naturais.

(i) O direito social por excelência é a divisão das grandes propriedades rurais. Não é a pobreza que torna as pessoas incivilizadas – argumenta Tocqueville –, é sua completa sujeição ao acaso, pela falta de propriedade.<sup>245</sup> A miséria aumentava na Inglaterra na proporção em que aumentava a concentração fundiária. Ela era mais acentuada ainda na Irlanda, onde não havia classe média, nem pequenos proprietários, apenas arrendatários paupérrimos; as terras nunca se dividiam; e a legislação, semelhante à inglesa, tornava muito difíceis e onerosas as transferências. É preciso diminuir os custos da aquisição da propriedade, do contrário “*só se compram grandes extensões de terra, e somente se compram quando já se é muito rico*”.<sup>246</sup> É

---

<sup>243</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835/37, p. 1178 ; cf. POLANYI, *op. cit.*, p. 126-7.

<sup>244</sup> BOESCHE, *op. cit.*, 1983, p. 193 e 198.

<sup>245</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835/37, p. 1180-3.

<sup>246</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 8 juin et 11 juillet, p. 480 e 521-2.

preciso, muito mais, dar terra aos pobres e elaborar políticas de permanência da população no campo para que não se restrinjam a compor exército de reserva para latifundiários e industriais e para que possam desempenhar uma atividade livre e decente. O meio mais poderoso de promover de evitar o pauperismo é a divisão das propriedades, a qual não só evita que a concentração fundiária atire na miséria uma grande porção dos trabalhadores rurais, mas também que sejam abandonados pela população os hábitos de ordem, atividade e economia. Um pequeno proprietário de terras pode até ser pobre, mas dificilmente será miserável.<sup>247</sup> A propriedade imobiliária confere – explica ele – ideias e hábitos diferentes da propriedade mobiliária. Essa depende muito mais da associação com outros e das vicissitudes econômicas do país. Aquela tende, pelo contrário, quando se concentra, a unir gerações e facções. Portanto, “*não há nada mais favorável ao reino da democracia que a divisão da terra em pequenas propriedades fundiárias*”. A pequena propriedade rural cria paixões adequadas à democracia: o gosto pelo trabalho, frugalidade e sobriedade, em suma, um “*espírito de independência mesmo em meio à pobreza*”.<sup>248</sup>

Diferentemente, continua Tocqueville, a atividade industrial depende de grande mobilização de capital e não pode ser tão facilmente dividida, conservando uma “*forma aristocrática*”.<sup>249</sup> Embora guarde resquícios fisiocratas de preponderância da agricultura, esboça medidas para instilar nos trabalhadores industriais urbanos espírito e hábitos semelhantes aos dos pequenos proprietários rurais: dar um interesse direto na fábrica, estimular a formação de associações de produtores, facilitar a poupança pessoal.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835/37, p. 1184.

<sup>248</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1836, I, p. 24-5.

<sup>249</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835/37, p. 1183-4.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 1187-94.

No século XIX, havia um duplo movimento: a ampliação da organização do mercado era acompanhada pela sua restrição em relação a certos bens. Enquanto, de um lado, os mercados se difundiam sobre o globo e a quantidade de bens envolvidos assumia proporções inacreditáveis, de outro, uma rede de medidas e políticas eram destinadas a cercear a ação do mercado relativa ao trabalho, terra e dinheiro.<sup>251</sup> Esse contramovimento à expansão dos mercados, conquanto vital para a proteção da sociedade, era incompatível com a ideia de autorregulação da economia.<sup>252</sup> Embora Tocqueville fosse um defensor do processo histórico contra os monopólios aristocráticos sobre terra, trabalho e capital, o qual denominou “*privatização do mundo*”<sup>253</sup>, não deixa de apontar suas ameaças à liberdade. A terra, o trabalho e o capital não deveriam ser submetidos exclusivamente à barganha, troca e permuta, mas também aos termos de uma sociedade democrática. Assim como Polanyi, faz uma crítica à sociedade burguesa que não resulta na ausência da economia de mercado. Essa continua a garantir a liberdade do consumidor, indicar mudanças da demanda, influenciar a renda dos produtores, servir como medida, embora deixe de ser tomada como a única esfera social de regulação da economia.<sup>254</sup>

(ii) Além da divisão das grandes propriedades rurais, a igualdade de oportunidades como conteúdo da igualdade fica evidente quando o liberal francês aborda o sistema educacional estadunidense: “*lá, a instrução primária acha-se ao alcance de todos; lá, a instrução superior não se acha ao alcance quase de ninguém*”. Nas democracias, com efeito, os cidadãos “*encontram à sua disposição meios iguais*”.<sup>255</sup> As revoluções democráticas nos EUA e em França não haviam eliminado as desigualdades

---

<sup>251</sup> POLANYI, *op. cit.*, 1944, p. 98.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>253</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, III, 21, p. 494.

<sup>254</sup> POLANYI, *op. cit.*, 1944, p. 94 e 291-3.

<sup>255</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 3, p. 56-7.

econômicas, mas despontavam na trajetória de conferir direito a oportunidades iguais.<sup>256</sup>

(iii) A cada avanço da igualdade no sentido de diminuir as classes muito ricas e muito pobres, tornam-se mais intoleráveis as desigualdades aristocráticas; a cada recuo, mais toleráveis novas desigualdades. A teoria da transformação social de Tocqueville está relacionada com a ideia dos princípios de governo. Os princípios que movimentam as estruturas políticas dependem de duas condições sociais básicas. Em primeiro lugar, a superação da reificação; porque a capacidade dos indivíduos de conceberem relações sociais diferentes das existentes é o que os faz desejar mudanças. “*O mal que se sofre pacientemente como inevitável começa a parecer insuportável no momento em que se torna concebível a ideia de dele se subtrair*”.<sup>257</sup> Enquanto não imaginou, por exemplo, “*que pudesse se igualar aos seus chefes, o povo recebia suas benfeitorias e não discutia seus direitos... submetia-se... como a males inevitáveis que lhe enviava a mão de Deus... como um efeito da ordem imutável da natureza*”.<sup>258</sup> Dessa forma, esclarece Elster, “*uma mudança cognitiva (o mal não é inevitável) dispara uma mudança motivacional (ele é intolerável)*”.<sup>259</sup> Em segundo lugar, a ampliação dos desejos; porque a capacidade de remover um mal social torna visível que outros também podem ser removidos. “*Cada abuso que se elimina parece melhor revelar aquele que ainda persiste e torna seu sentimento mais doloroso*”. Se o mal se torna menor, “*a sensibilidade fica mais viva*”.<sup>260</sup> Em um país, por exemplo, onde a maioria é malvestida, mal alojada, mal

---

<sup>256</sup> QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 65. Na Assembleia Nacional de 1848, inseriu-se Tocqueville na articulação política para garantir educação pública à disposição de todos (CHABOT, Sonia. *Éducation civique, instruction publique et liberté de l'enseignement dans l'œuvre d'Alexis de Tocqueville*. In: GUELLEC, Laurence (Org.). *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*. Paris: Sciences Po, 2005, p. 244).

<sup>257</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, III, 4, p. 202.

<sup>258</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 9.

<sup>259</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 167.

<sup>260</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, III, 4, p. 202.

alimentada, quem pensaria no dever de dar aos pobres roupa limpa, alimentação saudável, alojamento cômodo? Onde a maioria possui esses bens, ela considera uma infelicidade terrível não desfrutar deles e começa a acreditar no dever de curar males que não perceberia em outros tempos e lugares.<sup>261</sup> Portanto, o descontentamento subjetivo (e, logo, a possibilidade de revolta e de transformação das relações sociais) tem relação inversamente proporcional às condições objetivas de descontentamento: “o regime que a revolução destrói é quase sempre melhor do que aquele que o imediatamente precedeu...”<sup>262</sup> Toda mudança social faz surgir desejos latentes no horizonte político. Mesmo pequenas reformas motivadas por determinado princípio podem despertar desejos dormentes de mais reformas.

Essas condições do movimento das instituições políticas aplicam-se às sociedades hierarquizadas, não menos do que às democráticas. Quanto mais democrática a sociedade, mais obcecados os cidadãos contra desigualdades, pois não querem ter menos do que os outros; quanto mais hierarquizada, mais obcecados em manter desigualdades, pois querem ter mais do que os outros.<sup>263</sup> Assim acontece que, “*nos tempos da aristocracia, mesmo aqueles que são naturalmente parecidos aspiram a criar entre si diferenças imaginárias; nos tempos da democracia, mesmo aqueles que naturalmente não se assemelham buscam tornar-se semelhantes e se copiam*”. Quanto mais aristocrática a sociedade, mais os cidadãos se prendem a separações naturais, como etnia, sexo, inteligência; quanto mais democrática, mais abstraem dessas separações. Daí dizer que o cidadão democrático é “*conduzido em um movimento geral da humanidade*” e que estende o desejo de abolir desigualdades mesmo em relação a outros povos.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835/37, I, p. 1164; *cf. id.*, *op. cit.*, 1835, I, 2, p. 45.

<sup>262</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1856, III, 4, p. 202.

<sup>263</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 13, p. 651; *cf. ELSTER*, *op. cit.*, p. 118-20.

<sup>264</sup> *Ibid.*, III, 26, p. 801 note.

Em uma sociedade marcada não só pela forte mobilidade social, mas também pela diminuição das classes muito ricas e muito pobres, as pessoas tendem a não se deixar condicionar por desigualdades naturais. Ainda que não sejam iguais em todos aspectos, afirmam a ideia de que ninguém é superior aos outros por direito, de modo que as desigualdades existentes não podem resultar em menores oportunidades, nem em isolamento dos demais. Uma sociedade democrática cria tendências de igualização em relação às desigualdades naturais.<sup>265</sup> A igualdade que a democracia faz emergir é, assim, uma “*identidade abstrata*” – como denominou Gauchet. A igualdade adquire verdadeiro significado, para Tocqueville, quando instaura a possibilidade de reconhecimento moral mesmo onde lhe falta o suporte de uma igualdade sensível. Ela transforma os limites do assinalável por natureza, retrocedendo seu alcance, quando não pode os suprimir.<sup>266</sup>

A instituição política esboçada por Tocqueville no sentido de ampliar as classes médias e impedir a concentração de riquezas era uma espécie de imposto de renda progressivo. O sistema tributário deveria basear-se em duas regras: “*excepcionar os mais pobres dos impostos*”, aí compreendida a eliminação ou redução ao máximo de tributos sobre bens necessários; e “*quando ele for elevado, torná-lo proporcional à fortuna do contribuinte*”.<sup>267</sup> A ideia não era sem precedentes, descrevendo Montesquieu sobre as democracias: “*basta que se estabeleça um censo que reduza ou fixe as diferenças até certo ponto; depois disso, cabe às leis particulares equalizar, por assim dizer, as desigualdades, pelos encargos que imponham aos ricos, e pelos alívios que concedam aos pobres*”.<sup>268</sup> Repare-se que essas técnicas sugeridas por Tocqueville (de divisão das

---

<sup>265</sup> FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 30.

<sup>266</sup> GAUCHET, in *Lecturas*, p. 133 e 137.

<sup>267</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Fragments pour une politique sociale. In: BENOÎT, Jean-Louis; KESLASSY, Eric (Org.). *Textes économiques*: anthologie critique. Ville de Saguenay: Classiques des sciences sociales, 2009, p. 163.

<sup>268</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, V, 5.

grandes propriedades, igualização das oportunidades e de progressividade dos impostos) não recaem nas críticas de Hayek de que uma planificação econômica poderia servir a uma elite racial, política, aristocrática enfim.<sup>269</sup> As técnicas de igualização das condições materiais visam justamente dispersar as riquezas e, desse modo, evitar sua concentração em elites. Elas têm como princípio evitar o surgimento de novas aristocracias.

Em uma sociedade cuja maioria aceita o princípio de rejeição às distinções aristocráticas, as elites têm o cuidado de não se isolar do povo. As elites são levadas a adotar a estratégia de se misturarem aos demais cidadãos, precavendo-se contra invejas e ódios. Há uma aversão geral à exibição pública de grandes riquezas e distinções. Antes de se exigir dos ricos o sacrifício de dinheiro, exige-se o sacrifício de seu orgulho.<sup>270</sup> Também os agentes públicos não usam sinais exteriores que os distingam e tomam cuidado de mostrar que seu poder não os torna superiores.<sup>271</sup> “*O amor à democracia é ainda o amor à frugalidade... quanto menos luxo existe em uma república, tanto mais ela é perfeita*”, dizia Montesquieu.<sup>272</sup> Ao contrário, a teoria da transformação social de Tocqueville no máximo produz efeitos semelhantes à frugalidade republicana. Em seu lugar, pressupõe mesmo paixões condenáveis do ponto de vista do autogoverno, como a inveja contra os que possuem mais bens e o ódio contra os que se consideram estrangeiros em meio à sociedade: “*não se deve esconder que as instituições democráticas desenvolvem em um grau muito elevado o sentimento de inveja no coração humano, não tanto porque oferecem a cada um os meios de se igualar aos outros, mas porque esses meios falham sem cessar aos que os empregam*”.<sup>273</sup> Não recai,

---

<sup>269</sup> HAYEK, *op. cit.*, 1944, p. 84.

<sup>270</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 2, p. 201; *id.*, *op. cit.*, 1840, II, 4, p. 619.

<sup>271</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 230-1.

<sup>272</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, V, 3 e VII, 2.

<sup>273</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 5, p. 223; *id.*, *op. cit.*, 1840, II, 3, p. 615 e IV, 3, p. 813.

com isso, em dilemas éticos, pois inveja e ódio também estão amplamente presentes nas sociedades aristocráticas – com a diferença de que envolvem membros de uma mesma classe, não de classes diferentes.<sup>274</sup> Embora o *gentilhomme* use os termos de maneira ambígua, a inveja quer destruir o objeto invejado; o ódio, a pessoa que o possui.<sup>275</sup> Uma teoria crítica de um estado democrático estável coloca em perspectiva a destruição dos privilégios, não dos privilegiados, como em um possível estado democrático revolucionário.

Por um lado, assim como na filosofia de Hegel, há uma oposição às expectativas socialistas de que uma redistribuição das propriedades disponíveis pudesse garantir o bem-estar material dos indivíduos. E, como ele, Tocqueville estava longe de acreditar em um prognóstico de extinção das divisões de classe. Por outro lado, suas reflexões acerca do sentido da igualdade deixam evidente que sua preocupação não era defender a desigualdade da riqueza com fundamento em desigualdades naturais. Trata-se de uma teoria crítica que parte da perspectiva de uma forma de governo animada pelo princípio da igualdade, assim compreendida a possibilidade de ascensão e queda entre classes e a progressiva extinção das classes muito ricas e muito pobres. A ênfase da igualdade democrática para Tocqueville é propiciar uma esfera econômica com meios viáveis e seguros para que os indivíduos produzam por si e alcancem o bem-estar material.<sup>276</sup>

### 3.2.2 Perspectivas emancipatórias no Brasil

Todas essas reflexões não trazem ainda justificção suficiente da aproximação do filósofo francês para com a *praxis* possível dentro da realidade social brasileira. Sem falar do risco de

---

<sup>274</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, IV, 3, p. 813 manuscrit; cf. ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 69.

<sup>275</sup> ELSTER, *op. cit.*, 2009, p. 3.

<sup>276</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1833/35, 29 juin, p. 492.



terem servido somente como treinamento das mandíbulas do leitor para um bocejo mais distinto. Falta analisar quão promissor é o diagnóstico toquevilleano para analisar as classes sociais no Brasil, uma das sociedades mais desiguais do mundo.

Para isso, pode-se focar as pessoas mais mal situadas na sociedade brasileira atual, sujeitas a três formas concomitantes de sujeição aristocrática: da cor da pele, gênero e pobreza. As mulheres moradoras de zonas rurais e subúrbios, majoritariamente negras, são alvo do programa Bolsa Família, o qual foi objeto da obra *Vozes do Bolsa Família*.<sup>277</sup> Nesta, os teóricos críticos Alessandro Pinzani e Walquiria Leão Rego mostram como a naturalização de uma sociedade hierarquizada às quais essas mulheres estão submetidas obstaculiza um processo de transformação social. Um obstáculo cognitivo impede o surgimento de uma motivação por mudanças mais profundas. Há uma cultura muito forte de resignação: a associação do arranjo social injusto a questões pontuais, de natureza ou de sorte, que impede os pobres de almejavarem mudanças mais gerais.<sup>278</sup>

Ainda assim, a pesquisa “*tenta perceber nas falas das beneficiárias as possibilidades de mudanças culturais (não apenas subjetivas) contidas no programa BF, mesmo que em germe, mas que ainda não se tornaram objeto de políticas culturais específicas para elas*”.<sup>279</sup> A renda regular recebida pelas entrevistadas é vista do ponto de vista das possibilidades e, logo, dos desejos que desperta, ou seja, desde um ponto de vista de libertação.<sup>280</sup> Essas possibilidades têm a pretensão de representar um ganho de liberdade dessas pessoas. Sem a ideia de liberdade, com efeito, não poderiam os teóricos críticos detectar uma interiorização negativa

---

<sup>277</sup> PINZANI, Alessandro; REGO, Walquiria Leão. *Vozes do bolsa família: autonomia, dinheiro e cidadania*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2014, p. 24-6.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 194 e 236.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 27.

de valores, uma autocompreensão injusta e estigmatizante dos pobres – por exemplo, pela diminuição das oportunidades de construir um projeto de vida mais independente, pela imagem de que sejam individualmente responsáveis por sua situação social, quando essa situação é conjuntural.<sup>281</sup>

Antes de adiantar uma determinada concepção de liberdade, porém, depreende-se das *Vozes* uma concepção com ancoramento nas expectativas de libertação das próprias pessoas entrevistadas. A negação de certas normas sociais leva os críticos a pensá-las de maneira radicalmente diversa, mas não cabe a eles definir essas normas sozinhos, sem a cooperação com os concernidos.<sup>282</sup> Ao acompanharem a tendência de as entrevistadas se verem elas mesmas inseridas em uma rede de deveres ligados a seus papéis privados de esposa, filha, mãe, detêm-se: “*embora a aceitação desses papéis possa ser vista como consequência de uma educação opressora, essas pessoas consideram a capacidade de cumprir tais deveres como uma faceta central de sua liberdade individual*”. Entendem que “*criticar essas mulheres porque querem ser boas mães ou boas esposas em vez de mulheres emancipadas significaria julgá-las com base em valores que elas não poderiam ter desenvolvido autonomamente e, por isso, representaria um ato de dominação cultural*”.<sup>283</sup> Rejeitam, por isso, uma avaliação que ignore a vida cotidiana dessas pessoas, seus sofrimentos específicos, suas visões de mundo, seus modos de vida, sonhos e expectativas.<sup>284</sup> Não se trata, por isso, de uma ideia de liberdade simplesmente construída, advogada ou correta na visão dos críticos, mas de uma que tenta colocar, em termos hegelianos, “*a especificidade em harmonia com a unidade ética*”<sup>285</sup>, isto é, justapor as expectativas dos indivíduos mais

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>282</sup> PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 94, p. 95, nov. 2012.

<sup>283</sup> PINZANI/LEÃO, *op. cit.*, 2014, p. 15.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>285</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 185 Zus.

mal situados na sociedade brasileira com os potenciais inscritos na sociedade moderna como um todo.

As beneficiárias do Bolsa Família compartilham a ideia moderna de que possuem um direito subjetivo à especificidade. “*Cada um pensa diferente. Faz diferente*”, como expressou uma das entrevistadas as diferentes biografias e visões de bem.<sup>286</sup> A epígrafe do terceiro capítulo das *Vozes* é decorada com o dizer de uma moradora de Piripiri no Estado do Piauí: “*eu falo minha verdade*”.<sup>287</sup> Os críticos não poderiam saber a “verdade” do outro a não ser lhe perguntando e compreendendo sua opinião. A liberdade, inferem eles “*pressupõe um sujeito capaz de se afirmar perante o outro como ator apto a fundamentar verbalmente suas ações, intenções, desejos e necessidades*”.<sup>288</sup> Além disso, as envolvidas diziam estar mais “*à vontade*” com o benefício, porque se sentiam mais livres, menos angustiadas, com maior qualidade de vida.<sup>289</sup> Por que têm mais liberdade? “*– Porque a gente pode comprar mais o que a gente quer, né?*”.<sup>290</sup> Sentiam-se “*mais livres*” principalmente por propiciarem aos filhos condições de maior independência daquele ambiente. A quase única esperança na vida dessas mulheres é fazer dos filhos pessoas capazes de buscar outro destino.<sup>291</sup> Disso concluem Pinzani e Leão “*que a liberdade pessoal é pensada como autonomia subjetiva individual e, ainda, como posse de algumas capacidades para se tornar um agente autônomo, inclusive para se efetivar como consumidor capaz de ir ao mercado e decidir minimamente as compras a serem feitas*”.<sup>292</sup> O programa Bolsa Família deveria ser visto como uma tentativa de ajudar as

---

<sup>286</sup> PINZANI/LEÃO, *op. cit.*, 2014, p. 130.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 202.

peças na obtenção das condições psicológicas e materiais de fazer escolhas sobre planos de vida (escolhas éticas) e sobre princípios universais (escolhas morais), quando não dispõem da possibilidade de as obter individualmente.<sup>293</sup>

Entretanto, o recurso a uma definição de liberdade baseada no poder da vontade individual de fazer escolhas não parece traduzir bem a experiência de libertação dessas pessoas, em cujo vocabulário estão ausentes princípios de justiça. Para elas, a liberdade não tem relação imediata com o reconhecimento de direitos e deveres universais. Ouvidas as mulheres nas zonas rurais mais pobres do Brasil, constatam os teóricos críticos que elas vacilam frequentemente em caracterizar o programa Bolsa Família como uma obrigação do governo ou como um simples favor. A pouca clareza notabiliza-se, entre outras, na seguinte fala: “*eu tenho duas opiniões. Às vezes, eu acho que é um favor, às vezes acho que é uma obrigação deles*”.<sup>294</sup> O conceito de direito subjetivo permanece praticamente ausente do vocabulário das entrevistadas.<sup>295</sup> Não deixam de ver com preocupação a descrição do benefício, por cerca de 75% delas, como uma ajuda do governo, sobretudo quando não fazem uma ligação com participarem das eleições e terem elegido o governo responsável pelo programa social.<sup>296</sup> Essa ideia de dádiva, de favor do governo, está intimamente conectada ao seu passado sem assistência alguma do Estado, num país onde a pobreza “*não é um fato contingente, mas deita raízes profundas na nossa história e na forma de conduzir politicamente as decisões estatais*”.<sup>297</sup>

No entanto, Pinzani e Leão conseguem captar que uma renda regular em dinheiro cria “*condições para uma mudança*

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 65 e 73.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 94-5.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 95-6.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 184 e 217.

*profunda na estrutura sentimental dos beneficiários*”, pela formação, ao menos, de “*sentimentos de pertinência*”. As beneficiárias do Bolsa Família adquirem a sensação de serem incluídas na sociedade, de estarem ligadas a uma comunidade mais ampla do que a família.<sup>298</sup> Ao longo das *Vozes*, pelas transformações iniciadas pelo programa, são sinalizadas três perspectivas de emancipação que podem ser interpretadas como formas de participação em diferentes esferas de liberdade.

A primeira e mais próxima dessas perspectivas é a expectativa das mulheres entrevistadas em relação ao valor da bolsa, o que os pesquisadores refletem ser já a expressão de que tal valor não constitui um reconhecimento suficiente das suas necessidades básicas.<sup>299</sup> A aprovação do programa é bastante grande entre as beneficiárias que, diante da falta absoluta de chances de obtenção de empregos regulares, “*não deixam de ressaltar a insuficiência da renda recebida para se obter outras melhorias na vida e ganhar mais liberdade na escolha dos bens de consumo*”.<sup>300</sup> O rompimento inicial do círculo vicioso da pobreza permite que os mais pobres passem a manifestar seu desejo por maior qualidade de vida. Assim, um pequeno incremento do bem-estar mínimo amplia o desejo por maior bem-estar devido socialmente.

A segunda perspectiva consiste na efetiva qualificação educacional das mulheres e de seus filhos. Os pesquisadores reconhecem que “*a cultura da sociedade salarial, assim como a chamada ‘ética do trabalho’, agiu e age profundamente em sua personalidade*”, mesmo que essas mulheres tenham consciência de que não foram educadas e capacitadas para tarefas mais qualificadas e que um emprego regular não é fácil de ser encontrado por pessoas como elas.<sup>301</sup> Numa das vozes: “*olha, o que nós queremos, a*

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 215-7.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 185.

*mudança, é de uma vida melhor, eu queria mesmo ganhar é a suado meu salário, que tivesse que trabalhar, toda mãe quer isso para seus filhos, sua família, sua casa*".<sup>302</sup> Citam os casos humilhantes em que cartas de convocação para recadastramento eram escritas em linguagem e estilo burocrático a pessoas analfabetas, o que as fazia perder os prazos.<sup>303</sup> O programa Bolsa Família representa um primeiro passo para que os indivíduos mais afetados por uma sociedade hierarquizada tenham condições de assegurar por si próprios sua sobrevivência e da sua família e, conseqüentemente, se percebam como sujeitos ativos economicamente. Ele põe movimento a uma transformação democrática por oportunidades educacionais e de trabalho mais equânimes.

A terceira e mais transformadora das perspectivas diz respeito ao incentivo e auxílio para organização das bolsistas de maneira a compartilhar suas experiências entre si e com as instituições, *"a articular suas exigências e a transmitir-las às autoridades locais e federais, para sair finalmente do círculo vicioso de mudez dos pobres e surdez das instituições, e para que as bolsistas deixem de ser meros objetos de políticas para tornar-se sujeitos da política"*.<sup>304</sup> A participação das beneficiárias no processo de gestão do programa, em espaços específicos de encontro, reuniões periódicas, organização em conselhos de representantes.<sup>305</sup> No entanto, a única contrapartida política que intuem é votar nas eleições, sem se considerarem cidadãs fora do período eleitoral: *"na sua visão, para o Estado eram meras votantes, e não sujeitos de direitos e necessidades a serem satisfeitas por políticas públicas"*.<sup>306</sup> De modo análogo ao noroeste da França oitocentista, nos rincões mais miseráveis do Brasil

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 143 e 191.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 224-5.

contemporâneo, o único espaço de comunicação pública continuam sendo as igrejas.<sup>307</sup> O programa Bolsa Família tem esse potencial de abrir um novo espaço intermediário de organização das demandas e de atuação política das pessoas mais desfavorecidas socialmente.

Assim delineadas as perspectivas emancipatórias abertas, pode-se defender, com Pinzani e Leão, que esse programa possui, em germe, condições de desencadear um movimento de transformação democrática mais consistente e se inserir em um “*projeto democrático substantivo*”.<sup>308</sup> Não é “*simplesmente uma política de urgência moral que garante o direito à vida, mas representa ainda o primeiro passo à substantivação da nossa democracia*”.<sup>309</sup> No horizonte, contudo, nada desponta da ideia de liberdade concebida como um poder de fazer escolhas morais sobre princípios de justiça, muito menos na participação direta nas estruturas de governo; e sim a ideia de liberdade baseada na participação em esferas sociais de autorrealização de interesses – por meio da família, mercado de trabalho e corpos intermediários de ação política. Uma libertação dos indivíduos mais vulneráveis consubstancia-se em maior bem-estar material; mais oportunidades educacionais; associação e influência na gestão do programa público. A concepção de liberdade preconizada por Tocqueville traduz melhor o significado dessa política de renda básica para os concernidos, ainda que muito incipiente.

### 3.3 Associações

É um pensamento bem característico do século XIX tomar as associações como os centros estruturantes da democracia moderna, nos termos de Tocqueville, como as “*grandes escolas*

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 167 e 176.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 221.

*gratuitas*” ou a “*ciência mãe*” da democracia.<sup>310</sup> As associações poderiam atenuar a desigualdade econômica, ao “*fazer comércio sem acumulação de tanto capital nas mesmas mãos*”.<sup>311</sup> Também expressa a esperança de que os trabalhadores adquirissem a arte da associação de produtores.<sup>312</sup> Ao exigirem a ação das pessoas umas sobre as outras, não menos nos negócios e na indústria do que na política, “*os sentimentos e as ideias se renovam, o coração se abrande e a mente humana se desenvolve*”.<sup>313</sup> As associações poderiam organizar a indústria e a filantropia, continua Mill na mesma toada.<sup>314</sup> A matriz democrática da economia moderna deveria estar baseada na transformação das “*massa sem forma*” descritas por Hegel em “*associação de homens livres*”, cujo resultado produtivo seria seu objeto de uso, também defende Marx.<sup>315</sup>

À medida que a consciência de classe perde força nas democracias de massa, as associações adquirem papel preponderante. A diferença entre classes sociais e associações é que essas prescindem de um espírito comum dado pela condição econômica ou de *status* dos indivíduos, dependendo somente da liberdade de constituição: “*uma associação consiste apenas na adesão pública que certo número de indivíduos dá a estas ou aquelas doutrinas e no engajamento que eles contraem de contribuir, de certo modo, para que elas prevaleçam*”.<sup>316</sup> Há três fases de desenvolvimento político de uma associação, analisa Tocqueville: o puro vínculo intelectual entre pessoas que expressam e defendem em comum uma mesma opinião; a reunião

---

<sup>310</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, II, 7, p. 631

<sup>311</sup> NOLLA (Ed.), *op. cit.*, 2010, p. 1026b.

<sup>312</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835/37, p. 1187-8.

<sup>313</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 5, p 623.

<sup>314</sup> MILL, *op. cit.*, 1859, p. 305.

<sup>315</sup> MARX, *op. cit.*, 1867, p. 92-3; *id.*, *op. cit.*, 1894, p. 828.

<sup>316</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 4, p. 213.



dessas pessoas em pequenas assembleias, em um partido ou em um movimento mais vasto; a eleição de mandatários e representantes, formando “*como que uma nação à parte dentro da nação, um governo dentro do governo*”.<sup>317</sup> Esses três modos de associativismo são chamados de civil, político e permanente – os quais se facilitam, reforçam e aperfeiçoam reciprocamente.<sup>318</sup> A capacidade e o hábito de participação dos indivíduos nessas esferas de realização mútua dos interesses é constitutiva da liberdade, em sua forma eminentemente democrática.

“*Não é por acaso – explica Tocqueville – que examino de início a comuna. Ela é a única associação que está tão bem entranhada na natureza que se forma por si só onde houver homens reunidos*”. A comuna municipal é a primeira forma permanente de associação. Assim como as associações menores, trata-se ainda de “*coisa rara e frágil*” na qual “*reside a força dos povos livres*”.<sup>319</sup> Nesse “*germe fecundo das instituições livres*” está contido o dogma da soberania do povo.<sup>320</sup> Nos municípios dos EUA, antes do que nos Estados ou na União, enxerga “*reinar uma vida política, real, ativa, totalmente democrática e republicana*”.<sup>321</sup> Sem fortes instituições municipais, até poderia haver um governo livre, mas não um espírito de liberdade democrática.<sup>322</sup>

A crítica de Tocqueville à sociedade moderna mira a perda da capacidade e hábito de associação graças ao individualismo, que emerge “*bem antes de um juízo errôneo do que de um sentimento depravado. Ele tem sua fonte tanto nos defeitos do espírito quanto nos vícios do coração*”. Antes de tudo, o individualismo consiste em uma forma de pensamento: a ilusão de “*se considerar sempre*

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 213-4.

<sup>318</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 7, p. 629.

<sup>319</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 64-5.

<sup>320</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 31.

<sup>321</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 43-4.

<sup>322</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 65.

*isoladamente e imaginar prazerosamente que seu destino completo está em suas mãos*". Além disso, consiste em uma afeição: um sentimento "*refletido e prazeroso*" de apego à família, amigos e pequenos grupos, o que leva o indivíduo a criar "*uma pequena sociedade para seu uso*" e ao abandono voluntário da "*grande sociedade*". O individualismo é composto de um elemento cognitivo (a disposição de pensar que existe isoladamente) e um afetivo (a disposição de agir só com base em fins privados).

Note-se que esses elementos não se confundem com o egoísmo, enquanto "*amor apaixonado e exagerado de si mesmo*", "*instinto cego*" ou "*sentimento depravado*".<sup>323</sup> Não se faz uma crítica ética e moralista à modernidade. Só sujeitos muito obtusos percebem o interesse de modo egoísta. O próprio conceito tocquevilleano de interesse – chama atenção Arthur Goldhammer – abrange impulsos familiares, religiosos, políticos, etc., não somente impulsos materialistas e utilitaristas.<sup>324</sup> Por definição, o interesse é o que está entre os indivíduos e permite a fala e a ação comum: *inter est*.<sup>325</sup> Enquanto o egoísmo é um defeito nas virtudes privadas, o individualismo é um defeito nas virtudes públicas.<sup>326</sup>

Por isso, o problema filosófico principal de Tocqueville não é – diferentemente do que entenderam Larry Siedentop e Rainer Forst – pensar a mediação entre indivíduos e associações, a partir de uma imagem de sociedade composta por unidades atomizadas.<sup>327</sup> Faz questão de diferenciar individualismo de egoísmo, porque aquele não corrói a sociabilidade humana, mas sim a sociedade política.<sup>328</sup> Não se sente atormentado pelo temor de que a sociedade vá se desintegrar, ou que a democracia de

---

<sup>323</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 2, p. 612.

<sup>324</sup> GOLDHAMMER, in *The companion*, p. 148.

<sup>325</sup> ARENDT, *op. cit.*, 1963, p. 68.

<sup>326</sup> FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 48-9.

<sup>327</sup> SIEDENTOP, in *The idea*, p. 166; FORST, *op. cit.*, 1994, p. 176.

<sup>328</sup> LAMBERTI, in *Lecturas*, p. 183.

massas conduzirá à anarquia.<sup>329</sup> O que questiona é menos a capacidade de associação do que a extensão dessa associação, o alcance possível da cooperação sobre valores e necessidades comuns.

A denúncia de Tocqueville à perda da capacidade de ação com vistas aos interesses mais gerais da sociedade abrange quatro tipos de individualismo – (i) o metodológico (“rousseauismo”): de que a teorização política deveria partir de conceitos dados *a priori* pelo indivíduo; (ii) o epistêmico (“fundamentalismo”): de que a consciência individual seria o critério último para julgar o mundo; (iii) o ontológico (“individualismo”): de que a existência individual seria a unidade social primária, todas as outras meras unidades secundárias; e (iv) o ético (“egoísmo”): de que a existência individual seria o fim último da ação, todos os outros meios para esse fim. Metodologicamente, a argumentação teórica deve partir de uma análise histórica e sociológica *a posteriori*, não de conceitos a-históricos. Epistemologicamente, o indivíduo não poderia adotar só uma racionalidade instrumental, dependendo de uma razão comunicativa. Ontologicamente, o indivíduo não poderia ser visto como um portador de direitos pré-sociais, porque a individualidade é um produto da socialização, não seu ponto de partida. Eticamente, as outras pessoas não poderiam ser limites da liberdade individual, senão as condições de realização dessa liberdade.<sup>330</sup> É uma crítica radical do mito do *self-made man*.<sup>331</sup> O que o liberal francês considera irrenunciável à autocompreensão dos sujeitos modernos é um outro tipo de individualismo – (v) o moral (“liberdade”): de que a consciência individual representa o critério último para julgar sobre a participação nas esferas de reconhecimento existentes. Moralmente, insiste, por isso, que a

---

<sup>329</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 1, p. 807 e IV, 6, p. 834.

<sup>330</sup> Cf. WELLMER, *op. cit.*, 1989, p. 15-9.

<sup>331</sup> QUIRINO, *op. cit.*, 2001, p. 75.

liberdade individual está conceitualmente ligada à liberdade de associação.<sup>332</sup>

Embora Siedentop seja perspicaz ao diferenciar, do ponto de vista metodológico, as tradições francesa e inglesa do liberalismo, deixou de perceber que nem o individualismo metodológico, nem o moral arrastam consigo o ontológico.<sup>333</sup> É um erro tremendo, já reprovava Constant entre seus contemporâneos, censurar Rousseau simplesmente por partir de princípios abstratos, porque ele fala claramente de uma sociedade cujos membros pensam instrumentalmente e na qual o soberano é considerado não mais um só, mas o povo: “abstrações” inevitáveis para qualquer análise empírica da sociedade moderna.<sup>334</sup> Não há por que censurar o individualismo metodológico, desde que não recaia em um individualismo ontológico. Em relação ao individualismo moral, um direito de se distanciar da família, religião, casta ou outra relação arbitrária não requer que o indivíduo seja imaginado de maneira isolada. Nesse aspecto, o liberalismo pressupõe tão somente que os limites da imaginação e criatividade humanas tornam impossível montar uma escala de valores e necessidades capaz de apreender a totalidade das especificidades existentes na sociedade. As escalas concebíveis são sempre parciais, inconsistentes e frequentemente conflitivas umas com as outras. Assim, mesmo que os interesses se façam sempre representar socialmente, isto é, que apareçam imersos em relações sociais, e mesmo que coincidam com a maioria, eles preservam seu caráter parcial.<sup>335</sup>

Embora o individualismo seja um fenômeno típico da sociedade moderna, quando se tornou concebível “*um indivíduo*”

---

<sup>332</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 4, p. 213 e 217; cf. MILL, *op. cit.*, 1859, p. 226.

<sup>333</sup> Cf. SIEDENTOP, in *The idea*, p. 154; SIEDENTOP, Larry. *Inventing the individual: the origins of western liberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 2014, p. 62-3 e 337-8.

<sup>334</sup> CONSTANT, *op. cit.*, 1814, II, 7, p. 110 note.

<sup>335</sup> Cf. HAYEK, *op. cit.*, 1944, p. 102; RAWLS, *op. cit.*, 1993, *introduction*, xvi.

que não pertença a um grupo e que se possa considerar absolutamente só”, ele teve importantes antecedentes históricos. A sociedade feudal, por exemplo, era composta de “*mil pequenos grupos... [que] cuidavam somente de si mesmos*”, de modo que havia “*uma espécie de individualismo coletivo, que preparou as almas ao verdadeiro individualismo que conhecemos*”.<sup>336</sup> A questão filosófica adquire significado já com esses grupos que têm ilusão de autossuficiência e sentem que podem se fechar em si mesmos. As dificuldades crescem de acordo com a gradação das especificidades: as associações segmentam a lealdade dos cidadãos entre suas diferentes visões éticas, religiosas, econômicas, etc.; as aristocracias podem agir não só contra outras classes, mas também contra o direito da maioria de cidadãos; as castas se isolam dos direitos e interesses dos demais cidadãos. É o dilema colocado já por Montesquieu ainda no século XVIII a respeito da possibilidade de uma “*société de sociétés*”: de uma forma de governo que possa ser constituída pela associação de vários corpos políticos.<sup>337</sup> À medida que se complexifica a sociedade, crescem as aspirações, exigências e conflitos, diminuem a confiança mútua e a proximidade entre os cidadãos, o que favorece a emergência de uma autoridade despótica.<sup>338</sup>

A participação dos indivíduos em associações civis e políticas não necessariamente conduz, portanto, à participação em associações mais gerais. Ela pode conduzir à fragmentação da sociedade. No feudalismo, preponderava essa espécie de individualismo coletivo. O que impede, questiona também Hegel, que a comunidade política se dissolva num agregado de outras comunidades, como um organismo cujo isolamento dos membros significa a doença e a morte.<sup>339</sup> Nessas divisões internas, como

---

<sup>336</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1856, II, 9, p. 134.

<sup>337</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, IX, 1.

<sup>338</sup> *Ibid.*, VIII, 16 e 19.

<sup>339</sup> HEGEL, *op. cit.*, 1821, § 278 Anm.

entre senhores feudais e vassallos, “*cada parte preserva e leva adiante, no que se preserva, somente a si e não, ao mesmo tempo, as outras...*”<sup>340</sup> As associações podem conduzir a argumentos com apelo à maioria, ou não! Grupos isolados e autocentrados, de quaisquer tipos, sejam igrejas, categorias profissionais, etc., podem ser muito piores do que indivíduos egoístas.

A conhecida solução institucional de Hegel para obtenção de uma “*unidade viva*”, um “*organismo*” racional, um “*momento de decisão última como de autodeterminação*” é o poder do monarca constitucional. Ainda que submetido às leis, reconhece-lhe a posição de começo e fim do Estado, a definição do governo, a nomeação dos magistrados, a sanção ou não das leis, o direito de sucessão familiar. A soberania popular não dispensa o monarca, sem o qual o povo não passaria de massa sem forma.<sup>341</sup> Ele rejeita que os poderes do Estado pudessem manter uma autonomia absoluta um frente ao outro ou uma relação apenas negativa de limitação recíproca.<sup>342</sup> Assim concebidos, os poderes destroem a unidade, que se produz novamente só pela violência. Os poderes do Estado devem ser diferentes, “*mas cada um deve em si mesmo formar um todo e conter em si os outros momentos*”.<sup>343</sup> A soberania do monarca é o que unifica todos esses momentos.<sup>344</sup>

A organização da massa desde o topo pelo príncipe não poderia deixar o todo da massa desorganizado desde a base; “*e isso é mesmo altamente importante, que ele se torne orgânico, porque somente assim ele é força, ele é um poder, senão é somente um amontoado, uma grande quantidade de átomos fragmentados*”. A comuna municipal é reconhecida por esse papel e como “*autêntica potência dos Estados*”. Pondera Hegel, porém, que ela não poderia

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, § 286 Anm.

<sup>341</sup> *Ibid.*, § 279.

<sup>342</sup> *Ibid.*, § 272.

<sup>343</sup> *Ibid.*, § 272 Zus.

<sup>344</sup> *Ibid.*, § 275

ganhar muita autonomia, nem poderia ser considerada como um Estado dentro do Estado.<sup>345</sup>

Nisso o filósofo alemão cai em outro erro comum dos leitores de Montesquieu: ler os *pouvoirs* exclusivamente como *puissances*, como potências sociais independentes e não, ao mesmo tempo, como poderes-função de uma soberania, às quais são organicamente distribuídas funções diversas. Não se trata simplesmente de repartir a soberania entre estamentos contrapostos, para que “*poder pare o poder*”<sup>346</sup>; mas também de uma divisão de funções materiais entre órgãos diversos e interdependentes, cada qual com competências próprias. Não se admite confusão de competências materiais, a única hipótese na qual se poderia cogitar de contraposição e destruição da organicidade.<sup>347</sup>

A descoberta dos *founding fathers* foi aplicar tal princípio à federação, porque, na ideia originalmente concebida por Montesquieu, havia relação só entre Estado federado e União, isto é, uma autêntica sociedade de sociedades.<sup>348</sup> Leitor atento dos artigos federalistas, Tocqueville diferencia essa ideia antiga de federação do novo sistema anglo-americano, que denomina “*governo nacional incompleto*”, no qual há uma relação direta entre cidadãos e governo nacional, embora restrita a competências enumeradas.<sup>349</sup> Não se trata, assim, de modo análogo aos poderes-função, de simplesmente repartir a soberania entre governos municipal, estadual e federal potencialmente contrapostos; mas também de uma divisão de funções materiais entre esses governos.

Daí porque a divisão entre comunidades menores não é trágica. Não somente pela perspectiva sociológica de que os

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, § 290 Zus.

<sup>346</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 1748, XI, 4.

<sup>347</sup> *Ibid.*, XI, 6.

<sup>348</sup> *Ibid.*, IX, 1.

<sup>349</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 8, p. 177; cf. MADISON, No. 39, in *The federalist*, p. 243-5.

indivíduos participam simultaneamente de múltiplas associações, sendo, ao mesmo tempo, religiosos, sindicalistas, membros de partido, pagadores de impostos, beneficiários de políticas públicas, sem linhas divisórias rigidamente dicotômicas, como ressalta Forst.<sup>350</sup> Mas principalmente pela perspectiva institucional de associações permanentes com competências delimitadas. As grandes riquezas, profundas misérias e complicação dos interesses aumentam com a complexificação da sociedade. Em um sistema nacional incompleto, os objetos da União são muito importantes, mas sua competência é reduzida e inibida; seu uso não apresenta tantos perigos de despotismo, porque “*ele não excita esses desejos imoderados de poder e reputação, tão funestos às grandes repúblicas*”.<sup>351</sup> É dentro desse marco que Tocqueville pode propugnar uma forte descentralização municipal, mesmo sem entender que a descentralização estadual fosse uma solução adequada para a França.<sup>352</sup>

A vantagem das instituições políticas locais é formar capacidades e hábitos de associação civil e política, de quatro modos, segundo Tocqueville: (i) interessando os indivíduos pela política; (ii) ensinando o fundamento pragmático das questões políticas; (iii) esclarecendo os interesses; (iv) garantindo o respeito às diversidades regionais.<sup>353</sup>

(i) As comunas municipais escancaram a proximidade das relações ordinárias da vida, onde se concentram os interesses reais de indivíduo, famílias e associações, com o bem-estar de uma comunidade mais geral. Das leis depende interessar as pessoas pelo destino do lugar onde vivem. E dispersando o poder político entre os municípios, é possível “*interessar maior número de*

---

<sup>350</sup> FORST, *op. cit.*, 1994, p. 1876

<sup>351</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 8, p. 180-3.

<sup>352</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 192.

<sup>353</sup> Cf. FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 96-7.



*peças pela coisa pública*".<sup>354</sup> Na medida em que a autoridade administrativa é colocada ao lado dos administrados, em vez de acima, passa a representá-los, sem excitar inveja nem ódios. Sendo seus meios de ação limitados, cada cidadão percebe que não pode repousar sobre um aparato burocrático.<sup>355</sup>

A autorrealização não é atraída por um vínculo sentimental com a localidade de nascimento, mas antes pela independência e pelo poder da localidade para a qual se pode contribuir ativamente. *"Basta que retirem a força e a independência da comuna para não encontrar nela mais do que pessoas administradas, jamais cidadãos"*.<sup>356</sup> A identificação do indivíduo é com a grandeza política e econômica da comunidade política, que provoca sentimentos e vaidades. A partir do município, pode ele se regozijar e vangloriar da prosperidade da sociedade em geral como uma obra sua e trabalhar conscientemente em favor do Estado como uma forma de autorrealização: *"por seu país, tem um sentimento análogo ao que prova em sua família, sendo ainda uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado"*.<sup>357</sup> A ideia de autorrealização por meio da esfera política local perpassa o *Démocratie*:

De certo modo, o espírito público da União é apenas uma síntese do patriotismo provincial. Cada cidadão dos Estados Unidos transporta, por assim dizer, o interesse que lhe inspira sua pequena república para dentro do amor à pátria comum. Defendendo a União, ele defende a prosperidade crescente de seu cantão, o direito de dirigi-lhe os assuntos e a esperança de ali fazer prevalecer planos de melhoramento que devem enriquecê-lo: todas coisas que, ordinariamente, tocam mais os homens que os interesses gerais do país e a glória da nação.<sup>358</sup>

---

<sup>354</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 74.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 105-6.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 73-5.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>358</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 183.

É crucial para o argumento de Tocqueville a diferenciação entre um patriotismo instintivo, virtuoso e desinteressado, típico das sociedades hierarquizadas ou autoritárias, de um patriotismo autointeressado, esclarecido e estreitamente relacionado aos direitos fundamentais. Esse patriotismo esclarecido é um produto da efetivação dos direitos políticos de participação no governo: “*é um outro mais racional que aquele, menos generoso, possivelmente menos ardente, porém mais fecundo e mais durável; esse nasce das luzes; ele se desenvolve com ajuda das leis, cresce com o exercício dos direitos e termina, de certo modo, por se confundir com o interesse pessoal*”.<sup>359</sup> Assim como ao abordar a religião, não cuida simplesmente de recobrar um senso de comunidade entre sujeitos autocentrados, mas antes de esclarecer as esferas sociais de autorrealização e de direcioná-las a um fim universalizável.<sup>360</sup> O patriotismo democrático é, fornece Françoise Mélonio a definição: “*uma lealdade que não nasce (não principalmente) de uma origem comum, mas da adesão refletida a um pacto político ao qual todos podem se associar*”.<sup>361</sup> Para Tocqueville, o povo não poderia ser compreendido como uma cultura tradicional e enraizada, senão como uma grande associação de indivíduos que participam como iguais no governo em uma base física e material chamada pátria.<sup>362</sup> A federação dos EUA havia sido criada por imigrantes e por uma vontade comum dos Estados, em lugar de séculos de existência, lembranças e esperança comuns.<sup>363</sup> O patriotismo e a soberania popular são os últimos elos da ideia de liberdade como participação em esferas de reconhecimento com normatividade própria, que se

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, II, 6, p. 269-71; cf. *id.*, *op. cit.*, 1840, III, 18, p. 749.

<sup>360</sup> *Ibid.*, I, 5, p. 105; cf. MILL, *op. cit.*, 1840, p. 182.

<sup>361</sup> MÉLONIO, Françoise. Nations et nationalismes. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005, p. 355.

<sup>362</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à Madame Swetchine, 20 octobre 1856. In: BEAUMONT (Ed.), *op. cit.*, VI, p. 347-8.

<sup>363</sup> ARON, Raymond. Tocqueville retrouvé (1979). In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005, p. 36.

expande gradualmente para esferas mais universais: da família, mercado, municípios até os Estados e a União.<sup>364</sup>

(ii) As comunas municipais mostram a base prática das questões políticas, porque os assuntos locais são geralmente mais fáceis de serem entendidos e solucionados pela população.<sup>365</sup> Nos países livres, descreve Tocqueville que igrejas, comunidades, municípios cuidam de si mesmos; cada um conserva o que lhe é próprio. Nelas, o interesse geral é algo muito concreto. Ele pode ser facilmente conhecido e desejado pelos cidadãos. Em contraposição, a centralização da administração em França impunha que até a menor aldeia tivesse seus atos controlados e definidos pelo ministério nacional.

Não se ensina a ler ou escrever, cavalgar ou nadar apenas ouvindo como se fazer, mas fazendo: da mesma forma, somente pela prática do governo popular em escala limitada que os indivíduos podem aprender a exercitá-la em escala maior.<sup>366</sup> A participação política local faz com que indivíduos e associações adquiram a experiência do compartilhamento de responsabilidades na gestão dos assuntos comuns, bem como ensina a fazer escolhas responsáveis, porque os envolvidos devem contas diretamente aos eleitores.<sup>367</sup>

É certo que uma administração em nível local pode ser afetada por clientelismos, incompetências e arbitrariedades, sendo *“composta de elementos mais rudes... Uma sociedade muito civilizada só tolera com dificuldade as tentativas de liberdade comunal; revolta-se ao ver os seus numerosos extravios...”*<sup>368</sup> De fato, a liberdade comunal não é solução para todos os males,

---

<sup>364</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 10, p. 462.

<sup>365</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, I, 5, p. 530.

<sup>366</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 107; cf. MILL, *op. cit.*, 1835, p. 63.

<sup>367</sup> BACOT, Guillaume. L'apport de Tocqueville aux idées décentralisatrices (1995). In: GUELLEC, Laurence (Org.). *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*. Paris: Sciences Po, 2005, p. 230-4; FRANCO, *op. cit.*, 2012, p. 157.

<sup>368</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, I, 5, p. 65.

podendo mesmo tornar mais perniciosos os efeitos da pobreza, como observa Tocqueville os resultados da importação das instituições inglesas na Irlanda.<sup>369</sup> Normas relativas a medidas sanitárias, proteções sociais, educação, etc., interessam a todo país e só podem ser amplamente discutidas por um público numeroso, envolvendo uma multiplicidade de interesses e a atenção dos meios de comunicação de massa. Público e órgãos nacionais têm conhecimento maior e legitimidade para discutir os princípios gerais de governo, por exemplo, medidas contra visões patrimonialistas da política. Entretanto, as mesmas normas só podem ser dirigidas, de maneira adequadas aos fins que se propõem, pelas próprias localidades, onde estão os interessados diretos na sua aplicação. Público e órgãos locais têm muito mais capacidade de fiscalização e interesse no resultado desses princípios, porque só em casos extremos, público e autoridades nacionais são levados a se preocupar com aperfeiçoamentos, erros e corrupções locais. Os resultados desses princípios devem estar sob controle, portanto, da população das comunidades locais.

(iii) As instituições políticas locais esclarecem os interesses ao forçarem a participação em instituições igualitárias. Ao tratar de assuntos práticos de seu interesse imediato, cada um percebe que não é tão independente dos outros e que *“para obter seu apoio, muitas vezes é necessário emprestar-lhes o seu concurso”*.<sup>370</sup> Uma centralização da vida pública no Congresso faz com que *“à exceção dos parlamentares, ninguém mais saiba o que é uma assembleia, nem como nela deve agir ou falar”*. As classes médias tendem, sem municípios fortes, a perder a capacidade de organização política, argumentação e deliberação.<sup>371</sup>

(iv) A estrutura de um governo nacional incompleto favorece o respeito à diversidade regional e local, ao impedir a redução da

---

<sup>369</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 11 juillet, p. 523.

<sup>370</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1840, II, 4, p. 620.

<sup>371</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1850/51, II, 5, p. 812

democracia à corporação de uma capital.<sup>372</sup> De certo, a mentalidade das pequenas cidades nem sempre é consistente com uma sociedade com alta mobilidade de classes. Nelas a tirania da opinião pública pode ser muito mais estúpida. O inconveniente, como escreve Stendhal, é que a opinião pública “*imiscui-se naquilo que não lhe compete; por exemplo: a vida privada. Daí a tristeza da América e da Inglaterra*”. E brinca que o único lugar onde existe independência campestre em França é num andar aberto para a *Champs Élysées*.<sup>373</sup> Não se está supondo, contudo, que os municípios sejam o centro estruturante das democracias modernas, sem considerar as outras formas de associação civil, política e permanente. A estrutura federalista como um todo é voltada a garantir o respeito aos direitos básicos e convida à participação em comunidades mais amplas e ao emprego de conceitos gradualmente mais universais.

Na sociedade anglo-americana, encontra Tocqueville a alternativa revolucionária existente em seu tempo: uma ideia de liberdade incorporada a uma maneira de viver. A liberdade havia se tornado – através de instituições e práticas, através do interesse e da autocompreensão dos cidadãos – um estado social. O conceito de liberdade, um conceito “comunal”, diz Wellmer: consistente nas ideias de que os indivíduos negociam e decidem a respeito de temas comuns; de direitos iguais de influenciar a formação de fins da sua vida coletiva; de uma esfera pública como meio de esclarecimento, transformação e crítica das opiniões, preferências e interpretações individuais.<sup>374</sup> A liberdade no mundo moderno poderia ser pensada, com base no exemplo estadunidense, como uma forma de eticidade democrática que penetra em todas instituições sociais.<sup>375</sup> Nisso a liberdade negativa é preservada,

---

<sup>372</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 9, p. 320; cf. DEWITT, John, Essay II, in *The anti-federalist*, p. 197.

<sup>373</sup> STENDHAL, *op. cit.*, 1830, p. 221 e 488.

<sup>374</sup> WELLMER, *op. cit.*, 1989, p. 31.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 34.

embora com outro caráter, sem a ontologia, ética e epistemologia de um indivíduo isolado. A negatividade em face de relações sociais arbitrárias é, ela mesma, um espaço institucionalizado de autodeterminação e de formação de novas associações. Do contrário, ela permaneceria sendo um resquício feudal e aristocrático, uma ameaça de desintegração de relações igualitárias.<sup>376</sup> O que faltava à tradição revolucionária francesa era o chão de uma eticidade democrática, no qual os princípios modernos pudessem se vincular com as experiências, instituições e práticas cotidianas. Essa ideia de liberdade “social”, “comunal” ou “democrática” aponta o horizonte normativo do que pode ser dito uma boa maneira de viver sob as condições modernas.<sup>377</sup>

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 50-2.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 53.

## Conclusão

Nesses dias que correm, numa tentativa de fazer uma crítica da sociedade, não pode o filósofo, o sociólogo, o cientista político deixar de ver que se processou um gradual e respingado deslocamento do eixo revolucionário que alicerçou os movimentos sociais nos séculos XIX e XX. Por mais *enraciné*, não pode deixar de convir que o desejo de bem-estar material escavou sulcos extensos e profundos nos ideais de liberdade, igualdade e solidariedade, assenhoreando-se de enormes porções de seus terrenos. Nem de reconhecer o surgimento de um pluralismo ético no seio social, uma diversificação das formas de vida, das tradicionais às mais liberais. Isso obriga à revisão de conceitos, à adaptação de métodos, que tornem o pensamento crítico mais compatível com as estruturas em que se incrusta. Na atual conjuntura da sociedade, tornou-se, por que não dizer, incompreensível, indiscriminada e arbitrária a canalização de qualquer injustiça aos domínios da mercadoria e do capital, como se a derrubada da ordem econômica vigente fosse a única e verdadeira emancipação humana, como se a ordem social e as instituições que a cobrem estivessem impregnadas de uma fraude geral.

Obtempera-se que um pensador honesto, em pleno século XXI, não poderia deixar de criticar com veemência as injustiças arraigadas no sistema capitalista e, em particular, no capitalismo brasileiro. Ele não somente deve reconhecer a legitimidade dos movimentos de revolta, mas também, como provoca um teórico crítico contemporâneo, questionar se as relações sociais que provocam somente sentimentos difusos de mal-estar ou vergonha, não deveriam, de preferência, suscitar revolta.<sup>1</sup> O *pathos* essencial

---

<sup>1</sup> ISER, Mattias. Desrespeito e revolta. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, n. 33, p. 84, maio/ago. 2013.

para a crítica é a indignação social, dizia Marx, e “*seu trabalho essencial a denúncia*”.<sup>2</sup> A crítica da sociedade precisa acertar essa relação entre denúncia e indignação social, entre teoria e prática. Uma relação que foi originalmente tematizada pelo conceito marxiano de *praxis*, a atividade “*prático-crítica*” que visa à transformação das relações sociais.<sup>3</sup>

Por certo, Marx entendia que uma autêntica crítica não deveria desejar remediar os males sociais que garantiam a subsistência da sociedade burguesa, afirmando que o que pode ser útil aos indivíduos é somente uma mudança das condições materiais, isto é, dos fundamentos econômicos na divisão entre capital e trabalho assalariado.<sup>4</sup> Em sua radicalidade, a crítica deveria inverter a fórmula hegeliana. O que é real, isso passa a ser o irracional: “*que a racionalidade seja efetiva prova-se na contradição da realidade irracional, que, em todas esquinas, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é*”.<sup>5</sup> A meta da emancipação seria a transformação do todo, reforça Horkheimer em seu artigo seminal sobre teoria crítica.<sup>6</sup> Uma “*grande recusa*” à modernidade, para utilizar a expressão de Marcuse.<sup>7</sup> A teoria crítica exigiria que não se mirasse a reconquista dos potenciais socialmente dados, continua Jaeggi, mas a transformação das normas ou valores cuja realização necessariamente se dá de modo contraditório e deficitário.<sup>8</sup> Quando se critica algo, seria preciso criticar “*o próprio jogo*”, como o jogo capitalista em que a força de trabalho é comercializada e

---

<sup>2</sup> MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956, p. 380.

<sup>3</sup> *Id.*, **op. cit.**, 1845, Thesen 1, 11.

<sup>4</sup> MARX/ENGELS, **op. cit.**, 1848, p. 488-9; MARX, **op. cit.**, 1852, p. 141.

<sup>5</sup> MARX, **op. cit.**, 1843, p. 266.

<sup>6</sup> HORKHEIMER, **op. cit.**, 1937, p. 139.

<sup>7</sup> MARCUSE, Herbert. **One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society** (1964). 2. ed. Routledge: London/New York, 1991, p. 261.

<sup>8</sup> JAEGLI, Rahel. Repensando a ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 156-7, jan./abril 2008.



tratada como uma coisa.<sup>9</sup> A teoria crítica herdeira de Marx mira, em suma, as próprias bases normativas da sociedade moderna.

Invocando essa radicalidade da crítica, porém, podem os teóricos confortar seu desejo heroico, na expressão de Hegel, de “saltar o Rodes”, de pular ingenuamente o próprio tempo. “*Hic Rhodus, hic salta!*”, desafia Marx.<sup>10</sup> Aqui está o Rodes, aqui você salta: como se uma sociedade justa impusesse a abolição da compra e venda da força de trabalho, como se “*as leis, a moral, a religião*” não fossem mais que “*preconceitos burgueses, atrás dos quais se escondem outros tantos interesses burgueses*”.<sup>11</sup> E passa, então, a prescrever o lema que os trabalhadores deveriam inscrever nos cartazes: em vez de “*um salário justo para um justo dia de trabalho*”, deveriam por “*abaixo o sistema salarial!*”<sup>12</sup> Do mesmo modo, defendia Marcuse, caricaturalmente: “*é precisamente esta posição privilegiada dos intelectuais a que pode se converter em origem de uma praxis radical*”.<sup>13</sup> Em vez de reconhecer a racionalidade das instituições construídas histórica e concretamente, entende que a emancipação somente seria possível se a sociedade fosse transformada ao ponto de seus membros se enxergarem de modo completamente diferente como hoje se enxergam. Substitui o idealismo de discursos subjetivos descolados das relações de produção por um materialismo que ignora os desejos dos concernidos nas relações sociais. A denúncia contra a sociedade burguesa existente passa a se alimentar da promessa de uma maneira de viver sem compromisso com a autocompreensão dos sujeitos reais.

---

<sup>9</sup> *Id.*, **op. cit.**, 2013, p. 29.

<sup>10</sup> MARX, **op. cit.**, 1850, p. 14.

<sup>11</sup> MARX/ENGELS, **op. cit.**, 1848, p. 472.

<sup>12</sup> MARX, Karl. Lohn, Preis und Profit (1865). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 16. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 152.

<sup>13</sup> MARCUSE, Herbert. Teoría y praxis. In: \_\_\_\_\_. **Calas en nuestro tiempo**. Trad. Pedro Madrigal. 2. ed. Barcelona: Icaria, 1983, p. 48.

Em verdade, sempre foi uma preocupação para Marx não recair numa crítica utópica e fantasiosa, quer dizer, abstraída das condições históricas e que deixasse de contar com um movimento político próprio.<sup>14</sup> Um teórico não poderia se comportar criticamente contra algo e acriticamente em relação a si mesmo sem dissolver o caráter especulativo da teoria por meio da *praxis*. Ele precisa partir dos sujeitos reais como base de sua análise crítica, em vez de subjetivar de modo místico ideias e sistemas teóricos, transformando os sujeitos reais em seus acidentes.<sup>15</sup> O ponto de partida da relação entre teoria e prática precisa ser a “*atividade humana sensível*”, quer dizer, as pessoas vivendo suas vidas.<sup>16</sup> Antes de fazer juízos sobre a sociedade, dizia também Tocqueville, “*é preciso se colocar no ponto de vista particular daquele que age, e não no ponto de vista geral e absoluto da verdade*”.<sup>17</sup> O impulso crítico é dado, concorda Habermas, pelos “*problemas que vêm à filosofia a partir da vida pessoal e social*”.<sup>18</sup>

Ao lado da radicalidade, portanto, a teoria crítica possui uma justificação fortemente pragmática, porque parte das condições histórias e movimentos políticos concretos, o que lhe permite colocar em questão seus diagnósticos e bases normativas. A abordagem pragmática impõe-se, continua Habermas, pela própria ideia de modernidade, a qual “*desprovida de modelos tem de construir, por força própria, uma autocompreensão normativa*”.<sup>19</sup> A modernidade é essa atualidade que rompe recorrentemente com o passado e se renova: um limiar de época entre o passado e o presente, o qual se reitera a cada momento histórico e traz à luz algo novo que lhe é próprio.<sup>20</sup> A sociedade moderna vive a

---

<sup>14</sup> MARX/ENGELS, *op. cit.*, 1848, p. 490-1.

<sup>15</sup> MARX, *op. cit.*, 1843, p. 224.

<sup>16</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1845, Thesen 1, 5.

<sup>17</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1836, I, p. 13.

<sup>18</sup> HABERMAS, *op. cit.*, 2004, p. 353.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1985, p. 103.

revolução permanente das relações sociais, na célebre frase de Marx: “*tudo o que era estável e sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e as pessoas são finalmente coagidas a encarar com olhos sóbrios suas posições na vida e suas relações recíprocas*”.<sup>21</sup> A observação de Tocqueville de que, “*como o passado não mais esclarece o futuro, o espírito do homem marcha em trevas*”<sup>22</sup> expressa de modo igualmente dramático essa situação na qual as categorias filosóficas do passado se tornam inadequadas à compreensão do presente. Unanimidade da religião, sacralidade da tradição e autoridade do bem comum foram condenadas pela modernidade.<sup>23</sup>

Qual transformação é realista e radicalmente emancipatória nas democracias de massa contemporâneas? Há dois tipos diferentes de teoria política voltada à transformação radical da sociedade, segundo Tocqueville. Uma toma a perspectiva de uma revolução súbita e violenta que transforma, ao mesmo tempo, Estado e sociedade. Outra, a perspectiva de uma revolução gradual da sociedade, por meio das instituições estatais – como desenvolve em suas impressões finais sobre a Inglaterra do início do século XIX:

Se alguém chama revolução toda alteração fundamental trazida nas leis, toda transformação social, toda substituição de um princípio regulador por outro, a Inglaterra está certamente em estado de revolução, pois o princípio aristocrático, que era o princípio vital de sua constituição, perde cada dia sua força e é provável que, em algum tempo, o democrático terá tomado seu lugar. Mas se alguém entende por revolução uma alteração violenta e brusca, a Inglaterra não me parece madura para semelhante evento.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> MARX/ENGELS, *op. cit.*, 1848, p. 465.

<sup>22</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, IV, 8, p. 850.

<sup>23</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, II, 6, p. 274; *id.*, *op. cit.*, 1840, I, 13, p. 570; *id.*, *op. cit.*, 1856, III, 2, p. 180.

<sup>24</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1833/35, 7 septembre, p. 449.

A “*grande revolução democrática*”<sup>25</sup> com que introduz o *Démocratie* não implicava necessariamente uma explosão das instituições políticas, mas era um processo de alteração da sociedade como um todo: religião, família, economia, mídias de massa, etc. As convicções, paixões e sentimentos, enfim, o *ethos* de uma sociedade liberal e igualitária é uma parte indispensável à existência de uma democracia. A despeito do que pode ter sugerido a abertura dessa dissertação, não se está defendendo uma estabilidade conservadora da democracia liberal, mas uma transformação radical da sociedade, mediada por instituições políticas e por diferentes esferas de liberdade. Uma autêntica teoria crítica herdeira de Tocqueville precisa fazer um diagnóstico de época da perspectiva da liberdade democrática, contra as novas castas e aristocracias. A concepção da liberdade social serve-lhe de critério para uma crítica imanente da sociedade burguesa.

Ao longo da dissertação, as concepções de liberdade defendidas por Isaiah Berlin, Philip Pettit e Axel Honneth auxiliaram a ressaltar as nuances e complicações de uma obra “*brilhante, exuberante e confusa*”.<sup>26</sup> Por meio desses filósofos contemporâneos, um pensamento ultrapassado em alguns aspectos pode se abrir a uma nova realidade. Retomando os objetivos listados na introdução, demonstrou-se que (ii) as concepções negativa e republicana da liberdade não traduzem a ideia de liberdade que permeia os conceitos fundamentais utilizados por Tocqueville porque (iii) abrigam valores e privilégios desestabilizadores da democracia. Essas concepções adquirem caráter turbulento, patológico, contraditório porque são insuficientes para que os indivíduos reconheçam as práticas sociais e políticas nas democracias modernas como conteúdo da liberdade, como frutos de sua ação e racionalidade. A democracia liberal

---

<sup>25</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1835, *introduction*, p. 4.

<sup>26</sup> ELSTER, Jon. Tocqueville on 1789: preconditions, precipitants, and triggers. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 59-60.

precisa tomar a si mesma como luz guia e procurar suas fontes de legitimidade na efetividade social, sob o risco de ser eclipsada por uma depressão sinistra. Afinal, quem clama pela mudança de tudo que está aí, não faz mais do que ansiar pela tirania. Essa é a tarefa da filosofia política: um pensamento que é, ao mesmo tempo, uma recepção conceitual da sociedade moderna e um esclarecimento sobre suas razões e irrazões imanentes.

De acordo com o assentado, (i) o liberalismo de Tocqueville pode ser enquadrado como um modelo de teoria crítica das democracias de massa, segundo o qual as classes econômicas e de *status* funcionam antes como tipos sociológicos do que como esferas de liberdade – em razão seja da reificação das relações sociais, seja do intercâmbio crescente entre as diferentes classes. A luta por liberdade é uma reivindicação por garantias de participação em esferas de mútua autorrealização dos interesses – como são a família, religião, mercado, associações, instituições políticas. A ligação entre esses distintos contextos de liberdade é costurada pela ideia de interesse bem compreendido: a utilidade ou bem que resulta da participação ativa e argumentativa em relações igualitárias cada vez mais abrangentes. Nisso há uma clara interpenetração entre economia, cultura e política. A ideia de interesse bem compreendido conecta a liberdade social à forma de governo democrática, compreendida em sua tripla dimensão. O princípio democrático é uma reivindicação para que haja mobilidade social, para que sejam eliminadas as classes muito ricas e muito pobres, para que as classes econômicas e de *status* não se isolem e atuem contra as demais. A transformação aí implicada põe em movimento as estruturas políticas que permitem mudanças cada vez maiores e substanciais. As políticas de democratização estão sempre expandindo os objetos de discussão e os desejos de futuras reformas. A teoria crítica de Tocqueville fornece uma concepção de liberdade que acomoda clamores sociais variados, pensa remédios institucionais à má-distribuição e à falta de reconhecimento e pode promover engajamento integrado às

lutas sociais. Depois de arranhar os ouvidos do leitor com alguns preconceitos oitocentistas, se abafados alguns ruídos aristocráticos, esse modelo crítico auxilia a fazer um diagnóstico da sociedade brasileira contemporânea que acomoda divisões étnicas, econômicas, de gênero, em mútua imbricação, apontando para as expectativas inerentes ao projeto democrático moderno, sem esconder seus enormes obstáculos: o surgimento de novas aristocracias; a iminente dominação majoritária, burocrática e militar; as concepções concorrentes dos ideais de liberdade e igualdade que impedem a compreensão da estrutura, princípio e objeto democráticos.

É certo que melodias oitocentistas e francesas que se tentam encaixar em novos e diferentes ritmos podem provocar às vezes um mau efeito no ouvinte. “*Um tempo nunca se ajusta perfeitamente a outro*”, reconhece Tocqueville.<sup>27</sup> A dissertação pretendeu mostrar, não obstante, que (iv) o nada que as tendências de alhures poderiam significar à teorização crítica da sociedade brasileira contemporânea pode não passar de uma síncope: uma respiração um tanto displicente, uma pequena suspensão do ritmo, para que soem aqui e agora com mais desenvoltura. Para isso, foi invocada a situação das mulheres negras, pobres e que moram longe dos grandes centros urbanos no Brasil. Quando elas tiverem seus clamores atendidos, ascendendo econômica, social e politicamente, soaria como puro misticismo entender que a sociedade brasileira não mudou radicalmente. Do ponto de vista tocquevilleano, se alguém deseja que a democracia se estenda a essas pessoas, deve não só editar novas leis, mas principalmente ampliar sua oportunidade de participação política, de emprego, modificar seus papéis dentro da família, as atitudes de outros em relação a elas, o modo como são representadas nas mídias de massa, etc., é preciso levar adiante uma modificação em cada uma das esferas sociais de realização recíproca dos interesses.

---

<sup>27</sup> TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1850/51, I, 4, p. 754-5

Embora não mereçam privilégio ontológico em relação a outros grupos ou movimentos, têm sua situação social de tal forma enraizada aos princípios aristocráticos ainda existentes em nosso país que sua alteração dificilmente não arrebataria uma grande parte deles. Na bela frase de Angela Davis: “*quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela*”.<sup>28</sup>

Nesses termos, *la mise en place* de uma crítica radical da sociedade moderna fica aquém de uma transformação do sistema capitalista, diferentemente do que anseia a tradição herdeira de Marx, mas se aproxima de uma transformação da sociedade burguesa, com base nos valores imanentes do bem-estar material, da igualdade de oportunidades e de corpos intermediários de participação política, como vislumbrada por Tocqueville.

---

<sup>28</sup> DAVIS, Angela. **Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo**. Palestra proferida aos alunos da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 25 jul. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com>>. Acesso em 26/07/2017.





## Referências

- AMIEL, Anne. **Le vocabulaire de Tocqueville**. Paris: Ellipses, 2002.
- ANTOINE, Agnès. Politique et religion chez Tocqueville. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.
- ARENDT, Hannah. **O sistema totalitário** (1951). Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- \_\_\_\_\_. **A promessa da política** (1953). Jerome Kohn (Org.). Trad. Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
- \_\_\_\_\_. What is freedom? In: \_\_\_\_\_. **Between past and future: six exercises in political thought**. New York: Viking Press, 1961.
- \_\_\_\_\_. **Da revolução** (1963). Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.
- ARISTOTLE. Nicomachean ethics. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle**, II. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. Politics. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle**, II. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico** (1967). Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. Tocqueville retrouvé (1979). In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.
- BACOT, Guillaume. L'apport de Tocqueville aux idées décentralisatrices (1995). In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.
- BALZAC, Honoré de. **A pele de onagro** (1831). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os jornalistas** (1843). Trad. João Domenech. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

BAILYN, Bernard (Ed.). **The debate on the constitution**: federalist and antifederalist speeches, articles, and letters during the struggle over ratification. Part One. New York: The Library of America, 1993.

BARANTE, Prosper Brugière. **Des communes et de l'aristocratie**. Paris: Librairie Française de L'Advocat, 1821.

BENEDICTO, Marcelo; MARLI, Mônica. 10% da população concentram quase metade da renda do país. **Agência IBGE Notícias**, 11/04/2018. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>>. Acesso em 05/09/2019.

BENOÎT, Jean-Louis. Tocqueville's reflections on a democratic paradox. In: HENDERSON, Christine Dunn (Ed.) **Tocqueville's voyages**: the evolution of his ideas and their journey beyond his time. Indianapolis: Liberty Fund, 2014.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: \_\_\_\_\_. **Liberty**: incorporating four essays on liberty. Henry Hardy (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002.

BLANQUI, Auguste. Os inimigos da liberdade e da felicidade do povo (1832). In: BABEUF, François-Noël [et. al.]. **O socialismo pré-marxista**. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1980.

BOISSY D'ANGLAS, François-Antoine de. **Discours préliminaire au projet de constitution**, au nom de la commission des onze dans la séance du 5 messidor, na 3. Leyde: Freres Murray, 1795.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo** (1976). Trad. Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. Marx e o Estado (1983). In: \_\_\_\_\_. **Nem com Marx, nem contra Marx**. Carlo Violi (Org.). Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2006.

BOESCHE, Roger. **Tocqueville's road map**: methodology, liberalism, revolution and despotism. Lexington Books: Lanham, 2006.

\_\_\_\_\_. Tocqueville and Marx: not opposites. **The Tocqueville Review**, Toronto, v. 35, n. 2, 2014.

BRASIL. INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Renda, desigualdade, coeficiente de Gini, 1976-2014. Disponível em: <<http://www.ipeadata.gov.br>>. Acesso em 04/01/2019.

BRIEY, Laurent de. Démocratie, religion et pluralisme: de Tocqueville à Gauchet et retour. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, 4<sup>ème</sup> série, t. 104, n. 4, 2006.

BROGAN, Hugh. **Alexis de Tocqueville**: o profeta da democracia. Trad. Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Record, 2012 (2006).

BROWN, Wendy. **Undoing the demos**: neoliberalism's stealth revolution. New York: Zone Books, 2015.

BÜCHNER, Georg. **A morte de Danton** (1834/35). Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

CHABOT, Sonia. Éducation civique, instruction publique et liberté de l'enseignement dans l'œuvre d'Alexis de Tocqueville. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.

COHN, Gabriel. Tocqueville e a paixão bem compreendida. In: BORON, Atilio A. (Org.) **Filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. Buenos Aires/São Paulo: CLACSO/ USP, 2006.

CONDORCET, Marquis de Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain** (1793/94). Paris: J. Vrin, 1970.

CONSTANT, Benjamin. **De l'esprit de conquête et de l'usurpation**, dans leurs rapports avec la civilisation européenne (1814). 3<sup>ème</sup> édition. Paris: Le Normant, 1814.

\_\_\_\_\_. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos (1818). Trad. Loura Silveira. **Filosofia Política**, Porto Alegre, n. 2, 1985.

\_\_\_\_\_. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França (1815). In: QUIRINO, Célia N. Galvão (Ed.). **Escritos de política**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. De la perfectibilité de l'espèce humaine (1829). In: \_\_\_\_\_.  
**Mélanges de littérature et de politique**, II. Louvain: F. Michel, 1830.

COSTA, Marta Nunes. Transformando a natureza humana: igualdade e liberdade política em Tocqueville. **Agora**: papéis de filosofia, Santiago de Compostela, v. 34, n. 2, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal (2009). Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo**. Salvador, 2017. Palestra proferida aos alunos da Universidade Federal da Bahia em 25 jul. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com>>. Acesso em 26/07/2017.

DIJN, Annelien de. **French political thought from Montesquieu to Tocqueville**: liberty in a levelled society? Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DRESCHER, Seymour. Tocqueville's comparative perspectives. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DUBY, Georges. **As três ordens**: ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Estampa, 1982.

ELSTER, Jon. Tocqueville on 1789: preconditions, precipitants, and triggers. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Alexis de Tocqueville**: the first social scientist. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FLAUBERT, Gustave. **A educação sentimental** (1869). Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

FRANCO, Lívia. **Pensar a democracia com Tocqueville** (2012). São Paulo: Loyola, 2014.

- FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: \_\_\_\_\_; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition?** A political-philosophical exchange. London/New York: Verso, 2003.
- FORST, Rainer. **Kontexte der Gerechtigkeit:** politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- FURET, François. El nacimiento de um paradigma: Tocqueville y el viaje a América (1825-1831) (1984). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville.** Madrid: Siglo XXI, 2007.
- GANNETT JR., Robert T. Bowling ninepins in Tocqueville's township. **The American Political Science Review**, Cambridge, v. 97, n. 1, feb. 2003.
- GARBINTI, Bertrand; GROUPELLE-LEBRET, Jonathan; PIKETTY, Thomas. Accounting for wealth inequality dynamics: methods, estimates and simulations for France (1800-2014). **World Inequality Database**, dez/2016. Disponível em: <<https://wid.world/>>. Acesso em 05/01/2019.
- GAUCHET, Marcel. Tocqueville, América y nosotros: sobre la génesis de las sociedades democráticas (1980). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville.** Madrid: Siglo XXI, 2007.
- GOLDHAMMER, Arthur. Translating Tocqueville: the constraints of classicism. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GOYARD-FABRE, Simone. El pensamiento político de Alexis de Tocqueville (1991). In: ROLDÁN, Darío (Ed.). **Lecturas de Tocqueville.** Madrid: Siglo XXI, 2007.
- GRAY, John. Berlin's agonistic liberalism. In: \_\_\_\_\_. **Post-liberalism:** studies in political thought. London: Routledge, 1993.
- GUELLEC, Laurence. The writer engagé: Tocqueville and political rhetoric. Transl. Arthur Goldhammer. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GUIZOT, François. *Politique spéciale: de la monarchie française depuis la seconde restauration jusqu'à la fin de la session de 1816, avec un supplément sur la session actuelle*, par M. le comte de Montlosier. **Archives philosophiques, politiques et littéraires**. 3<sup>ème</sup> Tome. Paris: Jeunehomme-Crémière, 1818.

\_\_\_\_\_. **Du gouvernement de la France depuis la restauration et du ministère actuel**. 3<sup>ème</sup> édition. Paris: Fastes de la Gloire, 1820.

\_\_\_\_\_. **Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe** (1820/22). Paris: Didier, 1851.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la civilisation en Europe**, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française (1828/30). 18<sup>ème</sup> édition. Paris: Didier, 1881.

\_\_\_\_\_. **De la démocratie en France**. Paris: Victor Masson, 1849.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. A nova intranparência: a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas (1985). Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 18, set. 1987.

\_\_\_\_\_. **Der philosophische Diskurs der Moderne**: zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

\_\_\_\_\_. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: \_\_\_\_\_ . **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1999.

\_\_\_\_\_. Drei normative Modelle der Demokratie (1999). In: \_\_\_\_\_ . **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1999.

\_\_\_\_\_. **Faktizität und Geltung:** Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

\_\_\_\_\_. Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis. In: \_\_\_\_\_, **Wahrheit und Rechtfertigung:** philosophische Aufsätze. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2004.

\_\_\_\_\_. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: \_\_\_\_\_, **Zwischen Naturalismus und Religion:** philosophische Aufsätze. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.

HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The federalist:** a commentary on the Constitution of the United States. Robert Scigliano (Ed.). New York: Random House, 2000.

\_\_\_\_\_. **Le fédéraliste,** ou collection de quelques écrits en faveur de la Constitution proposée aux États-Unis de l'Amérique, par la Convention convoquée en 1787. Buisson: Paris, 1792.

HAYEK, Friedrich August von. **The road to serfdom** (1944). Bruce Caldwell (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse** (1821). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte** (1837). Stuttgart: Reclam, 1961.

HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit:** eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reclam, 2001.

\_\_\_\_\_. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé (Orgs). **Teoria crítica no século XXI.** São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. **Das Recht der Freiheit:** Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica (1937). In: \_\_\_\_\_; BENJAMIN, Walter; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. **Textos escolhidos**. Željko Loparić e Otília B. Fiori Arantes (Sel.). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ISER, Mattias. Desrespeito e revolta. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, n. 33, maio/ago. 2013.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, jan./abril 2008.

\_\_\_\_\_. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo (2013). **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 20, n. 2, jul./dez. 2015.

JASMIN, Marcelo Gantus. Tocqueville, a providência e a história. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997.

JAUME, Lucien. Tocqueville y el problema del poder ejecutivo em 1848 (1991). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007.

KAHAN, Alan S. **Tocqueville, democracy and religion: checks and balances for democratic souls**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

KELLY, George Armstrong. **The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KETCHAM, Ralph (Ed.). **The anti-federalist papers and the conventional debates**. New York: Signet Classics, 2003.

LAMBERTI, Jean-Claude. De Benjamin Constant a Alexis de Tocqueville. **France forum**, Paris, n. 203/4, abril/mai 1983.

\_\_\_\_\_. La libertad y las ilusiones individualistas según Tocqueville (1986). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007.



LEBRUN, Gérard. Contrato social ou negócio de otário? (1980) In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. [et. al.] (Org.). **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. Esquecer Tocqueville? In: \_\_\_\_\_. **Passeios ao léu**: ensaios. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. From equality to freedom: fragments of an interpretation of Democracy in America (1986). In: \_\_\_\_\_. **Democracy and political theory**. Transl. David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988.

LOSURDO, Domenico. A fenomenologia do poder: Marx, Engels, Tocqueville. **Lua Nova**, São Paulo, n. 38, dez. 1996.

MAGALHÃES, Raul Francisco. Ulisses e seu barco: esboço para uma crítica microsociológica à teoria crítica. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

MANENT, Pierre. Guizot y Tocqueville frente a lo antiguo y lo nuevo (1991). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007.

\_\_\_\_\_. Tocqueville, political philosopher. Transl. Arthur Goldhammer. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MANSFIELD JR., Harvey C.; WINTHROP, Delba. Tocqueville's new political science. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe** (1513). Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução** (1941). Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

\_\_\_\_\_. **One-dimensional man**: studies in the ideology of advanced industrial society (1964). 2. ed. Routledge: London/New York, 1991.

\_\_\_\_\_. Teoría y praxis (1974). In: \_\_\_\_\_. **Calas en nuestro tiempo**. Trad. Pedro Madrigal. 2. ed. Barcelona: Icaria, 1983.

MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.

\_\_\_\_\_. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung (1844). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956.

\_\_\_\_\_. Thesen über Feuerbach (1845). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1958.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845/46). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1958.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei (1848). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1959.

\_\_\_\_\_. Die Klassekämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 7. Berlin: Dietz Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 8. Berlin: Dietz Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. Lohn, Preis und Profit (1865). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 16. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

\_\_\_\_\_. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band (1867). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

\_\_\_\_\_. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band (1894). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964.

\_\_\_\_\_. Zweiter Entwurf zum "Bürgerkrieg in Frankreich" (1871). In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 17. Berlin: Dietz Verlag, 1962.

\_\_\_\_\_. Brief an Ludwig Kugelmann am 12. April 1871. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 33. Berlin: Dietz Verlag, 1966.

MCPHEE, Peter. **The french revolution: 1789-1799**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MÉLONIO, Françoise. **Tocqueville and the french**. Trans. Beth G. Raps. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

\_\_\_\_\_. Las tribulaciones del liberalismo em Francia. In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007.

\_\_\_\_\_. Nations et nationalismes. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.

MELVILLE, Herman. **Benito Cereno** (1856). In: \_\_\_\_\_. Contos de Herman Melville. Trad. Olívia Krähenbühl. São Paulo: Cultrix, 1985.

MILL, John Stuart. De Tocqueville on Democracy in America, I (1835). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

\_\_\_\_\_. De Tocqueville on Democracy in America, II (1840). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

\_\_\_\_\_. On liberty (1859). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

\_\_\_\_\_. Considerations on representative government (1861). In: \_\_\_\_\_. **The collected works of John Stuart Mill**. John M. Robson (Ed.). Vol. XIX. Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 534.

MIRANDA, Marcelo Sanches. **A importância da religião para a democracia: um estudo a partir da obra *A Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). UFSC, Florianópolis, 2016.

MONTAIGNE, Michel de. **Essais** (1582/88). Pierre Michel (Ed.). Paris: Gallimard, 1965.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **De l'esprit des lois** (1748). Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

MORRISSON, Christian; SNYDER, Wayne. The income inequality of France in historical perspective. **European Review of Economic History**, Cambridge, v. 4, april 2000.

- NICOLETE, Roberta K. Soromenho. **Quando a política caminha na escuridão:** um estudo sobre interesse e virtude n'A Democracia na América de Tocqueville. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, São Paulo, 2012.
- NOBRE, Marcos. **Teoria crítica.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- OFFE, Claus. Alexis de Tocqueville or the tyranny of the middle class. In: \_\_\_\_\_. **Reflections on America:** Tocqueville, Weber and Adorno in the United States (2004). Transl. Patrick Camiller. Cambridge: Polity, 2005.
- PANSEY, Henrion de. **Du pouvoir municipal et de la police intérieure des communes.** 4. ed. Paris: Benjamin Duprat/Videcoq, 1840.
- PETTIT, Philip. **Republicanism:** a theory of freedom and government (1997). Oxford: Clarendon Press, 2002.
- PINZANI, Alessandro; REGO, Walquiria Leão. **Vozes do bolsa família:** autonomia, dinheiro e cidadania. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2014.
- \_\_\_\_\_. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. **Novos estudos CEBRAP,** São Paulo, n. 94, nov. 2012.
- PLATÃO. **A República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949.
- POE, Edgar A. O homem das muldições (1840). In: \_\_\_\_\_. **Ficção completa, poesia e ensaios.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1986.
- POGREBINSCHI, Thamy. O enigma da democracia em Marx. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** São Paulo, v. 22, n. 63, fev. 2007.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação:** as origens de nossa época (1944). Trad. Fanny Wrobel. 2. ed. São Paulo: Campus, 2000.
- POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations (1941). In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Ed.). **The essential Frankfurt school reader.** New York: Continuum, 1982.

RAWLS, John. **A theory of justice**: revised edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Expanded edition (1993). New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **Lectures on the history of political philosophy** (1994). Samuel Freeman (Ed.) Cambridge: Harvard University Press, 2007.

REDIER, Antoine. **Comme disait Monsieur de Tocqueville...** Paris: Librairie Académique Perrin, 1925.

REIS, Helena Esser dos. Virtudes e vícios da democracia. **Philosophos**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 118, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_. A verdade provisória da democracia: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville. *Poliética*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2013.

RIBEIRO, Renato Janine. Introdução: a política teatral. In: TOCQUEVILLE, Alexis de. **Lembranças de 1848**: as jornadas revolucionárias em Paris. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICHELIEU, D'armand du Plessis, Cardinal Duc de. **Testament politique**. Amsterdam: Henry Desbordes, 1688.

RICHTER, Melvin. Tocqueville on threats to liberty in democracies. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROBESPIERRE, Maximilien. Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la république (1793). In: VERMOREL, A. (Ed.). **Œuvres de Robespierre**. Paris: F. Cournol, 1866.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** (1755). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014.

\_\_\_\_\_. **O contrato social** (1762). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2015.

SCHLEIFER, James T. Tocqueville's Democracy in America reconsidered. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SIEDENTOP, Larry. Two liberal traditions. In: RYAN, Alan (Ed.). **The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Inventing the individual: the origins of western liberalism**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

STENDHAL. **O vermelho e o negro** (1830). Trad. Souza Júnior e Casemiro Fernandes. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

\_\_\_\_\_. **Lucien Leuwen** (1894). Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

STREECK, Wolfgang. How will capitalism end? (2014) In: \_\_\_\_\_. **How will capitalism end? Essays on a failing system**. London: Verso, 2017.

\_\_\_\_\_. How to study contemporary capitalism? (2011) In: \_\_\_\_\_. **How will capitalism end? Essays on a failing system**. London: Verso, 2017.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna** (1979). Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Voyages en Angleterre et en Irlande (1833/35). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. De la démocratie en Amérique, I (1835). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, II, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. État social et politique de la France avant et depuis 1789 (1836). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, III, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. Mémoires sur le paupérisme (1835/37). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. De la démocratie en Amérique, II (1840). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, II, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. De la classe moyenne et du peuple (1847). In: \_\_\_\_\_.  
**Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. Fragments pour une politique sociale. In: BENOÎT, Jean-Louis;  
KESLASSY, Eric (Org.). **Textes économiques**: anthologie critique. Ville  
de Saguenay: Classiques des sciences sociales, 2009.

\_\_\_\_\_. Discours prononcé le 27 janvier 1848. In: \_\_\_\_\_.  
**Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. Discours prononcé le 12 septembre 1848 (1848). In:  
\_\_\_\_\_. **Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. Rapport sur « La Démocratie en Suisse ». In: \_\_\_\_\_.  
**Œuvres**, I, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. Souvenirs (1850/51). In: \_\_\_\_\_. **Œuvres**, III, André  
Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. L'ancien régime et la révolution (1856). In: \_\_\_\_\_.  
**Œuvres**, III, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004

\_\_\_\_\_. **Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville**. Marie de  
Tocqueville e Gustave de Beaumont (Ed.). Paris: Michel Lévy Frères,  
1860/66.

\_\_\_\_\_. Lettres à Arthur de Gobineau. **Revue des Deux Mondes**, 5<sup>e</sup>  
période, tome 40, 1907.

\_\_\_\_\_. **Democracy in America**: historical-critical edition. Eduardo  
Nolla (Ed.). Transl. James T. Schleifer. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

VERNIÈRE, Paul. Dois planos e duas leituras (1977). In: QUIRINO, Célia Galvão;  
SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de. (Org.). **O pensamento político  
clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo:  
T. A. Queiroz, 1980.

VIANNA, Luiz Werneck. Lições da América: o problema do americanismo em  
Tocqueville. **Lua Nova**, São Paulo, n. 30, ago. 1993.

- VILLA, Dana. Tocqueville and civil society. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- ZETTERBAUM, Marvin. Alexis de Tocqueville (1963). In: STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph (Org.). **História da filosofia política**. Trad. Heloísa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- WEBER, Max. Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Johannes Winckelmann (Hrsg.). 4. Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1973.
- WELCH, Cheryl B. Out of Africa: Tocqueville's imperial voyages. In: HENDERSON, Christine Dunn (Ed.) **Tocqueville's voyages**: the evolution of his ideas and their journey beyond his time. Indianapolis: Liberty Fund, 2014.
- WELLMER, Albrecht. Freiheitsmodelle in der modernen Welt (1989). In: \_\_\_\_\_. **Endspiele**: die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- WERLE, Denilson Luís. Rawls, razão pública e os limites da democracia liberal. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera Pública, 2008
- \_\_\_\_\_. Moral, política e direito: a concepção de política deliberativa em Jürgen Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera Pública, 2008.
- \_\_\_\_\_. Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, set. 2016.
- WHITE, Hayden. Meta-história: a imaginação histórica do século XIX (1973). Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992.
- WHITE, Stuart. Property-owning democracy and republican citizenship. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (Ed.). **Property-owning democracy**: Rawls and beyond. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.