

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
NÚCLEO DE CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS – NCDH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS,
CIDADANIA E POLÍTICAS PÚBLICAS – PPGDH**

DÁVILA TERESA DE GALIZA FERNANDES PINHEIRO

**ALEXIS DE TOCQUEVILLE ENTRE O ANTIGO REGIME E A
SOCIEDADE DEMOCRÁTICA: o papel da religião e dos liames sociais**

**JOÃO PESSOA – PB
2016**

DÁVILA TERESA DE GALIZA FERNANDES PINHEIRO

**ALEXIS DE TOCQUEVILLE ENTRE O ANTIGO REGIME E A
SOCIEDADE DEMOCRÁTICA: o papel da religião e dos liames sociais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas.

Linha de Pesquisa: Direitos Humanos e Democracia: Teoria, História e Política.

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi.

P654a Pinheiro, Dávila Teresa de Galiza Fernandes.
Alexis de Tocqueville entre o antigo regime e a sociedade democrática: o papel da religião e dos liames sociais / Dávila Teresa de Galiza Fernandes Pinheiro.- João Pessoa, 2016.
124f.
Orientador: Giuseppe Tosi
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Tocqueville, Alexis de, 1805-1859. 2. Direitos humanos.
3. Democracia. 4. Liberdade. 5. Igualdade. 6. Religião.

UFPB/BC

CDU: 342.7(043)

DÁVILA TERESA DE GALIZA FERNANDES PINHEIRO

**ALEXIS DE TOCQUEVILLE ENTRE O ANTIGO REGIME E A
SOCIEDADE DEMOCRÁTICA: o papel da religião e dos liames sociais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas.

Aprovada em: 26 / 07 / 2016

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Giuseppe Tosi – UFPB
Orientador



Prof. Dr. Gustavo Barbosa de Mesquita Batista – UFPB
Membro interno

Prof. Dr. Marco Luppi – Faculdade ASCES Caruaru
Membro externo

Prof.^a Dr.^a Helena Esser dos Reis – UFG
Membro externo

JOÃO PESSOA – PB
2016

AGRADECIMENTOS

A Deus, por toda proteção, amor e cuidado de Pai.

Aos meus amados pais, Paulo Fernandes Pinheiro e Francisca Geralda de Galiza Pinheiro, por todos os esforços em meu favor, pelo amor incondicional, pela força dada para que eu sempre seguisse avante em busca da concretização dos meus sonhos e projetos, pelos conselhos indispensáveis nas horas mais precisas, enfim, pelo incentivo e apoio na minha formação humana de vida.

Aos meus quatro irmãos, cunhados, cunhada e aos meus amados sobrinhos pelo amor, pela compreensão, pela ajuda e pela alegria de nossa convivência e partilha em família.

Ao meu estimado orientador e professor Giuseppe Tosi, primeiro, pelo nosso frutuoso e feliz encontro na Escola *Civitas* no ano de 2011, através do Curso de Extensão Política, Fraternidade e Cidadania, realizado em parceria com o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba-UFPB, onde tudo começou. Pelas horas de ensinamentos e orientação a mim dedicadas. Por toda atenção, incentivo e colaboração na construção deste trabalho. Foi e é um privilégio ter convivido e poder ter recebido as contribuições de um professor tão dedicado, humano e empenhado com a construção de mundo mais humanizado e melhor.

Ao estimado professor Antonio Maria Baggio, com quem tive a oportunidade de ampliar meus horizontes, através de suas aulas no Instituto Universitário Sophia em Loppiano – Itália, verdadeiros momentos em que a Sabedoria divina entra em contato com a lógica racional humana e é capaz de produzir um novo saber, uma nova ciência, humano-divina. Por toda inspiração na busca e escolha da temática do presente trabalho. Por ter aceito o convite para compor o meu exame de qualificação, não medindo esforços para sair de Caruaru e se fazer presente aqui em João Pessoa nesse momento. Por seu exemplo concreto, cuidado e apoio como grande tutor que foi para mim e, acima de tudo, pela fraternidade que construímos, a qual jamais restará um princípio esquecido, a depender de mim.

Ao Instituto Universitário Sophia (Loppiano – Itália), na pessoa do diretor-presidente, Piero Coda, pelos intensos e inesquecíveis meses de experiência acadêmica e humana, onde aprendi o verdadeiro significado da palavra *Sophia*, isto é, Sabedoria, em sua mais profunda dimensão. E a todos os amigos que lá formei, em especial, a Elena Maria Bértran, estudante cubana de Sophia com quem dividi os melhores momentos da minha experiência, pela parceria e pelo carinho recíproco.

Agradeço, igualmente, aos professores: Dr. Gustavo Barbosa de Mesquita Batista e a Dra. Evangelina Brito de Faria pelas valiosas contribuições no desenvolvimento da construção da presente dissertação, na certeza de que suas contribuições elevaram e ampliaram os meus conhecimentos desde o momento da minha pré-banca de qualificação. Agradeço, ainda, ao professor Dr. Marco Luppi, por ter aceito o convite de compor a minha banca de defesa final, certamente, suas contribuições engradecerão o meu trabalho e contribuirão à minha formação acadêmica e profissional. Agradeço, de maneira especial, a professora Dra. Helena Esser dos Reis, com quem estabeleci breve, mas frutuoso contato, tendo seus textos contribuído de maneira singular ao desenvolvimento deste trabalho e,

principalmente pela generosidade em participar da minha banca, mesmo à distância. É quando a tecnologia se mostra a mais potente amiga do homem. Espero continuar a manter com todos os senhores um profundo e profícuo diálogo.

Aproveito para estender os agradecimentos a todos os professores deste Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas e demais colegas do curso de mestrado pelos dois anos de estudo, aprendizado e amizade.

Aos meus amigos, por todos os momentos de cumplicidade e compreensão, mesmo quando eu permaneci distante em razão do empenho dedicado à minha pesquisa. Especialmente, ao querido amigo Mauro Paiva por ter acreditado em mim, por ter apostado e confiado sempre em meus sonhos e em meu trabalho, pela amizade e pelo afeto.

“Um sinal premonitório não é ainda uma prova. É apenas um motivo para que não permaneçamos espectadores passivos e para que não encorajemos, com nossa passividade, os que dizem que ‘o mundo vai ser sempre como foi até hoje’; estes últimos – e torno a repetir Kant – ‘contribuem para fazer com que sua previsão se realize’, ou seja, para que o mundo permaneça assim como sempre foi. Que não triunfem os inertes!”

Norberto Bobbio (1992, p. 140).

RESUMO

A presente pesquisa, de cunho discursivo-teórica, de natureza bibliográfica, visa compreender o pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville, no que diz respeito ao papel da religião e dos liames sociais na sociedade democrática, no sentido de perquirir se esses podem consistir em importantes elementos para a manutenção e o fortalecimento da democracia. A partir da experiência nos Estados Unidos no início da década de 1830, Tocqueville estabelece uma relação entre a sociedade francesa do Antigo Regime e a sociedade democrática americana. O Estado democrático, para Tocqueville, necessita encontrar uma harmoniosa relação entre a igualdade e a liberdade (dois dos principais temas do pensamento tocquevilleano) a fim de evitar o que ele definiu como “tirania da maioria”. Para manter esse equilíbrio, apresenta-se uma possibilidade: o fortalecimento dos vínculos relacionais entre os indivíduos, que possam servir de base para manutenção de uma sociedade civil cada vez mais participativa no exercício de uma cidadania ativa. A importância do tema justifica-se pela necessidade de provocar a reflexão sobre os rumos da democracia moderna, estimulando estudos sobre o papel e a importância dos liames sociais, tantas vezes esquecidos diante do excessivo individualismo, da apatia e do descomprometimento sociais. A questão parece, muitas vezes, apontar para um problema relacional ou uma crise de valores e esse é um grande desafio a ser enfrentado pela sociedade democrática. Tocqueville enxergou nesse ponto, a função e a importância que a religião exerceu na sociedade americana do século XIX, considerada por ele, a primeira das instituições políticas de um Estado democrático, por contribuir na promoção de um maior espírito de participação pública entre os cidadãos, por meio dos princípios e dos valores trazidos pela moral religiosa. Hoje, numa sociedade secularizada, a religião nem sempre exerce a mesma função que exercia nos primórdios da democracia estadunidense; ela pode ser um fator de união e participação, mas também de divisão e intolerância. De qualquer forma, a principal contribuição deixada por Tocqueville continua sendo a de encorajar os cidadãos a combater suas próprias tendências individualistas e, assim, resgatar o espírito de fraternidade universal capaz de reforçar os liames sociais, na maioria das vezes, relegados na sociedade democrática.

Palavras-chaves: Democracia. Liberdade. Igualdade. Religião. Liames Sociais.

SOMMARIO

Questa ricerca, di carattere discorsivo-teorico, di natura bibliografica, ha come finalità quella di comprendere il pensiero etico-politico di Alexis de Tocqueville, per quanto riguarda il ruolo della religione e dei legami sociali in una società democratica, nel senso di verificare se questi possono essere elementi importanti per il mantenimento e il rafforzamento della democrazia. Partendo dall'esperienza fatta negli Stati Uniti nei primi anni del 1830, Tocqueville stabilisce una relazione tra la società francese dell'Antico Regime e la società democratica americana. Lo Stato democratico, per Tocqueville, ha bisogno di trovare un rapporto armonico tra uguaglianza e libertà (due dei principali temi del pensiero tocquevilleano), al fine di evitare quello che lui ha descritto come "tirannia della maggioranza". Per mantenere questo equilibrio, si presenta una possibilità: il rafforzamento dei legami relazionali tra gli individui che possono servire come base per il mantenimento di una società civile sempre più partecipativa nell'esercizio della cittadinanza attiva. L'importanza della questione è giustificata dalla necessità di provocare la riflessione sulle direzioni della democrazia moderna, stimolando studi sul ruolo e l'importanza dei legami sociali, così spesso dimenticati di fronte all'individualismo eccessivo, all'apatia e alla mancanza di impegno sociale. La questione, sembra molte volte, rimette a un problema relazionale o ad una crisi di valori e questa è una grande sfida che la società democratica dovrà affrontare. Tocqueville vedeva in questo punto, la funzione e l'importanza che la religione ha avuto nella società americana del XIX secolo, considerata da lui, la prima delle istituzioni politiche di uno Stato democratico, per la sua contribuzione alla promozione di un maggiore spirito di partecipazione pubblica tra i cittadini, attraverso i principi e valori portati dalla morale religiosa. Oggi, in una società secolarizzata, la religione non sempre esercita la stessa funzione che esercitava nei primordi della democrazia statunitense: essa può essere un fattore di unione e partecipazione ma anche di divisione e intolleranza. Ad ogni modo, il principale contributo lasciato da Tocqueville, continua ad essere quello di incoraggiare i cittadini a combattere le loro proprie tendenze individualistiche e perciò recuperare lo spirito di fratellanza universale capace di rafforzare i legami sociali, il più delle volte, relegati nella società democratica.

Parole-chiave: Democrazia. Libertà. Uguaglianza. Religione. Legami sociali.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: ALEXIS DE TOCQUEVILLE NO CONTEXTO POLÍTICO DA FRANÇA: entre restauração e revolução.....	17
1.1 Considerações sobre a Vida e a Formação do Pensamento Liberal-Aristocrático de Tocqueville.....	17
1.2 O Antigo Regime e a Herança da Revolução Francesa de 1789.....	25
1.2.1 Kant e Hegel diante da Revolução Francesa.....	32
1.2.2 O tríptico francês: liberdade, igualdade e fraternidade.....	37
1.3 O Comprometimento Político do Jovem Tocqueville no Período da Revolução de 1830.....	42
CAPÍTULO 2: ALEXIS DE TOCQUEVILLE E A DEMOCRACIA NA AMÉRICA.....	45
2.1 O Processo Democrático é Irresistível.....	45
2.2 Democracia, Liberdade e Igualdade na Visão de Tocqueville.....	46
2.3 Os Perigos da Democracia Americana.....	56
2.3.1 A democracia como tirania da maioria.....	59
2.3.2 O poder político tutelar.....	63
2.4 Possíveis Antídotos contra os “Males” da Democracia.....	66
2.4.1 A administração política nos Estados Unidos e na França e os efeitos da descentralização administrativa americana.....	67
2.4.2 Associações civis e políticas: significado e importância para a democracia americana.....	72
2.4.3 Breve análise acerca da influência das leis e dos costumes na manutenção da democracia americana.....	75
CAPÍTULO 3: A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO PARA A DEMOCRACIA SEGUNDO TOCQUEVILLE E O PAPEL DOS LIAMES SOCIAIS.....	81
3.1 A Abrangência da Religião nos Estados Unidos e na França.....	81

3.2 A Influência do Espírito Religioso para a Preservação da Democracia.....	87
3.2.1 A religião civil americana.....	93
3.3 O Papel dos Liames Sociais para a Democracia.....	100
3.3.1 O princípio da fraternidade como elemento constitutivo dos liames sociais.....	102
3.3.2 A participação política como fator de fortalecimento dos liames sociais.....	105
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 111
 REFERÊNCIAS.....	 119

INTRODUÇÃO

O pensamento de Alexis de Tocqueville é pouco conhecido e estudado quando comparado aos demais sociólogos e filósofos políticos de sua época, tendo maior relevância, nos países anglo-saxões, em que ele é considerado como um dos mais importantes pensadores políticos, sendo comparado, inclusive, a Montesquieu no século XVIII (ARON, 1999).

Nos Estados Unidos, é também estudado em pesquisas abrangentes mais recentes sobre as características da sociedade americana, sendo bastante prezado pela academia norte-americana. Na França, onde seu pensamento deveria ser mais conhecido, justamente por ser Paris seu berço materno de vida e de formação intelectual e política, seus temas interessam a um grupo especializado de leitores e estudiosos.

E, por fim, a reflexão brasileira sobre o pensamento de Tocqueville ganhou maior visibilidade com a publicação, em 1962, da tradução de sua obra *A Democracia na América*, pois até a década de 1960 a obra tocquevilleana era praticamente desconhecida no Brasil (RODRÍGUEZ, 1999). Todavia, seu pensamento ainda merece ser aprofundado e mais explorado, não obstante já se constatar iniciativas de estudiosos nesse sentido, principalmente nos campos da Sociologia, da Filosofia e da Ciência Política em algumas instituições culturais e universidades brasileiras, destacando-se os nomes de Helena Esser dos Reis (filósofa), Marcelo Gantus Jasmin (historiador e cientista político), José Guilherme Merquior (sociólogo), Ricardo Vélez Rodríguez (filósofo).

Nascido no seio de uma família de origem aristocrática, da infância à fase adulta, Tocqueville (1805-1859) vivenciou um contexto europeu fortemente marcado por turbulências políticas e sociais, especialmente na França, durante o período que vai desde a tomada da Bastilha em 1789 até a Restauração (1814-1830), os quais influenciaram profundamente sua vida e seu pensamento (MASSARENTI, 2006).

O pensamento político de Tocqueville constrói-se, portanto, a partir de duas vertentes: a primeira de valor aristocrático, a partir da educação recebida em sua puerícia e a segunda de valor liberal-democrático, o qual fora apreendido desde sua juventude e, sempre mais desenvolvido em sua maturidade.

Tendo deixado sua pátria, em missão, aos Estados Unidos (de maio de 1831 a fevereiro de 1832), Alexis de Tocqueville se deparou com uma sociedade americana democrática, na qual havia certa efetivação dos direitos civis de liberdade e de igualdade.

Desse modo, imerso em um forte pensamento liberal-democrático, os principais temas

afrontados por ele foram, primordialmente, a democracia, a igualdade e a liberdade, sempre vinculadas a uma forte dimensão social de virtudes cívicas, éticas, políticas e religiosas.

Em seu estudo comparativo clássico, ao confrontar a sociedade do Antigo Regime com a sociedade democrática pós-Revolução, Tocqueville constatou um grande individualismo e apatia política enraizadas nas instituições políticas e na sociedade francesa. Investigou, ademais, o porquê seu país encontrava tantos entraves para desenvolver e manter um regime político como aquele encontrado na América, não porque considerasse o *tipo ideal* de democracia (parafraseando Max Weber), afinal, era muito tangível em Tocqueville a consciência de que havia graves perigos e defeitos no sistema democrático, os quais precisariam ser bem dirigidos. Mas, porque vislumbrou na democracia americana leis, costumes, instituições intermediárias e um espírito religioso capazes de promover um bom direcionamento do processo democrático.

Com essa visão, verificou quais elementos poderiam servir como base fundamental e estruturante para o alcance de uma democracia mais livre, mais igual e participativa, atentando criticamente para bons e maus aspectos que a transição do *Ancien Régime* à sociedade democrática implicaria, sobretudo, no que tange à transformação da democracia em verdadeira tirania da maioria ou despotismo democrático.

Com base nisso, Tocqueville se esforçou no sentido de enaltecer e valorizar a participação dos cidadãos, de forma madura e crítica, no processo de construção política da democracia, nos quais os princípios de liberdade e igualdade fossem estendidos a todos, com respeito aos direitos humanos e à diversidade dentro de uma cidadania exercida de maneira ativa.

Partindo da análise da sociedade americana e situado de forma equidistante entre o antigo e o novo regime, Alexis de Tocqueville escreveu duas grandes obras, as quais foram publicadas e traduzidas em diversas línguas¹: *A democracia na América* (publicada em 1835 e em 1840, primeiro e segundo volumes, respectivamente) e *O Antigo Regime e a Revolução* (publicado em 1856, ou seja, três anos antes de sua morte e que consiste em um verdadeiro marco tanto na interpretação histórica da Revolução Francesa quanto no desenvolvimento do pensamento moderno em torno da sociedade e da democracia)². Destaca-se, igualmente, o

¹ Importante ressaltar que no presente trabalho não serão utilizadas as obras originais em francês. Serão tidas como referência as suas obras com tradução em português, conforme constam devidamente descritas na bibliografia consultada, ao final.

² Destaque-se que, quantitativamente, Alexis de Tocqueville não deixou uma vasta produção intelectual, talvez por sua morte prematura (aos 54 anos) ou então pelo tempo que dedicava às atividades políticas. Todavia, suas

seu diário de viagens em que escreveu importantes impressões de suas experiências na América sobre os mais variados temas, tendo sido publicado postumamente.

Passados quase um século e meio de sua morte, ainda é possível refletir sobre qual seria a contribuição e a pertinência do pensamento tocquevilleano para a democracia de hoje?

De certa forma, é possível constatar que ainda hoje a sociedade se ressentida de meios ou formas de efetivar uma democracia mais igualitária, mais participativa e mais vinculada a valores ético-sociais. Assim, o pensamento de Tocqueville, ultrapassando as barreiras do seu tempo, torna-se importante reflexão política ainda contemporaneamente (REIS, 2002).

A partir dessas premissas, a presente pesquisa tem o intuito de aprofundar o pensamento ético-político de Tocqueville, no que diz respeito, especialmente, à importância do aspecto da religiosidade e ao papel dos laços sociais para o desenvolvimento de uma sociedade democrática, isto é, investigar a interferência dos vínculos sociais baseados em laços humanos de respeito e abertura ao outro na constituição de uma sociedade democrática em que seja possível a convivência dos ideais do tríptico francês – *liberté, égalité, fraternité* – de maneira efetiva, e, por conseguinte, contribuindo, de certo modo, a obstaculizar o excessivo individualismo e o isolamento social.

Assim sendo, perquirir por que e de que modo Tocqueville intuiu que a consolidação dos laços sociais, acima dos interesses meramente individuais, amalgamados pelo espírito religioso pode consistir em importante elemento para manutenção e fortalecimento da democracia, constitui essencialmente o objetivo principal da presente pesquisa.

Diversos elementos visualizados por ele na democracia americana serviram de base para investigar o intento pretendido, fixando-se, especialmente, na religião, a qual nos Estados Unidos foi reconhecida por desempenhar importante função no que tange à formação de valores morais, virtudes cívicas e fortalecimento de laços sociais, bem como na preservação da sociedade americana da degeneração da democracia (PEZZIMENTI, 2008).

Diante desse contexto, a presente dissertação foi estruturada em três capítulos distribuídos da seguinte maneira.

No **primeiro** capítulo, apresenta-se a experiência pessoal de Alexis de Tocqueville dentro do contexto histórico europeu de revoluções. Nascido no seio de uma família aristocrática de classe dirigente da elite francesa, ele viveu em uma sociedade ainda ressentida com o trauma da Revolução e de contínuas guerras civis.

obras são consideradas de grande relevância até os dias de hoje, principalmente no que tange ao estudo do desenvolvimento da democracia e dos ideais de liberdade e de igualdade, temas de interesse vital para ele.

O cenário francês era de constante pressão, que transpassou o período napoleônico, a restauração (fortemente marcada pelo absolutismo ultraconservador) até alcançar as chamadas jornadas gloriosas a partir de meados de 1830, com a insatisfação geral do povo e a luta pelo retorno dos ideais proclamados na Revolução Francesa.

Contemporaneamente a esse contexto, o jovem Tocqueville em 1831 embarcou ao “Novo Mundo”, mais precisamente na cidade de Nova Iorque, a fim de desenvolver uma pesquisa sobre o sistema penitenciário estadunidense e, algo em particular ele constatou, de forma a lhe surpreender, isto é, a igualdade presente naquela sociedade.

No **segundo** capítulo, foi enfatizada a experiência de Tocqueville, essencialmente no que concerne à descoberta da democracia americana, em que percebeu de forma mais concreta e realista os ideais de liberdade e de igualdade. Mas também foi aí que Tocqueville começou a refletir criticamente e a realizar várias indagações, a fim de encontrar dentro da democracia um maior equilíbrio entre igualdade de condições e liberdade política.

Ressaltou-se também o pensamento tocquevilleano sobre as vantagens e os perigos da democracia americana a qual, poderia se transformar em verdadeira tirania da maioria, contribuindo para a formação de uma nova aristocracia de poder despótico.

Tocqueville ressalta igualmente as consequências da formação de um poder tutelar estatal, característico de um Estado paternalístico e provedor, que assiste inteiramente a todos os indivíduos, criando um monstruoso sistema de centralização político-administrativa e de controle em todas as esferas da vida da sociedade.

Desse modo, para amenizar os perigos advindos desses tipos de despotismos democráticos, seria imprescindível, na visão de Tocqueville, dirigir bem o processo democrático, a fim de estabelecer um equilíbrio necessário entre os pilares estruturantes de uma democracia (liberdade e igualdade).

Alexis de Tocqueville realizou sua experiência na América de maneira crítica, constatando que a democracia americana não é um modelo absoluto e perfeito de regime político. Portanto, o autor francês também apresentou possíveis “antídotos” contra os “males” da democracia, fixando-se o presente trabalho, sobretudo em três aspectos: uma análise da administração política nos Estados Unidos e na França e os efeitos da descentralização administrativa americana; o significado e a importância das associações civis e políticas em um estado democrático e, por fim, uma sucinta abordagem acerca da influência das leis e dos costumes para manutenção da democracia americana.

O **terceiro** e último capítulo se propôs a realizar um maior aprofundamento do papel

que a religião pode exercer no seio de uma sociedade democrática, abrindo possibilidades para adentrar nos vínculos que unem os homens entre si.

Ao investigar as principais causas que tendem a manter unida a república democrática nos Estados Unidos, Tocqueville não hesitou em realçar a influência direta da religião na vida social e política dos americanos. Enfatizando essa influência, Tocqueville percorreu e refletiu sobre um dos temas que demonstra, por si só, a dificuldade de compreensão e inserção na sociedade, especialmente quando a secularização dos tempos se revela crescente.

Intencionou-se, assim, apresentar o presente capítulo em três principais abordagens: a primeira partindo justamente da concepção de Tocqueville sobre o alcance e a influência do espírito religioso na democracia americana e na francesa.

Por sua raiz cristã, Tocqueville observou, sobremaneira, a influência direta do cristianismo enquanto religião majoritária advinda com os emigrantes ingleses do século XVIII e início do século XIX às terras do Novo Mundo. Mas isso não eliminou a sua consciência de que havia uma diversidade de cultos na América, sendo o pluralismo religioso, uma das características típicas das sociedades democráticas, expressão também do espírito de liberdade.

Num segundo momento, aprofundou-se o alcance da denominada religião civil americana, terminologia cunhada por Rousseau, consistindo, segundo ele em um modelo “abstrato” de religião que favorecia, particularmente, a coesão social sem que isso implicasse em nacionalismo exacerbado ou, de outra parte, em intolerância. No entanto, à diferença rousseauiana, Tocqueville não abandonou o cariz cristão. Assim, se apresentou uma linha de pensamento que mais se aproximou do modo como Tocqueville enxergou a religião americana a partir das considerações do sociólogo estadunidense Robert Bellah.

Por fim, partindo desse elo que une o espírito religioso ao espírito de liberdade política, apresentou-se, a partir de elementos fornecidos pela própria religião, o papel e a importância da formação e do desenvolvimento de laços ou vínculos sociais entre os indivíduos, no intuito de combater o isolamento e fortalecer os laços humanos para o exercício de uma plena cidadania em uma sociedade democrática.

Transpondo-se para a realidade contemporânea, essa necessidade constatada por Tocqueville, no sentido de formar uma sociedade a partir de virtudes capazes de fortalecer os vínculos sociais entre os homens, preparando-os para o exercício pleno de sua liberdade e de uma cidadania mais ativa e participativa, não é só um problema daquela época, o que se ressurte ainda nos dias de hoje.

Atualmente se vê que a sociedade prescinde de vínculos mais fortes entre os homens. Nesse sentido, a fraternidade foi apresentada como um dos possíveis elementos constitutivos dos liames sociais, com um aporte laico e maduro para a Modernidade, servindo-se como meio à construção de uma participação política mais efetiva, que relegue o mero individualismo em favor de uma dimensão relacional humana. Porquanto, os Estados, ao consagrarem no plano político-jurídico, os princípios da igualdade e da liberdade, reforçam, tão somente, a dimensão dos direitos individuais, marginalizando, de certa forma, a necessidade de assegurar uma vida de relações em comunidade (BAGGIO, 2008).

Com a finalidade de cumprir o objetivo proposto no presente trabalho, utilizar-se-á, essencialmente, da pesquisa bibliográfica de natureza teórica, a qual é desenvolvida a partir de materiais já elaborados (dados ou categorias teóricas) e registrados, constituídos principalmente de livros, artigos científicos e documentos impressos (GIL, 1999).

Em se tratando de uma pesquisa, cuja temática é pouco explorada, torna-se difícil, sobre ela, formular hipóteses precisas e operacionalizáveis, sendo assim, a presente dissertação tem o caráter exploratório, pois proporciona uma visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato ou fenômeno (SEVERINO, 2007), no caso os liames sociais e a religião no pensamento toquevilleano.

De acordo com a natureza dos dados, opta-se pela pesquisa do tipo qualitativa, que exige revisões literárias sobre o tema proposto, análise bibliográfica e documental. Nesse sentido, os principais referenciais teóricos contributivos à elaboração do presente estudo, revelar-se-ão a partir de autorias de destaque no mundo das ciências sociais e da filosofia política, tais como: Alexis de Tocqueville (como marco teórico), Helena Esser dos Reis, Giuseppe Bedeschi, Antonio Maria Baggio, Rocco Pezzimenti, Norberto Bobbio, Robert Bellah, dentre outros.

A importância do tema justifica-se pela necessidade de provocar a reflexão sobre os rumos da democracia de hoje, instigando estudos sobre o papel e a importância dos liames sociais, tantas vezes esquecidos ou abandonados diante da apatia e do descomprometimento sociais. Intencionou-se, assim, abrir, ao menos, algumas arestas de luz para reflexão em torno da possibilidade de reconstrução do modelo democrático tendo como fundamento, também, o papel da religião.

CAPÍTULO 1

ALEXIS DE TOCQUEVILLE NO CONTEXTO POLÍTICO DA FRANÇA: entre restauração e revolução

1.1 Considerações sobre Vida e a Formação do Pensamento Liberal-Aristocrático de Tocqueville

Por que é importante tecer algumas considerações sobre a vida de Tocqueville? Uma das possíveis respostas seria porque sua biografia intelectual, suas crenças e seus valores estão diretamente relacionados com a sua vida (REIS, 2002).

Alexis Henri Charles de Clérel, propriamente conhecido na história como Alexis de Tocqueville – omitindo-se o título nobiliário de Conde que havia recebido, nasceu em Paris, em 29 de julho de 1805, no momento mais alto de glória do Império Napoleônico.

Foi o terceiro e último filho do casal Hervé e Louise-Madaleine e neto (por parte de mãe) do influente Malesherbes, o qual foi advogado do rei Luís XVI, pouco antes da condenação à morte de guilhotina, tendo sido uma das últimas vítimas de Robespierre. Pertencia, portanto, a uma família tradicionalmente aristocrata daquele tempo (MASSARENTI, 2006).

Desde sua infância, Tocqueville foi rigidamente educado através dos mais fiéis preceitos aristocráticos e católicos, assimilando de seu pai e parentes, os valores de participação na vida pública e a consciência para agir e atuar por suas próprias convicções.

Os pais de Tocqueville foram aprisionados durante a denominada “era de terror” sucedida entre os anos de 1793 e 1794 e estavam condenados à morte de guilhotina. Todavia, há dois dias da data de sua condenação ocorreu um fato inesperado que os livrou da morte: foram salvos com a queda de Robespierre que estava no poder e representava o partido dos jacobinos radicais; queda provocada a partir da reação termidoriana (grupo de conservadores da alta burguesia denominado girondinos), através de um golpe conhecido como “9 de Termidor”³ (MASSARENTI, 2006).

Assim, Hervé de Toqueville e Louise-Madaleine encontraram asilo na Inglaterra e

³ 9 de Termidor, de acordo com o calendário revolucionário francês de base solar, foi o golpe aplicado pelo partido conservador de direita, os girondinos, durante o processo de revolução na França no século XVIII, mais precisamente em 27 de julho de 1794, marcando o fim do chamado regime do Terror, com a queda de Robespierre e de seus partidários, os quais foram guilhotinados.

apenas retornaram à França após a proclamação do Império Napoleônico em 1799⁴, quando Napoleão Bonaparte transformou a república pós-Revolução Francesa em uma monarquia hereditária (MASSARENTI, 2006).

Os nobres e aristocratas que sobreviveram aos anos de terror foram chamados a exercer cargos de relevância na administração pública, a qual fora reformada por Napoleão, com a criação de novas prefeituras e cargos. Foi o que sucedeu com o pai de Tocqueville.

Esclareça-se que, Hervé de Tocqueville, não obstante tudo o que havia sofrido à época do terror revolucionário, ao assumir cargos públicos na administração napoleônica, não o fez por simpatia ou adesão a esse governo, o fez pela lealdade que mantinha aos reis antecessores e já mortos e por compreender que as obrigações municipais se revestem de um *múnus publicum* que deve ser exercido com independência (REIS, 2002).

Após a derrota de Napoleão em 1814, iniciou-se o período de Restauração, isto é, uma forte reação das forças conservadoras radicais no intuito de recompor a velha ordem aristocrática absolutista que marcou o *Ancien Régime* predominante na Europa antes da eclosão da Revolução Francesa de 1789.

O pai de Tocqueville, absolutamente leal à Coroa, foi também um alto funcionário e um dos mais fiéis servidores de Luís XVIII (que assumiu o governo da França depois do período napoleônico), servindo sucessivamente, com cargos de prefeito de várias cidades no reinado de Carlos X, quando a dinastia dos Bourbons fora surpreendida com a Revolução de Julho de 1830 (BEDESCHI, 1990).

Em meio à Restauração, Tocqueville pôde vivenciar um período particular que sempre foi idealizado por ele, qual seja, o ideal de uma geração que renascia e amadurecia num clima de relativa liberdade assegurada pela Carta Constitucional outorgada por Luís XVIII⁵, um clima que, quando confrontado com o despotismo napoleônico, parecia assinalar o início de uma nova época (DE CAPRARIIS, 1996).

⁴ Nesse período que compreendeu a Revolução Francesa, várias fases marcaram a situação política da França a começar da formação da Assembleia dos Estados-Gerais formada pelos representantes dos três Estados: clero, nobreza e povo, a qual mais tarde foi dissolvida e substituída pela Assembleia Nacional Constituinte formada em 09 de julho de 1789, cinco dias antes da Tomada da Bastilha. Em setembro de 1792 a República da França foi proclamada, sendo governada pela Convenção Nacional e em 1795 iniciou-se o período do Diretório guiado pelo Comitê de Salvação Pública. Destaque-se, ainda, a existência, nesse período, de um Tribunal Revolucionário responsável pela morte na guilhotina de muitas pessoas que eram consideradas traidoras da causa revolucionária segundo os jacobinos. Por fim, em novembro de 1799, Napoleão Bonaparte, apoiado pelo exército e pela burguesia, derrubou o Diretório através do Golpe 18 Brumário, dando início à Era Napoleônica e pondo fim a Revolução Francesa (MACHADO, 2005).

⁵ A Carta Constitucional de Luís XVIII proclamava, dentre outros direitos, a igualdade entre os franceses perante a lei, a liberdade individual e de culto, a liberdade de propriedade etc.

Tratava-se de uma geração que, enquanto redescobria os valores autenticamente liberais, vivia o período da Restauração com o desejo de abertura a uma nova época que retomassem as conquistas civis da Revolução Francesa.

A Restauração de 1814 significou o restabelecimento da então monarquia dos Bourbons (MASSARENTI, 2006)⁶, consistindo num retorno ao *Ancien Régime*, com a supressão de grande parte das inovações revolucionárias (COMPARATO, 2003). Porém, ao menos em tese, não deveria consistir propriamente num completo retorno ao antigo regime francês, pois a França de Luís XVIII foi governada por uma monarquia constitucional, o que significava que o poder do rei era dividido com o parlamento e regulamentado pela Constituição. Todavia, importante destacar que se tratava, na verdade, de uma *Chartre Octroyees*, ou seja, de uma constituição outorgada⁷ e que, portanto, trazia os riscos inerentes a esse tipo de constituição que é imposta pelo soberano.

O jovem Alexis foi, então, um aristocrata por condição social, tanto em razão de sua origem familiar, quanto por sua educação tradicional⁸. Porém, Tocqueville pode ser considerado um aristocrata amante dos valores liberais advindos da Revolução, os quais haviam sido encobertos em função dos anos de Terror, deixando transparecer claramente, em seus escritos, que a única certeza que possuía é a de que a liberdade era a primeira de suas paixões.

Instigado pela vida intelectual e política de seu pai, tornou-se uma pessoa muito sensível aos problemas sociais. Sendo assim, seu ideal era ingressar na política; no entanto, naquela época, exigia-se legalmente a idade mínima de 40 anos para exercer a função como deputado⁹. Desse modo, ele decidiu cursar a faculdade de direito na Universidade de Paris (entre 1823 a 1826), pois sentia que lhe seria a carreira mais oportuna, capaz de lhe fornecer

⁶ “Na história política francesa, o termo [restauração] designa o restabelecimento dos Bourbons na França, após a derrota de Napoleão” (COMPARATO, 2003, p. 78).

⁷ Em 04 de junho de 1814, foi outorgada pelo rei Luís XVIII, a Carta Constitucional Francesa, a qual distanciava-se da ideia ou concepção de formação de uma monarquia constitucional parlamentar na França e se aproximava do conceito de monarquia limitada e controlada pelo soberano, que poderia interpretá-la como bem lhe conviesse, na pior das hipóteses, podendo revogá-la por interesses particulares ou em razão de acontecimentos políticos indesejáveis. Sendo assim, não se tratava de um manto constitucional que protegesse a sociedade daquela época de um possível retorno ao *Ancien Régime*.

⁸ Saliente-se que a estrutura da sociedade aristocrática era basicamente determinada pelo poder régio, o qual concentrava não só a autoridade política, como também moral, espiritual e intelectual. Com isso, se depreendia uma série de comportamentos e de rituais tanto sociais quanto políticos que definiam o homem aristocrata daquele período.

⁹ Ocorreu que a Constituição de 1830, modificando as regras de idade de 40 para 30 anos, permitiu que Tocqueville fosse eleito deputado na Assembleia Nacional Francesa em 1838, tendo ele colaborado na formulação da Constituição da Segunda República. E, em 1849, durante cinco meses, foi ministro das Relações Exteriores do governo de Luís Bonaparte, com quem anos mais tarde rompeu.

os conhecimentos necessários para o seu futuro político (REIS, 2002).

Foi nessa época também que passou a ter contato com importantes obras de grandes pensadores políticos do século XVII como Rousseau, Voltaire, Montesquieu, dentre outros, confrontando sempre as ideias desses pensadores com as ideias dos doutrinadores liberais assimiladas por ele no curso de sua vida (REIS, 2002).

Alexis de Tocqueville amadureceu nesse clima político e ainda teve a profunda influência das correntes culturais mais avançadas da idade da Restauração, entre os quais se destacavam Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) e François Guizot (1787-1874), os quais eram fortemente avessos aos excessos revolucionários (MASSARENTI, 2006).

Tocqueville frequentou com empenho o curso de História da Civilização Francesa e Europeia oferecido por Guizot¹⁰ na Sorbone. Um dos temas principais desenvolvidos por Guizot foi o papel e a ascensão da classe média na sociedade francesa a partir de 1789 – fato mais característico da história francesa, que, aos olhos de Royer-Collard, era considerado o triunfo da democracia política sobre a aristocracia, o que representou um enorme avanço para a França em sua visão (MASSARENTI, 2006).

Com Royer-Collard, Tocqueville teve uma grande ligação intelectual. Segundo referido pensador francês, o furor da revolução não era em desfavor do trono, mas principalmente contra o que se sucedia interiormente na sociedade: “Esta revolução moveu tudo o que não destruiu, propriedades, hierarquias, a autoridade e a própria glória. Essa levou a sociedade dos seus antigos fundamentos e a restabeleceu em novas bases” (ROYER-COLLARD *in* MASSARENTI, 2006, p. 87. Tradução nossa¹¹).

Nesse mesmo período, Tocqueville se dedicou, com especial atenção e interesse, aos estudos dos movimentos sociais e políticos que se sucediam em seu tempo, no sentido de melhor compreender e apoiar as liberdades individuais, repudiando as velhas instituições e estruturas típicas do antigo regime.

O pensamento político de Tocqueville forma-se, então, destas duas vertentes: da infância, os valores aristocráticos; da juventude, os valores democrático-liberais. Cada uma dessas vertentes é contrabalanceada pela outra: ainda que ele se afaste do radicalismo de seus familiares, repudiando a ilusão de uma volta ao passado e apoiando as instituições sociais e políticas que possam favorecer as liberdades dos indivíduos, suas lembranças de infância - acerca dos excessos que a Revolução

¹⁰ Destaque-se que, Tocqueville e Guizot se encontraram, tempos depois, em lados opostos da batalha política, tendo Tocqueville criado aversão às ideias de seu mestre.

¹¹ “Questa rivoluzione ha spostato tutto ciò che non ha spezzato, le proprietà, le gerarchie, l'autorità, la gloria stessa. Essa ha strappato la società dai suoi antichi fondamenti e la ha ristabilita su fondamenti nuovi”.

cometeu contra os nobres - lhe permitiriam uma perspectiva crítica e equilibrada. A defesa da liberdade era seu grande objetivo, mas, diferentemente dos liberais doutrinários, ele exigia algo além das meras garantias formais que satisfizeram a burguesia que ascendeu ao poder após a Revolução. A defesa da liberdade, para Tocqueville, é a própria defesa da dignidade humana (REIS, 2002, p.12).

Desse modo, é possível considerar que a raiz do pensamento tocquevilleano originou-se do liberalismo aristocrático, o qual intencionava transformar as relações sociais e econômicas daquele período pós-revolucionário a partir da necessidade de concretização do ideal de liberdade, com a limitação dos poderes do Estado monárquico e absoluto.

Segundo Bedeschi (1990), historicamente, o Estado Liberal nasceu do desgaste do poder absoluto do rei e, racionalmente, se justificou nas teorias jusnaturalistas como resultado de um acordo entre indivíduos inicialmente livres (no estado natural), os quais decidiram de comum acordo formar uma sociedade política para melhor tutelar a sua liberdade. E ainda assevera, de maneira sintética, que a doutrina política do liberalismo é a doutrina dos limites jurídicos do poder estatal.

Ressalte-se que um dos aspectos observados por Tocqueville consistia num dos sérios problemas já apontados por Montesquieu na monarquia inglesa, qual seja, sem um arcabouço de leis e sem adequados instrumentos que subsidiassem o Estado, a monarquia degenerava em Estado despótico (governo imoderado) (BEDESCHI, 1990). Esse mesmo problema acabou se tornando também um dos grandes temores de Tocqueville, não mais em relação à monarquia, mas à tirania da democracia, o que será objeto de análise no capítulo posterior.

Desse modo, contrapondo-se a essa forma de governo centralizador francês, sobretudo no período da Restauração, eram recorrentes de todas as partes os temas sobre a necessidade de maior liberdade nacional, descentralização administrativa, reconstituição da autonomia local, dentre outros. E, Tocqueville absorveu profundamente todas essas aspirações.

No dia 05 de abril de 1827, aos 22 anos, Tocqueville vem a ser nomeado juiz auditor junto ao Tribunal de Versalhes. Como magistrado, é possível perceber que, não obstante, a sua gradual abertura à democracia, a perspectiva aristocrática tocquevilleana era bastante viva também dentro da esfera jurídica. É o que se verifica em uma de suas passagens:

O corpo de legistas constitui o único elemento aristocrático capaz de se misturar sem esforço aos elementos naturais da democracia, e de se combinar de uma maneira feliz e duradoura com eles. Não ignoro quais são os defeitos inerentes ao espírito legista. Sem essa mescla do espírito legista com o espírito democrático, duvido, porém de que a democracia pudesse governar por muito tempo a sociedade (...) (TOCQUEVILLE, 2005, p. 313).

Como se vê, Tocqueville pretendeu resgatar o prestígio e o poder dos juízes (“Homens da lei” ou legistas, consoante ele denominava), conservando, desse modo, os vínculos de classe (“aristocratismo de toga”, como diria Carl Schmitt) no exercício da judicatura. Esse era um traço característico de Tocqueville, o qual não abandonou seu perfil liberal-aristocrático.

Ainda muito jovem, realizou um percurso de viagens pela Europa e em cada uma delas, Tocqueville era capaz de penetrar no coração dos problemas sociais e políticos presentes nas situações específicas com as quais se deparava em cada lugar, refletindo, através de um forte senso crítico, sobre suas causas e consequências futuras.

Portanto, começou ingressando em 1827 na Itália, especificamente na ilha de Sicília, onde escreveu um interessante diário de viagem revelando, desde já, sua preocupação com os problemas político-sociais, como por exemplo, a questão da distribuição agrária de terras, que naquela região se fazia necessária.

Em sua viagem à América (de maio de 1831 a fevereiro de 1832), Tocqueville foi acompanhado do jovem jurista, Gustave de Beaumont, com o qual estabeleceu uma grande amizade destinada a durar por longa data. Em seguida, viajou à Inglaterra (até o final do ano de 1833), retornando ainda no ano de 1835. Em 1837, percorreu a Suíça e também a Alemanha, aonde retornou em 1849 e em 1854. Em 1841, fez sua primeira viagem à Argélia, regressando em novembro e em dezembro de 1846 (MASSARENTI, 2006).

Assim, através de suas experiências, tornava-se cada vez mais clara a sua vocação de um homem político, extremamente preocupado com as questões históricas, sociais, culturais e políticas de cada lugar em que visitava, relatando em seu diário de viagens as suas acuradas observações, e, ao final, escrevendo cartas a seus companheiros para elucidar e refletir melhor sobre fatos e elementos encontrados por ele.

Importa destacar que as cartas escritas por Tocqueville são, por assim dizer, plenas de lucidez profética, pois, por vezes, realizava verdadeiros prognósticos para o futuro, considerando a história política e social de cada realidade que experienciava.

Sua famosa viagem à América decorreu, especificamente, de um encargo assumido por ele durante o governo de Luis Filipe d’Orleans, o qual foi coroado monarca após a Revolução Insurrecional de Julho de 1830 que fez cair o rei Carlos X da dinastia dos Bourbons, de quem seu pai havia sido um dos mais fiéis servidores, conforme já aludido.

Esse é considerado um aspecto bastante delicado da biografia intelectual de Tocqueville, pois, contrariando a sua família, decidiu prestar juramento ao rei Luis Filipe d’Orleans nos primeiros dias de agosto de 1830. E, apenas o fez dessa forma, não porque

aderia ao projeto político ora imposto (tendo, inclusive, declarado, em particular, que desprezava o novo governo), mas porque temia uma nova fase de anarquia social e acreditava que essa poderia ser uma maneira de preservar a liberdade humana, numa postura de possibilidades para novos tempos (REIS, 2006).

A viagem de Tocqueville à América consistia também em uma via de fuga, isto é, uma forma de se distanciar do próprio governo, e observar as coisas de uma posição destacada, clarificando suas próprias ideias sobre os acontecimentos históricos que se sucediam.

Ele foi imbuído da missão de estudar o sistema penitenciário estadunidense, que, naquela época, gozava de prestígio e servia de modelo para outros países, tendo em vista que a reforma das prisões na França estava sendo objeto de debate. Todavia, convém ressaltar que o próprio Tocqueville declarou em uma de suas cartas ao seu amigo Louis de Kergolay, datada de janeiro de 1835, que:

O sistema penitenciário era um pretexto: tomei-o como um passaporte que me permitiria penetrar em todos os lugares dos Estados Unidos. Nesse país, onde encontrei mil objetos que estavam fora da minha expectativa, percebi que muitos deles diziam respeito às perguntas que tantas vezes fizera a mim mesmo (TOCQUEVILLE, XIII, Prefácio, 2005).

É possível observar que, não era prioridade para Tocqueville analisar e desenvolver um projeto de reforma das prisões francesas. Para ele, o que realmente importava era poder se debruçar sobre os problemas decorrentes da liberdade e da igualdade que há mais de quatro décadas turbavam a vida política e social da França (REIS, 2002).

Sua viagem à América rendeu-lhe duas grandes obras, quais sejam: *A democracia na América* (em dois volumes publicados em 1835 e 1840, respectivamente) e *O Antigo Regime e a Revolução* (publicado em 1856).

Em *A democracia na América*, Tocqueville não teve a pretensão de escrever uma obra sobre os Estados Unidos e seu regime de democracia, tampouco pretendia, somente, satisfazer uma curiosidade (mesmo que legítima) sobre a democracia americana. Foi claro e coerente ao apresentar, já na introdução de seu primeiro volume, que ao examinar a América:

(...) quis encontrar ali ensinamentos que pudéssemos aproveitar. Enganar-se-ia estranhamente quem pensasse que quis fazer um panegírico (...). Meu objetivo não foi tampouco preconizar uma determinada forma de governo em geral, porque sou dos que acreditam que não há quase nunca uma qualidade absoluta nas leis; nem mesmo pretendi julgar se a revolução social, cuja marcha parece-me irresistível, era vantajosa ou funesta para a humanidade (...). Confesso que vi na América mais que a América; procurei nela uma imagem da própria democracia, de suas propensões, de seu caráter, de seus preconceitos, de suas paixões; quis conhecê-la, ainda que só para saber pelo menos o que devíamos dela esperar ou temer (TOCQUEVILLE, 2005, p.

19-20).

Apaixonado que era pela liberdade, Tocqueville acentuou, através de sua experiência na América, a tarefa de exortar os seus compatriotas a buscarem incessantemente a conservação da liberdade dentro de um estado social igualitário.

Com a agudeza de suas análises políticas, em referida obra, discorreu também sobre o porquê de a sociedade americana era capaz de se manter num regime político democrático-liberal e, com essa reflexão, Tocqueville asseverou que “quis saber quais os laços e os males produzidos por ela. Investiguei que precauções tomaram os americanos para dirigi-la e que outras omitiram, e tratei de distinguir as causas que lhe permitem governar a sociedade” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 45). Fazendo isso, Tocqueville tinha a intenção de melhor compreender o processo democrático em seu país, sem realizar uma total subsunção daquilo que viu na América, pois era consciente dos perigos e dos excessos trazidos pelo regime democrático.

Nesse aspecto, a segunda parte de *A Democracia na América* reelaborou e aprofundou alguns aspectos negativos da democracia, tais como a tirania da maioria, a sociedade de massa, o centralismo político, bem como desenvolveu outros temas de igual importância, como a revolução industrial e seus efeitos na sociedade etc.

Nesse sentido, interessante trazer à baila o pensamento de Armando Massarenti, ao dispor no prefácio de seu livro, que:

O futuro é todo ali, naquela pequena palavra "democracia", da qual Tocqueville analisa através do laboratório americano, todas as consequências sobre costume, sobre moral, sobre língua, sobre artes, sobre relações familiares. As vantagens, mas também os perigos e as ameaças (...) (MASSARENTI, 2006, s/p. Tradução nossa)¹².

Por sua vez, *O Antigo Regime e a Revolução* é considerada, pela maioria dos estudiosos políticos, como a mais importante de suas obras, tendo sido escrita também em uma fase madura da vida de Tocqueville, quando ele já tinha avaliado os acontecimentos de um modo mais acurado, tendo acesso a vários documentos inéditos que outros estudiosos, por muito tempo, não tiveram acesso. Todavia, infelizmente, esta obra ficou incompleta e foi ignorada por parte da crítica por longo período.

¹² “Il futuro è tutto lì, in quella piccola parola, “democrazia”, della quale Tocqueville analizza attraverso il laboratorio americano, tutte le conseguenze sul costume, sulla morale, sul linguaggio, sulle arti, sulle relazioni familiari. I pregi, ma anche i pericoli e le minacce (...)”.

Nesta obra, Tocqueville investigou por que a França, no transcorrer de seu processo rumo à democracia, encontrou sérias dificuldades para manter um regime de liberdade (ARON, 1999) e reafirmou algumas ideias já presentes em *A Democracia na América*.

Sua investigação acerca das causas da revolução visava, também, apresentar as causas gerais e particulares que determinavam os eventos, a fim de, desvelando nessas causas a participação direta dos homens, instruir e motivar os seus concidadãos a consolidarem a democracia (REIS, 2002).

Desse modo, refletiu, principalmente, sobre a herança social e política deixada no período pré e pós-Revolução Francesa na sociedade, isto é, até que ponto os hábitos, as instituições e a conjuntura advinda do antigo regime persistiram na França, bem como os grandes acontecimentos que formaram os elos históricos principais que se verificam entre a “velha” e a “nova” França.

1.2 O Antigo Regime e a Herança da Revolução Francesa de 1789

O fim do século XVIII pode ser considerado como um período de crise em toda a Europa, marcado por grandes manifestações sociais e revoluções políticas que buscavam essencialmente a libertação do velho regime até então vigente.

Tratava-se de um período de verdadeiro absolutismo conservador das monarquias e intensa opressão e divisão de classes, o que provocou também o surgimento dos movimentos coloniais em busca de autonomia e independência, como os movimentos de secessão, os quais iniciados nos Estados Unidos da América (1776-1783), logo se sucederam em diversos países europeus, como por exemplo, na Irlanda (1782-1784), na Bélgica (1787-1790), na Holanda (1783-1787), em Genebra e na Inglaterra (1779) (HOBSBAWM, 2014).

No caso francês, a civilização do antigo regime estava quase destruída e a ordem pública devastada. A França era totalmente concentrada (politicamente) em Paris com o rei-monarca e fortemente fragmentada (socialmente), porque ainda sobreviviam estruturas do tipo medieval, isto é, as relações entre os homens se transformaram em relações difíceis e perigosas. A grande sociedade europeia foi dividida em mil pequenas sociedades distintas e inimigas, separadas umas das outras (TOCQUEVILLE, 1997).

Desse modo, tendo abolido as liberdades provinciais e tendo-se substituído nos três quartos da França a todos os poderes locais, o governo do rei acabou por atrair para si todos os negócios, tanto pequenos quanto grandes (TOCQUEVILLE, 1997).

“A quantidade de agitações políticas é tão grande que alguns historiadores mais

recentes falaram de uma ‘era da revolução democrática’, em que a Revolução Francesa foi apenas um exemplo, embora o mais dramático e de maior alcance e repercussão” (HOBSBAWM, 2014, p. 98-99).

De fato, nesse período, a França revolucionária inspirou vários povos do mundo contra as forças conservadoras, incentivando a luta pela concretização da liberdade e da igualdade, sobretudo.

Tocqueville (1997) chegou a comparar a Revolução Francesa com uma revolução política que se processou à maneira das revoluções religiosas, a fim de expressar seu alcance e amplitude. Segundo ele, as revoluções religiosas operam de forma generalizada, fora de qualquer sociedade particular, formando, acima de todas as fronteiras políticas, de leis, de língua e de raça, uma pátria comum, da qual os homens de todas as nações podiam se tornar irmãos, independentemente do tipo de sociedade da qual proviessem:

A Revolução Francesa agiu em relação a este mundo exatamente como as revoluções religiosas operam em relação ao outro. Tem considerado o cidadão de uma maneira abstrata, fora de qualquer sociedade particular, da mesma maneira como as religiões consideram o homem em geral, independentemente do país e da época. Não pesquisou tão somente qual era o direito particular do cidadão francês, mas também quais os deveres e direitos gerais dos homens em matéria de política (TOCQUEVILLE, 1997, p. 60).

Assim, ao modo das revoluções religiosas, é possível dizer que a Revolução Francesa não enfocou exclusivamente os direitos particulares dos franceses e sim os direitos e deveres gerais dos homens, tornou-se, portanto, uma revolução acessível a todos.

Corroborando ainda mais com o acima exposto, Tocqueville asseverou claramente que “foi remontando sempre desta maneira ao que havia de menos particular e por assim dizer de mais *natural* em matéria de estado social e governo que a Revolução Francesa conseguiu tornar-se compreensível a todos e copiável em cem lugares ao mesmo tempo” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 60).

No mesmo sentido, o sociólogo Raymond Aron assevera que: “toda revolução política assume certas características de revolução religiosa, quando pretende ser universalmente válida e se considera o caminho de salvação para toda a humanidade” (ARON, 1999, p. 217).

Entre 1774 e 1776, a França ainda se envolveu na Guerra de Independência Americana e o triunfo contra a Inglaterra a custo de sua bancarrota também pode ser incluída como uma das causas que igualmente contribuíram para a eclosão da Revolução Francesa de 1789, pois as dívidas geradas pela corte monárquica – tanto com os gastos oriundos da extravagância da

realiza, quanto com gastos de guerra e gastos públicos em geral¹³ – provocaram um déficit crônico e lançaram a França em uma situação insustentável (HOBSEBAWM, 2014).

Mas não era só isso. O quadro da França no período que antecedeu a Revolução era o de uma total crise em todas as esferas: política, social, econômica e ideológica.

No que tange aos dois primeiros aspectos, a França era uma monarquia absolutista com uma estrutura fiscal e administrativa fortemente anacrônica, formada por uma sociedade estamental e de privilégios, que se encontrava basicamente dividida em três ordens ou Estados: Primeiro Estado formado pelo clero da Igreja; Segundo Estado formado pela nobreza que girava em torno do rei (compreendendo a nobreza cortesã, a provincial e a nobreza de toga, isto é, aqueles que se enriqueceram com o passar do tempo e puderam comprar títulos de nobreza e cargos políticos) e Terceiro Estado que correspondia à maioria da população e era constituída pela burguesia, pelos *sans cullottes* e pelos trabalhadores, artesãos e camponeses.

Agravando a insatisfação social e acirrando a situação de crise, enquanto ao Primeiro e ao Segundo Estados era dada a isenção de cobrança de impostos, o Terceiro Estado era quem suportava toda a carga tributária da França, sustentando, desse modo, os privilégios da nobreza e do clero. Somado a isso, instalava-se um quadro social de miséria e de fome¹⁴ que se dissipava por toda parte, da cidade ao campo, causando, inclusive, as denominadas revoltas camponesas, as quais contribuíram para aumentar a ebulição social e, igualmente, a eclosão da Revolução Francesa.

Ademais, a situação econômica não era a das melhores, pois ainda fortemente herdeira de uma economia agrária que carregava fortes marcas do feudalismo, havia se instalado na França uma crise industrial, especialmente do setor têxtil, que não conseguia competir com a indústria inglesa que chegava ao mercado interno francês.

Por fim, os iluministas disseminavam, com extrema radicalidade, a ideia da necessidade de realizar uma verdadeira batalha contra a Igreja, a qual, segundo eles, era responsável pela alienação nas “trevas da superstição religiosa”. Destaque-se que o Iluminismo possuía um caráter nitidamente anticlerical.

Nesse contexto, ao contrário da Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688-1689) e da

¹³ Segundo Tocqueville (1997, p. 168): “Em 1789, o Estado devia perto de 600 milhões a credores, que por sua vez eram quase todos devedores e que, como o disse um financista da época, associavam às suas queixas contra o governo todos aqueles que sua falta de palavra associava aos seus padecimentos”.

¹⁴ Destaque-se que no ano de 1789 houve inúmeros motins de fome em diversas regiões francesas, entretanto, nem todos tinham a mesma intensidade e a mesma forma. Os motins consistiam em uma forma de reivindicação e revolta especialmente dos trabalhadores sem terras, artesãos rurais e dos pequenos camponeses em razão da escassez e da ausência de alimentos.

Revolução das colônias norte-americanas – as quais não abandonaram o espírito religioso, mas o incorporaram à luta política pela independência –, a Revolução Francesa combateu a religião como verdadeira inimiga enquanto parte do Antigo Regime, operando, portanto, às margens de todo e qualquer valor cristão.

A respeito desse aspecto, as análises de Tocqueville se inserem na tradição conservadora cujo maior representante foi Edmund Burke¹⁵, o qual realizou severas críticas às ideias iluministas difundidas na Revolução Francesa:

Graças à nossa obstinada resistência à inovação, graças à lentidão fria de nosso caráter nacional ainda carregamos a marca dos nossos antepassados. Creio não termos perdido a generosidade e a dignidade do modo de pensar do século XIV, e, até o presente, ainda não nos transformamos em selvagens. Não fomos convertidos por Rousseau; não somos discípulos de Voltaire; Helvetius não teve sucesso entre nós. Nossos pregadores não são ateus, nem nossos legisladores loucos (BURKE, 1997, p. 107).

Assim se constatou a extensão da interferência da Reforma Calvinista que muito influenciou os iluministas nesse período com pressupostos racionais em confronto direto com a concepção da Igreja Católica. Referida conjuntura mais tarde se refletiu na formação da democracia francesa, o que será retomado com maior precisão quando da análise do papel da influência da religião no confronto entre a experiência francesa e americana realizada por Tocqueville.

As tentativas de uma melhor estruturação dessa situação eram sempre fracassadas, uma vez que a resistência por parte da nobreza aristocrática e dos parlamentares conservadores imobilizava as tentativas de reformas nesse sentido.

A propósito, observava-se que à medida que se avançava ao longo do século XVIII, constatava-se o empobrecimento progressivo da nobreza, não apenas na França, mas em todos os países em que o sistema feudal havia sucumbido (com exceção da Inglaterra, onde a nobreza conservava a sua posição de privilégios) e não fora substituído por uma nova classe aristocrática.

¹⁵ Edmund Burke (1729-1797) foi um pensador e líder político britânico (de origem irlandesa) que realizou, de um ponto de vista conservador, as primeiras e mais profundas críticas à Revolução Francesa. Não obstante, não ser contemporâneo à Tocqueville, tinham origens sociais parecidas e as reflexões de Tocqueville em muitos aspectos tocam e se assemelham ao pensamento de Burke, principalmente no que tange à crítica da democracia como tirania da maioria e ao espírito religioso imbuído no processo histórico de transformações sociais e políticas ocorridas na Inglaterra no sentido de que, diferentemente do que ocorrera na França, ele enfatizou a Revolução Gloriosa e o espírito dos ingleses, expondo que uma sociedade livre e civilizada não poderia prescindir da religião (SCHALLENMUELLER, 2013 e TOSI; FRAGOSO, 2016). Tais temáticas serão melhor analisadas nos próximos capítulos do presente trabalho.

Assim, as antigas famílias nobres se esforçavam para assegurar o mínimo possível de direitos para si e temiam severamente a inquietação do povo em busca de reformas.

Por outro lado, a burguesia era a classe em ascensão que acumulava riquezas e propriedades frequentemente compradas dos nobres e senhores. Todavia, era insatisfeita com a sua posição e situação sócio-política nesse período, pois, não obstante as grandes semelhanças na educação e na forma de vida em relação aos nobres, “os burgueses só se diferenciavam por seus direitos” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 186), por isso lutaram de maneira radical para levar adiante a Revolução em busca da sua própria liberdade política. Por essa razão também que, muitos consideram que a Revolução de 1789 se caracterizou historicamente como revolução essencialmente burguesa, se tornando o alvo de críticas para os socialistas (BOBBIO, 1992).

Em uma França administrada do centro, a sociedade se encontrava desintegrada e destruída, sem quaisquer condições de questionar e debater seus assuntos, posto que a administração influía diretamente tanto na orientação dos assuntos gerais, como também no destino das famílias e na vida particular dos homens, assim, “lhes faltava a condição essencial para a formação do corpo político, a liberdade” (ARON, 1999, p. 218). E, com a ausência dessa liberdade, era difícil alcançar mudanças sociais democráticas.

Havia tanto tempo que a liberdade política estava destruída na França, que se tinha quase esquecido quais suas condições e seus efeitos. Mais do que isso, os pedaços informes que dela ainda subsistiam e as instituições que pareciam destinadas a substituí-la tornavam-na suspeita e geravam muitas vezes preconceitos contra ela. Quase todas as assembleias de Estado que ainda existiam conservavam com as formas antiquadas o espírito da Idade Média e estorvavam o progresso da sociedade em vez de ajudá-lo. Os parlamentos, únicos encarregados de fingir de corpos políticos, não podiam impedir o mal que o governo fazia e muitas vezes impediam o bem que queria fazer (TOCQUEVILLE, 1997, p. 156).

Portanto, a ideia de maior liberdade passou cada vez mais a intervir de maneira intensa, manifestando-se em numerosos sinais. “As províncias começavam a conceber o desejo de se administrarem outra vez por si mesmas. A ideia de que o povo inteiro tem direito a tomar parte no governo penetra nos espíritos e se apodera deles” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 190). Consequentemente, em 1771, dissolvem-se os Parlamentos e com eles caía também uma boa parte da arbitrariedade real (TOCQUEVILLE, 1988).

Nesse período, o rei Luís XVI ainda tentou realizar certas reformas, “algumas mudaram, bruscamente e sem preparo suficiente, antigos e respeitados hábitos, violentando às vezes direitos adquiridos” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 175). Todavia, Luís XVI acabou abrindo portas à Revolução, pois, pela forma como conduziu suas ações, incitou ainda mais a

violência, fomentando as ideias revolucionárias do povo.

Cada um inquieta-se, agita-se e faz esforços para sair de sua condição: todos estão à procura de uma melhoria, mas é uma procura impaciente e triste que faz amaldiçoar o passado e imaginar um estado de coisas oposto ao que se tem sob os olhos. Este espírito penetra rapidamente até o seio do próprio governo, que transforma por dentro sem nada mudar por fora: não mudam as leis: são aplicadas de uma maneira diferente (TOCQUEVILLE, 1997, p. 164).

Diante desse cenário, na perspectiva de Tocqueville, a Revolução Francesa se fazia necessária no sentido de refrear e sobrepujar as estruturas do *Ancien Régime*, com o revigoramento da sociedade dentro de um regime liberal-democrático. Portanto, foi essencialmente uma revolução social e política e, um de seus principais efeitos:

(...) foi abolir as instituições políticas que durante séculos dominaram totalmente a maioria dos povos europeus e que recebem geralmente o rótulo de instituições feudais e substituí-las por uma ordem social e política mais uniforme e mais simples tendo por base a igualdade de condições (TOCQUEVILLE, 1997, p. 67).

Para alcançar referido intento, a Revolução teve de atacar, em um mesmo momento, todos os poderes, influências, tradições, hábitos e costumes da época relativa ao *Ancien Régime* e, a partir de então, poderia renovar o espírito humano de todas as velhas convicções e princípios sobre as quais se assentava.

A esse fim, contribuíram também um consenso de ideias advindas dos filósofos iluministas e economistas da época. O ideal revolucionário francês tinha como plano de fundo as ideias advindas do liberalismo, o qual intencionava suplantar de uma vez por todas o Estado monárquico absolutista em prol de um regime em que os princípios de liberdade e de igualdade fossem os principais pilares que sustentariam a constituição de um Estado democrático.

Em meados do século XVIII, os filósofos ou também denominados intelectuais ou “homens de letras” se tornaram os principais “homens políticos” da França, haja vista que na ausência de instituições livres, de classes políticas dirigentes ou partidos organizados, o encaminhamento da opinião pública coube aos mesmos, os quais desgostosos com tudo que era antigo, naturalmente foram levados a querer “refazer a sociedade do seu tempo conforme um plano inteiramente novo, que cada um esboçava à única luz de sua razão” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 144).

Tratava-se de filósofos que se dedicavam a uma espécie de política geral e abstrata, com certo desprezo aos fatos concretos, imprimindo, aos poucos, a sua própria ideologia à

sociedade, a fim de criar uma opinião pública uniforme, sobre a qual eles poderiam exercer melhor seu domínio a partir das ideias que produziam. Essas ideias eram transmitidas à sociedade, através de uma linguagem simples, objetiva e sugestiva capaz de alcançar a todos, desde as classes mais baixas, no intuito de criar apoio político e fortificar a liderança e o domínio dos líderes revolucionários franceses. Nesse sentido, escreve Tocqueville:

Os escritores não deram apenas suas ideias ao povo que a fez [Revolução]; deram-lhe seu temperamento e seu humor. Sob sua longa disciplina, à falta de quaisquer outros líderes, em meio à ignorância profunda em que se vivia no cotidiano, toda a nação, ao lê-los, terminava por contrair seus instintos, sua inclinação espiritual, o gosto e até os cacoetes próprios aos que escrevem. De sorte que, quando ela começou a atuar, transportou para a política todos os hábitos da literatura (TOCQUEVILLE, 1997, p. 147).

A partir de referidas considerações, é possível entender a análise tocquevilleana, que conferiu aos filósofos o atributo de verdadeiros ideólogos, influenciadores e formalizadores de uma opinião de massa, imprimindo ideais revolucionários, muitas vezes de maneira irrealista e exagerada, no que tange à busca dos direitos de liberdade e de igualdade no interno da Revolução em busca da democracia.

No caso da nação francesa – onde, secularmente, prevaleceu o governo de uma monarquia absoluta e altamente centralizada, o povo havia perdido o senso de autogoverno local e, diante da Revolução, quando o Estado, por diversas vezes se apresentou frágil e demonstrou ter perdido o controle governamental, os franceses se dividiam entre duas realidades: de um lado, os que eram instantaneamente levados ao desespero, em um estado de insegurança e de desorientação, pois, dependentes de uma administração fortemente centralizada do *Ancien Régime*; de outro lado, aqueles levados a exigências de liberdade e que acreditavam que a força da massa revolucionária nas ruas legitimaria o poder, através de uma revolução dita democrática (pensamento predominante entre os líderes jacobinos).

Os economistas ou fisiocratas, por sua vez, não tiveram o mesmo destaque que os filósofos, todavia, foi através de seus escritos que melhor se compreendeu a verdadeira natureza da Revolução, haja vista que eles, sem se destacarem das teorias, aproximaram-se da realidade concreta dos acontecimentos.

Tocqueville, inclusive, chegou a declarar, com certa identificação que:

Entre todos os homens de seu tempo, os economistas seriam os menos deslocados nos dias de hoje. Sua paixão pela igualdade é tão firme e seu gosto da liberdade é tão indeciso que têm um falso ar de contemporâneos (TOCQUEVILLE, 1997, p. 158).

Em meio a todas essas peculiaridades que caracterizaram a situação da França no final do século XVIII ao início do século XIX, observou-se o nascimento e o desenvolvimento de duas grandes paixões na vida de Tocqueville: a igualdade e a liberdade.

Do contexto de forte divisão de classes que constituía a sociedade francesa, resquício da estrutura medieval, surgia o ódio pela desigualdade social e o desejo ardente de reconstruir uma sociedade “com homens tão iguais e condições tão iguais quanto a humanidade permite” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 187). A intenção seria passar de uma desigualdade feudal para uma igualdade democrática.

Por outro lado, o forte desejo de liberdade, conduzia os franceses a desejarem viver não somente iguais. Apesar de sua origem aristocrática, a paixão de Tocqueville pela liberdade é traço marcante em suas obras, como já fora enunciado. Nesse sentido, ele próprio afirmava que “aquele que busca na liberdade algo distinto dela mesma, é feito para servir” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 192).

No fim do *Ancien Régime*, esse ideal despontava cada vez mais forte entre franceses, o que foi suficiente para que a Revolução Francesa de 1789 despontasse dentro de uma sociedade aquecida e inflamada pelo ardente desejo de serem iguais na liberdade.

Isto é 89, uma época de inexperiências, mas também de generosidade, de entusiasmo, de virilidade e de grandeza, um tempo cuja lembrança será imortal e para a qual os olhares dos homens virar-se-ão com admiração e respeito, quando quem os viveu e nós próprios teremos desaparecido de há muito (TOCQUEVILLE, 1997, p. 187).

E continuou ainda enaltecendo que não vislumbrou em nenhum momento da história, um número tão grande de pessoas tão sinceramente absorvidas na contemplação de um grande objetivo. “É como um fundo comum de paixão, coragem e devotamento, do qual vão sair todas as grandes ações da Revolução Francesa” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 223).

1.2.1 Kant e Hegel diante da Revolução Francesa

Segundo Norberto Bobbio (1992), essa também foi a impressão que tiveram Kant e Hegel ao se reportarem à Revolução Francesa. Ambos mencionaram o entusiasmo de espírito do povo francês diante da Revolução, no entanto não foram silentes às marcas de violência com a qual fora praticada, o que contrastava com os ideais que inspiravam os primórdios da revolução.

Kant manifestou, ao mesmo tempo, uma relação de “atração e repulsão, de entusiasmo pela grandiosidade dos eventos e de pavor pelo desencadeamento das paixões” (BOBBIO, 2000b, p. 239).

Distinguindo a Revolução Francesa em si dos episódios de terror que se sucederam, o grande temor de Kant originou-se, sobretudo, do regicídio (morte e decapitação) praticado contra o rei Luis XVI em 1793.

A reação de repugnância por parte de Kant a este ato pode ser vislumbrada na obra *A Metafísica dos Costumes* (publicado em 1797) por meio de várias passagens que evidenciam a aversão dos princípios republicanos em relação à execução formal de um monarca, a qual foi considerada por ele como uma violência que transgrediu os mais sagrados direitos, bem como um verdadeiro suicídio do Estado, ou seja, um crime que não poderia ser redimido por nenhuma expiação (KANT, 2003).

O que foi considerado ainda pior para Kant foi a crença do povo em que a execução do rei era um ato feito em nome da justiça; dessa maneira, pairava a convicção da legitimidade do ato praticado¹⁶.

Segundo Bedeschi (1994), o processo de execução do rei veio a ser condenado por Kant não somente por razões morais, mas, sobretudo, por razões jurídico-políticas, porquanto, constituindo-se em uma sociedade civil, para que o povo alcançasse reformas plausíveis, seria pelo e através da própria autoridade soberana constituída que tais mudanças poderiam se suceder.

Era a concepção hobbesiana da relação entre o rei e o povo, isto é, este último conferia ao primeiro o poder de representação por meio de uma delegação sem reservas. Mas, se o soberano se despe de tal delegação, restituindo seus poderes ao povo, a sua autoridade é aniquilada¹⁷. Por tais razões, para Kant, era inadmissível admitir a execução de um rei pelo seu povo.

Numa visão mais extensiva, essa última concepção do pensamento de Kant também quis revelar uma sutil determinação de que a ninguém nem a nenhum representante da velha

¹⁶ Segundo Bobbio (2000b, p. 241), “a causa do horror que provoca o pensamento da execução solene de um monarca pelo seu povo era, portanto, esta: não somente tal execução foi um ato de violência (qualquer ação delituosa é violência), mas uma violência que se erigia em ato de suprema justiça”.

¹⁷ Através dessa inspiração hobbesiana, Kant entendeu também que a Revolução Francesa, ao seu início, foi plenamente legítima sob o ponto de vista jurídico-político, uma vez que a Assembleia dos Estados Gerais se tornou, por pleno direito, a Assembleia Nacional, já que o rei transferiu diretamente aos representantes do povo a sua própria soberania para influir nas decisões da vida do Estado. Essa concepção é de enorme importância, principalmente, aos críticos da Revolução, os quais baseavam todos os seus argumentos na ilegalidade do poder revolucionário (BEDESCHI, 1994).

ordem (*Ancien Régime*) seria admitido desobedecer ao novo poder instaurado com a Revolução Francesa (BEDESCHI, 1994).

Por outro norte, em um de seus escritos, intitulado *Se o gênero humano estivesse em constante progresso para o melhor* (1798), Kant enfatizou o entusiasmo provocado pela Revolução Francesa, buscando nela uma possível resposta afirmativa para o progresso da humanidade, interpretando a Revolução, numa visão profética ou filosófica da história, como um sinal que prevê uma nova ordem mundial para o futuro. Todavia, Kant não deixou de reconhecer que, muito embora as mais altas expectativas em torno do entusiasmo provocado pela Revolução, ela se sucedeu também a custo de muito sacrifício:

A revolução de um povo de rica espiritualidade, como vimos acontecer nos dias de hoje, pode triunfar ou fracassar; pode acumular miséria e crueldade tais que um homem de boas ideias, que tivesse a possibilidade de executá-la com sucesso uma segunda vez, não seria induzido a tentar a experiência por tal preço; essa revolução, digo, encontra porém no espírito de todos os espectadores (que não estão envolvidos neste jogo) uma participação de aspirações que está perto do entusiasmo, ainda que a sua manifestação não esteja desligada de perigo, e que consequentemente não possa ter outra causa a não ser uma disposição moral da espécie humana (KANT in BOBBIO, 2000b, p. 239).

Ainda aludindo ao entusiasmo do povo, Kant manifestou que este se referia ao que é ideal e puramente moral e que a causa moral desse entusiasmo consistia “no direito que tem o povo de não ser impedido por outras forças de dar a si mesmo uma Constituição civil que ele crê boa” (KANT in BOBBIO, 1992, p. 52).

Desse modo, Kant relacionava o lado considerado positivo da revolução (o entusiasmo, por exemplo) com o direito de o povo poder decidir, de maneira livre e autônoma, o seu próprio futuro, através de uma liberdade exercida de maneira tal, que se contrapunha ao antigo poder absoluto do tipo paterno e patriarcal, predominante no *Ancien Régime* (BOBBIO, 1992), o qual era caracterizado pela pretensão de dominar e dirigir não somente as ações externas do povo, mas também os processos intelectuais e espirituais dos homens, como já fora apontado.

Por sua vez, Hegel, ao se referir à Revolução Francesa, em *Lições sobre a Filosofia da História* (publicada postumamente em 1837, seis anos após sua morte), falou que um entusiasmo de espírito (*Enthusiasmus des Geistes*) percorreu a terra, como se naquele momento tivesse ocorrido uma conciliação entre o divino e o mundo (BOBBIO, 1992).

Insta destacar, porém, que, em defesa dos princípios que inspiraram a Revolução de 1789, Hegel, assim como Kant, repugnou a violência e os episódios de terror que marcaram esse acontecimento histórico revolucionário. Os atos de fúria sanguinária dos jacobinos, por

exemplo, especificamente entre 1793-1794, jamais receberam apoio ou anuência de sua parte (BICCA, 2013).

Ademais, o pensamento hegeliano no que tange à Revolução não se baseia somente em uma romântica visão de entusiasmo, pois realizou duras críticas a ela, revelando dois ângulos de interpretação a partir do mesmo fato. Se de um lado, Hegel aprovava a abolição da irracionalidade e dos privilégios realizados pela Revolução, o que era considerado por ele como um contributo para a edificação de um direito fundado exclusivamente sobre a razão; por outro lado, rejeitava o caráter abstrato e as pretensões vazias de muitas reivindicações (BEDESCHI, 1993).

Em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (publicada em 1807), em que Hegel esboçou uma reconstrução ampla e articulada dos acontecimentos iniciados na França de 1789, o filósofo reconheceu a importância da Revolução e, ao mesmo tempo, exprimiu fortes reservas no que tange aos resultados dela advindos. Nas palavras de Bedeschi:

Se trata de uma atitude que pode parecer ambígua, mas na realidade responde a uma dúlice exigência: Hegel aprova a destruição do *Ancien régime*, mas ao mesmo tempo acredita que a Revolução não produziu nada de estável sob o plano político (ou seja, nem um Estado sólido nem uma paz duradoura) (BEDESCHI, 1993, p. 41. Tradução nossa¹⁸).

Explicando melhor referida colocação, verifica-se em um primeiro momento que Hegel sublinhou o escopo universal da Revolução e sua importância, relatando que a partir de então o mundo não mais podia resistir à liberdade absoluta. E explicou isso, em uma linguagem abstrata, típica daquela encontrada em sua obra acima citada. Segundo ele, todo o sistema de divisão de classes sociais predominante no velho regime se rompera e a consciência singular das classes inferiores ganhava visibilidade, ou seja, todos os homens, considerados cidadãos, eram iguais, independente de classe e condição social, o Estado racional é o estado de todos (BEDESCHI, 1993).

No entanto, em um segundo momento, Hegel sublinhou as utopias da Revolução Francesa, o abstrato igualitarismo social advindo dos fortes elementos rousseauiano-jacobinos, que, segundo ele, deu origem ao Terror, provocando, por consequência, um trágico resultado político, dada a abstração das ideias advindas desses elementos, que não se

¹⁸ “Si tratta di un atteggiamento che può apparire ambiguo, ma che in realtà risponde a una duplice esigenza: Hegel approva la distruzione dell'*ancien régime*, ma al tempo stesso ritiene che la Rivoluzione non abbia prodotto nulla di stabile sul piano politico (cioè, né uno Stato solido, né una pace durevole)”.

aplicavam à realidade. Tudo isso fazia com que as pessoas renunciassem à sua liberdade e voltassem a ser submissas ao seu senhor por medo, fazendo com que a abolição das desigualdades sociais fosse algo abstrato e vazio.

Hegel se dedicou à resolução desse problema em uma fase mais madura de seu pensamento ético-político. Não obstante referidos acenos, é certo que:

Hegel, que na Fenomenologia do Espírito criticara a revolução francesa por sua negatividade, salvaguardando ao mesmo tempo a racionalidade de seus princípios, jamais se deixou decepcionar pelo caráter horrorizante de muitas ocorrências que a compuseram a ponto de se tornar um adversário dela. Ao contrário, opôs-se até sua morte a todas as tentativas restauracionistas, encontrando sempre ocasião de honrá-la, como aqui mesmo, nessas preleções, onde ela é saudada como "magnífico nascer do sol". Pois é antes de tudo como evento de significação histórica universal que ela lhe era importante (BICCA, 2013, p. 57).

Após referidas reflexões, é possível constatar, em geral, que, nesse momento, os franceses não ocultavam seu entusiasmo e estavam orgulhos de si mesmos e de sua causa, numa fé quase que inabalável de que poderiam alcançar a igualdade na liberdade.

Assim, destruíram, pouco a pouco, estruturas e obras do poder real e erigiram ao lado de instituições democráticas, instituições livres. Ademais,

Não só reduziram a pó uma legislação caduca que dividia os homens em castas, em corporações, em classes, e fazia seus direitos ainda mais desiguais que suas condições de vida, mas destruíram também, de um só golpe, essas outras leis mais recentes, obra do poder real, que haviam arrebatado à nação o gozo de sua liberdade, colocando ao lado de cada francês o peso do governo, convertido em seu preceptor, seu tutor e, com frequência, seu opressor. Ou seja, ao chegar a Revolução, a centralização caiu com o absolutismo (TOCQUEVILLE, 1988, p. 193).

A Revolução, portanto, deve ser considerada como um acontecimento histórico erigido através de um longo e árduo trabalho de desconstrução e de reconstrução de instituições, hábitos, leis, costumes, vícios, preconceitos da própria sociedade em geral, em que o povo francês foi capaz, de certo modo, de proceder a algumas mudanças nas estruturas que sustentavam o velho regime.

Conforme se verificou, é no período do *Ancien Régime* que antecede a Revolução Francesa que se torna possível uma compreensão mais lúcida dos motivos que levaram à Revolução, pois sem uma visão clara da antiga sociedade dificilmente se chegaria a compreender o que os franceses fizeram no decorrer dos sessenta anos que se seguiram à sua queda (TOCQUEVILLE, 1997).

Destaque-se ainda que, para Tocqueville (1988), a Revolução destruiu tudo aquilo que

na antiga sociedade tinha sido originado das instituições aristocráticas e feudais, bem como tudo o que, de algum modo, se relacionava com elas, conservando do mundo antigo, tão somente, aquilo que havia sido estranho a essas estruturas ou que podia existir sem elas.

É possível dizer que, não obstante ter sido realizada de maneira violenta e sacrificada para o povo francês em diversos aspectos, a Revolução Francesa de 1789 foi uma etapa importante para a futura constituição da sociedade democrática na França, contribuindo, para o estabelecimento de uma nova estrutura social e política.

1.2.2 O tríptico francês: liberdade, igualdade, fraternidade

O tríptico francês não expressava conceitos e aspirações inéditos, todavia se transformou e se estendeu “à ação coletiva, adquirindo um significado universal e definindo, com especial vigor sintético, o projeto moderno da sociedade desejável” (MARTINELLI, 1998 in BAGGIO, 2008, p. 13).

O célebre lema *Liberté, Egalité, Fraternité* apenas veio a se oficializar com a República revolucionária de Paris em 1848 (BAGGIO, 2008), tendo sido a liberdade o princípio central do movimento revolucionário francês.

Sucintamente é possível dizer que a trilogia traduzia o desejo da nação francesa em três ideais: ser livre (uma vez que a França monárquica e absolutista era caracterizada pelo exasperado centralismo político e dirigismo do poder), ser igual (pois, a sociedade francesa apresentava várias categorias de classes sociais com diferenças abissais) e ser fraterna¹⁹ (a fim de que os franceses pudessem se reconhecer entre eles, sem a verticalização desalinhada do poder absoluto do monarca).

As exigências da Revolução Francesa (não propriamente aquelas do tríptico) foram praticamente manifestadas através da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão²⁰, proclamada pela Assembleia Nacional Constituinte em 26 de agosto de 1789, constituindo um

¹⁹ Segundo Baggio (2008, p. 27), “a ideia predominante era a de uma fraternidade que vinculasse todos os franceses, ou seja, que caracterizasse as relações entre os cidadãos. Era entendida prevalentemente como sentimento patriótico e não estava desprovida de marcados elementos de ambiguidade, num período em que a Revolução estava iniciando os conflitos que ensanguentariam suas classes”. Por sua vez, na visão de Comparato (2003, p.82), “a fraternidade, como virtude cívica, seria o resultado necessário da abolição de todos os privilégios”. Essa temática será retomada no último capítulo.

²⁰ Bobbio (1992) afirma que é indiscutível a influência da Declaração americana de 1776 em relação à ideia de inspiração para a Declaração Francesa de 1789, no entanto, quanto ao conteúdo, muito é discutível. Um exemplo disso é o fato das diferenças entre os povos americanos e franceses, pois enquanto para os primeiros a liberdade já consistia em uma conquista; os franceses esperavam de seu governo mais segurança do que a liberdade para se sentirem independentes.

importante documento contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres (BOBBIO, 1992).

Os testemunhos da época e os historiadores são praticamente uníssonos em afirmar que esse ato representou um daqueles momentos decisivos, ao menos simbolicamente, que assinalou o fim de uma época e o começo de outra. Logo, indicou uma verdadeira virada na história do gênero humano. Outros, ainda afirmam ter se tratado de um “atestado de óbito” do *Ancien Régime*, contribuindo para abrir os caminhos para a proclamação da República (BOBBIO, 1992).

Era a positivação de direitos, deveres e reivindicações dos cidadãos. Dentre seus 17 artigos, seus principais pontos eram: liberdade e igualdade dos cidadãos perante a lei, direitos à propriedade individual, direitos de resistência à opressão política, liberdade de pensamento e de opinião, respeito pela dignidade das pessoas.

Todavia, o núcleo doutrinário da Declaração se situa basicamente nos três artigos iniciais: “o primeiro refere-se à condição natural do indivíduo que precede a formação da sociedade civil; o segundo, à finalidade da sociedade política, que vem depois (...) do estado de natureza; o terceiro, ao princípio de legitimidade do poder que cabe à nação” (BOBBIO, 1992, p. 93), ou seja, o princípio da soberania popular, destacando-se ainda o da separação dos poderes (emprestado de Montesquieu), os quais serviram, igualmente, de base para a Constituição de 1791.

Destaque-se o fato de que na Declaração não constava elucidação ao princípio da fraternidade expresso no tríptico francês, mas apenas à liberdade e à igualdade. Vê-se a expressão “fraternidade” no Título I da Constituição de 1791, como um dos objetivos da celebração das festas nacionais, nos seguintes termos: “Serão estabelecidas festas nacionais para conservar a lembrança da Revolução Francesa, manter a *fraternidade* entre os cidadãos, e ligá-los à Constituição, à Pátria e à lei”, ou seja, uma fraternidade no sentido patriótico.

Por outro lado, importa enfatizar, também, o preâmbulo da Constituição Francesa de 1791, que, como se verifica da transcrição abaixo, ultimava qualquer resistência de sobrevivência do Antigo Regime:

Não há mais nobreza, nem pariatos, nem distinções hereditárias, nem distinções de ordens, nem regime feudal, nem justiças patrimoniais, nem qualquer dos títulos, denominações e prerrogativas que deles derivavam, nem qualquer ordem de cavalaria, de corporações ou condecorações para as quais se exigiram provas de nobreza, ou que supunham distinções de nascença, nem qualquer outra superioridade senão aquela de funcionários públicos no exercício de suas funções. Não há mais venalidades nem hereditariedade para qualquer cargo público. Não existe mais, para qualquer parte da Nação, nem para qualquer indivíduo, privilégio algum, nem

exceção ao direito comum de todos os franceses (CONSTITUIÇÃO FRANCESA DE 1791, PREÂMBULO).

Buscando “conservar a Constituição e a felicidade geral dos homens”, como assim se encontra no preâmbulo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, referido documento intencionava também alcançar uma universalidade de sua abrangência²¹.

Todavia, essa intenção de abrangência era difícil e relativa, pois apesar da afirmação de que “os homens nascem e são livres e iguais”, uma grande parte da humanidade permanecia excluída dos direitos. Um exemplo disso era o voto censitário, em que somente poderiam votar os homens adultos e ricos; as mulheres, os pobres e os analfabetos não podiam participar da vida política (TOSI, 2009).

Assim, até o golpe de Estado de 10 de agosto de 1792, responsável pela derrubada de Luís XVI, o direito de voto era conferido a uma pequena parte da população, deixando às margens a grande maioria, em uma verdadeira condição de subclasse de cidadãos (BAGGIO, 2008).

Não obstante as críticas existentes ao “espírito universal” tanto da Declaração de 1789, quanto da própria Revolução, não há que se olvidar a grande dimensão que referida revolução obteve, inspirando, por cerca de quase dois séculos, “o modelo ideal para todos os que combateram pela própria emancipação e pela libertação do próprio povo” (BOBBIO, 1992, p. 92).

Foi também com base nos ideais liberais-democráticos que inspiraram os revolucionários de 1789, que Tocqueville buscou instigar os homens a participarem do processo de construção de um Estado social e político democrático, nos quais os princípios de liberdade e igualdade fossem a todos estendidos (REIS, 2009).

Convém ressaltar ainda que um ano após a queda da Bastilha²², isto é, em 14 de julho de 1790, havia surgido o movimento federativo francês, cujo escopo fundamental era o de criar uma unidade federativa que garantisse e respeitasse as diferenças existentes, motivando uma nova ideia sobre a França, ou seja, uma nação que pudesse reunir os franceses não por

²¹ Importa salientar que definir “felicidade” e estabelecer uma relação entre ela e o bem público foi um dos temas muito discutido pelos filósofos nesse tempo. Bobbio (1992, p. 89) afirma que: “à medida que tomou corpo a figura do Estado liberal e de direito, foi completamente abandonada a ideia de que fosse tarefa do Estado assegurar a felicidade dos seus súditos”.

²² Em 14 de julho de 1789, o povo parisiense invadiu e tomou a Bastilha (prisão) que representava o poder absoluto do rei, já que era nela onde ficavam presos seus inimigos políticos. A “queda da Bastilha” foi o episódio que marcou o início da Revolução Francesa.

laços de obediência irrestrita ao rei-monarca, mas por liames sociais e coesão cívica de horizontalidade (BAGGIO, 2008).

Assim sendo, por ocasião da comemoração da então Federação Francesa, os franceses começaram a se reconhecer reciprocamente, não porque se viam como “filhos do rei”, por isso “irmãos”, mas porque começavam a se reconhecer como livres e iguais, por isso, fraternos²³.

Esse novo contexto social que surgia, não retratava uma sociedade de aparência, pois o próprio Tocqueville pôde constatar que, tão logo o furor da Revolução fora abrandado, o espírito de solidariedade entre os franceses começava, outra vez, a difundir-se tanto nas leis quanto nos hábitos políticos (TOCQUEVILLE, 1997).

Importa destacar que, dentro desse movimento se desenvolveram ideias radicais, democráticas e conservadoras, através dos diversos grupos políticos à época existentes, destacando-se, sobremaneira os jacobinos – os quais representavam a pequena e a média burguesia e o proletariado de Paris, sendo liderados por Robespierre e Saint-Just – e os girondinos – representantes da alta burguesia.

Foi com Robespierre, mais precisamente em seu discurso sobre a organização das Guardas Nacionais em 05 de dezembro de 1790, que os três princípios foram formalmente agrupados como trilogia para descrever o emblema dos guardas em uma ocasião política especial, servindo também de instrumento de divulgação do ideal revolucionário (BAGGIO, 2008).

Saliente-se, todavia, que a interpretação dada por Robespierre ao tríptico, sobretudo à fraternidade, configurava-se numa ideia patriótica (conforme já exposto anteriormente) no sentido antiaristocrático, não tendo peso efetivo para a consolidação desse ideal (BAGGIO, 2008). Era uma concepção de fraternidade fragmentada, emblema apenas da Revolução; na prática, não aprofundava a concepção de abrangência a todos os cidadãos, independente de classes sociais.

Importante elucidar que ainda se sucederam inúmeros outros discursos que ressaltavam os valores da liberdade, da igualdade e da fraternidade, realizados através de clubes e assembleias das sociedades populares fraternas – apoiadas pelos girondinos –, sendo considerados verdadeiros movimentos de base, responsáveis pela difusão das ideias políticas

²³ “A fraternidade é tal que não nega a paternidade ainda reconhecida do rei, mas pela primeira vez, ela é vivida não no sentido da subordinação, mas como abertura às infinitas possibilidades da convivência entre diferentes” (BAGGIO, 2008, p. 28).

revolucionárias necessárias à construção da democracia e da República, tais como, igualdade de direitos, desenvolvimento dos direitos sociais e a própria ideia do sufrágio universal.

Tal difusão foi cada vez mais efetiva e crescente, a tal ponto que, em abril de 1791, Robespierre, atento com a insurgência desses novos movimentos populares, publicou um discurso à Assembleia Nacional, dando apoio ao sufrágio universal e tecendo elogio ao povo (BAGGIO, 2008).

O povo surgia como o novo sujeito político, bem mais amplo e plural do que a burguesia, que até então identificava a Nação com ela mesma. Com esse gesto de Robespierre, começou o abandono, por parte dos revolucionários, do desdém com que os *philosophes* sempre tratavam o povo e foi se consolidando o hábito de elogiar os pobres nas publicações revolucionárias (BAGGIO, 2008, p. 32).

Como se observa, aos poucos, era clara a necessidade de superar as divisões de classes e consolidar a ideia de povo unido e de indivisibilidade da República, não só em Paris, mas em todos os distritos da província.

Na ótica de Baggio (2008), a intenção dos revolucionários jacobinos era a de promover o “espírito público” (ou coletivo) ou “consciência pública”, suficientes para construir uma maior unidade fraterna entre os cidadãos.

É nessa perspectiva que os revolucionários certamente iriam retomar “da tradição cristã a promessa de unidade que o senso de fraternidade acarreta, dando-lhe uma versão laica e voluntarista, que seria experimentada na construção comum da nação” (OZOUF, 1989, p. 9 *apud* BAGGIO, 2008, p. 33).

Ocorre que a fraternidade cai do tríptico francês essencialmente devido ao fato de que a revolução se transformou em uma verdadeira guerra civil, os aristocratas foram exterminados fisicamente (aqueles que não eram capazes de fugir foram mortos). Revoltas continuaram agitando a França.

Instalou-se uma ditadura violenta no último período de governo dos jacobinos, o que foi denominado de período de Terror ou “Grande Medo” (especialmente entre os anos de 1793 e 1794) comandado por Robespierre, o qual havia ordenado a decapitação²⁴ do rei Luís XVI (MACHADO, 2005).

Sendo assim, como falar em fraternidade quando era a guilhotina que funcionava sem limites?

²⁴ É curioso observar que, foram os ingleses os primeiros, mais de cem anos antes dos franceses, a julgarem um Rei (*Charles I*) e a cortarem sua cabeça, após uma sangrenta guerra civil que durou mais de 40 anos (TOSI; FRAGOSO, 2016).

Sobre essa situação, Tocqueville foi capaz de refletir e traduzir o sentimento em vigor do povo francês que, perdendo a esperança com a qual tinha iniciado a Revolução, se deixou conduzir e se sobrepujou à autoridade opressora mais uma vez:

Mas quando esta generosa geração, que iniciara a Revolução, foi destruída ou enervada, como geralmente acontece a qualquer geração iniciando tais empreendimentos; quando, seguindo o desenrolar dos acontecimentos desta espécie, o amor da liberdade ficou desanimado e amolecido no meio da anarquia e da ditadura popular e a nação desvairada começou a procurar seu dirigente, o governo absoluto encontrou, para renascer e firmar-se, facilidades prodigiosas, que foram logo descobertas pelo gênio daquele que ia ser, ao mesmo tempo, o continuador da Revolução e seu destruidor (TOCQUEVILLE, 1997, p. 187).

Como se observa, Tocqueville analisou a vulnerabilidade da sociedade francesa nesse período. Assim, nas tantas vezes em que, posteriormente, intencionou-se eliminar fragmentos do absolutismo ainda presente, “não se fez outra coisa que colocar a cabeça da liberdade sobre um corpo servil” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 194).

Desse modo, os ideais de liberdade, igualdade e a necessidade de fraternidade, muitas vezes, eram vulneráveis diante das oscilações políticas vivenciadas pelos franceses. Entretanto, referidos ideais sempre alimentaram de esperanças o povo.

1.3 O Comprometimento Político do Jovem Tocqueville no Período da Revolução de 1830

Insta agora, retomar o percurso histórico-político de Tocqueville para compreender, de maneira mais acurada o seu empenho ético-político no que diz respeito à tomada de fortes decisões, mais precisamente no período em que ocorreu a Revolução de 1830.

A partir de 1820, depois de longos anos de fortalecimento da Restauração, a sociedade francesa começou a reagir na busca de mudanças que pudessem exprimir o retorno dos ideais revolucionários de liberdade, igualdade e fraternidade.

Assim, as revoluções liberais voltaram a atingir a Europa e, nesse período, alguns movimentos revolucionários eclodiram. A partir de 1830, uma onda revolucionária iniciou-se na França e se expandiu fortemente ao longo dos anos sucessivos por grande parte da Europa, atingindo seu ápice no ano de 1848, quando ficou historicamente conhecido como “Primavera dos Povos”.

A forte crise social, política e econômica gerou a total insatisfação do povo francês contra o rei Carlos X, da dinastia Bourbon, cujo reinado se deu entre os anos de 1824 a 1830. Carlos X sempre intencionou o retorno ao regime absolutista, e, para piorar a situação, já

insustentável, promoveu uma série de atos que tentavam suprimir as garantias constitucionais, como por exemplo, dissolução da Câmara, reforma das leis eleitorais, abolição da liberdade de imprensa etc, provocando, ainda mais a reação popular (DE CAPRARIIS, 1996).

Diante desse panorama político, a Revolução de Julho de 1830 colocou fim à tentativa não liberal do rei Carlos X de suprimir os direitos e as garantias constitucionais já alcançados pelos franceses.

Por sua vez, apoiado pela burguesia, subiu ao poder o rei Luís Felipe, da dinastia dos Orleans, que passou a governar sob uma monarquia constitucional e liberal, tendo seu reinado durado de 1830 até sua abdicação em 1848 (DE CAPRARIIS, 1996).

Importa destacar que a queda da dinastia bourbônica e o advento da Monarquia de Julho coincidiram com a maturidade política do jovem Alexis, que em 1830, completava os seus vinte e cinco anos de vida.

Tocqueville possuía uma grande capacidade de desenvolver políticas, de transformar a própria visão de sociedade em um programa concreto e de apresentá-lo à opinião pública. Desse modo, é possível constatar que ele não foi somente um político nos anos em que fora parlamentar, pois cada aspecto da sua vida era permeado de implicações públicas (RE, 2012).

Não obstante tenha se destacado de seu ambiente político familiar, Tocqueville nunca foi bem aceito pela classe dominante e, por isso, não conseguiu satisfazer de modo pleno a sua ambição política, no sentido de haver conquistado seu próprio reconhecimento. A prova disso é que ele mesmo se retratou como figura política secundária, em um de seus escritos datado de 1850 e ainda revelou ter participado mais ativamente dos acontecimentos políticos de seu tempo somente após a queda da dinastia dos Orleans (RE, 2012).

Apesar desses aspectos, foi durante a Monarquia de Julho que emergiram os traços mais característicos do agir político de Tocqueville: o desprezo pela política conduzida pela maioria (isto é, o perigo da tirania da maioria em uma sociedade democrática, o que será melhor apresentado no segundo capítulo), sua aversão ao mestre François Guizot e a preferência por uma política transversal capaz de reunir valores em prol do bem comum (RE, 2012).

Tocqueville certamente se distanciou das intrigas políticas parlamentares; por outro lado, foi muito atento ao analisar a crescente oposição da opinião pública no confronto das classes políticas dominantes. Segundo ele, a Monarquia de Julho havia transformado a política em um jogo desinteressante de pequenas paixões e reduzido a meras disputas verbais as lutas políticas.

Outrossim, Tocqueville tinha posto na Revolução de 1830, a esperança de que finalmente se concretizaria seu ideal político, qual seja, realizar a combinação de uma democratização da sociedade e de um reforço das instituições liberais sob a forma de uma monarquia constitucional e liberal (ARON, 1999). Isso porque, referida revolução havia se expandido pela grande maioria dos países europeus com um caráter essencialmente liberal e antiabsolutista.

Diante da involução da política borbônica, Tocqueville não hesitou em tomar a sua decisão de nítida oposição, fruto também de sua formação intelectual adquirida no âmbito das tendências culturais mais avançadas da época da Restauração e, em particular, do liberalismo doutrinário. Foi propriamente este o resguardo de Tocqueville, como se verifica de uma das cartas por ele escrita em 26 de agosto de 1830:

Eu não abandonei a minha carreira [de magistrado]; eu prestei juramento para o novo governo. Acreditei que agindo assim cumpri o estrito dever de um francês. Nesse Estado onde estamos se Luís Felipe tivesse sido derrotado, isso certamente não seria vantajoso para Henrique V, mas para a República e anarquia seria vantajoso. Aqueles que amam o seu país, devem então se aliar sinceramente ao novo poder que está se criando, porque somente agora ele pode salvar a França dela mesma. Eu desprezo o novo rei. Eu creio que o seu direito para este trono é mais que duvidoso, mas não obstante eu o sustentarei com mais firmeza, eu penso nisso, que aqueles que aplainaram os caminhos e que não demorarão a serem os seus mestres ou os seus inimigos (TOCQUEVILLE in DE CAPRARIIS, 1996, p. 91. Tradução nossa²⁵).

Segundo Bedeschi (1990), a solução orleanista constituía, em suma, para Tocqueville, a única segurança diante de uma situação bastante instável e perigosa para a ordem social e política do país. Entretanto, conforme já expresso precedentemente no presente trabalho, a adesão de Tocqueville ao regime orleanista foi muito difícil e penosa, seja pelo aspecto familiar, seja pelo aspecto social.

Assim sendo, sua viagem à América foi uma missão lhe atribuída pelo então rei Luís Felipe e assumida por ele sem hesitação, não somente para conhecer diretamente uma grande república democrática, mas também para escapar de uma situação política e psicologicamente

²⁵ “Je n’ai point abandonné ma carrière; je suis resté j’ai prêté serment au nouveau gouvernement. J’ai cru, en agissant ainsi, remplir le strict devoir d’un Français. Dans l’état où nous sommes, si Louis-Philippe était renversé ce ne serait certes pas au profit d’Henri V, mais de la République et de l’anarchie. Ceux qui aiment leur pays doivent donc se rallier franchement au nouveau pouvoir qui s’élève, puisque seul, maintenant, il peut sauver la France d’elle-même. Je méprise le nouveau Roi, je crois son droit au Trône plus que douteux, et cependant je le soutiendrai avec plus de fermeté, je le pense, que ceux qui en ont aplani les voies et qui ne tarderont pas à être ses maîtres ou ses ennemis”.

delicada, que, inclusive, poderia se tornar insustentável, haja vista que estava cada vez mais convencido de que a França caminhava inevitavelmente rumo à democracia (BEDESCHI, 1990). É o que será analisado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2

ALEXIS DE TOCQUEVILLE E A DEMOCRACIA NA AMÉRICA

2.1 O Processo Democrático é Irresistível

No dia 09 de maio de 1831, Alexis de Tocqueville e seu amigo Gustave de Beaumont desembarcaram em Newport, de onde foram de barco até Nova Iorque. Aí iniciaram a primeira missão, pela qual, em tese, haviam sido designados, nos grandes centros penitenciários estadunidenses (Sing-Sing, Auburn, Wethersfield, etc.), chegando a visitar dezoito dos vinte estados da União na época da presidência americana de Andrew Jackson, entre 1831 e 1832 (SILVA; FONSECA; NÓBREGA, 2010).

Todavia, o que de fato interessava à Tocqueville em sua viagem à América era analisar a situação e o desenvolvimento do regime democrático americano, pois pôde confirmar aquilo que tanto ele, quanto alguns outros (como Chateaubriand e Guizot, duas personalidades que muito influenciaram na vida e na formação de Tocqueville) já haviam pressentido: “que o mundo ocidental caminhava em marcha acelerada e irresistível para a democracia, isto é, para um estado social de igualdade de condições jurídico-políticas” (FLORENZANO, 1998, p. 148).

O modelo de democracia que Tocqueville e seu amigo Gustave de Beaumont viram nos Estados Unidos da América não constava em nenhuma obra conhecida naquele período, por isso, esse regime consistia para ambos os emissários oficiais do governo francês em uma verdadeira “descoberta” (SILVA; FONSECA; NÓBREGA, 2010).

Destaque-se que esse Estado social democrático ou igualitário era o oposto do Estado aristocrático do qual se originava Tocqueville e, assim, referida “descoberta”, paulatinamente, ganhava maior relevância, a ponto de incidir sobre suas ideias e contrabalancear o peso

aristocrático de sua formação (ROHLING, 2015).

Já na introdução de seu livro *A Democracia na América*, Tocqueville transpareceu certa adesão e, ao mesmo tempo, apreensão diante do fenômeno democrático que se deparava. Pois, se com a razão ele demonstrou ser adepto à sociedade democrática, a qual se propunha assegurar o maior bem-estar possível ao maior número de indivíduos e encontrou nisso a sua justificação, com o coração não foi capaz de aderir, sem reservas, a uma sociedade em que – segundo o pensamento aristocrático vigente à época –, o senso de grandeza e de glória tendia a desaparecer (ARON, 1999).

Segundo Rohling (2015, p. 85), “a aristocracia seria alegórica das sociedades europeias, caracterizadas pelas desigualdades e às quais corresponderia um tipo de homem mais interessado em fins grandiosos”. Por sua vez, à democracia corresponderia um tipo de homem mais interessado no sentimento de semelhança. Essa passagem expressa, portanto, o enaltecimento do regime democrático como regime de governo capaz de fazer emergir o sentimento de igualdade entre os homens.

Importante ressaltar, o perfil liberal-democrático de Tocqueville expresso por Norberto Bobbio:

Tocqueville foi antes liberal que democrata. Estava firmemente convencido de que a liberdade, principalmente a liberdade religiosa e moral (mais que a econômica), era o fundamento e o fermento de todo poder civil. Mas havia compreendido que o século nascido da revolução caminhava impetuosa e inexoravelmente em direção à democracia. Era um processo incontável (BOBBIO, 2000a, p.56).

Dessa forma, Tocqueville observou que a democracia consistia em um processo social e civil, em que a liberdade e o “vir-a-ser” da igualdade social eram inevitáveis, sendo assim, inútil rejeitá-la ou ignorá-la, seja do ponto de vista ideológico ou cultural, político ou social. Tal processo se desenvolvia não só na América, mas também na Europa, onde, não obstante os inúmeros obstáculos, já se viam passos largos nessa direção, a partir, principalmente, das tentativas revolucionárias em desfavor do *Ancien Régime*.

O próprio Tocqueville forneceu alguns exemplos nesse sentido: “no século XI, a nobreza tinha um preço inestimável; é comprada no século XIII; o primeiro enobrecimento ocorre em 1270, e a igualdade se introduz, enfim, no governo pela própria aristocracia” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 9). E continuou asseverando que, percorrendo a história da França durante os últimos setecentos anos, não se encontrou um só acontecimento de particular importância que não tenha resultado a favor da igualdade social:

As cruzadas e as guerras dos ingleses dizimam os nobres e dividem suas terras; a instituição das comunas introduz a liberdade democrática no seio da monarquia feudal; a descoberta das armas de fogo igualiza o vilão e o nobre no campo de batalha; a imprensa proporciona recursos iguais à inteligência de ambos; o correio vem depositar a luz tanto à soleira do casebre do pobre como à porta dos palácios, o protestantismo sustenta que todos os homens têm igual possibilidade de encontrar o caminho do céu. (...) Se (...) examinar o que acontece na França de cinquenta em cinquenta anos, a partir do século XI, não deixará de perceber ao final de cada um desses períodos, que uma dupla revolução se produziu no estado da sociedade. O nobre terá baixado na escala social, o plebeu ter-se-á elevado; um desce outro sobe. Cada meio século os aproxima, logo vão se tocar (TOCQUEVILLE, 2005, p. 10).

Tocqueville estava, portanto, convencido de que depois de todos esses considerados avanços da sociedade, a igualdade social democrática era mesmo um processo inelutável e irresistível e, dificilmente, recuaria. Logo, o que restaria a ser feito, segundo ele, seria direcionar bem o percurso da democracia:

Instruir a democracia, reavivar se possível suas crenças, purificar seus costumes, regular seus movimentos, substituir pouco a pouco pela ciência dos negócios sua inexperiência, pelo conhecimento de seus verdadeiros interesses seus instintos cegos; adaptar seu governo aos tempos e aos lugares; modificá-lo de acordo com as circunstâncias e os homens – este é o primeiro dever imposto nos dias de hoje aos que dirigem a sociedade. É necessária uma nova ciência política para um mundo totalmente novo (TOCQUEVILLE, 2005, p. 11).

Ocorre que as classes dirigentes da França não levaram adiante essa missão e a democracia foi abandonada aos seus próprios instintos e impulsos. Consequentemente, a revolução democrática na França se sucedeu de maneira superficial, sem que houvesse transformações consuetudinárias, legislativas ou nas ideias das pessoas, o que segundo Tocqueville não era positivo.

Por essa razão, a análise e reflexão tocquevilleana da democracia na América foi também uma forma de compreender como a França (e a Europa) poderia concretizar, de maneira mais racional e consciente, o regime democrático e, concomitantemente, foi também uma forma de, já sabendo os seus defeitos, ajudar a obstar os temíveis perigos e excessos advindos dele (BEDESCHI, 1990).

Tal trabalho de investigação e de pesquisa, Tocqueville observou suceder com certo êxito na América estadunidense, onde viu se realizar de maneira mais consistente e eficaz o princípio democrático.

Há um país no mundo em que a revolução social de que falo parece ter alcançado mais ou menos seus limites naturais; produziu-se nele de uma maneira simples e fácil, ou antes podemos dizer que esse país vê os resultados da revolução democrática que se realiza entre nós sem ter passado pela revolução mesma (TOCQUEVILLE, 2005, p. 19).

Destaque-se, por sua vez, que, Tocqueville não tinha a intenção de importar ou de transferir o modelo americano, *ipsis litteris*, para a França, ou seja, com suas mesmas formas, estrutura e instituições. Afinal, era muito tangível nele a consciência de que havia graves perigos e defeitos no sistema democrático, o que se constata da passagem abaixo transcrita:

Estou longe de acreditar que eles encontraram a única forma de governo que a democracia possa se dar; mas basta que nos dois países a causa geradora das leis e dos costumes seja a mesma para que tenhamos um imenso interesse em saber o que ela produz em cada um deles (TOCQUEVILLE, 2005, p. 19).

Das ponderações acima descritas, especialmente, do trecho em que Tocqueville afirmou estar “longe de acreditar que eles encontraram a única forma de governo que a democracia possa se dar”, é possível dizer que houve, de sua parte, um verdadeiro *insight* ou, melhor, uma espécie de profecia do que hoje se revela, por exemplo, no conceito de demodiversidade, prestado por Boaventura de Sousa Santos, isto é, “a coexistência pacífica ou conflitual de diferentes modelos e práticas democráticas” (SANTOS E AVRITZER, 2003, p. 46). Assim, Tocqueville esboçava o entendimento de que o regime democrático poderia assumir outras formas diversas.

Tocqueville tinha mesmo a intenção de aprofundar seu conhecimento em torno do modelo de democracia americana, de meditar em seus pressupostos e implicações e, por fim, de compreender quais os elementos seriam aceitáveis e úteis ao contexto da realidade europeia, especificamente à francesa.

Assim, como já afirmado, não existia somente o fascínio tocquevilleano pela democracia americana, mas, sobretudo, as suas preocupações ético-políticas a respeito dela, tendo ele constatado no plano político, o despotismo ou a tirania da maioria; no plano econômico, o novo pauperismo industrial; e, no plano social, o individualismo e a consequente formação de uma sociedade de massa (FLORENZANO, 1998).

2.2 Democracia, Igualdade e Liberdade na Visão de Tocqueville

A democracia americana representava “um laboratório no qual Tocqueville observou a relação entre a igualdade de condições e a liberdade dos cidadãos, a fim de instruir a si mesmo e aos homens em geral” (REIS, 2002, p.16).

Importa destacar, inicialmente, a dificuldade de encontrar uma definição precisa sobre democracia nas obras de Tocqueville. Não só de democracia, mas também de vários outros

conceitos, como igualdade e liberdade. Porquanto, ele se esforçou menos em definir os termos e mais em analisar os diversos problemas e questionamentos que a realidade comportava²⁶.

Convém elucidar que o próprio Tocqueville atribuiu essa dificuldade de conceituação à “natureza mesma de um fenômeno que tem que se captar ao mesmo tempo no passado da Europa, no presente dos Estados Unidos da América e até nas resistências contemporâneas dos velhos sistemas políticos e sociais” (TOCQUEVILLE, 1988, p. 12).

Nos Estados Unidos, há muito tempo os antigos vínculos de submissão que, outrora prendiam os homens entre si a uma posição estagnada de hierarquia social, haviam sido rompidos (mas, não extintos por completo. Exemplo disso é a situação dos negros, especialmente no Sul nos Estados Unidos, e dos índios). Em outras palavras, o povo americano não mais estava preso a títulos de nobreza, privilégios hereditários e direitos corporativos quando comparado à situação da maior parte da Europa, por exemplo.

Diferentemente, a sociedade francesa (e europeia em geral) viveu por longos anos sob o governo de um único soberano, havendo uma forte divisão da sociedade em castas sociais extremamente hierarquizadas e compartimentadas, ordens e corporações poderosas que distinguiam a aristocracia e a nobreza do povo *lato sensu*.

Por sua vez, tendo sido colonizado pela Inglaterra, o povo americano pôde absorver a educação política, a cultura, a religião e o espírito puritano, o qual não só expressava uma doutrina religiosa, mas também agregava, em muitos aspectos, as mais extremas teorias democráticas e republicanas (TOCQUEVILLE, 2005).

Na América, o puritanismo se desenvolveu como uma religião praticada em comunidades que migraram para escapar das “guerras religiosas” na Europa, em busca de maior liberdade religiosa, longe do poder hegemônico da Igreja Anglicana.

Ao desembarcarem nas costas da Nova Inglaterra²⁷ em 1620, a primeira preocupação dos emigrantes foi organizar a nova vida social que se iniciava ali. Assim, realizaram um tipo de contrato ou pacto social entre eles conhecido como *Pacto do Mayflower* (“flor de maio”

²⁶ Com essa afirmação, se constata a complexidade do pensamento tocquevilleano no que diz respeito a encontrar uma acepção única acerca do que ele entende por democracia. Essa tarefa é praticamente impossível, uma vez que o autor francês não se preocupou em estabelecer definições precisas a respeito do fenômeno democrático, encontrando-se, através dos estudiosos deste pensador, muitas linhas e vieses de interpretação nesse sentido. Insta destacar que o presente trabalho não intencionou realizar uma análise conceitual acerca das formas de governo e dos tipos de democracia. Intencionou-se, por sua vez, apresentar questionamentos e reflexões acerca do regime democrático, com base nas observações e constatações realizadas por Tocqueville.

²⁷ As treze colônias inglesas fundadas na América do Norte e que deram origem aos Estados Unidos da América, eram situadas na costa do continente e foram distribuídas em três grupos: colônias do Norte ou Nova Inglaterra, colônias do centro (fundadas especialmente pelos holandeses e suecos) e as colônias do Sul, estendidas até a Flórida, pertencentes inicialmente à Espanha (MORÊZ; BARBOZA, 2015).

em alusão ao nome do barco em que cruzaram o Atlântico). Um pacto que fundamentaria o poder político daquela futura nação, redigido com leis consideradas justas e igualitárias para o bem geral da colonização e de acordo com a vontade da maioria (SILVA, 2007).

Foi um tipo de pacto que certamente simbolizou a construção de novos laços sociais, na medida em que intencionou formar um coeso corpo civil na busca da formação de um autogoverno local e da promoção do bem comum²⁸.

Tocqueville observou entre os emigrantes ingleses que migraram para se estabelecerem no novo continente uma grande igualdade. Eram todos de um mesmo povo, com a mesma língua, os mesmos costumes e hábitos, viveram os mesmos acontecimentos políticos e religiosos, aprendendo, desse modo, os princípios da liberdade (REIS, 2002). Além disso, segundo Tocqueville (2005), praticamente todas as novas colônias europeias continham, pelo menos, o germe da democracia²⁹.

Assim, as colônias inglesas tinham todas entre si, na época de seu nascimento, um grande ar de família. Todas, desde o princípio, pareciam destinadas a oferecer o desenvolvimento da liberdade, não a liberdade aristocrática de sua mãe-pátria, mas a liberdade burguesa e democrática de que a história do mundo ainda não apresentava um modelo completo (TOCQUEVILLE, 2005, p. 39).

Importante evidenciar também que, a partir dos conceitos de providência divina tomada pela ética protestante e do modelo teológico fundado na prosperidade, divulgada pelos princípios calvinistas, o modo de vida e a cultura norte-americana sofreram grandes influências. Tais teorias passaram a ser justificadoras de conceitos, de ideologias e de comportamentos incorporados à sociedade estadunidense, tais como a predestinação divina, o tratamento específico dado à pobreza, o acúmulo de riquezas e o “espírito” do capitalismo³⁰.

Outrossim, ilustrando ainda mais a realidade americana analisada por Tocqueville, os princípios gerais, pelos quais foram compostas as leis e a própria Constituição americana, após a conquista de sua liberdade política (a partir da Revolução Americana de 1776) se baseavam, em geral, na participação pública, no voto livre de impostos, na responsabilidade

²⁸ Segundo Silva (2007), à diferença de Hobbes, Montesquieu e Rousseau, Tocqueville insinua que o Estado e o poder político nasceram do pacto realizado entre os homens na América de inícios do século XVII com o fim de promover o bem de todos.

²⁹ Nesse período, embora ainda submissos ao Estado inglês, até que as colônias inglesas declarassem a sua independência em finais do século XVIII e elaborassem a sua primeira Constituição, os habitantes do Novo Mundo estavam motivados a promover a melhor ordem social capaz de garantir o bem geral de todos (SILVA, 2007).

³⁰ Para maior aprofundamento do assunto, interessam as reflexões contidas em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* de Max Weber (1904-1905).

dos governantes, na possibilidade de mobilidade social entre classes, na livre iniciativa individual, na autonomia político-administrativa etc.

Sendo assim, para os americanos do “Novo Mundo”, as noções de direitos e os princípios de liberdade e de igualdade social foram mais intensamente difundidos e absorvidos do que para a maior parte dos europeus (BEDESCHI, 1990).

Não obstante essa concepção de Tocqueville, a qual demonstrava que o fenômeno democrático tinha encontrado espaço propício para melhor se desenvolver na sociedade americana, em decorrência das condições acima descritas, o processo do “vir-a-ser” da igualdade de condições dizia respeito a uma perspectiva para o futuro próximo, que não pertencia exclusivamente aos Estados Unidos, mas a todas as nações.

A igualdade de condições foi, assim, o que mais chamou a atenção de Tocqueville durante a sua permanência na América e foi o que o motivou a conceber, inclusive, a ideia de escrever seu livro. É o que se constata de seus próprios dizeres:

Descobri sem custo a influência prodigiosa que exerce esse primeiro fato sobre o andamento da sociedade; ele proporciona ao espírito público certa direção, certo aspecto às leis; aos governantes; novas máximas e hábitos particulares aos governados. Não tardei a reconhecer que esse mesmo fato estende sua influência muito além dos costumes políticos e das leis, e tem império sobre a sociedade tanto quanto sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere usos e modifica tudo o que ele não produz. Assim, pois, a medida que eu estudava a sociedade americana, via cada vez mais, na igualdade de condições, o fato gerador de que cada fato particular parecia decorrer e deparava incessantemente com ele como um ponto central a que todas as minhas observações confluíam (TOCQUEVILLE, 2005, p. 7).

Essa sucinta descrição corrobora, ao menos em princípio, a expectativa tocquevilleana de que na democracia americana todos se consideravam iguais e, por isso, poderiam colaborar de maneira mais ativa e direta com a construção de um governo para todos³¹.

Segundo Tocqueville, a democracia é um atributo característico do Estado, que tem como base de fundamentação dois importantes elementos: a igualdade de condições e a liberdade de seus cidadãos, ou, em outras palavras, a democracia se caracterizava por um

³¹ Diz-se “em princípio”, porque um dos aspectos particulares analisados por Tocqueville foi justamente a problemática situação baseada na relação de desigualdade entre brancos, negros e índios, pois lá pode constatar que o “negro está situado nos derradeiros confins da servidão; o índio, nos limites extremos da liberdade” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 376). Tocqueville denunciou e advertiu sobre essa situação, dedicando um denso capítulo no final do primeiro tomo em *A Democracia na América*.

estado social e político, o qual é, ao mesmo tempo, marcado pela igualdade e por uma forma política (liberal-democrática) que oportuniza espaço à vontade dos cidadãos (REIS, 2002)³².

Destaque-se, por sua vez, que, o binômio liberdade-igualdade, na perspectiva de Tocqueville, foi causa de uma permanente tensão que mereceu especial atenção e análise de sua parte, pois a tentativa de equilibrar referidos princípios em uma democracia pressupõe um processo complexo, de difícil equação, tendo em vista a existência de descompassos e conflitos entre ambas, o que ameaça o próprio estado social democrático, conforme será visto mais adiante.

Tocqueville asseverou que é em vista da igualdade que seria facultado aos homens a liberdade para decidir o que considera melhor para si. Na perspectiva do autor francês, os homens almejam a igualdade na liberdade. Por isso, desenvolveram uma paixão insaciável pela igualdade. É o que se verifica da seguinte passagem:

Creio que os povos democráticos têm um gosto natural pela liberdade; entregues a si mesmos, eles a procuram, amam-na e condoem-se quando os afastam dela. Mas têm pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível; querem a igualdade na liberdade e, se não a podem obter, querem-na também na escravidão (TOCQUEVILLE, 2004, p. 117).

Convém deixar claro, entretanto, que, na ótica tocquevilleana, a igualdade de condições representava não apenas uma igualdade no sentido econômico ou material, mas uma categoria social, jurídica e política muito significativa, pois constitutiva, ao lado da liberdade, da própria ordem social democrática³³ (BEDESCHI, 1990).

Portanto, é possível afirmar que os indivíduos se compreendem como iguais, na medida em que são fornecidas a todos as mesmas condições e possibilidades de usufruir da igualdade, compreendida no conjunto desses aspectos acima referenciados, oportunizando a conquista do bem-estar geral, mesmo diante da existência de uma relação desigual. Nesse prisma, evidencia Helena Esser dos Reis que:

³² Esse consiste no viés interpretativo adotado no presente trabalho, ou seja, um viés republicano de interpretação acerca da democracia, que a considera a partir de dois pressupostos: a igualdade de condições e a liberdade política, que implica, ao mesmo tempo, independência (liberdade do indivíduo) e participação (liberdade enquanto cidadão).

³³ Destaque-se, mais uma vez, que nos Estados Unidos, um dos fatores que mais afetaram a realização plena da igualdade era a existência de escravos (especificamente no Sul), porquanto, mesmo após a libertação, permanecia a diferenciação e o preconceito em decorrência da cor (QUIRINO, 2001). Muitos outros fatores que se sucederam, igualmente, obstaculizaram a plenitude da igualdade dentro do processo democrático, dentre eles, o direito de voto conquistado pelas mulheres, tão somente, em 1920, isto é, cento e cinquenta anos depois da revolução americana. Igualmente, os trabalhadores vieram a ter conquistados muitos dos seus direitos trabalhistas após lutas sangrentas na década de 1930.

Compreender-se como iguais não significa que as diferenças tenham sido eliminadas, mas que a existência de qualquer diferença, seja de ordem econômica, intelectual, política são apenas circunstanciais, passíveis de mudança a todo instante, que de modo algum impõe a submissão de uns a outros. Assim, a igualdade de condições, ultrapassando o sentido material, deve ser entendida como princípio constitutivo da ordem democrática, que afeta a propriedade, os costumes, a opinião dos homens, e afeta, também, a esfera política (REIS, 2002, p. 74).

Assim, o que Tocqueville colocava em relevo ao destacar a igualdade de condições em um estado social democrático é a inexistência de vínculos permanentes de submissão e a oportunização de alcance de direitos para todos. Em outras palavras, havia mobilidade social (diferente das castas que ele conhecia na França) de modo que os homens poderiam trocar de posição social, em função da oportunidade dada a todos, sem distinção de classes sociais.

Segundo François Furet, a igualdade de condições que consistia em uma das expressões favoritas de Tocqueville para designar e caracterizar a democracia não significava, por exemplo, que senhor e servo fossem realmente iguais, mas que, um dia, poderiam vir a sê-lo. “A relação de subordinação provisória não é constitutiva de um ‘estado’ que os defina a ambos por inteiro, já que ela pode, (...), inverter-se um dia em função das suas conquistas recíprocas” (FURET *in* TOCQUEVILLE, 2005, p. 27).

Como se observa, entender a igualdade no pensamento de Tocqueville implica, sobretudo, que ela seja vislumbrada em um contexto mais abrangente que supere o conceito de igualdade no sentido meramente material, compreendendo-a como princípio constitutivo do sistema democrático (em oposição ao sistema aristocrático), pois ela é também a responsável por fazer com que os homens se reconheçam entre si com iguais direitos assegurados a todos.

O segundo atributo analisado por Tocqueville como elemento fundamental para compreensão da democracia foi a liberdade. Esta sempre consistiu, particularmente, em uma de suas primeiras paixões, visto que desde sua juventude era forte sua aspiração em busca da concretização da liberdade no seio da sociedade francesa, herdeira do antigo regime.

Na América, ele pôde observar uma relevante autonomia da sociedade civil, com um alto espírito de iniciativa do povo. Em sua perspectiva, a liberdade deveria consistir em um dos valores nos quais os indivíduos careceriam se inspirar para realizar suas ações. A esse respeito, escreveu Tocqueville:

O que, em todos os tempos, tão fortemente agarrou os corações de certos homens à liberdade é sua própria atração, seu encanto, independentemente de suas dádivas; é o prazer de poder falar, agir, respirar, sem constrangimento sob o único governo de Deus e de suas leis (TOCQUEVILLE, 1997, p. 160).

Reis (2002) enaltece que, para Tocqueville, a liberdade democrática deveria ter por fundamento a igualdade, pois é em vista dela que “é facultado aos homens o direito da independência, ou seja, a possibilidade de viver segundo suas próprias convicções” (REIS, 2002, p. 26).

Ocorre que a mera independência individual não é suficiente para transmitir a ideia de liberdade dentro de uma democracia. Assim, somando-se à liberdade individual, no pensamento tocquevilleano, deve-se acrescentar a liberdade cidadã, isto é, aquela que se realiza no espaço público, logo, implica uma participação pública de todos os concidadãos³⁴.

É possível dizer que, na ótica tocquevilleana, independência e participação são as duas faces da liberdade, que devem coexistir simultaneamente a fim de formar a verdadeira concepção de liberdade política democrática (REIS, 2000).

Nesse viés, Tocqueville se opõe à concepção de liberdade na dimensão meramente individualista, pois acreditava que agir em busca de interesses e desejos exclusivamente particulares não configuraria a existência de uma sociedade democrática verdadeiramente livre.

Compreender a noção de liberdade no âmbito do regime democrático, exclusivamente como o direito à vida independente e voltada aos interesses particulares de cada um, carregava em si um problema na perspectiva tocquevilleana: à medida que os cidadãos se veem como iguais, na ausência de qualquer liame necessário seja para com um superior ou um inferior, naturalmente se tornariam mais propensos ao isolamento social, perdendo de vista seus objetivos comuns (REIS, 2002).

Por conseguinte, os homens são levados ao conformismo de uma vida baseada em vantagens materiais e na realização de interesses puramente privados. Os homens se isolam e se tornam despreparados para o uso adequado de sua liberdade, numa presunçosa certeza de que seu destino inteiro depende sempre de seu próprio controle. Referido quadro facilita o rompimento do tecido político e dos liames sociais, restringindo a liberdade dos homens à esfera de suas vidas privadas (REIS, 2002).

Ao não se acharem ligados por nenhum laço de casta, de classe, de corporação ou de família, os homens tendem a não se preocupar mais que de seus interesses

³⁴ Para esta concepção de liberdade, enquanto participação pública, será desenvolvida no tópico 3.3.2 uma maior abordagem do pensamento tocquevilleano no que tange ao seu reconhecimento e importância para o fortalecimento da democracia.

particulares, sempre demasiado propícios a se encerrarem em si mesmos e se isolarem em um individualismo estreito em que toda virtude política se extingue, já que afasta os cidadãos de toda paixão comunitária, de toda necessidade de ajuda e entendimento mútuos, de toda a ocasião de atuar juntos. Amuralham-se, por assim dizer, em sua vida privada. Os que tendiam ainda a se separar restam completamente isolados e os que mutuamente eram cada vez mais frios, congelam-se (TOCQUEVILLE, 1988, p. 179).

Igualmente oportunas as ponderações de Marcelo Gantus Jasmin em relação a esse aspecto, pois segundo ele:

O diagnóstico tocquevilleano a respeito das sociedades modernas afirma que o individualismo inerente ao estado social democrático e o consequente confinamento dos homens nas esferas da privacidade são produtores de uma crescente indiferença cívica que constitui o caldo de cultura da emergência de um novo tipo de despotismo (JASMIN, 2005, p.31-32).

Conforme se verifica, o isolamento dos indivíduos favorece o surgimento de um tipo de despotismo que é responsável por erguer barreiras entre os homens e por alimentar a indiferença social. Isto é, o indivíduo corria o risco de, aos poucos, se deixar conduzir pela apatia, inércia e insensibilidade aos interesses públicos da comunidade, dedicando-se, tão somente, aos seus próprios interesses particulares.

Desse modo, para Tocqueville, nas sociedades em que o princípio da igualdade penetrasse incisivamente em todas as relações sociais, seria a liberdade política que mais eficazmente poderia conter os vícios que lhes são naturais. No intuito de corroborar referida colocação, Tocqueville reforçou que:

Muita gente na França considera a igualdade de condições um primeiro mal, e a liberdade política, um segundo. Quando são obrigados a suportar uma, esforçam-se ao menos para escapar da outra. E eu digo que, para combater os males que a igualdade pode produzir, há um só remédio eficaz: a liberdade política (TOCQUEVILLE, 2004, p. 129).

Outrossim, a liberdade política seria também aquela que, na concepção de Tocqueville, faria com que os indivíduos, ultrapassando o estado de isolamento, pudessem se relacionar mutuamente e se envolver de maneira participativa em relação às decisões públicas, o que, por sua vez, caracterizava a soberania popular, dando expressão à vontade do povo.

Desse modo, a participação política norteadada pela ação recíproca entre os indivíduos, pelo respeito e pela tolerância mútuos apresentava-se, para Tocqueville, como o meio privilegiado de realização da liberdade política e da expressiva manifestação da igualdade social entre os homens.

Daí se extrai de maneira mais evidente que, Tocqueville não demonstrou ser puramente um aristocrata (no sentido genuíno da palavra) em seu modo de entender a liberdade no mundo moderno, enveredando-se pelo pensamento democrático, em profunda inspiração ético-política (BEDESCHI, 1990).

Resta deixar claro também que Tocqueville era consciente de que a democracia não resguardava os cidadãos contra erros ou enganos. Muitos foram os problemas de ordem social e política denunciados por ele, os quais demonstravam a sua forte preocupação com a realização do ideal democrático, principalmente de um dos grandes problemas que, segundo ele, assolava o regime democrático, qual seja, a acentuada tensão em equilibrar a igualdade e a liberdade.

Esse equilíbrio não é simples (ainda nos dias de hoje), ao contrário, é sempre difícil e problemático, pois, não obstante liberdade e igualdade se relacionarem intimamente – “não existe verdadeira igualdade, nem sequer possibilidade de igualdade, senão na liberdade” (TOCQUEVILLE, 1988, p.14) –, é possível a existência de sérios conflitos entre ambas, mesmo no seio de um Estado democrático.

Na verdade, de acordo com Tocqueville, há um descompasso entre igualdade e liberdade que se exprime da seguinte forma: a liberdade é sempre mais frágil do que a igualdade, porquanto, ele afirma ser sempre mais acessível aos homens a percepção das vantagens que a igualdade pode oferecer e a percepção das desvantagens que o excesso de liberdade pode ocasionar em desfavor do patrimônio particular e da paz social (TOCQUEVILLE, 1997).

Por outro lado, na ótica tocquevilleana, enquanto a igualdade se vincula essencialmente à natureza do estado social democrático, a liberdade fica sempre a depender da vontade e da ação do povo, sendo necessário, portanto, haver a máxima cautela para equilibrar referidos elementos, pois, *contrario sensu*, “sempre que a paixão dos homens pela igualdade de condições se sobrepuser ao gosto pela liberdade, as consequências previstas por Tocqueville são a servidão política e a degradação da condição humana” (REIS, 2002, p. 84). Logo, equacionar essa frágil “fórmula” consiste em um grande problema para a democracia.

Essas constatações são fortemente perniciosas ao Estado democrático, o qual pode sofrer grandes riscos que ameaçam os seus pilares fundamentais (liberdade e igualdade). Referidos perigos serão analisados no tópico a seguir, debruçando-se, especificamente, na análise do processo da tirania da maioria, que impede à constituição de uma sociedade democrática verdadeiramente mais livre e igual.

2.3 Os Perigos da Democracia Americana

Algo a ser destacado, preliminarmente, são a lucidez e a profundidade com que Tocqueville refletiu sobre os perigos da democracia americana, os quais são demonstrados em tantos aspectos que mais parecem que a “boa imagem” traçada por ele sobre a democracia na América tinha sido frustrada (BEDESCHI, 1990).

É claro que as leis da democracia tendem em regra ao bem da coletividade, porque são emanadas da maioria dos cidadãos, não obstante nem sempre ser fácil equilibrar os interesses antagônicos, próprios de uma sociedade democrática³⁵.

Tocqueville entendia que os objetivos da democracia, em geral, eram sempre mais úteis a toda sociedade do que aqueles advindos de uma aristocracia (forma de governo de poucos ou dos melhores), como no caso da França. Todavia, realizou uma forte crítica (característica de sua formação aristocrática) ao equiparar a democracia americana com o governo aristocrático francês. Considerando que este último formava uma classe minoritária e, portanto, menos sujeita aos impulsos e às paixões (momentâneas) do povo. Na visão de Bedeschi (1990), Tocqueville acreditava que um governo aristocrático seria mais capaz de administrar e de legislar de maneira mais sábia e consciente uma nação, pois assim faria sem a interferência da opinião pública da maioria.

Por outro lado, em Estados nos quais o poder é conferido ao povo, as demandas de um país são dirigidas e direcionadas pela maioria e, tal situação, seria capaz de desenvolver desvios ou excessos, os quais teriam a potencialidade de conduzir, inclusive, à perda da liberdade de expressão do pensamento de cada um, se instalando uma verdadeira tirania da maioria: “fora da maioria, nas democracias, não há coisa alguma que subsista” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 282). É o que se extrai claramente da seguinte passagem:

A maioria tem, pois, nos Estados Unidos, um imenso poder de fato e um poder de opinião quase tão grande; e, uma vez que ela é estabelecida sobre uma questão, não há, por assim dizer, obstáculos que possam, não vou dizer deter, mas nem mesmo retardar sua marcha e dar tempo de ouvir as queixas dos que ela esmaga em sua passagem. As consequências desse estado de coisas são funestas e perigosas para o futuro (TOCQUEVILLE, 2005, p. 291)³⁶.

³⁵ Diante da complexidade dos Estados modernos, melhor referir-se a uma sociedade democrática pluralista, que seja capaz de salvaguardar as liberdades e garantias individuais e a livre manifestação do conflito e do dissenso social (TOSI, 2016, p. 85).

³⁶ Apenas para elucidar, na constatação acima, Tocqueville ainda desconhecia o papel da Constituição e da jurisdição constitucional na experiência norte-americana como instrumentos contramajoritários que limitam o princípio da maioria. O caráter confederativo descrito na Constituição americana (descrevendo os direitos e

Em contrapartida, a democracia ficaria propensa à formação de uma sociedade de massa, passiva e manobrada por uma maioria que, cada vez mais, manipularia as decisões da forma que lhe fosse mais conveniente.

“Se delinea assim o perigo de um novo despotismo, tanto mais pernicioso enquanto não controla somente os movimentos e as ações exteriores, mas também aniquila a autonomia do espírito e esteriliza a criatividade da inteligência” (BEDESCHI, 1990, p. 203. Tradução nossa³⁷).

Igualmente, Bobbio (2000a) asseverou que, Tocqueville (assim como John Stuart Mill) entendia que a grande ameaça que a democracia poderia causar, a partir de seus desvios, seria a formação autoritária de uma tirania da maioria³⁸, que representava também a própria negação da liberdade. Daí o seu grande temor.

Isso porque, o princípio da democracia entendido *stricto sensu*, como vontade da maioria tende a ser absoluto e não encontra limites, contraposições, balanceamentos no outro princípio fundante do Estado de Direito, que é a garantia dos direitos individuais e das minorias (TOSI, 2016, p. 83)

É possível inferir que referida postura de Tocqueville entre aristocracia e democracia o caracteriza, por assim dizer, como um “aristocrata democrático”: o seu lado aristocrático o insere na longa tradição que vai desde Platão a Kant dos críticos de democracia como

responsabilidades dos governos estaduais e dos estados em relação ao governo federal), associado ao espírito legalista (substitutivo da aristocracia) dos juristas representam, por exemplo, a organização e a maneira de limitar a força tirânica da maioria. O tribunal supremo americano exerce um controle indireto sobre os outros poderes, mas sempre alicerçado na interpretação da Constituição, mais do que das leis (isso em casos particulares). Apenas para elucidar tais constatações, observou Tocqueville que “ (...) o poder concedido aos tribunais americanos de pronunciar-se sobre a inconstitucionalidade das leis representa também uma das mais poderosas barreiras erguidas contra a tirania das assembleias políticas” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 117).

³⁷ “Si delinea così il pericolo di un nuovo dispotismo, tanto più pernicioso in quanto non controlla solo i movimenti e le azioni esteriori, bensì annichila l'autonomia dello spirito e isterilisce la creatività dell'intelligenza”.

³⁸ Essa consiste em uma reflexão carecedora de maior cautela e ponderação, pois não é possível afirmar categoricamente que a democracia liberal é fundada, tão somente, com base na maioria. Se assim fosse, não faria sentido as reflexões (marxistas) sobre o conceito de “Ditadura do Proletariado”, por exemplo. Sendo assim, pertinente compreender uma das classificações dos regimes democráticos realizada pelo politólogo holandês Arend Lijphart em: democracias maioritárias (risco de alienação das minorias, com consequentes deslegitimações das instituições) e aquele do tipo consensual (termo criticado por muitos cientistas políticos, melhor seria a designação de democracia associativa), o qual tende a se desenvolver, de modo especial, nas sociedades plurais, visto que segundo Della Porta, (2003) busca mais o acordo e a tolerância recíproca do que a vitória de uma das partes. Ainda segundo Molino (1986 *apud* DELLA PORTA, 2003, p. 220), no que se refere ao governo maioritário, este se revela “não só não-democrático, mas também perigoso, porque as minorias às quais se nega o acesso ao poder se sentirão excluídas e discriminadas e perderão a sua fidelidade ao regime”.

despotismo; porém, a sua opção pela democracia o fazem um precursor da concepção elitista da democracia (TOSI, 2013)³⁹.

Nos próximos tópicos, desenvolveremos de forma mais aprofundada os riscos vislumbrados por Tocqueville na democracia americana.

2.3.1 A democracia como tirania da maioria

Indubitavelmente, esse pode ser considerado um dos principais temas enfrentados pelos pensadores liberais que viveram as tensões típicas da consolidação da sociedade democrática.

Tocqueville temia que a igualdade de condições, presente em um estado social democrático, assemelhando os homens entre si e produzindo, inclusive, um nivelamento intelectual e moral entre eles, acabasse com a independência individual de cada um, tornando-os mais suscetíveis e vulneráveis a se renderem facilmente à força da multidão. “Sem oferecer resistência, o indivíduo se submete, se faz servo da maioria, se degrada” (REIS, 2002, p. 90).

Tocqueville enfrentou o tema da tirania da maioria como uma possível consequência política em um estado social igualitário, no qual a expressão de cada cidadão é subjugada, reconhecendo-se como autoridade legítima apenas a opinião da maioria.

Não que esta tenha sido exatamente a situação com a qual Tocqueville se deparou ao chegar aos Estados Unidos. Entretanto, essa foi uma análise, fruto de exaustiva reflexão feita por ele, consistindo tanto em uma advertência aos próprios americanos dos perigos que sofria a democracia, como também uma maneira de clarificar os eventos ocorridos na França a partir da Revolução Francesa, principalmente. Isso porque Tocqueville conhecia de perto o terror revolucionário e a intolerância da multidão através de todo sofrimento vivenciado por sua família (REIS, 2002).

Helena Esser dos Reis traduziu nitidamente tal contexto da seguinte forma:

³⁹ A chamada *Teoria das Elites* foi formulada por dois sociólogos italianos, Vilfredo Pareto e Gaetano Mosca e um politólogo alemão, naturalizado italiano, Roberto Michels entre o final do século XIX e o início do século XX. De acordo com essa doutrina, “em todos os regimes políticos, inclusive naqueles considerados democráticos, nunca é o ‘povo’ que governa, mas são sempre ‘elites’: econômicas, políticas, sociais, religiosas, tecnológicas” (TOSI, 2016, p. 90). Segundo Bobbio (1998, p. 326) referida teoria “recupera muito do que de realístico e não do que meramente ideológico contém a doutrina tradicional da democracia e tem, por consequência, não tanto a negação de existência de regimes democráticos, mas mais uma redefinição que terminou por tornar-se preponderante na hodierna ciência política de democracia”. Com esta afirmação Bobbio se filia à versão democrática da teoria das elites de autores como Joseph Schumpeter e Hans Kelsen (BOBBIO, 2002).

O problema posto para homens que vivem num estado social igualitário, no qual ninguém tem qualquer ascendência sobre os demais, é saber como se constitui uma autoridade com base na qual os homens possam exercer o seu julgamento. Fragilizados pela crença excessiva em si mesmos, que os isola e os afasta de seus concidadãos, não reconhecem a nenhum homem ou grupo capaz de se diferenciar qualquer ascendência ou autoridade. Nessa sociedade de homens iguais e isolados, é a semelhança, afirma Tocqueville, que fornece ao julgamento de cada um a garantia de sua validade. A fonte da autoridade é encontrada, portanto, na opinião do maior número (REIS, 2002, p. 88-89).

Nesse caso, a maioria passa a dispor de um poder singular e de uma força que é, concomitantemente, material e moral, agindo sobre a vontade e sobre as ações dos homens. Completando esse raciocínio, pontual a reflexão de Tocqueville ao asseverar que:

De resto, um rei possui um poder material que age apenas sobre as ações e não poderia atingir as vontades; mas a maioria é investida de uma força ao mesmo tempo material e moral, que age tanto sobre a vontade quanto sobre as ações e que, ao mesmo tempo, impede o fato e o desejo de fazer (TOCQUEVILLE, 2005, p. 298).

Tal situação delineia o perigo de que a cultura, os hábitos, a ciência, a vida em geral da sociedade seja pré-determinada pela grande maioria da população, a tal ponto de impedir o desenvolvimento de outras ideias e manifestações diferentes das que já tenham sido ditadas por ela⁴⁰.

Na lição de Bobbio (2000a, p. 58), “o princípio da maioria é princípio igualitário na medida em que pretende fazer com que prevaleça a força do número sobre a força da individualidade singular”.

É o que igualmente salienta Jasmin (2005, p. 61): “esta forma de tirania alimenta-se da interpretação e da aplicação imoderadas do princípio democrático elementar segundo o qual os interesses do maior número devem ser preferidos aos do menor”.

Segundo Quirino (2001), o temor de Tocqueville seria também aquele em que as possibilidades de manifestação das minorias (ou então dos próprios indivíduos considerados por si mesmos) fossem destruídas pela cultura igualitária da maioria, pois diante da decisão tomada por esta, as minorias já não poderiam contrapor-se a ela.

⁴⁰ No nazismo construiu-se toda uma estrutura de aniquilamento das minorias. Foi exatamente a maioria despótica que originou experiências do tipo dos regimes totalitários. Esse foi o discurso defendido especificamente por Carl Schmitt. Todavia, em um caminho completamente inverso, os americanos criaram formas muito próprias para se protegerem da ação avassaladora dessa maioria despótica. Nesse sentido, Tocqueville enalteceu positivamente a sociedade americana no que diz respeito à ausência de centralização administrativa, ao espírito legal, ao júri como instituição política etc. Alguns desses temas serão analisados em tópicos específicos do presente trabalho.

Também nesse aspecto, o pensamento de Tocqueville se assemelha ao de Burke, que foi um dos primeiros a denunciar a problemática da democracia como tirania da maioria. “Estou certo, entretanto, que em uma democracia, a maioria dos cidadãos, é capaz de exercer sobre a minoria, a mais cruel das opressões, todas as vezes que ocorram, o que pode ocorrer frequentemente, grandes divisões” (BURKE, 1997, p. 135).

Nesse ponto, convém trazer à tona as observações de Tocqueville em relação à situação dos negros e dos índios em solo americano, pois, pôde constatar uma verdadeira tirania branca sobre eles. Segundo Tocqueville, “todas as duas raças ocupam uma posição igualmente inferior no país que habitam; todas as duas sentem o efeito da tirania; e, se suas misérias são diferentes, podem lhes ser atribuídos os mesmos autores” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 374). Desse modo, a grande maioria (dos homens brancos europeus) exerceria seu despotismo também sobre os negros e os índios americanos (MAGALHÃES, 2001).

A escravidão despojava o negro de um direito humano fundamental: a posse individual da própria pessoa. Essa foi a constatação descrita por Tocqueville (2005, p. 418-419): “Eles [os europeus] violaram, em relação ao negro, todos os direitos da humanidade e, depois, instruíram-no sobre o valor e a inviolabilidade desses direitos. Abriram seu meio a seus escravos e, quando estes tentavam entrar, expulsaram-nos com ignomínia”.

Dessa maneira, é possível observar que o ideal de igualdade existente parecia estar compreendido, tão somente, entre os homens brancos, em detrimento de uma forte e opressora desigualdade para com os negros, a qual alcançou seu cume com a sangrenta Guerra de Secessão ocorrida entre os anos de 1861 a 1865, envolvendo o Norte e o Sul dos Estados Unidos em torno, principalmente, da questão da escravidão⁴¹ (MARTIN, 2006).

Após quatro anos de uma terrível guerra civil que dizimou aproximadamente seiscentos mil pessoas, deu-se início a um complexo processo de tentativa de reconstrução da unidade nacional americana, garantindo-se, em tese, os direitos civis aos escravos libertos⁴².

⁴¹ Diferentemente do Norte, que possuía uma economia baseada na indústria, defendendo seus interesses em uma política antiescravagista, o Sul dependia substancialmente do trabalho escravo como principal mão de obra e meio de sustento em uma economia essencialmente agrícola e latifundiária. Mediante acirrado conflito de interesses, os Estados do Sul pretenderam separar-se (daí o nome “secessão”) a fim de formarem os Estados Confederados da América; o Norte; por sua vez, lutou em defesa da manutenção da unidade do país (MARTIN, 2006).

⁴² Diz-se “em tese” justamente devido ao fato de que a situação de pleno reconhecimento dos negros na sociedade americana não foi resolvida pelo resultado da guerra civil com a extinção do sistema escravocrata (teoricamente). Os negros ainda continuaram a assistir uma dramática política de segregação norte-americana que, inclusive, permitia a construção de leis racistas nos Estados do Sul. A questão se estendeu durante todo o século XX e começou a ganhar dimensões mais próximas de um pleno reconhecimento após a luta pelos direitos

Em sua aguçada previsão para o futuro da democracia, Tocqueville pôde prever justamente que fim poderia ter a situação dos negros na América:

A escravidão, encerrada num único ponto do globo, atacada pelo cristianismo como injusta, pela economia política como funesta; a escravidão no meio da liberdade democrática e das luzes de nossa era, não é uma instituição capaz de durar. Ela cessará por obra do escravo ou por obra do senhor. Em ambos os casos, cabe esperar grandes desgraças (TOCQUEVILLE, 2005, p. 419).

Consoante se observa, Tocqueville alertou que a situação dos negros nos Estados Unidos se constituiria em uma grande ameaça ao futuro da democracia americana, pois percebeu que enquanto a escravidão tendia a recuar, o preconceito que a fez nascer era, ao contrário, imóvel e, porque não dizer, crescente. E continuou asseverando que a simples existência do negro, mesmo que “livre”, transmitia a todos os seus descendentes a estigma da ignomínia. Segundo ele, “a lei pode destruir a servidão, mas apenas Deus pode fazer desaparecer seus vestígios” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 395).

O linguista e filósofo norte americano, Noam Chomsky, ao responder à pergunta sobre raça e racismo na questão de como haveria influenciado as relações entre Norte e Sul dos Estados Unidos, asseverou que:

O racismo sempre existiu. Mas ele desenvolveu-se como princípio importante do pensamento e da percepção no contexto do colonialismo. Isso é compreensível, quando você oprime alguém precisa alegar alguma coisa. A justificativa acaba sendo o nível de depravação e vício moral do oprimido (CHOMSKY, 1997, p. 100).

Outro fato a ser considerado é que, além das minorias sentirem-se verdadeiramente ameaçadas diante da força opressora da maioria, os indivíduos, considerados singularmente, possuíam pouca garantia contra ela e, por conseguinte, sem oferecer resistência, podiam facilmente se submeterem a essa tirania. Nesse sentido, se manifesta o pensamento de Tocqueville:

O que mais critico no governo democrático, tal como foi organizado nos Estados Unidos, não é, como muitos na Europa pretendem, sua fraqueza, mas, ao contrário, sua força irresistível. E o que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que lá reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania (TOCQUEVILLE, 2005, p. 296).

civis na década de sessenta do século passado, destacando-se o movimento dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos entre 1955 e 1968 visando especialmente abolir a discriminação e a forte segregação racial e estabelecer a igualdade de todos independentemente de cor ou raça ou religião.

Ademais, Tocqueville compreendeu outro aspecto desse fenômeno, qual seja, que os indivíduos, se deixados guiar diretamente pela força irresistível da opinião majoritária, corriam o sério risco de abandonarem de vez o interesse pelas coisas públicas, e, com isso permitiriam que, aos poucos, o materialismo e o individualismo ganhassem cada vez mais espaço em suas vidas. As pessoas abandonariam o espírito público e o substituiriam por um espírito individual e conformista, deixando de lado o interesse pela coletividade e a participação ativa na democracia.

Dessa maneira, na medida em que os cidadãos se tornassem mais iguais e mais semelhantes, e, conseqüentemente, mais isolados e desinteressados das coisas públicas, a propensão de cada um a acreditar e a se deixarem conduzir pela opinião de uma maioria seria cada vez maior e essa opinião passaria a guiar toda a sociedade. Conforme Tocqueville (2005, p. 297), “é possível prevê que a fé na opinião pública tornar-se-á como uma espécie de religião, em que a maioria será o seu profeta”.

Desse modo, com o poder dado à maioria e diante da debilidade da liberdade, do exercício e da participação dos cidadãos, Tocqueville visualizou, no seio da democracia, o surgimento de um verdadeiro despotismo político da maioria (QUIRINO, 2001).

É possível compreender o despotismo democrático dentro do contexto dos riscos que correm a democracia, como sendo uma consequência do forte individualismo e igualitarismo, em que as pessoas facilmente submetem sua inteligência intelectual e política a uma maioria onipotente que, diante desse processo, acaba por acorrentar as vontades individuais.

A esse tipo de despotismo, “Tocqueville, que vê na liberdade do espírito uma coisa santa, e que não odeia somente o homem-déspota, mas o despotismo em si, diz orgulhosamente *não*” (CHEVALLIER, 1999, p. 264).

Tocqueville carregava, portanto, a missão de denunciar aos homens das eras democráticas, o astucioso caminho que levava ao despotismo democrático, porquanto diante da situação de acentuado individualismo, tudo concorria para isso. Interessante reproduzir o seu pensamento a esse respeito:

Eu tinha notado, durante minha estada nos Estados Unidos, que um estado social democrático semelhante ao dos americanos poderia proporcionar facilidades singulares ao estabelecimento do despotismo e, ao retornar à Europa, vi como a maioria de nossos príncipes já se tinham servido das ideias, dos sentimentos e das necessidades que esse mesmo estado social fazia nascer para ampliar o círculo de seu poder (TOCQUEVILLE, 2004, p. 387).

Para Tocqueville, o poder exercido dessa maneira, independente de sua origem (régio ou popular) é sempre nefasto. E entendia ainda que, o problema político crucial não era tanto em relação a quem detém o poder, mas, sobretudo, quanto ao modo de controlá-lo e limitá-lo (BOBBIO, 2000a).

2.3.2 O poder político tutelar

Da análise tocquevilleana a respeito da democracia, foi possível constatar que o igualitarismo, pouco a pouco, abria espaço para a centralização do poder político nas mãos de um só governo e, por conseguinte, para a constituição de uma legislação uniforme, isto é, a todos igualmente aplicável.

Isso porque a igualdade, que estende a todos o direito e a liberdade de pensar e agir por si mesmos, seria capaz também de conduzir ao isolamento e ao desprezo da vida política: “se cada um deseja permanecer livre para dirigir seus negócios privados, pouco lhe importa ser conduzido em tudo o que diz respeito ao domínio público” (REIS, 2002, p. 95).

Nesse estágio de coisas, o povo, envolvido com seus interesses privados, não se interessaria em se ocupar dos negócios públicos e, naturalmente, depositaria a confiança em um governo único e central. Em outras palavras:

Esses homens das eras igualitárias, que tão dificilmente abandonavam seus negócios particulares para se ocupar dos comuns, experimentam a tendência de outorgar direitos cada vez maiores ao poder central, por ser este o único ‘representante visível e permanente dos interesses coletivos’. Além disso, esses homens tão independentes são fracos, não podendo nenhum deles contar com a proteção do outro, e o sentimento de tal debilidade volta os seus olhares para o ser imenso, o Estado, ‘que sozinho se eleva em meio à decadência universal’ (CHEVALLIER, 1999, p. 267).

Aos olhos de Tocqueville, a sociedade democrática na França, criada sobre os destroços da aristocracia, ergueu-se fragilizada. A igualdade, concebida no estado social democrático, poderia até aproximar os homens, mas não era suficientemente apta a criar vínculos ou liames capazes de uni-los, de modo que as classes sociais persistiam incapazes de construir um Estado que congregasse o interesse de todos.

Desse modo, isolam-se os cidadãos e os homens se tornam cada vez mais descomprometidos uns com os outros, indiferentes e estranhos entre si à procura de seus pequenos prazeres habituais em sua própria esfera privada (REIS, 2002). É assim que, na

visão de Gibert (1971, p. 11 *in* REIS, 2002, p. 95), “o individualismo inerente à democracia prepara o cidadão para servir ao poder do Estado”.

Muito preocupava a Tocqueville a percepção de que na França, seus concidadãos caminhavam em direção à servidão estatal, porquanto não percebia neles nada que os motivasse a se unirem para agir em prol do interesse da coletividade, tampouco para se associarem em busca de um proveito de bem-estar particular.

Por essa razão, facilmente, se deixavam submeter àquele que pudesse lhes garantir, em tese, a boa ordem social. Para Tocqueville (2004, p. 654): “Uma nação que não pede ao seu governo senão a manutenção da ordem é já escrava do seu bem-estar e está prestes a surgir o homem que deve prendê-la com correntes”.

Em outras palavras, nessa espécie de sociedade democrática, desde que o governante oferecesse ao povo a tranquilidade necessária para gozar dos benefícios privados alcançados com a igualdade de condições, o mesmo se satisfaria em obedecer a esse poder tutelar centralizado (REIS, 2002).

Portanto, o Estado foi atraindo para si os atributos naturais de um poder soberano; concentrando cada vez mais força, passava a ser infinitamente superior a seus cidadãos. Desse modo, todos os indivíduos se submetiam a comum dependência dele, constatando-se também a gradual perda de autonomia da sociedade civil.

Como consequência dessa centralização política, todo e qualquer poder ou órgão intermediário ou secundário era reprimido e suprimido, haja vista que a sociedade, incapaz de ação coordenada, havia fidúcia tão somente no Estado que, pouco a pouco, assumia a condição de “Estado tutor” ou de “Estado Paternalista”, responsável por todas as ações e pelo destino de seus cidadãos. Tratava-se, segundo Tocqueville, de um tipo de despotismo considerado difuso e não violento, que atuava de maneira sutil, sem que os indivíduos se dessem conta.

Assevera Tocqueville que “o despotismo considera bons cidadãos aqueles que se fecham sobre si mesmos e se entregam obedientes, aos seus tutores, fazendo com que a indiferença política adquira o estatuto de virtude pública” (TOCQUEVILLE *in* REIS, 2002, p. 97-98).

Nos dizeres de Chevallier (1999), era um tipo de despotismo democrático ainda não visto, que Tocqueville foi capaz de descrever do seguinte modo:

Quero imaginar sob que novos traços o despotismo poderia produzir-se no mundo: vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem

repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que encham sua alma. Cada um deles, isolando-se à parte, é como que estranho ao destino dos demais: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê (...). Acima desses se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte deles. É absoluto, detalhado, regular, previdente e doce. Ele se pareceria com o poder paterno se, como este tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, ao contrário, procura tão somente fixá-los de maneira irreversível na infância; ele gosta de que os cidadãos se regozijem, desde que só pensem em se divertir. De bom grado, trabalha pela sua felicidade, mas desta quer ser o único agente e o árbitro exclusivo; provê a sua segurança, prevê e assegura suas exigências, facilita-lhes os prazeres, dirige-lhes os principais negócios e a indústria, determina as sucessões, divide as heranças; pudesse ele poderia inclusive suprimir-lhes inteiramente a preocupação de pensar e a dificuldade de viver! (TOCQUEVILLE, 2004, p. 389-390).

Trata-se, portanto, de um poder imenso e tutelar, característico de um verdadeiro Estado paternalístico, que assiste inteiramente a todos os indivíduos, criando um monstruoso sistema de centralização político-administrativa e de controle em todas as esferas da vida da sociedade.

Desse modo, para amenizar os perigos advindos desses tipos de despotismos, seria imprescindível, na visão de Tocqueville, dirigir bem o processo democrático, a fim de estabelecer um equilíbrio necessário entre os princípios estruturantes da democracia (liberdade e igualdade).

Apesar de conhecer os vícios e as limitações de um estado social democrático, Tocqueville sempre demonstrou elevado apreço aos homens dos tempos democráticos, tendo encontrado na experiência americana possíveis soluções capazes de frear poderes dos tipos despótico, tirânico ou tutelar.

2.4 Possíveis Antídotos contra os Males da Democracia

Tocqueville instigou cada um dos segmentos da sociedade a se organizar e a participar ativamente dos processos de construção e estabelecimento da democracia, sempre na tentativa de apaziguar as mais perigosas tendências que viriam à tona dentro de um estado social democrático, como ele mesmo havia vislumbrado.

Assim, contra o poder invasivo do Estado (considerado, por ele, o perigo de um novo Leviatã) e para garantia da liberdade, Tocqueville analisou o sistema político e administrativo americano e, especialmente, os efeitos da descentralização administrativa, em que era possibilitado o exercício de um autogoverno local.

Analizou, igualmente, como importantes antídotos contra as tendências desordenadas

ou tirânicas da democracia: a proteção das liberdades individuais por meio da organização de associações civis e políticas que tivessem por fim a defesa da cidadania; a influência das leis, dos hábitos e dos costumes; a religião como garantia americana de uma democracia mais livre e coesa; o controle jurisdicional através dos “homens das leis” e do júri popular; a liberdade de imprensa etc.

Válido ressaltar que, além da essencial relevância das instituições de caráter liberal-democrático para manutenção das liberdades fundamentais dos indivíduos, Tocqueville ressaltava, com firmeza, a importância da participação política dos cidadãos. Esta, sendo voltada à construção do bem comum, se constituiria (e ainda hoje se constitui) num dos grandes alicerces de sustento da democracia.

“A grande obra da sociedade realiza-se dia a dia sob os seus olhos e, por assim dizer, entre suas mãos” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 353). Com essa assertiva, Tocqueville dava relevo e suscitava, com veemência, a importância da ação virtuosa dos homens na vida política, aquela ação que deveria ter como força motriz, o que Tocqueville denominava de virtudes públicas, as quais compreendiam a moral, o sentido de justiça, o domínio das paixões e dos interesses meramente individuais, enfim, o empenho para concretização do bem coletivo.

Como se viu, não há uma única solução ou antídoto capaz de fornecer uma maior garantia de liberdade e igualdade em um estado social democrático, porquanto tudo depende de uma conjuntura complexa de elementos e instituições democráticas vislumbradas num contexto de construção de uma sociedade capaz de enaltecer verdadeiramente o bem de todos.

São diversos os estudos que dão ênfase a um ou a outro aspecto das reflexões feitas por Tocqueville, apontando soluções variadas contra os “males” da democracia. Isso porque Tocqueville contemplou um vasto panorama, quase que completo, da realidade americana.

Nesse sentido, o presente trabalho se fixará na análise de alguns desses aspectos observados por Tocqueville a partir de sua experiência nos Estados Unidos, concentrando-se, sobretudo, nos elementos ético-políticos.

2.4.1 A administração política nos Estados Unidos e na França e os efeitos da descentralização administrativa americana

Tocqueville era consciente de que grande parte das características da sociedade americana, como o sistema federativo, a descentralização administrativa, as associações civis

e políticas, entre outros, eram advindas do próprio contexto histórico de constituição dos Estados Unidos, em que o espírito de liberdade e a igualdade de condições já se viam presentes desde a chegada dos anglo-americanos no Novo Mundo. Nesse sentido, válido ressaltar que:

Essa igualdade de condições existente entre os anglo-americanos foi o fator decisivo para que, na prática, a democracia fosse instalada na América, garantindo que, constitucionalmente, a soberania fosse colocada nas mãos do povo e não nas mãos de um só ou de poucos. É a igualdade geradora do gosto pela liberdade que levaria a Nova Inglaterra a respeitar as liberdades provinciais e a criar, depois da luta das colônias pela independência, uma constituição democrática e um sistema federativo, onde seriam contemplados não só os interesses comuns existentes entre elas, mas também as diversas aspirações provinciais (SILVA, 2007, p. 255).

Diversamente, a França, sob o reinado de Luís XIV, conheceu uma das maiores centralizações políticas que se poderia conceber naquele tempo, “o mesmo homem fazia as leis gerais e tinha o poder de interpretá-las, representava a França no exterior e agia em seu nome. O Estado sou eu, dizia ele, e tinha razão” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 99).

Antes de adentrar em uma análise mais aprofundada, convém distinguir, inicialmente, dois tipos de centralização bastante diversas: uma governamental e outra administrativa. A primeira, de acordo com Tocqueville, seria necessária para manutenção da unidade e da integridade da nação. Já a segunda “só serve mesmo para enfraquecer as nações que a ela se submetem, pois tende incessantemente a diminuir entre elas o espírito de cidade” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 97).

É bem verdade que essas duas espécies de centralização se atraem reciprocamente, mas Tocqueville não acreditava que fossem inseparáveis.

Desse modo, a partir de suas constatações, ele destacou, sobremaneira, que nos Estados Unidos a centralização governamental existe de maneira muito forte, mas não viu prosperar a centralização administrativa nesse país. “O Estado governa, não administra. Encontramos exceções a esse princípio, mas não um princípio contrário” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 93).

Assim, uma das importantes diferenças entre a jovem nação americana em relação aos países europeus era o fato de que os americanos praticavam uma forte descentralização administrativa, enquanto os Estados europeus eram detentores de um grande sistema de centralização administrativa e governamental. Em razão disso, Tocqueville construiu toda uma crítica ao sistema administrativo francês por meio da comparação feita com o sistema de administração vigente nos Estados Unidos.

De fato, a França herdou da Idade Média, uma relação política de profundas desigualdades sociais, a partir da divisão de classes e de uma relação de verticalidade absoluta do soberano para com seus súditos. Outrossim, de acordo com Tocqueville, os franceses esperavam do seu governo mais segurança (para se sentirem independentes) do que liberdade.

Por sua vez, a liberdade política e a igualdade de condições herdadas pelos americanos foram responsáveis por gerar na cultura e na mentalidade deste povo a predisposição a participar mais ativamente das questões políticas que envolvessem a comunidade e, em contrapartida, repudiasse o comodismo que, certamente, propiciaria as decisões centralizadas.

Inversamente, as condições de desigualdade e de ausência de liberdade política dos franceses geraram entre eles, além de maior apatia política, o consentimento passivo da centralização política de um forte poder absoluto (SILVA, 2007).

Assim sendo, Tocqueville constatou que o poder administrativo nos Estados Unidos não oferecia em sua constituição nada que centralizasse ou que estabelecesse hierarquias; era, em seu ponto de vista, um poder sutil, que não se fazia percebido. Em suas palavras, “o poder existe, mas não se sabe onde encontrar seu representante” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 83).

O que mais chama a atenção do europeu que percorre os Estados Unidos é a ausência do que, em nossos países, chamamos governo ou administração. Na América vemos leis escritas; percebemos sua execução cotidiana; tudo se move à nossa volta e não descobrimos em parte alguma o motor. A mão que dirige a máquina social escapa a todo instante (TOCQUEVILLE, 2004, p. 82).

Com essa fala, longe de querer expressar a ausência de poder político governamental na América, pois, caso contrário, a sociedade cairia em total anarquia, o que Tocqueville constatou foi mesmo uma verdadeira descentralização entre os poderes político e o administrativo em geral, ou seja, “os interesses que abrangem a sociedade como um todo são tratados em um centro político, ao passo que os interesses propriamente administrativos e locais são tratados autonomamente pelos habitantes de cada localidade” (FRELLER, 2015, p. 63).

Desse modo, o que causou verdadeiramente a admiração de Tocqueville foi justamente a percepção que teve no que diz respeito à divisão do exercício da autoridade dentro dessa sociedade.

Na América o poder administrativo era praticamente distribuído entre várias mãos nas

comunas⁴³. Enquanto, na comuna francesa, existia tão somente um único funcionário administrativo (o prefeito) que, quando necessitava, pedia emprestado ao governo central seus agentes; na América, ocorria exatamente o inverso: era a comuna que emprestava seus funcionários ao governo (TOCQUEVILLE, 2005).

Segundo Tocqueville, nas nações em que a soberania recai no povo, cada indivíduo tem igual participação perante o governo do Estado e obedecem à sociedade, porque entendem em primeiro lugar que a união entre seus semelhantes é útil à vida política estatal. Desse modo, nos Estados Unidos a vida política nasceu no próprio seio das comunas.

As comunas em geral só são submetidas ao Estado, quando se trata de um interesse que chamarei social, isto é, que elas partilham com outras. Em tudo o que diz respeito apenas a elas, as comunas permaneceram corpos independentes; e entre os habitantes da Nova Inglaterra não há nenhum, penso eu, que reconheça ter o governo do Estado o direito de intervir na direção dos interesses puramente comunais. (...). Quanto aos deveres sociais, são obrigadas a cumprir com eles. Assim, se o Estado necessitar de dinheiro, a comuna não tem liberdade de lhe prestar ou recusar seu concurso (TOCQUEVILLE, 2005, p. 76-77).

Partindo da análise do sistema americano, por meio da constatação da divisão do poder municipal entre grande número de cidadãos e da multiplicação dos deveres comunais, Tocqueville compreendeu ser possível minimizar ou mesmo impedir as ameaças de um poder centralizador, tutelar (que assume para si as menores tarefas públicas, bloqueando a iniciativa dos cidadãos) ou aquele do tipo tirânico da maioria (que investido da soberania popular impede a manifestação das particularidades e divergências) (REIS, 2002).

Segundo ele, são as instituições provinciais ou municipais, ou ainda, as denominadas “liberdades locais” ou a própria descentralização administrativa que eram as instituições livres por excelência:

É, entretanto, na comuna que reside a força dos povos livres. As instituições municipais estão para a liberdade como as escolas primárias estão para a ciência: põe-na ao alcance do povo. Sem instituições comunais⁴⁴, uma nação pode dar-se um governo livre, mas não tem o espírito da liberdade. Paixões passageiras, interesses do momento, circunstâncias casuais podem dar-lhes as formas exteriores da independência; mas o despotismo recalcado no interior do corpo social, cedo ou tarde volta à tona (TOCQUEVILLE, 2005, p. 71).

⁴³ No sentido amplo, comuna vem a significar uma comunidade local com relativa autonomia administrativa, um município ou uma cidade. Era a unidade básica da vida política americana, surgida antes de todas as outras e que “recebeu nos Estados Unidos a mesma autonomia que o princípio da soberania do povo concede ao indivíduo” (FRELLER, 2015). Segundo Tocqueville (2005, p. 70), a comuna “é a única associação tão natural que, onde quer que haja homens reunidos, forma-se por si mesma”. Nela, o povo é a fonte dos poderes sociais.

⁴⁴ As instituições comunais a que ele se refere significam as diversas funções de natureza público-administrativa que os cidadãos habitantes da comuna devem exercer alternadamente.

Portanto, era preciso que fossem criadas instituições secundárias ou intermediárias que servissem como limitação ao exercício desenfreado do poder, descentralizando conseqüentemente as oportunidades de agir para que fosse possível restituir ao cidadão a liberdade de atuar de acordo com o interesse público e pelo bem dos outros. Nessa mesma direção, Tocqueville se expressou dizendo:

O que mais admiro na América não são os efeitos *administrativos* da descentralização, mas os efeitos *políticos*. Nos Estados Unidos, a pátria se faz sentir em toda parte. É um objeto de solicitude desde a cidadezinha até a União inteira. O habitante se apegar a cada um dos interesses de seu país como se fossem os seus. (...) ele se rejubila com a prosperidade geral de que aproveita. Tem por sua pátria um sentimento análogo ao que sentimos por nossa família, e é também por uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado (TOCQUEVILLE, 2005, p.107).

Desse modo, se constata com clareza que era a autonomia da sociedade civil do poder político e burocrático que estava no foco central das preocupações de Tocqueville e, simultaneamente, o pluralismo e a articulação da sociedade, permitindo ao indivíduo viver segundo suas necessidades e ideais em um cenário de plena liberdade (BEDESCHI, 1990).

Tocqueville também era categórico em afirmar que uma das maneiras para que uma sociedade fosse protegida do despotismo democrático era o respeito à legalidade, dentro de um verdadeiro equilíbrio de poderes.

E nesse ponto, fortemente influenciado pelo pensamento montesquiano, Tocqueville comungava da ideia de que o poder deve ser exercido em consonância com as leis. No entanto, advertia que se fazia necessário não confiar totalmente nos homens, pois também eles eram passíveis de se corromperem, razão pela qual a ninguém se devia conferir o poder absoluto de uma administração, sob pena de, mais tarde, o Estado vir a se tornar um verdadeiro déspota. Esse consistia no grande adversário de Montesquieu, o qual defendia que, sem um arcabouço de leis e sem adequados instrumentos que subsidiassem o Estado, este se degeneraria inevitavelmente.

Assim sendo, para Montesquieu era absolutamente necessário dividir e fracionar o poder político, porque essa seria a forma mais viável de limitar a tendência que parece ser ínsita e natural a cada poder, isto é, de abusar de suas próprias prerrogativas e funções, restringindo a liberdade dos súditos ou governados (BEDESCHI, 1990).

Em sua obra clássica intitulada *O Espírito das Leis* (publicada em 1748), Montesquieu apresentou uma definição precisa acerca do que considerou como governo moderado, em contraposição ao que ele denominou de governo imoderado (neste último se identificam o

medo e a obediência incondicional dos súditos ao déspota).

Assim, no pensamento montesquiano, governo moderado é aquele fundado no balanceamento ou equilíbrio de vários poderes e de vários elementos que o compõem, no sentido de que um poder limita o outro. Desse modo, compreendendo a diversidade de interesses, o governo moderado é capaz de encontrar um ponto de equilíbrio e consequentemente se torna capaz de desenvolver um sistema de convivência civil, no qual sejam respeitados os direitos e os interesses de todos.

Ao realizar uma comparação entre a monarquia inglesa e a monarquia francesa, Montesquieu apresentou com clareza que, diferentemente da primeira que foi capaz de desenvolver um Sistema de Distinção e Balanceamento de Poderes⁴⁵ (*check and balances*), a França vivia em uma verdadeira monarquia absolutista, com a concentração de todos os poderes nas mãos do rei que, na condição de único soberano, tolhia os ideais de liberdade e de igualdade almejados pelo povo.

Por sua vez, o sistema político federativo⁴⁶ norte-americano era detentor de uma lógica de congregação em torno de um plano comum (a união dos Estados), preservando ao mesmo tempo as autonomias locais e cedendo espaço a uma rede de ligações complexas mantidas pelos princípios da cooperação e da fiscalização mútua (*check and balances*), os quais sempre tiveram como escopo proteger os ideais democráticos de liberdade e de igualdade.

De acordo com Tocqueville, a confederação foi formada pela livre vontade dos Estados, os quais, mesmo unidos não perderam sua nacionalidade. Os americanos tinham um enorme interesse em permanecerem unidos, pois, do contrário, os Estados não somente diminuiriam suas forças, como também “atrapalhariam de todas as maneiras a exploração do imenso continente que Deus lhes concedeu como domínio” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 428). Existia, pois, um vínculo estreito entre os interesses materiais e imateriais (opiniões e sentimentos) de todas as partes da União.

Desse modo, como fora analisado, Tocqueville, seguindo Montesquieu, via na

⁴⁵ Bedeschi (1990) é enfático ao dizer que o sistema de balanceamento de poderes de Montesquieu deve, de fato, ser interpretado como uma teoria de distinção ou de balanceamento de poderes e, não, uma teoria política de separação dos poderes, haja vista que os três poderes (executivo, legislativo e judiciário) devem conviver entre si de forma harmônica e distinta, não devendo, portanto, serem concentrados nas mãos de uma só pessoa (o rei), pois isso caracterizaria o sistema despótico.

⁴⁶ Em referido sistema, bastante elogiado por Tocqueville, o princípio sobre o qual se baseia todas as confederações é a divisão da soberania que contribui para promover o bem-estar de cada um dos Estados de que a União se compõe. Ademais, “o governo central de cada Estado, por estar próximo dos governados, é cotidianamente informado dos interesses que se fazem sentir; por isso vemos apresentarem-se cada dia novos planos que, discutidos nas assembleias comunais ou diante da legislatura do Estado e reproduzidos em seguida pela imprensa, suscitam o interesse universal e o zelo dos cidadãos” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 182).

pluralidade de centros de decisões e de órgãos administrativos, o melhor modo de evitar a centralização do poder, havendo o equilíbrio de uns em relação aos outros.

Em vista disso, Tocqueville se esforçou exortando os cidadãos a participarem da dimensão pública do Estado como forma de incentivar a descentralização administrativa. Desse modo, a partir de sua análise das associações na sociedade americana, enxergou também um meio importante para garantia da liberdade democrática e o exercício da vida coletiva em todos os seus níveis.

2.4.2 Associações civis e políticas: significado e importância para a democracia americana

Tocqueville valorizou muito o papel das associações, chegando a afirmar que elas funcionavam como verdadeiros mecanismos “artificiais” que ampliavam, ao máximo, a possibilidade de todos os cidadãos participarem diretamente do espaço público (REIS, 2002).

O direito e a liberdade de associação existiram desde sempre na América, isto é, nasceram com a chegada dos emigrantes ingleses e integrou-se rapidamente aos hábitos e aos costumes americanos. Consistia praticamente em uma liberdade inerente à natureza do homem, o qual age por ser indivíduo, mas em um segundo momento, necessita conjugar seus esforços com os de seus semelhantes e agir em coletividade⁴⁷.

Depois da liberdade de agir só, a mais natural ao homem é a de conjugar seus esforços com os esforços de seus semelhantes e agir em comum. O direito de associação parece-me, pois, quase tão inalienável por sua natureza quanto a liberdade individual. O legislador não poderia querer destruí-lo sem atacar a própria sociedade (TOCQUEVILLE, 2005, p. 224).

Em sua ótica, as associações, sejam elas políticas ou civis, constituíam o meio privilegiado para evitar o problema do isolamento e da servidão individual. Uma vez constituídas as associações, elas teriam a capacidade de reunir pessoas outrora isoladas ou envolvidas, tão somente, com seus interesses privados, comprometendo-se com a luta pela concretização de causas comuns e pela efetivação de direitos e liberdades.

⁴⁷ Tocqueville compartilha nesse aspecto a ideia aristotélica de que o homem é, por natureza, um ser essencialmente político, isto é, todas as suas ações se desenvolvem em sociedade e interferem diretamente na realidade social.

Prossegue ainda Tocqueville (2005), enaltecendo que os países democraticamente constituídos eram aqueles que mais precisavam de associações a fim de evitar o despotismo de uma maioria tirânica ou o poder absoluto de soberanos.

Na América, os cidadãos que constituem a minoria se associam primeiramente para constatar seu número e debilitar assim o império moral da maioria; o segundo objetivo dos associados é reunir e, assim, descobrir os argumentos mais propícios a impressionar a maioria; pois eles sempre têm a esperança de atrair para si esta última e dispor em seguida, em nome dela, do poder (TOCQUEVILLE, 2005, p. 225).

Por sua vez, na Europa a visão era outra. De acordo com Tocqueville (2005), a maioria dos europeus enxergava a associação como verdadeira arma de guerra para ser usada em campo de batalha contra o inimigo, pois utilizaria de meios e recursos carregados de violência para obtenção de seus fins. Admitiu Tocqueville que referida visão era decorrente, sobremaneira, da inexperiência das nações europeias em matéria de liberdade. Nessa esteira,

Como o objetivo principal dessas associações era agir, e não falar, combater e não convencer, elas são levadas naturalmente a se dar uma organização que nada tem de civil e introduzir em seu seio os hábitos e as máximas militares; por isso as vemos centralizar, tanto quanto podem, a direção de suas forças e consignar o poder de todos a um pequeníssimo número (TOCQUEVILLE, 2005, p. 227).

Outrossim, havia ainda o entendimento de que nas nações aristocráticas, as associações não fariam falta, pois o corpo de nobres atuava como “associações naturais” que serviam para refrear os abusos do poder político (SILVA, 2007).

Tocqueville não tinha dúvidas de que essa visão da Europa acerca das associações reprimia em muito o caráter moral da luta do povo em prol de suas conquistas, em especial da luta pela conquista das liberdades públicas. Assim, defendia que o espaço público não deveria ser considerado como espaço de combate e disputas acirradas de interesses meramente particulares e sim como espaço privilegiado de construção dos mais variados interesses (antagônicos ou favoráveis), mas sempre em prol da coletividade (REIS, 2002).

Noutro norte, admirado com a multiplicidade de associações civis que encontrou nos Estados Unidos para a promoção de arte, cultura, esporte, lazer, segurança, comércio, indústria, moralidade, religião, Tocqueville comprovou que elas constituíam um meio em que os cidadãos exercitavam, em um espaço democraticamente livre, o compartilhamento de interesses comuns e aprendiam a respeitar as opiniões divergentes.

Desse modo, ele viu a capacidade que têm as associações de reunir “em feixe os esforços dos espíritos divergentes e impele-os com vigor em direção a um só objetivo claramente indicado por ela” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 220).

Dentre todas elas, eram as associações intelectuais e morais que, segundo Tocqueville, exerciam maior incidência no corpo social, sendo capaz de enaltecer valores, moldar o caráter e criar novos hábitos na vida das pessoas (REIS, 2002).

Por outro lado, sem menosprezar o valor dado às associações civis, Tocqueville atribuía às associações políticas uma importância ainda maior, pois segundo ele,

"(...) num povo que tem vida pública, a ideia da associação e a vontade de se associar apresentam-se, todos os dias, ao espírito de todos os cidadãos"; ao passo que, na vida civil, "cada homem pode, a rigor, imaginar-se em condições de bastar-se a si mesmo" (TOCQUEVILLE, 2004, p. 330).

As associações políticas contavam com seus partidários e os comprometiam com sua causa, provocando força maior do que a própria imprensa na visão de Tocqueville (2005), pois quando uma opinião era representada por uma associação política era obrigada a tomar uma forma mais precisa, objetiva e clara. Em segundo lugar, para Tocqueville, a liberdade de criar associações com fins políticos na América era ilimitada⁴⁸, tornando-se um instrumento necessário contra a tirania da maioria, na medida em que minorias ameaçadas poderiam opor sua força moral ao poderio que a oprimiam.

Tocqueville acreditava que, por intermédio das associações políticas, os homens mais facilmente seriam levados a reconhecer na ação cooperativa, um facilitador para o alcance do bem comum, ampliando a dimensão política para a vida civil. Nesse sentido:

(...) uma vez que aprendem a se encontrar e a se entender na vida política, concebem a ideia de fazê-lo também na vida civil. Por meio do exercício dos direitos políticos, os cidadãos ultrapassam as tendências primitivas que os separam uns dos outros e compreendem que são membros de uma sociedade, que estão comprometidos com o bem de seus concidadãos. A condição do desenvolvimento e aprimoramento do espírito humano está na convivência, na interação, na ação recíproca de cada um com cada um (REIS, 2002, p. 156).

⁴⁸ No primeiro tomo da obra *A democracia na América* (datado de 1835), Tocqueville afirmava que a liberdade de criar associações políticas nos Estados Unidos não encontrava qualquer limitação legal. Todavia, no segundo tomo desta obra (1840), ele apresentou uma visão reformulada a esse respeito, afirmando a necessidade de imposição de limites legais à liberdade de associação política.

Portanto, na medida em que os cidadãos passassem a agir em conjunto com os demais repartindo responsabilidades e comprometendo-se com o interesse coletivo, acabariam por participar mais diretamente e de maneira mais eficaz dos negócios públicos, sentindo-se pessoalmente envolvidos com as decisões e o destino de sua comunidade.

As associações políticas adquirem, portanto, o sentido de organismos intermediários que vinculam o indivíduo à coletividade, favorecendo, consequentemente, a liberdade política: “elas constituem verdadeiramente o antídoto do individualismo, corrigindo a fraqueza e sacudindo a apatia do cidadão atomizado; elas educam para a vida pública e oferecem a ocasião de articular o interesse privado com o interesse público” (BESNIER, 1991, p. 82 *apud* REIS, 2002, p. 157).

Mas, interessa destacar que Tocqueville sabia ser imprescindível um esforço contínuo para assegurar os princípios de liberdade e igualdade dentro de um estado democrático. Assim, evocou a necessidade de transformar as leis, os hábitos e os costumes da nação, a fim de reavivar as virtudes públicas dos cidadãos, garantido valores que permitissem sustentar a cidadania e a igual liberdade a todos.

“E não venham dizer que é tarde demais para tentá-lo: as nações não envelhecem da mesma maneira que os homens. Cada geração que nasce em seu seio é como um outro povo que vem se oferecer à mão do legislador” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 106-107).

2.4.3 Breve análise acerca da influência das leis e dos costumes na manutenção da democracia americana

Para Tocqueville as leis e a existência de um poder judiciário forte que garantisse a supremacia da Constituição⁴⁹ contra toda e qualquer desordem despótica de poder serviam

⁴⁹ O presente trabalho não fará a análise jurídica realizada por Tocqueville em sua obra acerca do poder judiciário, bem como da influência dos juristas e do júri na democracia americana, justamente por escapar ao foco do objeto de estudo, que visa à análise do pensamento ético-político de Tocqueville. Todavia, apenas para elucidar referido tema, importa trazer à tona, como referência, os estudos de Bruce Ackerman, em sua obra “*We the people: foundations (v. 1) e transformations (v.2)*”, no qual referido autor expõe um importante debate acerca da supremacia da Constituição Americana e de como ela impôs limites à maioria tirânica, a partir da importância estabelecida aos juízes, através do controle de constitucionalidade. Na visão de Ackerman, a democracia americana estava descrita dentro de um modelo denominado, por ele, de democracia dual, fazendo contraposição ao modelo de democracia denominada monista. Tocqueville captou um momento da sociedade americana em que a sociedade ainda estava na construção e formação dos seus laços sociais que, passo a passo, foram encontrando maior conformação a partir da década de 1960 com a guerra dos direitos civis. A partir de então se reconhece a perspectiva de uma democracia dual, onde há abertura de espaço para as minorias. Ackerman entende que, por intermédio desse controle jurisdicional e do exercício de um poder legislativo negativo que é neutralizador da vontade da maioria, a democracia americana tornou-se possível, justamente porque não é

para corrigir os desvios da democracia.

O processo de criação das leis dentro de um estado democrático é expressão da soberania do povo, isto é, caracteriza a expressão política da vontade da maioria dos cidadãos (não da unanimidade), por isso, tende, em geral, ao bem da maioria⁵⁰.

Nesse contexto, a ação legislativa, partindo do próprio povo, seja de maneira direta ou por intermédio de seus representantes, na visão tocquevilleana, talvez não garantisse a excelência da legislação, mas lhe conferia uma força prodigiosa (TOCQUEVILLE, 2005).

Referindo-se, dessa maneira, Tocqueville entendia que tal força provinha do próprio processo legislativo, pois em sendo expressão da vontade da maioria dos cidadãos, esses eram desejosos de que elas fossem respeitadas e cumpridas. Percebeu igualmente que os cidadãos americanos se submetiam e respeitavam às leis, não apenas em função da autoridade legislativa ou por ser obra da concepção majoritária, mas também porque sentiam de concebê-la como sua, já que no futuro poderia ser ele mesmo a professar e a dirigir a vontade da maioria.

Tocqueville era bastante consciente a respeito do fato de que as decisões tomadas pela maioria de um povo poderiam se chocar com os interesses das minorias (e isso é natural em se tratando de uma democracia), impondo-se a essas o direito dos mais fortes (destaque-se, por oportuno e óbvio, que nem toda maioria é tirânica).

A propósito dessa questão da maioria tirânica expressa por Tocqueville, mais de duzentos anos depois, interessante as perspectivas de Noam Chomsky (1997) ao examinar o paradoxo do filósofo escocês David Hume (1711-1776), que em seu trabalho sobre teoria política, expressou um quadro que revela justamente o contrário do que pensou Tocqueville, isto é, a existência de uma minoria próspera de governantes que vai de encontro aos direitos de uma multidão inquieta (o povo), nesse cenário a sociedade se submete à minoria dos governantes, muito embora a força esteja em suas próprias mãos.

Esse é um tipo de paradoxo de difícil compreensão até os dias de hoje. Hume entendeu que, em última instância, os governantes só governam se controlarem a opinião da maioria e, segundo ele, isso é aplicável tanto às sociedades mais despóticas, quanto àquelas mais livres (CHOMSKY, 1997). Poder-se-ia dizer, ao avesso de Tocqueville, do perigo da formação de

monista. Há um diálogo entre maiorias históricas com forças políticas conservadoras e contramajoritárias. Para maior aprofundamento do assunto ver: ACKERMAN, Bruce. *Nós, o povo soberano: fundamentos do direito constitucional*. Trad. Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte. Del Rey, 2006.

⁵⁰ Por sua vez, as leis da aristocracia tenderiam a monopolizar em um grupo seletivo de pessoas todo poder e riquezas, uma vez que, por sua própria natureza, ela representa uma minoria.

uma tirania da minoria nas democracias modernas.

Fato é que grande parte da população americana passou a integrar um “sistema de prosperidade e liberdades relativas, quase sempre em consequência de uma luta popular” (CHOMSKY, 1997, p. 124). Consequentemente, o caráter dinâmico e pluralista da sociedade americana transparece nas leis, que recebem a adesão dos cidadãos, não somente porque elas são expressão de suas vontades (através de seus representantes), mas também porque se reconhece a possibilidade de mudanças e reformas legais, bem como, o direito que tem todo e qualquer cidadão de reivindicar sempre que se sentir prejudicado ou quando discorde da posição majoritária.

A permanente manifestação dos descontentes (seja por meio de associações civis, partidos políticos, manifestações públicas, imprensa), a fim de sensibilizar a maioria em relação a outros interesses e opiniões, deve ser, portanto, uma possibilidade sempre ao alcance dos cidadãos do Estado democrático (REIS, 2012, p. 18).

Aliás, segundo Tocqueville, a grande vantagem da democracia é a faculdade de cometer erros reparáveis (TOCQUEVILLE, 2005). Mas isso não significaria a inexistência de critérios ou limites dentro dos quais a ação política se desenvolve de maneira democrática.

Assim, menos do que normas jurídicas positivadas e legitimadas pela maioria, Tocqueville reivindicava, como critérios ou limites para direcionar a ação política dos cidadãos princípios irrevogáveis de justiça.

“Existe uma lei geral, que foi feita ou pelo menos adotada, não apenas pela maioria de tal ou qual povo, mas pela maioria de todos os homens. É a lei da justiça. A justiça constitui, pois, o limite do direito de cada povo” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 288).

Desse modo, Tocqueville entendia que para manutenção de uma verdadeira democracia, o senso maior de justiça deveria perpassar por todos os âmbitos e níveis da sociedade como uma norma moral universal. Nessa esfera, “a democracia supõe cidadãos capazes de compreender que as leis do Estado devem se subordinar a uma ideia de justiça adotada pelo gênero humano” (REIS, 2002, p. 161).

Por outro viés, Tocqueville, via também nos costumes causas que contribuíam para a manutenção da democracia nos Estados Unidos. Em suas palavras, são os costumes “o único poder resistente e durável num povo” e sobre eles se apoiam as leis “sempre instáveis” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 361).

Estou convencido de que a situação mais feliz e as melhores leis não podem manter uma constituição a despeito dos costumes, ao passo que estes tiram partido ainda das posições mais desfavoráveis e das piores leis. A importância dos costumes é uma

verdade comum, à qual o estudo e a experiência conduzem sem cessar. Parece-me que a encontro situada em meu espírito como um ponto central; percebo-o no fundo das minhas ideias" (TOCQUEVILLE, 2005, p. 358).

Destarte, em sua visão, eram particularmente os costumes que faziam com que a democracia fosse relativamente regrada e próspera na América. Se fosse necessário classificar as causas que mais contribuíram para reger e dirigir a democracia americana, ele diria: “as causas físicas contribuem menos que as leis, e as leis menos que os costumes” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 363). Essa gradação crescente de importância para Tocqueville é percebida na seguinte passagem:

As leis americanas são boas, pois, e é mister atribuir-lhes uma grande parte do sucesso que obtém na América o governo da democracia; mas não creio que sejam a causa principal desse êxito. E, se me parecem ter mais influência sobre a felicidade social dos americanos que a natureza mesma do país, por outro lado percebo motivos para crer que exercem menos influência que os costumes (TOCQUEVILLE, 2005, p. 361).

Como se verifica, o desenvolvimento dos costumes na América contribuiu em muitos aspectos a manter a coesão da democracia americana. Com efeito, quase todos os habitantes do território americano provinham do mesmo sangue, falavam a mesma língua, oravam a Deus do mesmo modo, eram submetidos às mesmas causas materiais, obedeciam às mesmas leis (TOCQUEVILLE, 2005).

Mas, no pensamento tocquevilleano, não eram apenas essas as causas que mantinham uma próspera democracia na América. Para ele, o desenvolvimento dos princípios democráticos de igualdade e de liberdade encontrou no seio da família americana seu primeiro espaço favorável à (re)estruturação da sociedade.

Porquanto, a igualdade de condições penetrou nas estruturas familiares, aproximando pais e filhos e elevando a mulher ao posto de guardiã dos costumes sociais⁵¹, isto é, Tocqueville constatou que na relação entre pais e filhos não havia qualquer vínculo hierárquico que determinasse a submissão da prole em relação aos seus genitores. O vínculo era outro, não mais de autoridade hierárquica, mas de troca horizontal de respeito, afeto e confiança mútuos. Igualmente entre os irmãos, a hierarquia e os privilégios decorrentes da primogenitura e do sexo cederam lugar a uma relação verdadeiramente fraterna. Por sua vez, a mulher, pouco a pouco, começava a conquistar o seu reconhecimento e os seus direitos

⁵¹ Segundo Tocqueville (2004), a mulher tinha um lugar de responsabilidade política dentro da sociedade americana, pois ela era a responsável por educar e inspirar o homem o sentido de seus compromissos políticos.

(embora de maneira restrita e inexpressiva nesse período). Assim sendo, via-se surgir “naturalmente entre essas pessoas um vínculo fraterno baseado no respeito mútuo” (REIS, 2002, p. 163).

Por outro lado, quando investigou as principais causas que tendem a manter unida a República democrática nos Estados Unidos, Tocqueville argumentou que a religião consistia em uma causa de influência direta na vida política e social da nação americana.

Em sua ótica, a religião “dirige os costumes, e é regando a família que trabalha para regar o Estado” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 343). Portanto, as crenças religiosas – que surgiam como a “fonte primeira” dos costumes – tinham a potencialidade de direcionar a vida de toda a sociedade na América. Convém explicar que, para Tocqueville,

Os costumes e as leis dos americanos não são os únicos capazes de convir aos povos democráticos em geral, mas os americanos mostraram que não se deve perder a esperança de regar a democracia por meio das leis e dos costumes. (...). A organização e o estabelecimento da democracia entre os cristãos é o grande problema político de nosso tempo. Os americanos sem dúvida não resolvem esse problema, mas fornecem ensinamentos úteis aos que o querem resolver (TOCQUEVILLE, 2005, p. 366).

De tudo o que fora exposto até aqui, foi possível obter uma visão da democracia americana com suas vantagens e riscos, a partir do que fora experienciado por Tocqueville. Tal panorama é importante como meio de reflexão e compreensão sobre a estruturação do estado social democrático americano na ótica tocquevilleana, o qual demonstrou ser possível (e necessário) superar modelos do tipo conservador (*Ancien Régime*) e, pouco a pouco, renovar ou estabelecer uma sociedade erigida nos princípios liberais-democráticos da liberdade, da igualdade e também da fraternidade.

Como fora referido, Tocqueville elencou minuciosamente vários “antídotos” contra os “males” do poder tirânico ou tutelar numa democracia e, entre esses, enalteceu também, com significativa importância, a religiosidade.

No entendimento de Tocqueville, a religião, estabelecendo valores morais, é capaz de direcionar a conduta dos indivíduos, limitando as ações desenfreadas dos “males” da democracia.

Tocqueville encontrou na fórmula “religião - liberdade política”, o espírito democrático do povo americano e, mais do que isso, a possibilidade de coesão e abertura para formação de vínculos sociais de reciprocidade entre os homens.

O próximo capítulo, portanto, será dedicado a apresentar, a partir do suporte moral

fornecido pela religião, a constituição da democracia americana sob a forte influência do espírito religioso que forneceu subsídios importantes para o surgimento de um interesse cada vez maior na construção de uma democracia baseada em virtudes públicas capazes de fortalecer o tecido social.

Nesse intento, se para Tocqueville, a liberdade e a igualdade são indispensáveis no sentido de colocar os homens uns ao lado dos outros, poder-se-ia caminhar ainda mais além. Isto é, tais princípios poderiam se erigir na sociedade democrática de maneira mais consistente ao se atribuir um suporte relacional capaz de orientar a vida entre as pessoas, viabilizando elos sociais de interação, equilibrando as tensões entre a liberdade e a igualdade.

CAPÍTULO 3

A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO PARA A DEMOCRACIA SEGUNDO TOCQUEVILLE E O PAPEL DOS LIAMES SOCIAIS

Os primeiros dois capítulos prepararam e conduziram o percurso que partiu da observação da sociedade no Antigo Regime, tendo a França como espaço investigado, aportando à América Estadunidense, a partir das experiências vivenciadas pelo jovem viajante francês. Naquele período em que se estruturava a democracia americana, Tocqueville pôde analisar o processo democrático em vários aspectos, mostrando como as instituições americanas se organizaram ao ponto de estabelecerem uma grande coesão entre seus cidadãos.

Assim se adentra ao presente capítulo no intuito de analisar de forma mais aprofundada o papel e a importância da religião e da formação e manutenção de vínculos sociais, a fim de contribuir com uma visão de sociedade que, na pluralidade, pode reconhecer e estabelecer a unidade entre seus semelhantes.

Se, para Tocqueville, equilibrar liberdade e igualdade em uma democracia exige incessantemente grandes esforços, poder-se-ia pensar em uma alternativa igualmente viável para manter e dar maior vigor a esse equilíbrio, inserindo um elemento de caráter relacional capaz de vincular os indivíduos entre si e com os outros. É o que será objeto de análise nos próximos tópicos deste último capítulo.

3.1 A Abrangência da Religião nos Estados Unidos e na França

Os colonos ingleses aportaram na América trazendo da pátria-mãe dois espíritos distintos, mas complementares, para o estabelecimento da convivência e da ordem na sociedade que haveriam de construir (SILVA, 2007): o espírito da liberdade favorecido por suas condições de igualdade e o espírito da religião neles despertado principalmente em razão da influência da experiência puritana e da moral calvinista.

Em um de seus relatos, Tocqueville confessa que diferentemente de seu povo, em que o espírito religioso e o espírito de liberdade caminhavam quase sempre em sentido contrário, nos Estados Unidos ele os viu seguir intimamente unidos um ao outro: “reinavam juntos sobre o mesmo território” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 347).

A maior parte da América inglesa foi habitada por indivíduos que, após terem se

subtraído à autoridade papal, não mais se haviam sujeitado a nenhuma supremacia religiosa (TOCQUEVILLE, 2005). De fato, os primeiros colonos foragiram à perseguição e às guerras religiosas que no século XVII atravessaram a Europa e, na falta de estruturas clericais prévias e fortes no Novo Mundo, criaram, eles mesmos, comunidades locais, que permitiram o surgimento de uma grande liberdade religiosa.

Desse modo, o “novo começo” na América ligaram os sentimentos de tolerância e pluralismo religiosos à experiência política, viabilizando realmente a construção de uma sociedade de livres, iguais e irmãos, tendo em vista que, nesse momento, as diferenças não eram mais um motivo de confronto e de guerra. Ressalte-se, entretanto, que a desigualdade vai marcar profundamente a história dos Estados Unidos, mas a intenção primária era mesmo a de garantir a segurança dos “novos americanos” em relação às guerras de origem religiosa.

Assim, a partir da forma como inicialmente praticada nos Estados Unidos, a religião cristã passou a gerar, em tese, um maior senso de comunidade, não obstante se tratar da “comunidade dos escolhidos” em razão da Teoria da Predestinação Divina, a qual excluía, a título de exemplo, os indígenas.

Os índios estavam fora da “comunidade dos escolhidos”. Na verdade, frequentemente e de maneira regular sofriam com a espoliação dos europeus que desembarcaram nas praias do Novo Mundo.

De acordo com Tocqueville (2005, p. 383), “os índios da América do Norte tinham apenas duas alternativas de salvação: a guerra ou a civilização. Em outras palavras, tinham de destruir os europeus ou tornarem-se seus semelhantes”.

A independência de que gozavam entre seus iguais passou a contrastar com a posição servil que ocupavam em uma sociedade civilizada que usava de todos os seus esforços (o que incluía, por exemplo, medidas tirânicas adotadas especialmente pelos legisladores dos Estados do Sul) para expulsar os índios das terras que possuíam e ocupavam.

Assim sendo, a maioria deles foram impelidos para a civilização, no entanto se submeteram às maiores misérias dos povos civilizados:

“(…) atrás deles está a fome, diante deles a guerra, por toda a parte a miséria. A fim de escapar de tantos inimigos, eles se dividem. Cada qual procura se isolar para encontrar furtivamente os meios de sustentar sua existência e vive na imensidão dos desertos como o proscrito no seio das sociedades civilizadas. O vínculo social, desde há muito tempo debilitado, rompe-se então” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 381).

“Isolados em seu próprio país, os índios passaram a formar apenas uma pequena colônia de estrangeiros incômodos no meio de um povo numeroso e dominador”

(TOCQUEVILLE, 2005, p. 389), tendo sido a maioria deles exterminada e não somente excluída da sociedade americana.

Alerta-se aqui, para um fato importante, ou seja, tal situação demonstra um dos limites com o qual se deparou Tocqueville diante da sociedade americana, isto é, o espírito religioso encontrado na sociedade americana e a aspiração à igualdade entre os homens chocavam-se, muitas vezes, diante da identidade exclusivista da “comunidade dos escolhidos”, a qual marginalizando grande parcela da população (negros e índios, por exemplo), demonstrava uma verdadeira dialética negativa: “nós somos iguais contra os outros que são desiguais”.

Vê-se, em vários momentos, o quanto Tocqueville se apresentava preocupado e sensível a todas as agruras encontradas na sociedade americana, adentrando às questões históricas, sociais, culturais e políticas específicas da sociedade em que observava, através de um forte senso crítico, sobre suas causas e consequências futuras.

Apesar desse complexo contexto social da constituição da democracia americana, o espírito religioso exercia forte influência, sendo capaz de atenuar os vícios dos homens, mais facilmente exercitados quando se vive em regiões amplas e isoladas (a exemplo naquele tempo das grandes cidades situadas a oeste dos Estados Unidos), pois se criava a ilusão de estar fora do domínio ou do controle legal (PEZZIMENTI, 2008).

Assim sendo, de certo modo, “o espírito religioso conseguiu moderar a agressividade, a rudeza, o espírito de pilhagem, que sempre estiveram presentes, mas que foram fortemente temperados pela religiosidade difusa dos herdeiros dos pais peregrinos” (PEZZIMENTI, 2008, p. 62).

Tocqueville havia percebido que não havia nenhuma doutrina religiosa que tivesse se mostrado hostil às instituições democráticas na América⁵². Ao contrário, ele mesmo fez referência a um “cristianismo democrático e republicano” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 338), pois favorecia de maneira significativa o estabelecimento de um ideal democrático e republicano nos assuntos públicos (MOREZ; BARBOZA, 2015).

Em razão desse papel, Tocqueville considerou a religião como a primeira das instituições políticas de um estado democrático.

A religião que, entre os americanos, nunca se envolve diretamente no governo da sociedade, deve ser considerada, pois, a primeira de suas instituições políticas,

⁵² Importante ter em nota que, tal afirmação é oriunda da observação de Tocqueville numa época específica da formação da democracia americana. Atualmente, a história política dos Estados Unidos aponta para um quadro não tão favorável assim. É o caso, por exemplo, da intolerância da presença muçulmana no território estadunidense e do surgimento de um forte movimento fundamentalista cristão.

porque, conquanto não lhes dê o gosto pela liberdade, facilita-lhes singularmente seu uso. (...) tenho certeza de que a creem necessária à manutenção das instituições republicanas. Essa opinião não pertence a uma classe de cidadãos ou a um partido, mas à nação inteira: encontramos-la em todos os níveis (TOCQUEVILLE, 2005, p. 344-345).

Portanto, é possível asseverar que, “o poder político e a religião existem nos Estados Unidos em uma independência aparente, mas em uma interdependência real, direta e dialética” (BENOÎT, 1990, p. 22 *apud* AMORIN, VALADÃO, 2015), na medida em que “a religião contribui com a democracia, através do estabelecimento de uma disciplina moral que orienta para o bom uso da liberdade e para a estabilidade das instituições políticas” (AMORIN; VALADÃO, 2015, p. 9). Diferentemente ocorreu na França.

No Antigo Regime, a instituição da Igreja havia ganhado força de maneira hierarquizada e impositiva; enquanto na América, o cristianismo estabeleceu-se, desde sempre, de baixo para cima, tal como a soberania popular (VIEIRA, 2014).

Com essa estrutura hierarquizada do *Ancien Régime*, a Igreja se uniu poderosamente ao Estado e por meio dessa íntima união da política com a religião acabou por ocasionar também grande insatisfação ao povo francês, que pouco a pouco perdia a confiança na Igreja enquanto instituição e, por conseguinte, o espírito religioso e de liberdade eram sufocados.

Mais tarde, os revolucionários atacaram os religiosos “porque estes eram grandes proprietários, senhores, dizimadores e administradores no Antigo Regime” (TOCQUEVILLE, 1997, p. 54).

Tendo retornado à Europa e entrando em contato com a realidade francesa da difícil década de 1840 (em que anos mais tarde se acionariam as “jornadas gloriosas” e o golpe de estado), Tocqueville chegou a se indagar sobre o porquê a França não havia realizado o que os Estados Unidos fizeram em sua sociedade depois da sua revolução.

De acordo com Tocqueville, os ideais democráticos teriam emigrado para a América do Norte, pois lá encontrou a possibilidade de convivência entre os costumes religiosos, a liberdade política e o respeito às leis.

Ao contrário, a França não conseguiu colher da democracia suas vantagens. Segundo Schallenmueller (2013), houve uma verdadeira derrubada das leis civis e religiosas, levando ao desequilíbrio o espírito humano.

Pezzimenti (2008), ao adentrar na ótica tocquevilleana sobre as possíveis causas de diferenciação entre a democracia francesa e a americana, entendeu que desde a Revolução Americana de 1776, os Estados Unidos jamais abandonaram o espírito religioso proveniente

de seus emigrantes ingleses, é o que se constata da seguinte passagem: “do outro lado do oceano, o espírito religioso triunfou e preservou os Estados Unidos da degeneração da democracia”, afirma o referido autor (PEZZIMENTI, 2008, p. 60)⁵³.

No caso da Revolução Francesa, esta foi profundamente anticlerical, tendo buscado instaurar, inclusive, uma religião anticristã. Com efeito, no caso da França, não se tratou somente de “separar o Estado das confissões, mas de lutar para o distinguir da própria religião, devido à força de um catolicismo hegemônico no plano espiritual e os seus interesses de cariz temporal” (CATROGA, 2005, p. 563 *in* HORACIO, 2011, s/n).

De acordo com Tocqueville, quando ocorre de a religião ser destruída num povo, a “dúvida se apodera das porções mais elevadas da inteligência e paralisa parcialmente todas as demais. Cada qual se habitua a ter apenas noções confusas e mutáveis sobre as matérias que mais interessam a seus semelhantes e a ele mesmo” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 25). Instala-se, assim, o perigo de um maior individualismo e apatia social, ou seja, sem a religião, só restaria o império das razões individuais. Foi o que, na visão de Tocqueville, aconteceu na França.

E foi justamente essa irreligiosidade que teria marcado a fisionomia mais implacável da Revolução Francesa: “da crença em Cristo, os herdeiros da revolução teriam transitado para a crença em si mesmos. O cristianismo teria tudo para ser compatível com a democracia, mas ela lhe fora ingrata. Por isso, a Igreja teve de maldizer a liberdade e a igualdade” (SCHALLENMUELLER, p. 166, 2013). Consequentemente, nessa época, a religião cristã e a liberdade política se tornaram inimigas juradas na Europa (VIROLI, 2008).

Diante dessa realidade, abria-se espaço para fortes influências ideológicas em toda a França. Triunfou uma religião abstrata, cujo maior representante teria sido Rousseau, o qual “afastara, no lastro do republicanismo de matriz maquiaveliana, a referência cristã para a análise, a propositura e o julgamento de ações políticas” (SCHALLENMUELLER, p. 167,

⁵³ A primeira emenda constitucional datada de 1791 foi acrescentada à Constituição dos Estados Unidos de 1787 dispondo que: “O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos”. A proibição da primeira parte desta emenda expressa claramente a separação entre a Igreja e o Estado, enaltecendo, assim, o pluralismo religioso vigente neste país, como nítida expressão do espírito de liberdade religiosa ali existente em seus primórdios, o que fortaleceu, por conseguinte, o princípio democrático para a unidade política, sem o entrave de contendas ou disputas religiosas entre o Estado e as diversas denominações religiosas. A liberdade religiosa representou um dos fundamentos principais sobre o qual se buscou construir a sociedade americana. Poder-se-ia, inclusive, afirmar que a democracia política nos Estados Unidos se fortaleceu graças à democracia religiosa pré-existente.

2013). Por essa razão, preponderaram os espíritos irreligiosos e abstratos de alguns intelectuais. É o que se verifica também da passagem abaixo transcrita:

Assim entende-se por que, talvez, essa obra de Tocqueville [referência à obra *O Antigo Regime e a Revolução*] foi mantida por tanto tempo ignorada e ofuscada. O gosto muito particular pela análise ideológica, buscando criar uma possível sociedade perfeita, fez com que a ideologia ocupasse o lugar da religião. Foi por essa razão que, enquanto a Revolução Americana desejou, afinal, referir-se a princípios religiosos para implementar uma democracia na medida do povo norte-americano, os franceses perseguiram sonhos quiméricos de perfeição, de difícil, ou melhor, impossível realização (PEZZIMENTI, 2008, p. 63-64).

À semelhança das reflexões de Tocqueville, Edmund Burke defendia que a religião é parte da própria natureza humana: “Sabemos, e é nosso orgulho, que o homem é, pela sua natureza, um animal religioso; que o ateísmo não é somente contra a nossa razão, mas também contra nossos instintos, e que não pode prevalecer muito tempo” (BURKE, 1997, p. 112). Se for assim, a tentativa de substituir a religião cristã, que “até agora tem sido nossa glória e nosso orgulho e grande fonte de civilização” irá levar a alguma “superstição grosseira, perniciosa e degradante, porque sabemos que o nosso espírito não saberia suportar o vazio” (BURKE, 1997, p. 112).

Por isso, Burke defendeu a manutenção do vínculo entre religião e Estado (no caso inglês, a partir da tradição anglicana) e criticou “as tentativas dos revolucionários de substituir a religião cristã por uma religião cívica (a lá Rousseau) uma vez que a natureza humana não pode suportar o vazio criado pela destruição dos princípios religiosos”⁵⁴ (TOSI; FRAGOSO, 2016, p. 6).

Essas podem ser consideradas algumas das causas pelas quais a realidade francesa era outra, isto é, a irreligiosidade estava presente no meio da própria sociedade. Resumidamente, é possível dizer que:

Na Europa, o cristianismo permitiu que o unissem intimamente às potências da terra. Hoje essas potências caem e ele se encontra como que enterrado sob seus escombros. É um vivo que quiseram amarrar a mortos – cortem os vínculos que o retêm e ele se reerguerá. Ignoro o que seria necessário fazer para restituir ao cristianismo da Europa a energia da juventude. Somente Deus o poderia. Mas, em todo caso, depende dos homens deixar à fé o uso de todas as forças que ela ainda conserva (TOCQUEVILLE, 2005, p. 354).

⁵⁴ Além disso, de acordo com Burke a ligação entre religião e Estado serviria tanto para governar o povo, que, caso contrário, ficaria vinculado tão somente aos seus interesses privados, sem se importar com os negócios públicos; quanto para atemorizar os governantes, os quais deveriam estar convencidos da ideia de que ao final de tudo, haverá um Deus que julgará todos os homens, logo também os “príncipes” seriam imputáveis Àquele que é o verdadeiro fundador da sociedade (TOSI; FRAGOSO, 2016).

Desse modo, importa deixar claro que, diversamente do que ocorrera na Europa, especialmente na França (de Tocqueville), em que o espírito religioso foi violentamente apartado da relação com a liberdade política na democracia; nos Estados Unidos foi justamente a religião, a partir do cristianismo “democrático e republicano” dos seus fundadores, que contribuiu para o estabelecimento da ordem republicana e democrática na esfera política e, conseqüentemente, para a formação de cidadãos mais ativos e comprometidos com o bem público e com a ética social.

Tocqueville percebeu que era o espírito religioso, um dos grandes responsáveis por impulsionar a sociedade americana a se manter mais aberta à sua relação com os negócios públicos, com a comunidade em si e com a sua nação.

3.2 A Influência do Espírito Religioso para a Preservação da Democracia na América

Carregando consigo uma profunda inquietação religiosa, originária de um forte descontentamento com os rumos da sociedade francesa de sua época, Tocqueville explorou e refletiu profundamente sobre o aspecto religioso encontrado na América do século XIX. Lá, pôde constatar que a liberdade dos homens, o bem-estar social e o sentimento de comunidade estavam diretamente coligados com a religião, a qual segundo ele era capaz de introduzir uma moral pública que influenciava positivamente os cidadãos:

A liberdade vê na religião a companheira de suas lutas e de seus triunfos, o berço da sua infância, a fonte divina de seus direitos. Ela considera a religião como a salvaguarda dos costumes; os costumes como a garantia das leis e penhor de sua própria duração (TOCQUEVILLE, 2005, p. 52).

A análise de Tocqueville demonstrou claramente que um dos antídotos encontrados pelos norte-americanos para preservar a democracia dos males da degeneração – uma vez que, como já analisado, se deixada à própria sorte poderia cair em sérios riscos (não somente a democracia, como também todas as outras formas de governo) –, foi o espírito de liberdade conjugado essencialmente ao espírito religioso.

Segundo Aron (1999, p. 217), “a sociedade americana soube unir o espírito de religião ao espírito de liberdade”. Em outras palavras, para os americanos, era praticamente impossível conceber o espírito de liberdade dissociado da religião. “(...) na América é a

religião que leva às luzes; é a observância das leis divinas que conduz o homem à liberdade” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 50).

Na mesma via de pensamento, ao entender que a igualdade de condições – não obstante os benefícios materiais proporcionados – poderia gerar nos indivíduos a tendência cada vez maior ao isolamento uns dos outros, Tocqueville constatou que a religião poderia constituir um critério moral a partir do qual os homens avaliariam tanto sua ação individual, quanto a de seus concidadãos (REIS, 2002).

Em outras palavras, se a igualdade de condições possibilita aos homens da sociedade democrática o direito à liberdade, na medida em que oportuniza a todos iguais possibilidades; por outro lado, tende a isolar os homens na busca incessante pelo bem-estar material, cuja consequência seria a servidão política e a sua própria degradação. Esse era o perigoso caráter ambíguo da igualdade de condições que, para Tocqueville, necessitaria controlar (REIS, 2002).

Nesse sentido, Tocqueville admite a premissa de que a religião funcionaria como critério moral e socialmente útil para elevação da alma a um nível superior que os meros prazeres terrenos.

A religião é socialmente útil na medida em que fornece ao homem democrático uma dinâmica e um horizonte mais elevado que lhe permite resistir ao isolamento e à obsessão exclusiva pelos prazeres materiais. Na sua relação com o indivíduo, a religião opera dando-lhe esperança e encorajando-o contra a apatia e a indiferença (VIEIRA, 2014, p. 114).

Ele entendia que a influência da religião em uma sociedade democrática era mais necessária do que em uma monarquia. Isso porque, abraçando sua raiz aristocrática, Tocqueville acreditava que nas eras democráticas, estando o povo livre dos laços feudais e das instituições ordenadoras que existiam nas sociedades aristocráticas, a igualdade de condições ali estabelecida nivelaria os homens. E isso, em tese, consistiria em um risco.

Ademais, em uma sociedade democrática, os homens como detentores da própria soberania popular, também o são na formulação das leis, por meio de seus representantes legais, sendo este vínculo político (entre o povo e seus governantes) muito frágil, podendo se romper a qualquer tempo, principalmente em decorrência do período limitado e pré-determinado para o exercício de sua função.

Por essas razões, haveria a necessidade de uma lei maior capaz de transmitir ao povo o vínculo de obrigação moral para com seus semelhantes e para com sua nação em uma democracia. Essa lei, segundo Tocqueville, seria transmitida pela moralidade presente na

religião, a qual melhor prestaria auxílio no sentido de impedir o povo de desprezar o bem comum⁵⁵ (VIEIRA, 2014).

Na visão de Viroli (2008), a moralidade trazida pela religião é tão forte que restaria viva, mesmo que as forças da lei e da ordem política se atenuassem.

Importa ressaltar ainda que, segundo Tocqueville, quando na religião e na política não se encontram “autoridades⁵⁶”, os homens se apavoram com essa independência sem limites, pois necessitam de certa estabilidade e firmeza na ordem material. Logo, não a encontrando, facilmente se entregam à submissão de um senhor (TOCQUEVILLE, 2004).

Desse modo, Tocqueville (que já havia constatado o papel da religião em relação ao “velho mundo”, especialmente nos países europeus de maioria católica), constatou igualmente na América estadunidense que a religião era capaz de suscitar uma autoridade que contrabalanceava aquela operada pelos instintos da democracia, fornecendo, por conseguinte, o necessário equilíbrio aos indivíduos, os quais oscilavam entre os excessos do materialismo e da ambição e o interesse no bem público⁵⁷ (VIEIRA, 2014).

Assim sendo, contribuindo para minimizar o excessivo individualismo das eras democráticas, Tocqueville expunha a importância da religião ao afirmar que ela seria capaz de retirar o homem da esfera contemplativa de si mesmo e o colocaria em dinamismo com os demais homens a partir de seus deveres cívicos mútuos.

Expondo claramente seu raciocínio, “não há tampouco religião que não imponha a cada um deveres para com a espécie humana, ou em comum com ela, e que não a arranque assim, de vez em quando, da contemplação de si mesma”. (TOCQUEVILLE, 2004, p. 26).

Tudo isso demonstrava quão importante se fazia aos homens conservarem sua religião ao se tornarem “iguais”, pois através dela, desviar-se-ia o foco do “eu” e se permitiria um

⁵⁵ Todavia, ele era consciente de que nessa sociedade de iguais, a religião não conseguiria desviar totalmente os homens do amor às riquezas dos bens, e, se equivocaria se assim pretendesse. De acordo com o pensador francês, caberia a ela o papel de purificar, moderar, educar e restringir tais prazeres dos homens, podendo, ao menos, persuadi-los a buscar suas riquezas por meios exclusivamente honestos.

⁵⁶ Aqui Tocqueville se refere ao conjunto de crenças, pensamentos, princípios e ideias comuns capazes de reunir os espíritos dos cidadãos numa sociedade, pois possui natureza e o caráter de “autoridade”. Ele temia que uma vez rompidos os laços das instituições que existiram nas eras aristocráticas, a opinião pública se tornasse a principal força, pondo fim à função da ação dos indivíduos e os conduzindo a um novo tipo de servidão.

⁵⁷ Interessante trazer à tona que, aparentemente, nos Estados Unidos, esta “autoridade” parece ter se perdido nos modelos de ação intramundana e a diversidade das organizações religiosas, pela liberdade de culto, trouxe alguns limites ao poder religioso, embora este poder continuasse exercendo grande influência nas relações humanas e sociais. Por sua vez, a “Ética Protestante” (consoante analisada por Max Weber), para além da hierarquia, da magia sacramental e dos rituais que mantém a autoridade religiosa como elemento de contrabalanceamento na democracia, trouxe também a ideia de que o amor ao trabalho e à prosperidade confirmavam a graça especial de Deus sobre o indivíduo, dessa maneira, o homem não daria espaço para as atividades mundanas e ilusórias e se concentraria nos elementos de conduta geradores do *ethos* da predestinação para alcance da salvação.

olhar voltado ao coletivo, sustentando vínculos de reciprocidade de direitos e deveres dentro da sociedade.

É certo que, na opinião de Tocqueville, essa religiosidade tinha um nítido lastro cristão. Esclareça-se, oportunamente, que o presente trabalho não pretende realizar o enfoque de uma denominação religiosa em detrimento de outra, tampouco visa realizar uma análise comparativa entre as várias denominações religiosas do cristianismo. Intenciona-se, sim, enfocar a importância e a influência do espírito religioso para a preservação da democracia, a partir da abordagem tocquevilleana.

Elucida-se esse ponto porque determinadas perspectivas de ler e entender a história norte-americana conduz à identificação do espírito cristão com o espírito de movimentos reformadores ou protestantes, o que não deixa de ser verdade, mas não de forma absoluta.

Nessa perspectiva, por exemplo, não obstante representarem a minoria na democracia americana, Tocqueville (2005) enfatizou o catolicismo como uma das doutrinas cristãs mais favoráveis à ideia de igualdade de condições. Os católicos (de origem irlandesa) forneceram crenças e elementos favoráveis à ação política de seus fiéis, no sentido de contribuir, também, para a formação de cidadãos mais iguais nos Estados Unidos (o protestantismo, por sua vez, em muito contribuiu na transmissão da ideia de liberdade).

Em matéria de dogmas, o catolicismo atribui o mesmo nível a todas as inteligências. Ele sujeita aos detalhes das mesmas crenças tanto o sábio como o ignorante, tanto o homem de gênio como o vulgar; ele impõe as mesmas práticas ao rico e ao pobre, inflige as mesmas austeridades ao poderoso e ao fraco; não compõe com nenhum mortal e, aplicando a cada um dos humanos a mesma medida, apraz-se a confundir todas as classes da sociedade ao pé do mesmo altar, tal como elas são confundidas aos olhos de Deus (TOCQUEVILLE, 2005, p. 339).

Na linha de pensamento do autor francês – o que é possível extrair da leitura de suas obras –, interessa saber que: para além de qualquer referência a esta ou aquela confissão religiosa, o que mais lhe importava era a declaração de que esse espírito religioso encontrava sua razão de ser nos princípios cristãos do Evangelho⁵⁸, os quais com seus valores éticos eram aceitos pela generalidade dos norte-americanos (PEZZIMENTI, 2008).

Desse modo, é possível cotejar que Tocqueville analisou o suporte da religião cristã para a democracia sem, no entanto, atribuir, dentre as denominações cristãs, qual poderia ter sido a “mais adequada” para contribuição da formação de um espírito democrático livre e

⁵⁸ A partir do cristianismo passou-se a difundir no mundo a ideia de igualdade universal de todos os homens, o que tornaria possível a constituição de uma verdadeira democracia. Daí também a relação feita por Tocqueville de uma necessária relação entre democracia moderna e cristianismo (AMORIM; VALADÃO, 2015).

igual. Até porque, tal assertiva iria de encontro à liberdade democrática e ao pluralismo religioso tão característicos na democracia americana, conforme ele mesmo percebeu:

Há uma multidão incontável de seitas nos Estados Unidos. Todas diferem no culto que se deve render ao Criador, mas todas se entendem sobre os deveres dos homens uns para com os outros (...) pregam a mesma moral diante de Deus. Por sinal, todas as seitas nos Estados Unidos se encontram numa grande unidade cristã, e a moral do cristianismo é a mesma em toda a parte (TOCQUEVILLE, 2005, p. 342).

Em outra passagem igualmente se verifica semelhante cariz:

Não vi país em que o cristianismo se revestisse menos de formas, de práticas e de figuras do que nos Estados Unidos e apresentasse ideias mais nítidas, mais simples e mais gerais ao espírito humano. Muito embora os cristãos da América sejam divididos numa profusão de seitas, todos percebem sua religião sob a mesma luz (TOCQUEVILLE, 2004, p. 31).

Assim sendo, independentemente das variadas denominações cristãs, todas compuseram o que Tocqueville resolveu chamar de “cristianismo democrático e republicano”⁵⁹.

Tal atribuição devia-se ao fato de que nos primórdios da democracia americana, a religião ensinou princípios republicanos e democráticos, infundindo na alma dos cidadãos a convicção de que o espírito religioso e a liberdade eram inseparáveis e que o verdadeiro cristão deveria amar a sua pátria (VIROLI, 2008).

No solo da América, a religião educa os cidadãos a considerarem a sua república como um dom de Deus e a liberdade um princípio sagrado a ser defendido com zelo. Por isso, ela se torna força ativa que se funde ao patriotismo e faz com que seja uma verdadeira religião que impõe a defesa da liberdade na América, e não só na América, mas trabalha para que outros povos conquistem a liberdade (VIROLI, 2008, p. 36. Tradução nossa)⁶⁰.

Por outro lado, segundo observado por Tocqueville, não havia conflito entre democracia e religião, “todos atribuíam principalmente à completa separação entre Igreja e

⁵⁹ Esse cristianismo percebido por Tocqueville se distancia em muito dos fundamentos que regem a Ética Puritana, prevalentes nos primeiros imigrantes dos Estados Unidos, porquanto a própria perspectiva da predestinação divina e a ideia de povo escolhido, por exemplo, já são, em si mesmas, separatistas, o que contribuiu no desencadeamento de verdadeiros movimentos fundamentalistas religiosos que carregam em si um forte cunho de controle social de maneira autoritária e rígida, à medida que rejeita o ecumenismo e o diálogo interreligioso, reforçando a ideia de uma religião separatista que cria verdadeiros muros de exclusão e intolerância.

⁶⁰ “Sul suolo d’America, la religione educa i cittadini a considerare la loro repubblica un dono di Dio e la libertà un principio sacro da difendere con zelo. Essa diventa dunque forza attiva che si fonde con il patriottismo e lo rende una vera e propria religione che impone di difendere la libertà in America, e non soltanto in America, ma di operare affinché anche gli altri popoli conquistino la libertà”.

Estado o império pacífico que a religião exerce em seu país” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 348). Aliás, segundo Viroli (2008), a religião pode bem desenvolver o seu papel de ensinar e de educar os homens, justamente porque estava distante do poder político.

Tocqueville combatia a junção entre as instituições políticas e as entidades religiosas, enaltecendo que ela não deveria se unir aos governos da terra, pois “unindo-se aos diferentes poderes políticos, a religião não poderia, destarte, contrair a não ser uma aliança onerosa. Não tem necessidade do seu auxílio para viver, e, servindo-os pode morrer” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 349).

Desse modo, era claro para Tocqueville que a religião não deveria adentrar às instituições políticas, pois, invariavelmente, iria enfraquecer e sucumbir aos interesses fugazes (REIS, 2002).

Assim sendo, o que viu na América foi um espírito de liberdade e um pluralismo democrático sempre reinante, pois a religião não influenciava diretamente nos assuntos políticos nem na lei. A sua grande influência se dava de modo indireto, ou seja, a moral religiosa penetrava o espírito dos cidadãos, instigando os hábitos e os costumes dos americanos.

Desse modo, são duas coisas distintas: havia a separação entre as instituições Igreja e Estado, todavia isso não contribuiu para separar a dimensão religiosa da esfera política⁶¹.

Justamente em função desse papel especial que exercia sobre a democracia americana, é que Tocqueville havia percebido a seguinte asserção: se a lei permitia ao povo americano realizar tudo aquilo que pretendesse; por sua vez, a religião impedia-lhes de tudo conceberem, proibindo-lhes tudo aventurar (TOCQUEVILLE, 2005).

(...) seja qual for a sua audácia, o homem sente, de tempos em tempos, que deve deter-se diante de barreiras intransponíveis. Antes de inovar é forçado a aceitar certos dados prévios e a sujeitar as suas mais ousadas concepções a certas formas que o retardam e o detém. (...). Até hoje, não se encontrou ninguém, nos Estados Unidos, que tenha ousado avançar a máxima de que tudo é permitido no interesse da sociedade. Máxima ímpia que parece ter sido inventada num século de liberdade para legitimar todos os tiranos futuros (TOCQUEVILLE, 1992, p. 337-338 in REIS, 2002, p. 172).

Assim, Tocqueville, percebeu que dentro de uma sociedade democrática, seria salutar a presença da religião como uma forma de equilibrar os ímpetos desagregadores do homem e

⁶¹ Apesar de Tocqueville falar do papel “político” da religião, mais adequado seria falar em papel pré-político da religião, na formação de uma ética que influencia os comportamentos políticos, mas não de uma religião que se identifica com o Estado.

as forças do individualismo exasperado, consistindo, portanto, em um meio para desenvolver as virtudes públicas nos cidadãos (REIS, 1997), criando laços sociais entre eles.

Isso se tornou tão forte no pensamento tocquevilleano que ele viu a necessidade de instigar os homens no sentido de que era imprescindível que “todos os que se interessam pelo futuro das sociedades democráticas se unam e que todos, de comum acordo, façam esforços contínuos para difundir no seio dessas sociedades (...) o amor pelos prazeres imateriais” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 176).

Desse modo, o espírito religioso transmitia aos cidadãos um salutar senso de limites e potencializava, na visão de Tocqueville, a ação dos indivíduos para além de seus próprios interesses privados.

Nos dizeres de Reis (2002), o espírito religioso cumpre, portanto, uma essencial tarefa pedagógica: “fornecendo a todos uma concepção segura de Deus, de si mesmo e do gênero humano, combate o isolamento e a dúvida ao mesmo tempo em que fortalece costumes virtuosos e prepara os homens para o exercício pleno de sua liberdade” (REIS, 2002, p. 176).

Posto isso, interessa destacar que, a essa realidade descrita por Tocqueville na América, é possível aprofundar a dimensão indivíduo-religião-democracia, a partir da denominada religião civil, a qual associando elementos da tradição religiosa a elementos ético-políticos da sociedade civil contribuiu para a edificação e o fortalecimento do sentido comunitário entre os americanos.

3.2.1 A religião civil americana

Como já sublinhado, para Tocqueville, a religião teve papel fundamental na formação e na estruturação da sociedade estadunidense, pois, “com um caráter organizador, incorporou os predicativos de liberdade e tolerância necessários e acionados à nova nação e os fortaleceu com seu espírito agregador e comunitário” (HORACIO, 2011).

Em uma das passagens de *A Democracia na América*, Tocqueville (2004) descreveu que os pregadores americanos para melhor impactar seus ouvintes mostravam-lhes como as crenças religiosas favoreciam a liberdade e a ordem pública, sendo difícil, muitas vezes, identificar se o objeto principal de sua religião era “proporcionar a eterna felicidade no outro mundo ou o bem-estar neste” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 153).

Outrossim, mencionou ainda um documento que, segundo ele, demonstra a primeira preocupação dos emigrantes puritanos na América em formarem uma sociedade:

Nós, cujos nomes seguem e que, para a glória de Deus, o desenvolvimento da fé cristã e a honra da nossa pátria, empreendemos estabelecer a primeira colônia nestas terras longínquas, acordamos pelo presente ato, por consentimento mútuo e solene, e diante de Deus, formar-nos em corpo de sociedade política, com o fito de nos governar e de trabalhar para a consumação de nossos propósitos; e, em virtude desse contrato, acordamos promulgar leis, atos, decretos, e instituir, conforme as necessidades, magistrados [empregado aqui no sentido lato de autoridade] a quem prometemos submissão e obediência. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 43-44).

Como se vê, a religião assegurava a adesão dos cidadãos a um tipo de pacto social valendo-se do fato de o povo ser movido por sentimentos religiosos. Assim, a sociedade americana foi-se constituindo sob o manto da denominada religião civil, a qual correspondia “a um ponto de equilíbrio em meio aos prós e contras implicados nas relações entre Igreja e Estado” (KAWAUCHE, 2011, p.40), viabilizando a coexistência pacífica entre a religião e a sociedade civil estatal.

A terminologia “religião civil” foi cunhada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em sua obra *O Contrato Social* (1762), que marca uma nova fase da reflexão republicana sobre a religião na Europa. Segundo Rousseau, a religião civil era o modo com o qual a religião poderia entrar como parte constitutiva da formação do corpo político, sendo ela de fundamental importância para promover a coesão social.

No capítulo oitavo do quarto livro de *O Contrato Social*, Rousseau descreveu, precisamente, quais eram os dogmas da religião civil:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis; são estes os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância, que diz respeito aos cultos que excluímos (ROUSSEAU, 1996, p. 166).

Observa-se que os quatro primeiros dogmas são essencialmente teológicos, no entanto elencando, “a santidade do contrato e das leis”, como quinto dogma (positivo) da religião civil, Rousseau apresentou uma conexão particular entre religião (santidade) e política (contrato e leis). Essa conexão, até os dias de hoje, é objeto natural de uma tensão resultante de paradoxos e efeitos próprios das contradições existentes entre ambas (KAWAUCHE, 2011), o que sucedeu, por exemplo, na França ao tempo de Tocqueville.

Desse modo, Tocqueville concentrou seus esforços no sentido de evidenciar a importância de conciliar esses dois essenciais aspectos da sociedade: religião e política, a fim de evitar o desmembramento do corpo político. Essa é exatamente a ideia encontrada na

religião civil.

Assim sendo, para Rousseau, a religião civil seria responsável pela necessária “sacralização” do contrato. Para tanto, ele apostou em uma religião sem qualquer lastro cristão⁶², baseada em “sentimentos de sociabilidade”.

Essa consistiu, para Rousseau, em uma alternativa encontrada, a fim de minimizar a tensão resultante da combinação entre religião e política, buscando, inclusive, estratégias e meios capazes de apaziguar a intolerância entre as nações, sem que isso pudesse implicar no enfraquecimento da coesão social. Isso porque “na concepção de Rousseau (e dos contratualistas em geral), a sociedade simplesmente não pode se manter com laços frouxos ligando seus membros (...)” (KAWAUCHE, 2011, p. 38).

Por outro lado, sem aderir ao contratualismo rousseauiano e à perspectiva de uma religião civil anticristã, Tocqueville, a partir de sua experiência americana, percebeu que a religião professada pelos americanos consistia na sua primeira “instituição política”, porque contribuía efetivamente com a manutenção da república democrática americana, na medida em que a sociedade era inspirada em princípios morais trazidos pela religião de seus fundadores.

A religião vê na liberdade civil um nobre exercício das faculdades do homem e, no mundo político, um campo entregue pelo Criador aos esforços da inteligência. Livre e poderosa em sua esfera, satisfeita com o lugar que lhe é reservado, ela sabe que seu império está ainda mais bem estabelecido quando ela reinar apenas graças a suas próprias forças e dominar sem outro apoio os corações (TOCQUEVILLE, 2005, p. 52).

Deste modo, Tocqueville viu que entre os americanos, a religião agregava o culto a Deus ao respeito às leis do Estado, tendo, portanto, um cunho teísta cristão⁶³.

Ele havia se surpreendido como aquela sociedade havia mobilizado o paradigma religioso como inspiração de suas festas, liturgias e ritos, estimulando o desenvolvimento de

⁶² A crítica feita por Rousseau é que o cristianismo consistia em uma religião puramente espiritual preocupada apenas com a salvação celestial, deixando de lado o amor à pátria, como se o cristão não pertencesse a esse mundo. Ademais, segundo ele, o cristianismo havia contribuído para separar o Estado da religião, o que resultou no surgimento de um conflito perpétuo envolvendo poder civil e poder eclesiástico. Por isso, sua proposta tinha um viés anticristão. Na verdade, esse consiste em um dos pontos polêmicos do pensamento rousseauiano, uma vez que não é claro se Rousseau tinha a intenção de superar o cristianismo ou se seu desejo era o de aperfeiçoá-lo (essas são especulações científicas ainda em desenvolvimento).

⁶³ Diferentemente dos Estados Unidos, os franceses implementaram uma religião civil anticristã. Houve um grande movimento para abolir o papel do cristianismo, sobretudo o catolicismo no Estado francês. No entanto, um ponto havia em comum, a religião civil francesa igualmente objetivava levar as consciências a interiorizarem os direitos e deveres como imperativos ético-cívicos. Assim sendo, é possível afirmar que ela buscou o que toda religião civil em sua essência sempre buscará, “desatomizar” os indivíduos (CATROGA, 2005 in HORACIO, 2011).

virtudes públicas capazes de corrigir o caráter puramente competitivo dos interesses individuais.

Destaque-se, oportunamente, que a religião civil americana não intencionou ser um substitutivo das crenças religiosas já existentes. As questões de credos e cultos pessoais eram respeitadas na esfera privada dos homens, mas existiam, ao mesmo tempo, certos elementos comuns na dimensão religiosa que a grande maioria dos americanos compartilhava entre si.

Estes [referindo-se aos elementos comuns] tiveram um papel determinante no desenvolvimento das instituições americanas e ainda forneceram uma dimensão religiosa para todo o complexo da vida americana, incluindo a esfera política. A dimensão desta religião pública é expressa em uma série de crenças, símbolos e rituais que eu chamo de religião civil americana (BELLAH, 1975, p. 189. Tradução nossa⁶⁴)⁶⁵.

Referido conceito passou a ser bastante discutido entre os cientistas sociais contemporâneos, a partir da publicação em 1968 do artigo *Civil Religion in America*, escrito pelo sociólogo norte-americano Robert Bellah, adepto à mesma linha de pensamento de Tocqueville.

A religião civil americana, conforme Bellah, está ancorada na cultura cívica estadunidense que integrou crenças religiosas e práticas focalizadas na experiência nacional, resultando em uma dimensão pública da religião, uma vez que se apropriou de princípios e valores da religião fundante e os diluiu enquanto simbologia e valores de toda nação, tornaram-se como que instâncias da própria nação.

A particularidade cultural dos Estados Unidos em relação ao contexto europeu muito mais secularizado, que constitui a referência das reflexões de Marshall e de Offe, seria, portanto, a existência de uma “dimensão religiosa pública”: “elementos comuns de orientação religiosa” compartilhados pela maioria dos americanos, que desempenharam “um papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e ainda propiciam uma dimensão religiosa para a estrutura da vida americana (...)

⁶⁴ “Questi hanno avuto una funzione determinante nello sviluppo delle istituzioni americane e forniscono ancora una dimensione religiosa all’intero complesso della vita americana, compresa la sfera politica. La dimensione di questa religione pubblica è espressa in una serie di credo, simboli e rituali che io chiamo la religione civile americana”.

⁶⁵ É importante não deixar passar uma observação mais crítica a esse respeito, isto é, o modo como o paradigma religioso servia de mobilização e inspiração para festas, liturgias e ritos pode ser considerado também como uma espécie de propaganda política que tem o intuito de obter uma opinião pública favorável. Portanto, tanto os regimes democráticos como aqueles autoritários e totalitários buscam constantemente obter legitimação junto à opinião pública, produzindo e alimentando as sensações sociais que determinam uma psicologia comunitária apta à produção da opinião pública em seus vários sentidos: sentimentos de pertencimento, nacionalidade, engajamento, piedade e glória. Assim sendo, se torna evidente que a ideia de religião, seja ela tradicional ou civil, ao buscar produzir tais sensações constitui, em si mesma, um instrumento eficaz de produção da opinião pública.

expressa através de um conjunto de crenças, símbolos e rituais (...) denominados de religião civil americana” (MARSHALL, 1967, p. 24 *apud* LEITE, 1998, s/n).

Robert Bellah analisou alguns discursos de presidentes dos Estados Unidos, tais como Washington, Jefferson, Lincoln e Kennedy, com o fito de demonstrar que os símbolos, os cerimoniais, os lugares e os eventos sagrados – todos centrados na ideia de Deus – desempenharam papel constitutivo no pensamento dos estadistas americanos, bem como da grande maioria dos cidadãos daquele país.

Eram discursos frequentemente utilizados para justificar a mobilização do povo americano e legitimar algumas ações em diversos momentos da história. Prestavam juramento de observar a Constituição diante dos homens e de Deus, o que implicitamente determinava que a soberania estivesse primeiramente atribuída por Deus.

Como se vê, o encargo de presidente e todo o seu empenho se estendia a critérios divinos: seguir a vontade de Deus sobre a terra. Esta era a motivação espiritual daqueles que fundaram a América e, a partir de então, permanecia presente em todas as gerações (BELLAH, 1975). Desse modo, a dimensão religiosa na vida política fornecia também um objetivo transcendente ao processo político, o que era nitidamente observado a partir dos seus discursos.

Ademais, em sua retórica política, os dirigentes políticos da nação americana ressaltavam, sobretudo, a crença de que Deus havia vocacionado os Estados Unidos a serem um “novo Israel”, como um local de exílio para os oprimidos, bem como a crença de que Deus havia estabelecido a igualdade entre os homens na América, concedendo a todos uma igual oportunidade num novo país que deveria servir como exemplo para o resto do mundo.

O tom de tais discursos, especialmente dos primeiros presidentes americanos, deu a forma de como inicialmente a religião civil americana se constituiu. Assim sendo, não obstante, represente praticamente uma derivação do cristianismo, tendo muitos pontos em comum com ele, a religião civil, conforme Bellah (1975), não era nem sectária nem, em qualquer sentido, específico cristã. Ela soube extrair da tradição religiosa um fundo ético que contribuiu para a edificação do Estado republicano. É o que se extrai da seguinte passagem:

A religião civil nunca foi anticlerical ou polemicamente secular. Pelo contrário, ela emprestou elementos selecionados a partir da tradição religiosa de tal forma que o americano médio não via conflito entre as duas. Desta forma, a religião civil foi capaz de construir, sem ter que lutar com a igreja, poderosos símbolos de

solidariedade nacional e mobilizar níveis profundos de motivação pessoal para a realização dos objetivos nacionais (BELLAH, 1975, p. 202. Tradução nossa⁶⁶).

É como se houvesse a transferência de categorias religiosas para o mundo político, ou em outras palavras, tratava-se da sacralização de uma realidade secular, dentro de um contexto de pluralismo tolerante (MOREZ; BARBOZA, 2015). Aliás, o próprio Tocqueville destacou se tratar de um “cristianismo republicano e democrático”, consoante já explanado.

Desse modo, para Bellah (1975), a religião civil americana consiste, desde os primeiros anos da república, em um conjunto de símbolos e de credos que, absorvidos no viver da coletividade do povo americano, exalta rituais e práticas patrióticas, as quais se encontram, inclusive, marcadas no calendário cívico dos Estados Unidos⁶⁷.

Portanto, na América, a relação entre religião e política foi singularmente privada de atritos. Ao contrário, em meio a contínuas transformações de ordem política, era a religião americana que fornecia um maior consenso e coesão entre os homens.

A religião civil americana permanece envolvida na maior parte dos grandes temas morais e políticos. Os valores da liberdade religiosa e da secularização ou, melhor dizendo, da laicidade, predominam com vigor nesta sociedade como verdadeira luta travada contra toda e qualquer imposição de religião oficial àquela democracia, na tentativa de garantir uma unidade estatal neutra do ponto de vista confessional.

Isso porque a secularização provocou, de um lado, o aumento do ateísmo ou do agnosticismo e do outro o fundamentalismo religioso que não é “democrático e republicano”, tal como descrito por Tocqueville, mas fanático e intolerante.

Por conta disso, existe uma grande crise teórica e teológica da atualidade na religião civil americana. Isso porque por ter seu símbolo central, desde seus primórdios até o presente momento, se concentrado na figura de Deus, como ficaria a situação dos ateístas, por exemplo?

Robert Bellah (1975) afirma que, ao século XIX, esse não constituía um problema, pois, todos, da direita à esquerda, podiam aceitar a ideia de Deus. Todavia, hoje, o

⁶⁶ “La religione civile non fu mai anticlericale o polemicamente secolare. Al contrario, essa mutuò elementi selezionati dalla tradizione religiosa in modo tale che l'americano medio non vide conflitto tra le due. In questo modo, la religione civile riuscì a costruire, senza dover lottare con la chiesa, simboli potenti di solidarietà nazionale e a mobilitare livelli profondi di motivazione personale per il raggiungimento di traguardi nazionale”.

⁶⁷ É o caso da inserção do feriado nacional do *Thanksgiving Day* – Dia de Ação de Graças – no calendário nacional norte-americano, “sob mediação política, seguindo-se a tradicional orientação religiosa de prestar agradecimento a Deus pela fartura das colheitas nas antigas colônias, e com um duplo resultado prático: ora a índole consumista que marca grandes feriados, (...), ora o cariz socializador centrado na união familiar” (MÔREZ; BARBOZA, 2015, p. 100).

significado de “Deus” não é mais tão claro nem mesmo tão óbvio. Assim, se o simbolismo em torno da figura de Deus e do cristianismo requer uma reformulação, isso provocará consequências, “talvez de alienação liberal ou de esclerotização fundamentalística”⁶⁸ (BELLAH, 1975, p. 205. Tradução nossa).

É certo, portanto, que a religião civil americana necessita de contínua estruturação e reforma, confrontando-se com novos elementos que se apresentam com o passar dos anos na democracia.

Por outro viés, ela não pode consistir no culto supremo à nação americana, pois, do contrário, o perigo que corre a sociedade americana, em relação à forma com a qual concebe a religião civil, é passar a considerar a sua democracia não mais como uma espécie de regime de governo, mas como uma verdadeira paixão obsessiva, tornando-se parte de quase todos os aspectos do pensamento e da vida estadunidenses.

O perigo, contudo, repousa efetivamente no fato de que, por estarem sujeitos a fazer da democracia uma nova espécie de ‘religião secular’, na qual creem mais por uma questão de fé do que de compreensão, a ocorrência de verdadeiras barbáries em nome da democracia, particularmente no âmbito da política externa e mesmo interna com relação a determinados cultos, tem se tornado cada vez mais recorrente⁶⁹ (MOREZ; BARBOZA, 2015, p. 100).

Longe de pôr fim a qualquer discussão sobre a delicada combinação entre religião e política, o certo é que foi a religião o “elemento estruturante da sociabilidade americana” (CATROGA, 2005, p. 525 *in* HORACIO, 2011). Outrossim, o que toda religião civil busca é tirar o homem do individualismo e inseri-lo na comunidade à luz de princípios morais e éticos que o transcendem na tentativa de fortalecimento comunitário.

A religião civil de Bellah está baseada em uma “estrutura holística” de sua sociologia. E é através dela que ele analisou um maior equilíbrio na relação indivíduo-comunidade, pensando em vínculos entre os homens e a sociedade. E, nesse sentido, Bellah “reinventa a religião civil a partir da fraternidade, da solidariedade e do exercício do civismo na sociedade civil” (LEITE, 1998, s/p).

Exatamente nessa medida, Tocqueville afirmou ser a religião benéfica às sociedades democráticas, especificamente, como um antídoto potencial ao individualismo e,

⁶⁸ “Forse di alienazione liberale e di sclerotizzazione fondamentalistica”.

⁶⁹ É o caso, por exemplo, da política externa adotada pelos Estados Unidos após os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001.

consequentemente, por seu essencial contributo na formação de valores morais e na construção de liames sociais.

3.3 O Papel dos Liames Sociais para a Democracia

Após sua experiência na América, a sociedade francesa pós-revolução se ressentia de elementos que proporcionassem a construção e a solidificação de vínculos sociais mais horizontalizados, tendo em vista que, naquela sociedade reinou por muito tempo uma verdadeira desigualdade social, que dava aos homens apenas uma falsa impressão de liberdade os prendendo a um poder político tutelar soberano.

Isso porque, pouco a pouco, a aristocracia deixou de ser a classe dirigente, que guiava e orientava a sociedade, sob um verdadeiro paternalismo do rei. Com a decapitação de Luis XVI em 1793, os franceses, não reconhecendo mais a ascendência em um “pai-rei” que tutelasse as suas vidas, inauguraram uma época de revoluções que marcaram a história de lutas “fratricidas”.

As relações sociais que sobrevieram ao estado democrático foram, portanto, assinaladas por um excesso de individualismo, apatia social e interesses meramente privados. Assim uma sociedade “órfã” e de massa, não obstante “livre”, poderia ser considerada um perigo para si mesma (DE SANCTIS, 1991).

Se a própria “natureza rompe os laços hierárquicos que prendiam os homens uns aos outros em uma longa cadeia de obediência e servidão” (REIS, 1999, p. 86); os homens isolam-se em sua esfera particular, deixando de lado as suas responsabilidades enquanto membros de um corpo social politicamente organizado.

Tocqueville era convicto de que a noção de liberdade democrática, se considerada como “o direito de viver independente de seu semelhante em tudo o que diz respeito a si mesmo” (REIS, 1997, p. 3), traria um sério risco⁷⁰. Ademais, faria o indivíduo sentir-se completamente só frente ao Estado. Consequentemente, a independência dos indivíduos,

⁷⁰ “Independência e participação são as duas faces da liberdade, de modo que a liberdade do cidadão é algo de muito diverso da independência para se fazer o que se quer” (REIS, 2010, p. 6).

assim vivida, romperia com o tecido político e restringiria a liberdade dos homens àquilo que concerne, tão somente, às suas vidas privadas (REIS, 1997).

Ocorre que, para ele, uma democracia não se conforma, tão somente, com a concessão ao povo da soberania popular, pois se tornaria uma configuração muito simplista e reducionista. Para além dessa dimensão, Tocqueville, ao se referir à democracia, traz em relevo o aspecto social ou, melhor dizendo, os valores, os costumes, a convivência entre os indivíduos, as relações interpessoais, portanto, um viés notadamente relacional.

É por isso que ele se refere com ênfase ao estado *social* democrático, em que “opiniões, sentimentos, costumes e direitos constituem um patrimônio comum que pode ser gerido com base em um código de vida fraterno” (DE SANCTIS, 1991, p. 94. Tradução nossa⁷¹).

Tocqueville, a partir de sua experiência americana, considerando primordial a vinculação entre os indivíduos baseada no compartilhamento de princípios comuns, direitos e deveres uns para com os outros, observou a necessidade de um elemento relacional na sociedade.

Em muitas de suas passagens textuais, vê-se visivelmente o substrato relacional que porta sua visão de estado social democrático, como, por exemplo, a menção ao “espírito de família” encontrado no povo americano, o qual segundo Francesco De Sanctis: “conota, também, para Tocqueville, um tipo específico de sociabilidade, capaz de criar imediatamente, ou ainda antes de cada escolha autônoma e individual, liames entre os homens” (DE SANCTIS, 1991, p. 90. Tradução nossa⁷²).

Esse envolvimento público dos cidadãos faz nascer não apenas laços patrióticos que ligam o afeto do homem aos negócios públicos do Estado, mas se ampliam em uma dimensão humano-relacional, que intervém na cultura e no modo de pensar e agir de cada ser humano. Um tipo de afeição capaz de unir os homens de maneira a criar vínculos recíprocos de responsabilidade e alteridade, por exemplo.

Para Tocqueville (2004, p. 323), “os sentimentos e as ideias não se renovam, o coração não cresce e o espírito não se desenvolve a não ser pela ação recíproca dos homens uns com os outros”. E essa pode ser considerada justamente uma das bases de seu pensamento social

⁷¹ “Opinioni, sentimenti, costumi e diritti costituiscono un patrimonio comune, gestibile sulla base di un codice di vita fraterno”.

⁷² “Connota anche, per Tocqueville, un tipo specifico di socialità, capace di creare immediatamente, ossia anche qui prima di ogni scelta autonoma e individuale, legami tra gli uomini”.

democrático, que, ao lado da igualdade social de condições, vem a ser a importância da formação de laços sociais entre os homens.

Dessa maneira, contribuindo para deixar de lado as mazelas da democracia, o resgate e fortalecimento dos vínculos sociais entre os cidadãos demonstraram ser de fundamental importância no pensamento toquevilleano. E é isso que se percebe como suporte de suas ideias ao longo das observações feitas por ele, seja de forma explícita ou não.

Portanto, vê-se que, diretamente ou de forma reflexa, o que se sobressai em Tocqueville são sempre os valores humanos, os vínculos sociais, a participação e a amizade entre os homens, denominadas por ele de virtudes públicas.

Por essa razão, ele combateu o excessivo apego ao individualismo e a apatia social, pois entendia que contribuíam fortemente para o distanciamento dos indivíduos uns dos outros, acabando por ofuscar, por assim dizer, o elemento relacional ou, em outras palavras, a dimensão fraterna da relação entre os homens.

Desse modo, dentro da esfera dos laços sociais, convém se reportar a um princípio de base relacional que considera, acima de tudo, a importância da valorização dos vínculos sociais como meio de alcançar o bem comum da sociedade. Trata-se do princípio da fraternidade.

3.3.1 O princípio da fraternidade como elemento constitutivo dos laços sociais

Na visão de Tocqueville, faz-se essencialmente necessário encontrar um equilíbrio entre os ideais democráticos de igualdade e de liberdade, pois há entre ambos uma permanente tensão, a qual para ser superada exige que a arte humana de criar espaços, onde a liberdade possa se manifestar, venha em auxílio à natureza humana de individualismo e isolamento (REIS, 1999).

Do mesmo modo, exige um elo capaz de estabelecer vínculos entre os cidadãos, que, segundo o pensador francês, poderia ser encontrado nos costumes trazidos especialmente pelo espírito religioso, como fora especialmente analisado. Tocqueville pôde perceber que a “fé religiosa dirige os corações dos homens em direção a seus semelhantes e leva os cidadãos de uma grande sociedade democrática à realização de ações que os fazem sair de dentro de si mesmos e se relacionarem com seus semelhantes, fortalecendo a liberdade entre eles” (REIS, 2002, p. 171).

Esse espírito apresenta ao cidadão uma forma de ser e de agir no mundo em sintonia com a coletividade, tornando possível a vida política, superando o isolamento individual e permitindo-se o estabelecimento de liames sociais.

Partindo dessa premissa e indo um pouco além, a busca do balanceamento entre liberdade e igualdade, pode, igualmente, encontrar grande suporte e equilíbrio por intermédio de um princípio de caráter relacional, o qual faz parte do próprio lema do tríptico francês de 1789, qual seja, o princípio da fraternidade.

Consoante explanado no primeiro capítulo do presente trabalho, a trilogia – *Liberté, Egalité, Fraternité* – traduzia o desejo da nação francesa em três ideais: ser livre, ser igual e ser fraterna. Porém, nesse período, a fraternidade era concebida, tão somente, no sentido patriótico antiaristocrático e, em seguida, não adquiriu qualquer expressão política ou social, pois relegada ao âmbito estritamente religioso.

A fraternidade não foi um tema explícito na *Democracia da América* de Tocqueville. Francesco De Sanctis (1991) percebeu a problemática de conduzir referida temática na perspectiva tocquevilleana, pois, de um lado, ele observou que a fraternidade estava implicitamente relacionada à condição de igualdade entre os homens, o que, em sua ótica, conduziria os homens à formação de uma sociedade de iguais levados à uniformidade e não à unidade. Poderia constituir, assim, no perigo da formação de uma fraternidade abstrata e massificada⁷³.

De outro lado, ainda de acordo com De Sanctis (1991), em uma dimensão mais aprofundada e ligada à matriz universal da Revolução, a fraternidade estaria relacionada ao preceito evangélico de amor ao próximo, havendo o reconhecimento do outro como irmão.

Nesse aspecto, não há que se olvidar o fato de que a fraternidade está intimamente ligada às raízes da religião cristã (muito embora não seja exclusividade dela). Isso porque se percebe que referido princípio tem sua base no reconhecimento do outro como igual, logo irmãos uns dos outros, porque filhos de um único Pai, Deus (BAGGIO, 2008).

Em decorrência de sua íntima ligação aos fundamentos da religiosidade, é possível correlacioná-la ao espírito religioso vinculado ao espírito de liberdade, vislumbrado por Tocqueville.

⁷³ Noutro viés, a Maçonaria, que influenciou a fundação e a história de independência de diversos países, entre eles, os Estados Unidos, atribuiu toda uma interpretação universalista e abstrata ao conceito de fraternidade, ligada também às ideias de liberdade e de igualdade, legitimando, o ideal de fraternidade entre os irmãos maçons que, segundo eles, seriam os mais aptos a exercer o controle e a orientação política da sociedade.

Ademais, dentro da perspectiva da religião cívica, a fraternidade pode perfeitamente passar de uma dimensão puramente religiosa para uma dimensão civil (republicana) ao se manter ligada ao espírito público de participação e cidadania, em um contexto que não implicaria necessário referimento religioso, tornando-se, desse modo, universalmente compreendida, como princípio potencialmente capaz de renovar valores morais e fornecer uma nova ética de atuação para os cidadãos em contraposição à indiferença social e à apatia de indivíduos desinteressados no destino da sociedade⁷⁴.

Portanto, a secularização do cristianismo passou a compreender uma construção mais laica do significado da fraternidade, que pode ser absorvido como princípio essencial para a renovação dos laços sociais em uma democracia plural em que os direitos fundamentais do homem e do cidadão fossem recolocados sob o pressuposto de uma responsabilidade de vida em comum.

Desse modo, conforme já referenciado em outro momento, interessa alimentar o espírito público ou a “consciência pública” suficiente para formar uma melhor compreensão acerca da fraternidade e de sua expressão sócio-política na constituição de uma verdadeira teia social.

Os ideais de liberdade e de igualdade, reconhecidos como indiscutíveis categorias políticas do Estado social democrático moderno, se mantêm, muitas vezes, de maneira fragilizada na democracia. Bem assim, não são suficientes por si mesmos para produzir vínculos entre os homens.

Logo, poder-se-ia refletir se o princípio da fraternidade, compreendido também como verdadeira virtude cívica de dimensão humano-relacional, não poderia contribuir com a realização de uma política de fato, mais comprometida com o bem da coletividade (sentido aristotélico) funcionando como elã dos pilares democráticos de igualdade e liberdade?

Certamente, a fraternidade traz em si mesma o potencial de colocar a ação política a serviço do outro, buscando respeitar o que distingue e aproximar o que une, comprometendo-se com o bem de todos. Tal percepção faz parte intrínseca da concepção *pública* compartilhada de pessoa (NUSSBAUM, 2013).

⁷⁴ O fato de sua vinculação às raízes teológicas cristãs ser apontada como um dos aspectos para seu enfraquecimento enquanto expressão sócio-política, ao lado dos princípios da liberdade e da igualdade (tal como as críticas sucedidas à Tocqueville no sentido de coligar o espírito de liberdade ao espírito da religião), não impede o seu reconhecimento enquanto princípio de abrangência universal, capaz de fortalecer os laços sociais entre os homens. Tosi (2014, p. 41) entende que: “se colocarmos a fraternidade na referência com os outros dois valores da famosa tríade da revolução francesa, poderemos dizer que, de certo ponto de vista, a experiência da fraternidade é mais universal e difundida daquela da liberdade e da igualdade, porque é primordial”.

Se a liberdade remete o indivíduo na sua singularidade, e a igualdade a uma dimensão social que permanece limitada a uma identidade de um grupo ou classe, a fraternidade se abre à ideia de um outro com o qual não há somente direitos a opor, mas responsabilidades a compartilhar (TOSI, 2014, p. 45)

Nessa relação de fraternidade, em que as responsabilidades devem ser compartilhadas, forma-se um verdadeiro sistema social, em que “o *outro* deve ser reconhecido como o ser humano e receber um tratamento transparente e ético porque dele depende a realização do *eu*” (BAGGENSTOSS, 2011, p. 197).

Desse modo, abre-se espaço propício para o desenvolvimento de uma nova ética da responsabilidade que considere o outro a partir de uma nova lógica relacional: da identidade para o reconhecimento da alteridade (TOSI, 2014), em uma atmosfera coletiva e participativa. “É nessa relação, pautada pela fraternidade, que o indivíduo é capaz de transcender a si mesmo – observando-se como aberto e relacional – à comunidade em que vive” (BAGGENSTOSS, 2011, p. 178).

Amplia-se, assim, a dimensão política da fraternidade. Isso porque a ação humana é dirigida a seus semelhantes e cada homem é conduzido à realização de ações que o faz sair do individualismo e da apatia social e ir ao encontro do outro, estabelecendo vínculos fraternos entre eles, através do resgate de liames sociais, outrora relegados e esquecidos.

Verifica-se, portanto, que a fraternidade se encontra em uma imbricada relação com os princípios da liberdade e da igualdade, tendo sua base, no reconhecimento recíproco de todos como irmãos, iguais e livres⁷⁵, na medida em que, seremos mais livres e iguais, se, antes de tudo, nos dispusermos a sermos mais fraternos (BAGGIO, 2008).

Essa trilogia, mesmo com a distância de dois séculos da Revolução Francesa, ultrapassando gerações, é renovada, contribuindo para favorecer uma possibilidade de reestruturação social à democracia.

⁷⁵ Destaque-se que, atualmente, em decorrência de sua abertura terminológica, a fraternidade permite ser compreendida, também, através de outros espectros, como os que se observam a partir das teorias de reconhecimento, as quais igualmente podem servir de base para um tipo de compreensão cada vez mais moderno acerca da fraternidade. Um exemplo disso é a teoria de reconhecimento desenvolvida por Axel Honnet em seu livro *A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Ed. 34, 2003), segundo o qual: “o nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau da autorrealização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima” (HONNETH, 2003, p. 272).

3.3.2 A participação política como fator de fortalecimento dos laços sociais

Sabe-se o quanto é pernicioso à democracia a ideia de que o indivíduo basta a si mesmo, pois uma das fontes do individualismo é a crença em uma independência absoluta, o que faz com que os homens se afastem uns dos outros, buscando, exclusivamente, seus próprios interesses, aniquilando o espírito de vida em comunidade (REIS, 2010). A esse respeito interessante expor um panorama geral da realidade político-social democrática, que conduz os homens ao desprezo das coisas públicas:

O sentimento de autossuficiência tende a levar os homens ao isolamento e ao desprezo da vida política. Cada um deseja a proteção do Estado para o gozo tranquilo de seu bem-estar, mas nega-se a compartilhar a responsabilidade sobre o que diz respeito à coletividade como um todo. Deseja permanecer livre para dirigir seus negócios privados e sua vida familiar, mas pouco lhe importa ser conduzido em tudo o que lhe diz respeito ao domínio público. Se participarem de qualquer reivindicação social ou de pleitos eleitorais, o fazem na exata medida da necessidade de seu interesse privado. Sem qualquer gosto ou interesse nas decisões e ações conjuntas, uma vez solucionado o problema ou eleitos os representantes do povo para exercerem em seu nome a soberania, os cidadãos retornam ao mundo dos negócios privados (REIS, 2010, p. 329-330).

Na visão de Tocqueville, essa seria uma pseudoliberalidade, pois à vista da independência isolante, a sociedade, pouco a pouco, se degrada, uma vez que, sem qualquer gosto ou interesse pelo bem comum, os homens quebrariam o vínculo social que os unem entre si, abandonando-se à condução de um poder tutelar ou despótico.

Por sua vez, a liberdade democrática se desenvolve à medida que os indivíduos se aproximam e se integram uns aos outros na prática de assuntos comuns, isto é, em vista do bem comum, garantindo o verdadeiro espírito de cidadania e de participação.

Em vista disso, Tocqueville realça a participação na vida política (pública) como de suma importância para despertar e fortalecer o espírito comunitário, reconciliando os interesses individuais ao bem público. Alargam-se as fronteiras para que os concidadãos possam abraçar o bem de cada ser humano como se fosse o próprio bem.

Não se trata de tolher do homem a busca de sua realização e de seus projetos ou interesses, pois isso faz parte de sua própria esfera pessoal de liberdade, como livre expressão de manifestação em uma democracia.

Igualmente, “Tocqueville não pretende que o homem dos tempos democráticos abra mão de seus interesses próprios, mas que eles amem a pátria por seus próprios interesses”

(REIS, 2002, p. 107). O que constituiria uma preocupação válida seria o modo como os homens agem e se esforçam para a consecução de seus interesses e não o interesse individual em si.

Convém, portanto, falar em liberdade política, enquanto valor público compartilhado, a qual é capaz de fornecer aos indivíduos independência e liberdade para agir em consonância com o bem de seus semelhantes.

Trata-se, pois, de fazer com que os homens possam compreender que “o seu interesse privado está diretamente vinculado ao interesse público, de modo que cada um queira o interesse comum como seu próprio interesse” (REIS, 1999, p. 86-87).

Este modo de entender a relação entre o interesse privado e o interesse comum foi denominado por Tocqueville como a doutrina do interesse bem-compreendido. Em suas palavras: “(...) o homem, ao servir a seus semelhantes, serve a si mesmo e (...) seu interesse particular está em fazer o bem” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 147).

No estado social democrático, essa doutrina cumpre a função de retirar os indivíduos do isolamento, fazendo com que eles possam submeter seus interesses particulares à causa comum na medida em que se aproximam da comunidade política.

Citada compreensão é responsável por reforçar as ações cooperativas entre os cidadãos fortalecendo a amizade e a participação, consideradas virtudes públicas⁷⁶ necessárias à preservação da democracia, opondo-se aos denominados vícios públicos identificados no isolamento, na apatia social e no individualismo (REIS, 1999).

Dessa maneira, a fim de desenvolver virtudes públicas que favoreçam o reconhecimento de interesses comuns e o respeito aos direitos de cada um, Tocqueville fomenta e estimula a participação ativa dos cidadãos nas questões relativas à sua comunidade. Consequentemente, pouco a pouco, o isolamento destruidor do espírito público poderá ceder espaço a cidadãos mais engajados e comprometidos com a coletividade.

Mas essa não é uma tarefa simples ou fácil, haja vista que, na maioria das vezes, o homem somente desperta para o interesse da coletividade quando sente que seu interesse particular poderá estar ameaçado por depender, de alguma forma, do interesse público⁷⁷.

⁷⁶ Penso ser possível, igualmente, estender nesse contexto de virtudes públicas, os liames sociais enraizados na fraternidade entre os homens, enquanto princípio relacional e elemento intermediário essencial entre a igualdade e a liberdade democráticas, por apresentar uma conotação necessária ao espírito coletivo de participação pública, na medida em que se propõe a resgatar e a desenvolver em cada cidadão a capacidade de agregar o outro e de convergir ao bem comum, dentro de uma ética sócio-política voltada para a alteridade.

⁷⁷ Um exemplo é capaz de ilustrar essa situação: quando um cidadão é vítima de uma violência urbana, logo reage em busca de restabelecer a sua segurança e tranquilidade. Em seguida, geralmente, compreende que a sua

Nesse sentido é que, para Tocqueville (2004), a doutrina do interesse bem compreendido seria necessária aos tempos democráticos, mas não suficiente, pois, como se percebe, muitas vezes, vem a se constituir como uma troca comodista e utilitária, isto é, “faço o bem aos demais nos limites do meu próprio interesse ou a partir daquilo que me convém”. Ou ainda “me preocupo com as causas comuns na medida da utilidade que o interesse coletivo pode representar para mim”.

Traduzindo essa concepção, ele entendeu que essa doutrina “(...) não produz grandes devoções, mas sugere todos os dias pequenos sacrifícios; ela sozinha não seria capaz de fazer virtuoso um homem” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 147). É certo que se ela sozinha não torna os homens propriamente virtuosos, pelo menos, abriria caminhos em direção às virtudes públicas da participação e do interesse pelo bem comum, introduzindo nas ações dos indivíduos, o interesse em agir também em prol de sua comunidade política (REIS, 1999).

No entanto, como bem enfatizou Reis (2002), é preciso conceber o significado de bem comum não como mero somatório das vontades individuais em consenso, fazendo-se necessário que os homens reconheçam uma norma transcendente, acima de seus interesses individuais, capaz de orientar as ações de modo a preservar a liberdade de todos e não colocar em risco as minorias, por exemplo.

Sendo assim, ele mesmo viu a necessidade de aliar referida doutrina a uma norma moral universal, aceita pela maioria do gênero humano, que conferisse aos cidadãos um critério final capaz de julgar e fiscalizar a própria ação e a ação da coletividade.

É possível que essa norma transcendente se encontre no espírito religioso, pois conforme já apresentado, a religião constitui força motriz da moralidade, essencial aos tempos democráticos. Isso porque os indivíduos são conduzidos a abandonar seus interesses mesquinhos e passageiros e são convidados a assumirem como critério regulador de suas ações a norma moral trazida pela religião⁷⁸.

Nesse ínterim, “a fé religiosa adquire o sentido de um postulado da razão prática necessário para que os homens possam julgar acerca de seus próprios interesses” (REIS, 1997, p. 8), na medida em que passam a discernir, à luz da fé, entre o bem e o mal, entre a liberdade ou a servidão.

segurança individual está inserida em um contexto público maior e pode ser levado a buscar juntamente com seus concidadãos alternativas viáveis para dirimir essa questão (REIS, 2002).

⁷⁸ Conforme já fora observado, a concepção antropológica de Tocqueville está fortemente impregnada da perspectiva cristã, de modo que, enquanto partícipe de um projeto providencial, o homem deve estar sempre pronto para apresentar à ordem social e política um princípio moral que a conduza. A liberdade do homem por si mesma é desprovida de qualquer conteúdo moral (REIS, 2000, p. 13).

Outrossim, a moralidade pode ser reconhecida em uma norma de justiça que não decorre da lei de um povo (REIS, 2000), mas é aceita como norma moral capaz de abalizar as ações e os interesses humanos a partir de um ideal de justiça⁷⁹ que forneça subsídios para minorar as tensões entre a liberdade e a igualdade, pois, do contrário, quando o desequilíbrio é demasiado grande, os homens são condenados à servidão e à degradação (REIS, 2002).

Desse modo, Tocqueville supõe que a concretização do ideal de justiça em uma democracia depende da participação pública ativa (e consequentemente de todas as virtudes nela inerentes), a qual contribuirá para realização do bem-estar coletivo, minimizando também essa problemática da relação entre os ideais de liberdade e de igualdade.

Nessa mesma tônica, Nussbaum (2013) explica que as bases da cooperação social devem considerar a justiça e a percepção do outro desde os primórdios como fins de valor intrínseco, em que as pessoas estão unidas por laços altruísticos, em busca da realização do equilíbrio da sociedade e do bem de todos. Em suas palavras:

O bem dos outros não é apenas um limite à busca dessa pessoa pelo próprio bem, faz parte de seu próprio bem. Assim, ao invés de ser um tema restrito às concepções individuais de bem (...), um forte compromisso com o bem dos outros faz parte desde o começo da concepção pública compartilhada de pessoa. (...). Viver com e para os outros, tanto com benevolência quanto com justiça, faz parte da concepção pública de pessoa que todos subscrevem para propósitos políticos (NUSSBAUM, 2013, p. 195).

Assim sendo, faz-se necessário que os homens retomem o protagonismo de uma cidadania ativa, por meio da participação política, preservando assim as virtudes públicas, pois participando de forma responsável, o cidadão se compromete com o bem do outro, elevando-se para além de sua circunscrição individual de cidadania, contribuindo para o desenvolvimento de uma democracia mais justa e fortalecendo os vínculos sociais entre eles.

A dificuldade, muitas vezes, repousa na passividade individual ou no conformismo coletivo diante da complexa realidade democrática que acabam por deixar no descaso a ação política cidadã.

⁷⁹ De acordo com SCHLEIFER (1984, p. 227 in REIS, 2002, p. 104), Tocqueville compreendia que esse ideal de justiça “pelo menos oferecia uma base racional para questionar a suposta autoridade moral de qualquer maioria, e especialmente de uma opressiva. Por meio dela, os indivíduos podem se recusar à obediência a uma lei considerada injusta. A humanidade, a razão e a justiça eram, pois, para Tocqueville, salvaguardas morais significativas para qualquer minoria ou indivíduo”. Outrossim, “quando a ideia de justiça, entendida como igual liberdade, não é tomada como norma universal, o critério que passa a guiar as ações humanas no estado democrático e o interesse do mais forte” (REIS, 2002, p. 105), isto é, seja ele advindo de uma tirania da maioria ou de uma minoria, ou proveniente de um governo tutelar.

É em decorrência dessa letargia pública dos indivíduos que Tocqueville apontou mais um canal para fortalecer no homem o interesse pelo bem comum, consistindo esse na importância do hábito adquirido pela ocupação constante de cada um com o interesse da coletividade. Pela força do hábito, paulatinamente, os homens desenvolvem o gosto aos negócios públicos e, acima de tudo, o gosto em servir a sua comunidade política.

Como se observou até o presente momento, todo o pensamento ético-político de Tocqueville ainda se faz atual e muito necessário aos tempos de hoje. A apatia cívica e a negligência por parte dos cidadãos com a vida pública desequilibram os pilares de sustento da democracia e isso consiste em grave perigo no sentido de abrir caminho para um despotismo estatal, por exemplo.

O estado social democrático é compatível tanto com o estado político despótico, quanto com o estado político de liberdade. Ambos são possíveis, depende do modo de como a soberania popular o direciona. No entanto, certo é que apenas um dever ser desejável (REIS, 2002). A escolha depende justamente da ação política esclarecida e comprometida dos cidadãos.

É tão somente o homem unido ao seu semelhante quem poderá buscar verdadeiros antídotos contra os males que rondam a democracia, sejam eles, o individualismo que exclui, a intolerância, a indiferença ou a apatia cívica, dirigindo assim o processo histórico democrático.

Para isso, não há dúvidas de que o espaço privilegiado da ação humana é a comunidade política, pois através dela o homem é corresponsável com seu próximo a interferir e transformar a ordem social e política vigentes.

“Qualquer que seja o remédio terá sempre como eixo central o fortalecimento do espaço da ação pública como um espaço plural de confronto, de diálogo e de busca conjunta de soluções aos problemas comuns” (REIS, 2009, p. 106).

E, nesse sentido, a participação comprometida e responsável do cidadão nos interesses de sua comunidade faz resgatar e fortalecer os laços sociais, os quais repousam no próprio potencial do ser humano, pois é inerente à natureza humana o viver em sociedade estabelecendo pontes de solidariedade e de fraternidade entre si, construindo uma verdadeira teia social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se, conclusivamente, que entre as “instituições” emblemáticas ou protótipos do mundo moderno ocidental, a democracia consiste certamente em uma das que se confronta de maneira mais direta e incisiva com as agruras e dificuldades de estar no centro da conjuntura social e política dos últimos séculos.

O modelo liberal-democrático vem sofrendo contestações constantes. O espaço público do Estado há tempos está ameaçado de um esvaziamento de sentido, o que pode se atribuir, em parte, à crise de valores subjetivada no processo de relativização crescente na sociedade pós-moderna.

Passados mais de um século das constatações de Tocqueville em torno da democracia do século XIX, ainda é possível perceber que o quadro panorâmico descrito por ele, em muitos aspectos, não é diverso do encontrado na democracia contemporânea.

Um cenário obscuro que ameaça o presente e principalmente o futuro da democracia, em que o espaço público consiste no palco principal de infindáveis disputas de interesses privados conflitantes em detrimento dos interesses da coletividade. Descarta-se a política enquanto realização do bem comum. A soberania popular é igualmente ameaçada, trazendo em relevo estruturas de desigualdades, tanto sociais quanto econômicas, características do Antigo Regime.

Hierarquizações e poderes de várias ordens disputam entre si, aristocracias políticas e econômicas hegemônicas, maioria esmagadora de minorias ou minorias oligárquicas que impõem seus mandos a uma maioria inquieta, bem como imposições (muitas delas advindas como atos de violência e opressão social) sobrepostas à democracia.

No Estado democrático moderno, a marca do individualismo, da indiferença pública e da apatia social ainda se faz bastante presente. Os cidadãos se sentem descomprometidos uns com os outros, tornam-se indiferentes e estranhos entre si. Muitas vezes, chega-se a pensar ser uma utopia a perspectiva de mudanças políticas e sociais em torno da democracia.

Mas esse panorama que se generaliza com o passar do tempo, a que pode ser atribuído afinal? O que explicaria a apatia política dos cidadãos e o individualismo exacerbado nas sociedades modernas onde as liberdades políticas são imperativas? (SILVA, 2007). Em que medidas experiências que coloquem o papel dos liames sociais como referência capaz de

conduzir processos e práticas democráticas podem contribuir para fomentar a marcha ou o movimento amplo e inclusivo da democratização?

O momento atual, muitas vezes, impõe um estado de perplexidade diante das crises e dos conflitos políticos, sociais e econômicos, no entanto, o esforço coletivo dos cidadãos para a concretização de ideais em favor de mudanças urgentes desse cenário não se pode deixar arrefecer.

Diante das incertezas dos tempos que ainda estão por vir, a concepção antropológica de Tocqueville é capaz de fornecer à sociedade contemporânea um viés de esperança, haja vista que o mesmo se apresentou otimista (mas não ingênuo) quanto à capacidade de aperfeiçoamento dos homens dirigida ao bem comum e às virtudes públicas.

De tempos em tempos os homens são chamados à cena pública para escolherem aqueles que os representarão. Mas isso não pode bastar à vida pública em uma sociedade democrática. É fundamental desenvolver o espírito público de participação ativa em todos os cidadãos – governantes, legisladores, magistrados, homens e mulheres em geral – (REIS, 2002) para impedir que as pessoas se voltem exclusivamente para consecução de seus interesses privados ou seu bem-estar material.

Em suas duas grandes obras, especificamente em *A Democracia na América*, Tocqueville demonstrou pertinentes preocupações na formação e no desenvolvimento de uma democracia em que a igualdade de condições e a liberdade pudessem coexistir de maneira sempre mais equilibrada. Para tanto, deixou transparecer que caberia ao esforço dos homens o desenvolvimento e a participação nos negócios públicos de maneira mais ativa e direta, determinando, portanto, as suas relações políticas com o Estado, as quais poderiam ser de duas ordens: ou de servidão ou de liberdade. “Estamos à mercê de nós mesmos: ou construímos as condições para a igual liberdade ou para a igual servidão” (REIS, 2009, p. 102).

O ser humano possui simultaneamente duas forças dentro de si, ou seja, há o espírito do encontro, da solidariedade e da alteridade, mas há também o espírito excludente, individualista, indiferente. Cabe apenas a ele, por meio de uma decisão, seguida de uma ação política, deixar que o primeiro espírito sane os desvios encontrados no segundo.

Tocqueville advertiu que essa decisão/ação humana em direção ao espírito público de participação não ocorre de maneira espontânea, ela deve ser alimentada constantemente pelas virtudes públicas, o que torna mais viável a construção de uma sociabilidade fraterna entre os homens.

Para isso, fez verdadeira associação entre o espírito de liberdade e o espírito religioso, conforme encontrado por ele na democracia americana do século XIX. No pensamento tocquevilleano, a fé religiosa é indissociável do espírito democrático republicano da vida política. Sua grande importância é a de fornecer aos cidadãos os fundamentos necessários à construção de uma vida em comunhão entre os seus semelhantes, sendo ela a norma moral balizadora das ações e das relações humanas.

Na abordagem tocquevilleana, por mais que a religião não ocupasse o fundamento último do Estado democrático (REIS, 2002), o papel e a importância desenvolvidos por ela exerceram grande força na formação de seu pensamento ético-político, pois Tocqueville compreendeu que era a fé religiosa que movia os homens dos tempos democráticos a abandonarem o individualismo e os prazeres materiais, formando cidadãos mais comprometidos com o bem dos seus semelhantes e com o bem da sua comunidade.

Os valores e princípios morais e éticos trazidos pela religião, pouco a pouco, poderiam fornecer as bases responsáveis por estabelecer um maior equilíbrio entre a igualdade e a liberdade, pois contribuíam para retirar os homens do individualismo, fortalecendo os laços sociais entre os cidadãos na sociedade americana.

Sendo assim, a dimensão religiosa se fazia presente, de modo particular, na esfera política, muito embora não houvesse a ingerência da Igreja, enquanto instituição, nos negócios do Estado. Desse modo, crescia e ganhava força o modelo de religião cívica estabelecido na sociedade americana que, ultrapassando o puro fervor cristão, penetrava no coração dos homens, transformando a ação individual em ação coletiva em prol do bem comum.

No entanto, é importante evidenciar que há uma grande diferença entre a América do século XIX, em que Tocqueville se deparou com um cristianismo democrático e republicano e a atual América, em que a intolerância e o fundamentalismo religiosos praticados, muitas vezes, de maneira hostil, destroem as perspectivas de uma nação unida.

Robert Bellah, inclusive, apontou a dificuldade de estabelecer a mesma vinculação feita por Tocqueville entre o espírito religioso e o espírito de liberdade dentro de uma democracia já bastante secularizada. Isso porque, como fora enfatizado, à época de Tocqueville, a religião cristã era a religião predominante; e, mesmo, no caso de pertencimento a diferentes seitas religiosas, havia um substrato ético e cultural comum que unia a todos, cristãos e não cristãos.

Não há que se olvidar, que já no final do século XIX, quando irrompeu a modernidade tecnológica e a liberalização dos costumes, tais fenômenos se refletiram também nas formas democráticas de convivência política pacífica e religiosa nos Estados Unidos, na medida em que provocou maior liberalização em todas as esferas da sociedade.

Contra esse fenômeno, houve forte reação, principalmente, por parte da tradição protestante, fiel aos ideais dos pais fundadores, bem como por parte de grupos católicos conservadores, no sentido de impedir mudanças em seus dogmas e valores religiosos e manter os princípios e os fundamentos da religião. Dessa maneira, é possível dizer que, desde muito cedo, já se verificava certa tendência fundamentalista na sociedade norte-americana.

Com o passar do tempo, esse processo se tornou muito mais complexo. A secularização criou uma divisão bastante perigosa para a unidade social: de um lado o ateísmo e o gnosticismo militante e do outro o fundamentalismo religioso excludente. Em razão do atual contexto, a religião passou a ser causa de sérios confrontos e divisões, não somente na América estadunidense, mas em todas as partes do mundo. Essa atitude fechada leva ao desprezo, à discriminação e à violência religiosa e política.

É certo que Tocqueville enfrentou um período semelhante ao descrito, ressalvadas as devidas proporções, isto é, a situação provocada pela Revolução Francesa, em que a França estava dividida entre os ideais iluministas anticlericais e o catolicismo tradicional. Para essa problemática questão, Tocqueville se inspirou na sociedade americana de seu tempo como possível forma de solução, pois lá encontrou um espaço de convivência harmoniosa e pacífica entre as diversas seitas religiosas, a grande maioria, no entanto, de cunho cristão. Hoje, porém, o fundamentalismo religioso é também um problema instalado na própria América.

Certamente a questão que se faz presente hodiernamente escapou à previsibilidade profética de Tocqueville quanto às incertezas do futuro da democracia.

O dilema da relação entre religião e política (espírito religioso ligado ao espírito de liberdade) dificilmente encontrará uma solução acabada e satisfatória na teoria e na prática. Mas tal circunstância, não significa negar a possibilidade de que a religião (desprovida de qualquer fundamentalismo) exerça um papel político importante e positivo dentro do Estado social democrático.

Outrossim, importa deixar claro que não se pode generalizar afirmando que toda religião tende a se tornar fundamentalista e segregadora. Essa não constitui a finalidade da religião! Expressa-se, aqui, a preocupação e o cuidado para que a ação humana, imbuída de interesses das mais variadas ordens, não venha a desvirtuar a essência mesma da religião.

Desse modo, a proposta de Tocqueville, no que tange à influência (positiva) da religião na vida política e social em uma democracia, se torna cada vez mais válida, na medida em que a religião se abre para o diálogo e para a tolerância e não se fecha em si mesma, exercendo consequentemente um salutar papel para o fortalecimento dos liames sociais na contemporaneidade.

Convém, portanto, compreender que, a secularização dos tempos modernos demanda um programa positivo, ou seja, a criação de condições sociais, culturais, políticas e jurídicas imprescindíveis à atualidade, facilitando a formação e o reconhecimento de um espírito universal fraterno capaz de relacionar a todos, dentro de um Estado laico e pluralista, onde os cidadãos possam desenvolver relações de cooperação e de solidariedade uns para com os outros.

Nesse aspecto, a secularização dos tempos não pode constituir um óbice intransponível à formação e ao desenvolvimento dos vínculos sociais entre os homens em uma democracia. O espírito de fraternidade cultivado entre os homens (que considere a ação humana dirigida a seu semelhante para realização de uma ética política pautada no bem do outro, logo, no bem comum) pode apontar uma possível alternativa entre o espírito religioso e o espírito político.

Além de vislumbrar, de maneira favorável, a influência da religião na sociedade americana, Tocqueville observou através das instituições democráticas, das associações civis e políticas e de todas as formas legítimas encontradas pelos americanos como meios de participação pública, estruturas capazes de oportunizar espaços de participação política direta, despertando a necessidade das relações sociais e políticas dos indivíduos entre si e com o Estado.

Assim, a principal vantagem que Tocqueville enxergou nessas formas de descentralização administrativa foi justamente os seus efeitos políticos, ou seja, os cidadãos passavam a se reconhecer reciprocamente como livres e iguais, na medida em que lhes eram assegurados, indistintamente (o que inclui os grupos minoritários excluídos), a oportunidade de participação, de livre expressão e de manifestação da diversidade. Afastava-se, com isso, o perigo de uma tirania da maioria e criavam-se meios de resistência às tendências igualizadoras e opressivas.

Tocqueville exortou, desse modo, a todos os cidadãos, sem qualquer distinção a se interessarem pela participação pública, por meio das mais diversas instituições

intermediárias. O importante, para ele, era sempre despertar e desenvolver as virtudes necessárias em prol do bem da coletividade.

Nesse sentido, o autor francês enxergou na democracia americana não o modelo ideal a ser reproduzido, mas encontrou nela as chaves essenciais para o desenvolvimento de uma democracia capaz de se reinventar constantemente em prol de manter maior equilíbrio entre a igualdade e a liberdade políticas.

Nessa linha de abordagem tocquevilleana, apontam-se alternativas à democracia, capazes de resguardar valores e virtudes públicas e garantir a participação mais direta da sociedade. São iniciativas em curso que oferecem meios e possibilidades não apenas entre a sociedade e o Estado, mas também entre os próprios cidadãos, abrindo espaço para a proliferação de "novas gramáticas sociais e culturais" (SANTOS; AVRITZER, 2002), como é o caso da demodiversidade.

Duas experiências sócio-políticas de demodiversidade realizadas na América Latina, especificamente no Brasil e na Bolívia, demonstram o alcance dos processos de democratização e de seus possíveis reflexos na relação sociedade e Estado, colaborando em transformar o modelo ocidental hegemônico que impõe à sociedade relações de poder “de cima para baixo”. Trata-se de um esboço de pesquisa ainda em construção com base na “sociologia das emergências”, segundo Hashizume (2012)⁸⁰.

São experiências de desenvolvimento de uma democracia comunitária e mais participativa, onde se verificam maior engajamento do povo com a vida de sua comunidade, respeito à diversidade e oportunidade para as minorias sociais. Consequentemente, abre-se espaço para a formação de laços sociais mais horizontais, baseadas em um agir político mais virtuoso, na linguagem tocquevilleana, em que os vícios públicos do individualismo e da intolerância para com o outro começam a ser superados.

Um dos legados deixados por Tocqueville consiste em aprimorar a democracia através de um processo de construção conjunta que envolva a participação coletiva e o

⁸⁰ No caso da Bolívia, a experiência realizada é a de democracia comunitária como meio institucionalmente complementar às democracias representativa e participativa em conformidade com o que prevê a Nova Constituição Política do Estado (2009). É uma maneira de assegurar a democracia intercultural entre as 36 nações e povos indígenas, originários e camponeses e as comunidades afro-bolivianas, as quais têm assegurado legalmente o direito de exercitarem seus próprios modos de pensar e fazer política, numa relação de complementaridade com as outras formas de democracia (HASHIZUME, 2012). Por sua vez, no caso do Brasil, a escolha dessa experiência tem maior incidência a partir das Conferências Nacionais, “que abrem a possibilidade para a participação de representantes da sociedade civil na formulação e acompanhamento de políticas públicas e são coordenadas, no seu topo, pela Secretaria Nacional de Articulação Social (SNAS), da Secretaria-Geral da Presidência da República (SG/PR)” (HASHIZUME, 2012, p. 206).

respeito às pluralidades. Percebe-se que em vários aspectos o seu pensamento se coaduna justamente com os fundamentos da doutrina moderna dos Direitos Humanos (REIS, 2010), pois reflete a preocupação com a dignidade dos homens, na medida em que seu temor maior era a de uma sociedade massificada, sem oportunidades iguais, serva e submissa de um poder opressor, sem qualquer capacidade de pensar e agir por si mesma.

Tocqueville evidenciava a pluralidade de posições e interesses, o respeito aos interesses das minorias, a liberdade das crenças religiosas, a convivência da diversidade, possibilitando, assim, um maior fortalecimento do tecido político e social.

O ideal democrático deve visar, portanto, ao equilíbrio entre a liberdade e a igualdade, todavia, não pode prescindir de um elemento relacional capaz de criar vínculos mais fortes entre os homens. E, nesse sentido, é possível dizer que os liames sociais amalgamados pela fraternidade constituem fortes fundamentos capazes de redimensionar os conflitos sociais e políticos, imprevisíveis em uma democracia.

Longe de pensar que Tocqueville idealizava a formação de uma sociedade democrática isenta de conflitos (REIS, 2009). O saudável conflito social e político traz a abertura para a discussão e o debate entre os cidadãos e favorece o desenvolvimento das condições necessárias para a ação conjunta do corpo coletivo.

Porquanto, diante dos conflitos e crises que assolam a democracia, a questão parece apontar para um problema relacional e esse é um grande desafio a ser enfrentado pela sociedade democrática neste século XXI.

É preciso reinventar a luta por uma sociedade mais justa, mais pacífica, mais livre, mais igual e fraterna. É preciso também resistir ao espírito do individualismo e renovar-se a partir da integração com os demais, em uma coexistência plural capaz de respeitar e tornar fecundas as trocas intersubjetivas entre os homens.

Essas, portanto, consistem em reflexões e ideias, as quais poderão contribuir, não como alternativa meramente utópica, mas também, de alguma forma, prática e viável, diante dos conflitos sócio-políticos contemporâneos, na medida em que a necessidade de estabelecer e aprofundar uma democracia baseada em um aporte relacional pode ainda hoje ser constatado como algo que merece atenção, em face das inúmeras disputas de poder que deixam de lado o caráter social e a dimensão relacional do homem.

É certo que muitas arestas ainda estão abertas, aliás, não se pretende com o presente trabalho estabelecer conclusões definitivas, o que seria precipitado e forçoso. Como já referido, o alcance ou papel dos liames sociais está associado à possibilidade de humanizar

cada vez mais a democracia, mas também e, concomitantemente, de minimizar a distância da relação vertical entre os cidadãos e o Estado e dar maior visibilidade e efetividade à relação horizontal entre os cidadãos.

Pensar no resgate dos liames sociais na sociedade moderna se torna viável e, porque não dizer, necessário nos dias de hoje. Possibilitar o diálogo horizontal entre os cidadãos e entre eles e o Estado, reconectando assim, os aspectos relacionais que compõem o “DNA” de todo ser humano com os aspectos éticos-políticos da vida em sociedade.

Não há garantia de certezas ou verdades incontestes para o futuro da democracia, mas esse pode ser um caminho viável a se seguir.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE TOCQUEVILLE:

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I - Leis e Costumes. Leis e Costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A Democracia na América*. Livro II – Sentimentos e Opiniões: uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O Antigo Regime e a Revolução*. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Igualdade Social e Liberdade Política: uma introdução à obra de Alexis de Tocqueville*. Textos selecionados e apresentados: Pierre Gibert. Trad. Cícero de Araújo. São Paulo: Nerman, 1988.

OUTROS AUTORES:

AMORIM, Alline Tavares; VALADÃO, Lucas Cordeiro. Religião e Democracia n'A Democracia da América de Alexis de Tocqueville. *Anais da Semana de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo*, v. 1, 2015. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/SCSUFES/article/view/8902/6312>>. Acesso em: 30.maio.2016.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BAGGENSTOSS, Grazielly Alessandra. A fraternidade como método relacional e fundamento institucional: proposta de mudança paradigmática da percepção do ser humano acerca de si, de sua comunidade e do direito. In: VERONESE, Josiane Rose Petry; OLIVEIRA, Olga Maria Boschi Aguiar de (Orgs.). *Direitos na Pós-Modernidade: a fraternidade em questão*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011, (p. 177 – 208).

BAGGIO, Antonio Maria. A redescoberta da Fraternidade na época do “terceiro 1789”. In: BAGGIO, A. M. *O Princípio Esquecido/1 – a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

_____. A ideia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791. In: BAGGIO, A. M. *O Princípio Esquecido/1 – a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

BEDESCHI, Giuseppe. *Storia del pensiero liberale*. Roma-Bari: Laterza & Figli. Prima edizione, 1990.

_____. *Il pensiero politico di Hegel*. Roma-Bari: Laterza & Figli, Prima edizione, 1993.

_____. *Il pensiero politico di Kant*. Roma-Bari: Laterza & Figli, 1994.

BELLAH, Robert N. *Al Di Là Delle Fedi: le religioni in un mondo post-tradizionale*. Brescia: Morcelliana, 1975.

BESNIER, Jean-Michel. Tocqueville et les associations. *Cahiers de philosophie politique et juridique*. n.19, 1991.

BICCA, Luiz. A Revolução Francesa na filosofia de Hegel. Síntese: Revista de Filosofia, v. 15, n. 42, 2013. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/189>>. Acesso em: 12.abr.2016.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____; MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 2 vols. Brasília: UnB, 1998.

_____. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000a.

_____. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, São Paulo, Mandarim, 2000b.

_____. *Ensaio sobre Ciência Política na Itália*. Brasília: Editora UnB, 2002.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: UNB, 1997.

CATROGA, Fernando. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. Coimbra: Revista da História das Ideias, vol. 26, 2005. In: HORACIO, Heiberle Hirsberg. Religião Civil e Religião Secular: a religião como política e a política como religião. *Anais dos Simpósios da ABHR*, v. 12, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/263>>. Acesso em: 02.jun.2016.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

CHOMSKY, Noam. *A minoria próspera e a multidão inquieta*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2003.

CONSTITUIÇÃO DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/constituicao-dos-estados-unidos-da-america-1787.html>>. Acesso em: 30.agosto.2016.

CONSTITUIÇÃO FRANCESA DE 1791. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/const91.pdf>>. Acesso em: 23.jan.2016.

DE CAPRARIIS, Vittorio. *Profilo di Tocqueville* a cura di Ernesto Paolozzi. Napoli: Alfredo Guida Editore, 1996.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 26 DE AGOSTO DE 1789. Disponível em: <<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=180>>. Acesso em: 23.out.2015.

DE SANCTIS Francesco. Il Problema della Fraternità Ne “La Democrazia in America” di Tocqueville. In: *Filosofia Politica*/ Anno V, n.1, p. 87-103. Bologna: Il Mulino, 1991.

DELLA PORTA, Donatella. *Introdução à Ciência Política*. Lisboa: Editorial Estampa Ltda., 2003.

FLORENZANO, Modesto. *Revista de História* (138). USP: 1998, pp. 147-152. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/viewFile/64583/67223>>. Acesso em: 13.dez.2015.

FRELLER, Felipe. *Guizot, Tocqueville e os princípios de 1789*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-17112015-131419/>>. Acesso em: 01.jun.2016.

GIBERT, Pierre. *Fragile et nécessaire démocratie. Projet*. n. 51, p. 5 - 16, 1971.

GIL, Antonio Carlos. *Método e técnicas de pesquisa social*. 5 ed. São Paulo: Atlas, 1999.

HASHIZUME, Maurício. Demodiversidade no século XXI Experiências de democratização da democracia na Bolívia e no Brasil. *O Cabo dos Trabalhos*: Revista Eletrônica dos Programas de Doutorado do CES/FEUC/FLUC/III, nº 8, 2012. Disponível em: <<http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n8/ensaios.php>>. Acesso em: 01.maio.2016.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções 1789-1848*. 33ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HORACIO, Heiberle Hirsberg. Religião Civil e Religião Secular: a religião como política e a política como religião. *Anais dos Simpósios da ABHR*, v. 12, n. 1, 2011. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/263>>. Acesso em: 02.jun.2016.

JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru: Edipro, 2003.

KAWAUCHE, Thomaz. A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 52, n. 123, p. 31-47, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2011000100002&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 02.jun.2016.

LEITE, Márcia Pereira. *A cidadania como religião civil de Rousseau a Bellah*. Vassouras: VIII Encontro Regional de História, 1998. Disponível em: <<http://site.anpuh.org/index.php/encontros-regionais/encontros-anpuh-rio/viii-encontro-regional-de-historia-1998>> Acesso em: 20.jun.2016.

MACHADO, Fernanda. *Revolução Francesa: queda da Bastilha, jacobinos, girondinos, Napoleão*. Especial para a Revista Pedagogia e Comunicação de 31 de jul.2007. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/revolucao-francesa-queda-da-bastilha-jacobinos-girondinos-napoleao.htm>>. Acesso em: 22.nov.2015.

MAGALHÃES, Fernando. O passado ameaça o futuro Tocqueville e a perspectiva da democracia individualista. *Tempo soc.* [online]. 2000, vol.12, n.1, p. 141-164. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v12n1/v12n1a08.pdf>>. Acesso em: 25.jan.2016.

MARTIN, André. Guerra de Secessão. *Historia das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2006.

MARSHALL, T. H. Cidadania, classe social e status. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. In: LEITE, Márcia Pereira. *A cidadania como religião civil de Rousseau a Bellah*. Vassouras: VIII Encontro Regional de História, 1998. Disponível em: <<http://site.anpuh.org/index.php/encontros-regionais/encontros-anpuh-rio/viii-encontro-regional-de-historia-1998>> Acesso em: 20.jun.2016.

MASSARENTI, Armando. *Tocqueville: vita, pensiero, opera scelte*. I grandi filosofi. Volume 20. Edizione speciale. Milano: Il Sole 24 ORE, 2006.

MORÊZ, Francieli; QUEIROZ BARBOZA, Estefânia Maria. Secularização e Liberdade Religiosa na sociedade Estadunidense: Ponderações histórico-sociais e o posicionamento da Suprema Corte. *Revista Direitos Fundamentais & Democracia*, v. 17, n. 17, p. 91-108, 2015.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Trad. Suzana de castro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

PEZZIMENTI, Rocco. Fraternidade: o porquê de um eclipse. In: BAGGIO, Antônio Maria. *O Princípio Esquecido/1*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. In: WEFORT, Francisco C. (org.) *Os Clássicos da Política*. 10ª ed. Vol. 2. São Paulo: Ática, 2001.

RE, Lucia. *Il Liberalismo Coloniale di Alexis di Tocqueville*. Torino-IT: Giappichelli Editore, 2012.

REIS, Helena Esser dos. *A Liberdade do Cidadão: uma análise do pensamento ético político de Alexis de Tocqueville*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Sociais da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. São Paulo: USP, 2002.

_____. *O antigo regime e a revolução*. Resenha crítica. Filosofia Unisinos: set/dez 2009. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5033/2282>>. Acesso em: 18.nov.2015.

_____. Democracia e Direitos Humanos: relações sociais e políticas. In: FERREIRA, L.F.G.; ZENAIDE, M.N.T.; PEQUENO, M. (orgs.). *Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

_____. A Verdade Provisória da Democracia: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville. *Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 1, p. 43-61, 2012.

_____. Política e religião no pensamento de Tocqueville. *Revista Ucpel*. Universidade Católica de Pelotas, vol. 7, n. 1: p. 93-100, 1997.

_____. A virtude na filosofia política de Tocqueville. *Philosophos - Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 83-94, jul./dez 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/11313>>. Acesso em: 16.jun.2016.

_____. A democracia moral de Tocqueville. *Fragmentos de cultura*. Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, v. 10, n. 6, p. 1075 - 1086, nov./dez. 2000.

_____. A Democracia Como Processo: política e educação no pensamento de Tocqueville. *Revista Contexto & Educação*, v. 24, n. 82, p. 97-110, jul./dez. 2009.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *Presença de Tocqueville no Brasil*. Revista Carta Mensal, Rio de Janeiro, v. 44, n. 528, 1999. Disponível em: <<http://www.ecsbrdefesa.com.br/defesa/fts/PTB.pdf>>. Acesso em: 22.jan.2016.

ROHLING, Marcos. *A igualdade e a liberdade em Tocqueville – contribuições para o desenvolvimento da virtude cívica liberal*. Tese de Doutorado. Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 80-107, jul. 2015. ISSN 1806-5023. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/1806-5023.2015v12n1p80>>. Acesso em: 13 jan.2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. “Para ampliar o cânone democrático”. In: Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a Democracia. Os caminhos da democracia participativa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 39-84.

SCHALLENMUELLER, Christian Jecov. Religião e Revolução nas principais obras de Edmund Burke e Alexis de Tocqueville. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 17, p. 153-171, 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55711>>. Acesso em: 19.jun.2016.

SCHLEIFER, James. *Cómo nació "la democracia en América" de Tocqueville*. México: Fondo de cultura Económica, 1984. In: REIS, Helena Esser dos. *A Liberdade do Cidadão: uma análise do pensamento ético político de Alexis de Tocqueville*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Sociais da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. São Paulo: USP, 2002.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23 ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Sheyla Suely de Souza; FONSECA, Cleomar Campos da; NÓBREGA, Mônica Barros da. Aléxis de Toqueville e os Liberais: suas ideias e os desafios da democracia frente à crise contemporânea. In: *Qualitas Revista Eletrônica*, [S.l.], v. 9, n. 1, mar. 2010. Disponível em: <<http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/545/408>>. Acesso em: 10.dez. 2015.

SILVA, José Otacílio da. O Poder Político na Visão de Tocqueville: um diferencial entre antigo e moderno. In: *Educere e Educare: revista da Educação*, v. 1, n. 2, p. 245-266, 2007. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/viewArticle/267>>. Acesso em: 22.mai.2016.

TOSI, Giuseppe. *Liberdade, Igualdade e Fraternidade na Construção dos Direitos Humanos*. Ano 2009. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_liberdade_igualdade_fraternidade.pdf>. Acesso em: 22.dez.2015.

_____. A fraternidade como princípio (cosmo)político. In: FARIA, E. M. B.; ZENAIDE, M. N. T. (orgs.) *Fraternidade em foco: um ponto de vista político*. João Pessoa: Ideia, 2014.

_____. *10 lições sobre Bobbio*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

_____. A democracia como “forma mista” de governo em Norberto Bobbio. In: TOSI, G. (org.). *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p. 223-248.

_____.; FRAGOSO, Williard S. *As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos*, 2016 (no prelo).

VIEIRA, Daniel de Lima. *A Virtude na Democracia de Tocqueville*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Goiás – Goiânia: UFG, 2014.

VIROLI, Maurizio. Religione e Libertà nella Démocratie en Amèrique. In: BOLOGNESI, Dante; MATTARELLI, Sauro (a cura di). *Fra Libertà e Democrazia: l'eredità di Tocqueville e J.S. Mill*. Milano-IT: Franco Angeli, 2008.