



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

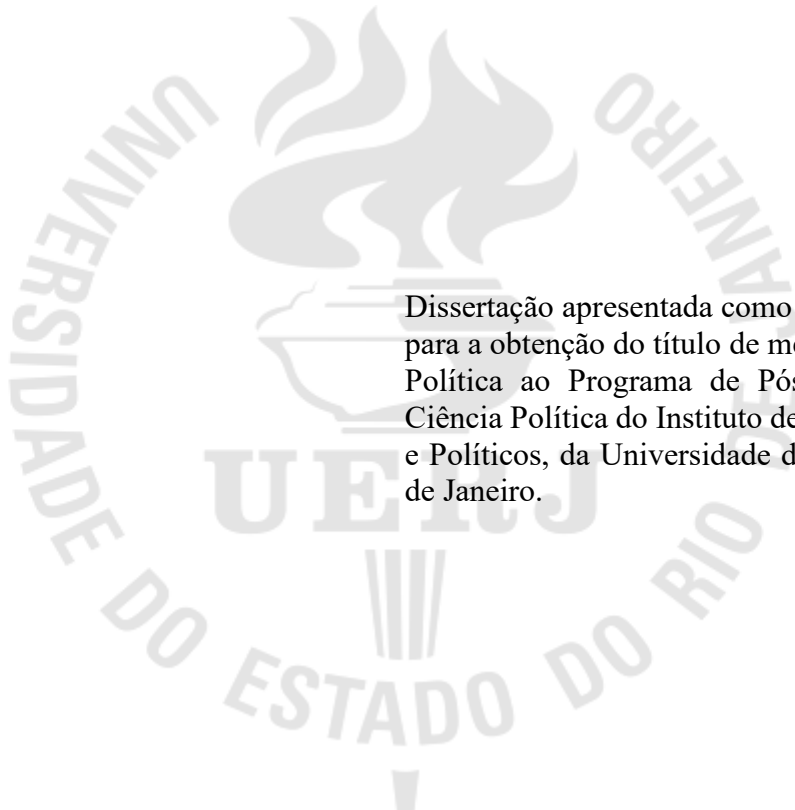
Camila Candido Castilho

**A expectativa dos séculos e os sentidos da liberdade: movimentos  
conceituais entre os escritos de Montesquieu e Tocqueville**

Rio de Janeiro  
2021

Camila Candido Castilho

**A expectativa dos séculos e os sentidos da liberdade: movimentos conceituais entre os escritos de Montesquieu e Tocqueville**



Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciência Política ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco

Rio de Janeiro

2021

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D – IESP

C352 Castilho, Camila Candido

A expectativa dos séculos e os sentidos da liberdade: movimentos conceituais entre os escritos de Montesquieu e Tocqueville / Camila Candido Castilho. – 2021.

107 f.

Orientador: Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco.

Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Liberalismo – História – França. 2. Democracia. 3. Montesquieu, Charles de Secondat, baron de, 1689-1755. 4. Tocqueville, Alexis de, 1805-1859. I. Castelo Branco, Pedro Hermílio Villas Bôas. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 329.12(44)

Rosalina Barros CRB-7 / 4204 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

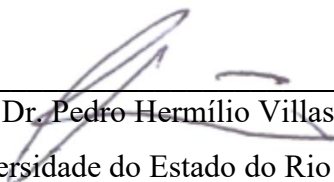
Camila Candido Castilho

**A expectativa dos séculos e os sentidos da liberdade: movimentos conceituais entre os escritos de Montesquieu e Tocqueville**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciência Política ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Estudos Sociais e Políticos, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 30 de abril de 2021.

Banca Examinadora:

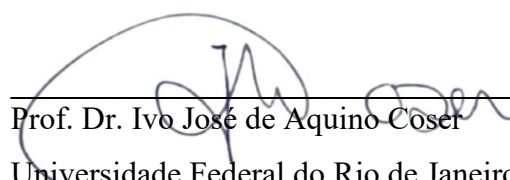


---

Prof. Dr. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ)  
(Orientador)

---

Prof. Dr.<sup>a</sup> San Romanelli Assumpção  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ)



---

Prof. Dr. Ivo José de Aquino Coser  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Rio de Janeiro

2021

## **DEDICATÓRIA**

Aos que estão sempre presentes e aos que já não podem estar

## AGRADECIMENTOS

Ao orientador e bom amigo, Pedro Villas Bôas, pelo apoio e pelo zelo que possibilitaram a elaboração deste trabalho, mesmo quando tudo parecia andar mal. Também pela confiança necessária à concessão da liberdade para pensar e expressar meu entendimento nas páginas que se seguem. Por todas as valiosas indicações e instigantes conversas que integram, em definitivo, o meu fazer teórico.

Aos companheiros do grupo de pesquisa, o *Krisis*, pelos encontros sempre tão enriquecedores, que têm o poder de renovar as ideias e revitalizar o espírito.

À San Romanelli e ao Ivo Coser pela generosidade diante do meu convite ao exame deste trabalho e pelas preciosas considerações acerca dele.

Ao Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) pelo acolhimento da minha pesquisa e pelo provimento de um ambiente propício ao pensar. A cada professor, cada funcionário e cada amigo que tive no Instituto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo apoio financeiro que possibilitou a execução deste trabalho.

Aos meus pais, por disporem todas as condições que possibilitaram a minha formação, como pessoa e como acadêmica. Em especial, à minha mãe, que sempre dedicou desmedidos esforços a indicar-me o caminho, por vezes penoso, da vida ética. Também pelo ensinamento do valor do trabalho e da atitude cooperativa. Sobretudo por, com seu rico vocabulário, atizar uma insaciável curiosidade pelos significados das coisas, desde muito cedo. Ao meu pai, também, pelos tantos cuidados e pela confiança nas minhas capacidades. Por contribuir tão consideravelmente para a minha formação acadêmica. Por fazer entender que a vida não precisa ser tão séria o tempo todo.

Aos meus avós, maternos e paternos, que se fizeram sempre muito presentes – até mesmo na inevitável ausência sentida hoje.

À Fernanda Castilho, companhia para todas as horas, por me acolher quando a vida se mostrava um pouco impiedosa. Também pelas boas risadas que extraímos de seus absurdos. Sem ela, nada seria.

Aos amigos que carrego bem de perto desde os primeiros dias da graduação: Thiago Vidal, Roger Lucas, Nayra Ramos e Yago Paiva, sem vocês esse caminho seria muito mais difícil, senão impossível. Sou grata pela leitura sempre afiada dos meus textos e por todos os encontros, que encorajam boas reflexões e grandes alegrias. Cada um à sua maneira, são parte essencial da minha vida e deste trabalho.

A este mesmo Yago, por todas as expressões de amor, de gentileza e de cuidado. Por todo afeto e pelo consolo nos momentos difíceis. Pela ajuda que sempre chega em boa hora. Pela paciência e compreensão quase inesgotáveis. Por escolher compartilhar parte de sua vida comigo.

Tudo isso nós perdemos, de todas essas consolações nascemos órfãos [...].  
Ficamos, pois, cada um entregue a si próprio, na desolação de se sentir viver [...]. Nós  
encontramo-nos navegando, sem a ideia do porto a que nos deveríamos acolher [...].  
Uns de nós estagnaram na conquista alvar do quotidiano, reles e baixos buscando o pão de  
cada dia, e querendo obtê-lo sem o trabalho sentido, sem a consciência do esforço, sem a  
nobreza do conseguimento.

Outros, de melhor estirpe, abstivemo-nos da coisa pública [...].  
Viver doía-nos, porque sabíamos que estávamos vivos; morrer não nos aterrava porque  
tínhamos perdido a noção normal da morte [...].  
O que viveram foi em negação, em descontentamento e em desconsolo. Mas vivemo-lo de  
dentro, sem gestos, fechados sempre, pelo menos no gênero de vida, entre as quatro paredes  
do quarto e os quatro muros de não saber agir.

*Fernando Pessoa*

Eu gostaria de navegar por um rio tranquilo; sou arrastado por uma corredeira.

*Montesquieu*

Eu preferia as mais cruéis tempestades da vida a este sossego.

*Tocqueville*



## RESUMO

CASTILHO, Camila Candido. **A expectativa dos séculos e os sentidos da liberdade:** movimentos conceituais entre os escritos de Montesquieu e Tocqueville. 2021. 107f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A experiência de uma revolução separa o mundo do barão de Montesquieu daquele que recebe o visconde de Tocqueville. Sem dúvidas, ambos os autores estão situados em um período de equilíbrios frágeis. Centrado em autores e conceitos caros e paradigmáticos do liberalismo político francês – mesmo que por uma adesão reconhecidamente complicada –, o presente trabalho busca a compreensão das ideias-força responsáveis por configurar o mundo tal como hoje o conhecemos. Em um mundo progressivamente secularizado, a modernidade se encarrega de erigir novos absolutos: o indivíduo e os seus interesses, deixando consigo um rastro de implicações políticas e sociais. Apreendendo os usos que se faz dos conceitos sociais e políticos naquele estrato do tempo que abriga o fenômeno político mais propriamente moderno, pensamos estar habilitados a identificar os fundamentos das soluções político-institucionais então formuladas. Assim, se estivermos certos, pelo conhecimento das virtudes e dos vícios inerentes ao novo estado social, será possível antever tanto as razões de esperança quanto os motivos para temores despertados pelo processo de democratização das sociedades modernas. Há muito o que podemos aproveitar deste conhecimento.

Palavras-chave: História. Liberalismo. Liberdade. Democracia. Despotismo.

## ABSTRACT

CASTILHO, Camila Candido. **The centuries' expectation and the senses of liberty:** conceptual movements between the writings of de Montesquieu and de Tocqueville. 2021. 107f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The experience of a revolution separates the world of the Baron de Montesquieu from that of the Viscount de Tocqueville. Undoubtedly, both authors are placed in a period of fragile equilibrium. Centered on expressive and paradigmatic authors and concepts of French political liberalism - even if by an admittedly complicated adhesion - our work seeks the understanding of the main ideas responsible for shaping the world as we know it today. In this progressively secularized world, modernity erected a new set of absolutes: the individual and its interests, leaving behind a trail of political and social implications. Apprehending the uses that were made of social and political concepts in that stratum of time that harbors the most properly modern political phenomenon, we must be able to identify the foundations of the political solutions formulated then. Thus, if we are right, by knowing the virtues and vices inherent in the new social state, it will be possible to foresee both the reasons for hope and the reasons for concern brought by the process of democratization of modern societies. There is a lot to be gained from this knowledge.

Keywords: History. Liberalism. Liberty. Democracy. Despotism.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO. A POLÍTICA, A LINGUAGEM E O TEMPO.....</b>	<b>10</b>
<b>1</b>	<b>A FORÇA DOS PRINCÍPIOS ARRASTA TUDO: MONTESQUIEU E O “ESPÍRITO GERAL” DO SÉCULO XVIII.....</b>	<b>16</b>
1.1	<b>De Deus à Natureza: da investigação das causas gerais à tessitura do real .....</b>	<b>17</b>
1.2	<b>Da Natureza ao Legislador: a liberdade humana ante o imperativo de moderação .....</b>	<b>27</b>
<b>2</b>	<b>A CORRENTE SE PARTE: TOCQUEVILLE E O ESTADO SOCIAL DO SÉCULO XIX .....</b>	<b>44</b>
2.1	<b>No limiar entre os escombros e a aurora: uma nova consciência histórica .....</b>	<b>48</b>
2.2	<b>Vontade e Circunstância: o delineamento tocquevilleano do novo estado social .....</b>	<b>56</b>
2.3	<b>A era da Igualdade: filha do Tempo e da Necessidade .....</b>	<b>63</b>
2.4	<b>O suborno de prata: implicações político-sociais das paixões democráticas .....</b>	<b>67</b>
<b>3</b>	<b>DOIS MUNDOS, UM CONCEITO: OS SENTIDOS DA LIBERDADE E AS MÚLTIPLAS CONFIGURAÇÕES DA EXISTÊNCIA HUMANA .....</b>	<b>77</b>
3.1	<b>O sentimento da realidade crítica em Montesquieu e em Tocqueville .....</b>	<b>77</b>
3.2	<b>Da perda da liberdade à perda do sentido da vida .....</b>	<b>81</b>
3.3	<b>O Anjo e a Besta: do diagnóstico tocquevilleano da mediocridade dos desejos à conformação de uma doutrina moral .....</b>	<b>85</b>
3.4	<b>Uma nova liberdade para um novo tempo .....</b>	<b>97</b>
	<b>CONCLUSÃO. O TEMPO DA LIBERDADE DEMOCRÁTICA: IMPERATIVOS CONTRA TENDÊNCIAS? .....</b>	<b>102</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO: A POLÍTICA, A LINGUAGEM E O TEMPO

Causa de todas as nossas infelicidades, quisemos erigir uma coluna começando pelo capitel, ser mestres antes de ser aprendizes.

*Tocqueville*

Por definição, a política é a arte e a ciência da organização da vida. Ela existe para dar ordem às coisas humanas. Observar os fenômenos políticos ao longo do tempo, portanto, permite que se conheça os homens que os experimentam – as ideias que os animam, os sentimentos que os agitam e os comportamentos que externam. Por isso mesmo, como indica Claude Lefort (1991), importa reconhecer o político como dimensão privilegiada de determinação de todas as demais esferas da vida social; pois é no político que se pode compreender as mais essenciais representações que as perfazem. E é através da linguagem que essas representações se apresentam a nós. Por consequência, quando se pretende explorar a realidade político-social em diferentes temporalidades, há de se considerar os usos da linguagem em cada estrato do tempo. A concordarmos com Bakhtin (1981, p. 06-07), portanto, a linguagem permite conhecer as próprias “condições de organização da sociedade”. Entendidas desta forma, política e linguagem andam juntas através do tempo. Esse é, fundamentalmente, o pressuposto que sustenta nosso empreendimento teórico.

Através dos capítulos que seguem esta introdução, pelas teorizações do barão de Montesquieu (1689-1755) e do visconde de Tocqueville (1805-1859), nos inserimos em um tempo de mudanças rápidas, em que modelos institucionais da política são postos em xeque para a elevação de novas formas institucionais que melhor acompanham o “espírito” ora presente. Inserindo esse par de autores em um contexto de ideias amplo e admitidamente incompleto, porque meramente introdutório, com o olhar voltado ao século XVIII, junto à crise mental da qual nos fala Paul Hazard (1994), está uma revolução de fundo moral profundamente abrangente. Surge, com ela, uma nova orientação para a vida prática.

Como herança do Iluminismo, ergue-se, de forma viva e ativa, uma nova tendência à liberdade. Os conceitos deste tempo absorvem essa nova experiência mental. Por isto mesmo, explorando a ampla diversidade de leis e de costumes que encontra à sua volta, Montesquieu anuncia o surgimento de um novo espírito no tempo. Em análise ao seu sistema, Thomas Pangle (1973) percebe como Montesquieu atrela ao racionalismo deste período – amparado sobre as instituições liberais e responsável pela difusão de uma cultura comercial – a secularização das

questões humanas. Assim, como percebe o intérprete, Montesquieu depreende que a segurança política e econômica dos homens de seu tempo torna-os progressivamente menos propensos aos sacrifícios impostos pela religião – a sacrificar os bens mundanos em vista da esperança de uma salvação e pelas promessas de felicidade do além-mundo. Não à toa, em 3 de março de 1794, na tribuna da Assembleia Nacional, a voz de Saint-Just anunciava que “A felicidade é uma ideia nova na Europa!”. Não é que ela não existisse antes, mas, sim, que o seu significado fora radicalmente modificado, apresentando implicações para as experiências política e social de seu tempo.

Em sua *Busca da verdade*, Malebranche (1638-1715) estabeleceu ser o amor-próprio um amor natural, responsável pela conservação humana e impresso em nossa vontade pelo próprio autor da natureza. No mundo moderno, o que está em questão já não é propriamente a sua existência, mas a melhor forma de reorientá-lo, pois, se é verdade que já não se pode deixar de se amar, também o é que pode-se deixar de se amar mal (MALEBRANCHE, 2004). Pela definição do autor, de modo geral, o amor-próprio surge como um intenso desejo de ser feliz e a realização da felicidade terrena é a promessa que o Iluminismo entrega para os homens modernos. No entanto, se, como o faz Montesquieu, considerarmos que a felicidade individual pode sempre encontrar barreiras na vida social, logo poderíamos ver-nos entregues à violência, à “lei dos brutos” – quando todos se esforçam para adquirir poder e desfrutar de parcelas maiores dos bens comuns. Por isso importa a reorientação do amor-próprio, como uma tentativa de remetermo-nos à razão.

É neste contorno que, contestando os fundamentos teológico e metafísico do pensamento, se inserem os pensadores das Luzes. Apesar da diversidade de ideias abarcada pelo movimento iluminista, sua unidade radica em uma profunda redefinição do conteúdo e da extensão da felicidade e do prazer em sua relação com a moral e com a razão. Neste encaminhamento, se a palavra de ordem é a felicidade, o que os pensadores das Luzes propõem são maneiras distintas de acessá-la. Na inevitável tensão entre as virtudes e os desejos – ou, adiante, os interesses –, diferentes respostas são encontradas para um mesmo problema: a tensão entre as exigências morais da vida em sociedade e o imperativo da felicidade na Terra. Os autores que oferecem substância ao nosso trabalho parecem-nos ter bem ilustrado este debate e, em grande medida, conhecer as soluções políticas que apresentam para as sociedades de seu tempo nos serve à compreensão da institucionalidade moderna.

Se o Iluminismo entregou aos homens a promessa da felicidade na Terra, foi através de algumas concepções histórico-políticas renovadas que a puderam afirmar. Quando se atesta que

o amor-próprio não pode ser contido, a determinação de seu conteúdo e, portanto, as condições de felicidade humanas, assumem novos sentidos. A felicidade não é senão o prazer contínuo que o homem busca em todos os instantes da sua duração, conta-nos Holbach (1770). E como o prazer tem curta duração, a garantia de continuidade do estado de felicidade está em um movimento constante de busca por novos prazeres, por realização de desejos e de interesses igualmente parciais e fugidios. Ingressamos, então, em um período de reabilitação do princípio do interesse individual. No mundo que se configura inspirado pelas ideias iluministas, inaugura-se, apoiado sobre esta ideia, um padrão societal que Montesquieu qualifica como burguês.

Assim disposto, o mundo moderno seria definido pelo esvaziamento do espaço público e pelo esvaecimento das virtudes públicas. A moderna concepção de liberdade sugeria aos homens que o cuidado com a vida privada os entregaria a felicidade que almejavam. Contudo, o que a leitura de Montesquieu e de Tocqueville permite saber, cada um à sua maneira, é que esse movimento de encerramento dos homens em si mesmos impõe riscos à manutenção de sua própria liberdade: o despotismo está logo ali. É preciso, então, encontrar uma forma de evitar, como diz Montesquieu em seus *Pensées* (1720), que os prazeres sejam eclipsados pelas paixões. O ideário político deste tempo, então, torna-se voltado à definição da melhor forma de garantir a segurança da liberdade.

Não demora para que se estabeleça um novo imperativo no tempo: a *moderação* dos espíritos. Acompanhar Montesquieu em sua elaboração de um arranjo institucional –que, disposto a acolher o “espírito geral” dos povos de sua época, os libera para o cuidado das vidas individuais e, concomitantemente, modera as paixões que dificultam a realização da felicidade na Terra – importa para os objetivos de nosso trabalho. Em seu sistema, veremos a liberdade dos povos repousar em um governo constitucional que, estabelecido por um legislador de rara virtude, sabe combinar os diversos poderes sociais de modo a impedi-los de sobrepor-se. O que Montesquieu estabelece, portanto, é um mundo regido por leis ajustadas ao espírito do povo e, em sua época, o povo não parece interessado em tomar parte do poder político – e, quando o faz, o autor indica ser, no mais das vezes, orientado por interesses parciais. Os abusos de poder, ele nos conta, são a tendência mais perigosa à liberdade.

Habitando o mundo do novo estado social, cinco décadas à frente do setecentista, Tocqueville partiria de um mesmo problema – a necessidade de impor limites aos poderes sociais – e, ao fim de seu percurso argumentativo, também em consideração ao “espírito” dos homens que observa, colabora para a solidificação de uma institucionalidade expressamente diferente à do bordalês. A despeito de identificar, em seu tempo, que o amor pelo bem-estar

corrompe as virtudes públicas e faz surgir uma individualidade deletéria às vidas política e social, o francês oitocentista, apoiando-se sobre a ideia de que os interesses individuais e os interesses públicos podem ser compatibilizados, defende a viabilidade, nas eras de igualdade, de uma doutrina moral que permite pensar em uma virtude propriamente moderna e ajustada aos imperativos do autogoverno democrático. A leitura de sua obra, através dos movimentos conceituais que opera, faz então entender que o sentido do que se convencionou chamar por “liberdade moderna” merece reconsideração.

Paradigmáticos do liberalismo político francês<sup>1</sup>, Montesquieu e Tocqueville, inicialmente, buscam responder a um problema comum: em um mundo ameaçado por formas despóticas de governo, tratam da necessidade de limitação e de organização dos poderes sociais e políticos em vista do imperativo de realização da liberdade humana, que nos entrega a felicidade. Embora partilhem de muitas ideias comuns, as respostas que oferecem aos problemas de seu tempo são, como buscaremos remontar, dissonantes em alguns pontos cruciais. Especialmente em decorrência da concepção histórica de suas obras, recorrer a esses autores e perscrutar esses estratos do tempo através de seus conceitos é, sobretudo, ter diante dos olhos o retrato de uma convulsão social. Ao cabo dela, a democracia liberal se consolida.

Quando se pergunta “como um persa chega a ser feliz”, Montesquieu afirma uma felicidade pautada pela necessidade de fazer concordar os interesses individuais e os interesses públicos, o que se realiza através da moral e da política: a primeira, assegura a felicidade do indivíduo; esta última, enquanto prolongamento da moral, garante a felicidade coletiva. É pela harmonização do corpo social que se delinea a melhor possibilidade de realização da felicidade no mundo que o autor observa. E isto, ao seu ver, depende do estabelecimento de leis fundadas numa moral ajustada ao espírito de seu tempo.

A despeito disso, Montesquieu nos faz conhecer um mundo pouco afeito à realização da felicidade. O francês setecentista entende ser a virtude o elemento fundamental para a realização da felicidade humana na Terra – e, em seu tempo, os homens não parecem dedicados a ela. Se não se pode contar com a espontânea virtuosidade dos homens, o desafio, portanto, está em estabelecer um arranjo institucional capaz de moderar e moralizar as paixões humanas – ao mesmo tempo em que impede que os diversos poderes sociais se sobreponham. A limitação do poder, ao fim do percurso, ainda parece constituir a principal de suas preocupações políticas.

---

<sup>1</sup> Ambos em uma espécie de adesão complicada, que receberá melhor tratamento no corpo deste trabalho.

A liberdade republicana, àquele momento, mostrava-se desconforme ao *espírito* das nações modernas. Avançando um pouco no tempo, permeado pela experiência revolucionária francesa e consciente do avanço do processo de democratização dos estados sociais que lhe são coetâneos, Tocqueville viria a afirmar novas possibilidades de compatibilização entre a vida republicana e os homens modernos, ressaltando, não obstante, certas dificuldades impostas a este empreendimento. O “profeta da democracia”, que anuncia o surgimento de um novo estado social, dedica-se, então, a explorar suas condições de permanência: “Das barreiras que detinham outrora a tirania, que nos resta hoje?”, ele indaga (2014a, p. 368). A religião, em seu tempo, perdera o domínio sobre as almas e as fronteiras que separavam o bem e o mal, neste processo, se dissolveram – “tudo parece duvidoso e incerto no mundo moral [...] e ninguém seria capaz de dizer onde estão os limites naturais do despotismo e as fronteiras da licença” (2014a, p. 368). Ciente de que o grande problema político de seu tempo é a organização e o estabelecimento da democracia no Ocidente, Tocqueville nos faz, então, conhecer uma concepção de liberdade mais ajustada às disposições sociais que lhe são coetâneas, que julga potencialmente suficiente para a conservação da vida democrática no mundo moderno. Ela passa, se nossa hipótese interpretativa se justifica, pela conformação de uma virtude ajustada aos novos tempos.

De tal modo imerso em uma linguagem e em um mundo essencialmente modernos, o que antecipamos nesta introdução permite saber que nosso trabalho assume corpo diante de dois objetivos intrinsecamente conectados. Primeiro, busca remontar como o vocabulário do liberalismo político francês é constituído em dois estratos do tempo; em seguida, procura identificar como certos movimentos conceituais captam e descrevem a realidade desses mesmos períodos, permitindo-nos a compreensão do desenvolvimento histórico das sociedades naquele estrato do tempo que nos dedicamos a conhecer. Para cumprir esses objetivos, após esta breve introdução, os dois primeiros capítulos do trabalho, livres de qualquer pretensão exaustiva – porque admitidamente incapaz de fazê-lo – destinam-se à compreensão das mais relevantes preocupações políticas situadas em dois momentos históricos: um, imediatamente anterior à Revolução Francesa; o outro, imerso nela e submetido aos seus efeitos. Assim se justifica o recurso aos escritos de Montesquieu e de Tocqueville, como representantes das preocupações particulares a cada uma dessas épocas e das soluções políticas apresentadas diante dos problemas que veem surgir. Nas querelas do tempo, entre liberdade e determinação, entre vontade e necessidade, veremos surgir duas interpretações ricas e complexas acerca da realidade dos séculos XVIII e XIX e, se estamos certos, acompanhar os movimentos conceituais operados por esse par de autores nos permitirá conhecê-la.



Deste modo, não se trata puramente de conhecer os usos que os autores fazem dos conceitos, mas, também, de admiti-los em sua relação com as paixões e com a práxis humanas. Dito de outro modo, trata-se de compreender os conceitos e sua influência sobre a configuração dessas sociedades históricas. Portanto, partindo do horizonte conceitual delineado nos primeiros capítulos, o terceiro e último capítulo do trabalho, de caráter mais propriamente monográfico, buscará a compreensão das soluções apresentadas por nosso par de autores a um problema comum: a organização das sociedades e, especialmente, do poder político no mundo moderno. Deste modo, ao fim do nosso percurso, nos dedicaremos a melhor conhecer as prescrições apresentadas nos seus escritos, orientados pelo objetivo de compreensão não apenas do mundo que descrevem, mas, especialmente, do futuro que anteveem.

Em razão da natureza mesma do nosso objeto de pesquisa, para cumprir os objetivos já elencados, nosso trabalho se apoia sobre uma metodologia teórico-conceitual. Desenvolvida a partir do levantamento e da seleção biográfica, o método possibilita o conhecimento dos conceitos que julgamos centrais à compreensão não apenas dos sistemas teóricos que nos propusemos a explorar, mas, sobretudo, dos aspectos da realidade que buscam representar. Neste encaminhamento, os conceitos de liberdade, igualdade, felicidade, interesse e virtude serão nossos objetos privilegiados de análise. Assim, buscamos contribuir para a compreensão das ideias que configuram o mundo tal como hoje o conhecemos.

## 1. A FORÇA DOS PRINCÍPIOS ARRASTA TUDO: MONTESQUIEU E O “ESPÍRITO GERAL” DO SÉCULO XVIII

Todos os antigos respeitos viam-se ameaçados. Montesquieu não desejava perturbá-los, mas sua obra atuaria sem ele.

*Daniel Mornet*

Se podemos confiar o objetivo de compreensão do ambiente contextual que abriga as questões e os autores ora versados a uma construção imagética, esta deve ser a de uma convulsão que fragmenta as consciências na passagem entre os séculos XVII e XVIII. Esse momento é caracterizado por Paul Hazard (1994) através da ideia de uma crise na mente europeia. Instituída pela transição entre os períodos confessional e iluminista, esta crise se desdobraria em implicações sociais e políticas de grande relevância histórica. Trata-se, ainda segundo a descrição do autor, de um tempo de perturbação intelectual abarcadora, imperiosa e profunda, que, como sugere Jonathan Israel (2009), sob o impacto de uma nova filosofia, abrirá caminho para os processos de racionalização e secularização da civilização ocidental. Esses novos desenvolvimentos farão com que se ingresse em um registro propriamente moderno, deixando marcas incontestes no curso da história.

É inserido nesse contexto de equilíbrios frágeis e movido pela pretensão de racionalização da história que podemos situar o pensamento político e social de Charles-Louis de Secondat, o Barão de La Brède e de Montesquieu (1689-1755). Como sua apresentação já permite saber, trata-se de um membro da *noblesse de robe*. Privilegiado em razão de seu nascimento, biógrafos fazem saber que bastou-lhe seguir tradições para que o francês estivesse desobrigado de perturbar-se com as urgências que reclama a manutenção da vida material. Contudo, sua vida não se encerra nisso e não é raro vê-lo descrito como um homem disciplinado e rigoroso em sua atividade reflexiva. *O Espírito das Leis*, sua mais expressiva obra, é retrospectivamente admitido como o sentido mesmo de sua existência. Exigiu demasiado trabalho, dedicação e boa dose de sacrifícios – pensou até em *matar-lhe*<sup>2</sup>. Assim, como remonta

---

<sup>2</sup> Expressão utilizada por Montesquieu para referir-se à obra que o ocupou por toda a sua vida adulta. Tal era o seu compromisso com o fazer teórico que, já próximo à total cegueira, viu-se obrigado a narrar suas ideias a outrem, para que a obra tivesse o merecido fim. Já não podia escrever, tampouco se permitiria abandoná-la. Era o sentido mesmo de sua existência. Uma vez terminada, o autor expressa a necessidade de descansar, desincumbindo-se do trabalho intelectual que ocupara por toda a vida. Havia saciado o seu impulso criativo, tivera, em seus termos, uma vida feliz.

o intérprete Jean Starobinski, no lugar da imagem pura de um nobre privilegiado, “temos aqui a imagem de uma vida sacrificada ao dever criador que ela se impôs” em um caminho de hesitações alimentadas pelas esperanças de um projeto que buscava deixar ao mundo uma generosa contribuição (1990, p. 21).

Montesquieu cumpre o que promete: contribui generosamente. Talvez até a despeito de sua vontade, preconiza numerosas mudanças e exerce decisiva influência nas sociedades e no pensamento social e político que lhe são coetâneos. Os desdobramentos das ideias que formula reverberam muito além de seu tempo. Raymond Aron (1999), embora perceba a constância de elementos próprios da filosofia política clássica em sua teoria, reconhece nele um fundador do método de investigação sociológica. Renato Janine Ribeiro (1996), em apresentação a uma edição brasileira d’*O Espírito das Leis*, o afirma precursor da ciência política. Em uníssono, Thomas Pangle (1973) e Pierre Manent (1994), na oposição entre poder e liberdade que atravessa seu sistema teórico, encontram em Montesquieu a conformação de um conjunto de ideias decisivo para configuração da linguagem do liberalismo político. Há quem acentue o caráter disruptivo de sua teoria e também aqueles que ressaltam seus elementos de continuidade e até mesmo sua resistência às mudanças. Atravessando as fronteiras de diversos campos do saber e ancorando seu pensamento em múltiplas fontes, o enquadramento do autor a uma única área de concentração ou tradição de pensamento nunca foi possível. Alguns o situam na filosofia, outros na história, bem como no direito; há quem o chame de romancista, de teórico político e até de economista. Apesar desses expressivos desacordos, o que se pode estabelecer é que Montesquieu, escrevendo sobre diversos assuntos e em muitos estilos, penetra a realidade de seu tempo e colabora para a conformação de um novo mundo – hoje, o chamamos por *moderno*. Seguramente, o autor não merece ser “abandonado à grande paz das bibliotecas” (STAROBINSKI; 1990, p. 13).

### **1.1 De Deus à natureza: da investigação das causas gerais à tessitura do real**

Aturdido pela diversidade dos costumes dos homens, pela flutuação de suas paixões, por suas diferentes formas de racionalidade e pelas possíveis conformações do seu espírito, o

Senhor de La Brède se envolve na exploração das diferenças que marcam as sociedades históricas. A diversidade nas coisas humanas, contrariando a intuição, sugere a Montesquieu uma história marcada por sua característica unidade. Na pluralidade de formas de governo e de modos de ser que encontra em seu processo de investigação, o autor revela a existência de certa racionalidade, que, a despeito daquele modo de apreender um destino histórico particular a cada nação, indica a ele a existência de uma totalidade. Assim, apreende um mundo que não parece governado apenas por desejos e fantasias humanas e é isto o que se empenha a provar. Talvez este seja o pontapé mais decisivo para a construção de seu rico sistema teórico.

É na exploração da diversidade que, ainda em 1721, Montesquieu apresenta suas *Cartas Persas*. Ao dedicarmo-nos à leitura da obra, somos arrastados a uma viagem pela dimensão espacial que retrata dois mundos profundamente contrastantes. Dizendo-se mero adaptador de documentos que chegaram às suas mãos, o autor transmite a ideia de que suas personagens persas falam por si mesmas e, atribuindo aos numerosos e pitorescos missivistas persas a autoria daquelas cartas, Montesquieu invoca, para as suas formulações, a autoridade da vida real. Estabelecendo um regime de pluralidade de consciências, o togado certamente era capaz de antecipar as críticas que receberia em razão de suas ideias e dos deslocamentos que elas impõem ao leitor de sua obra. Por isso, as personagens das *Cartas* assumem essa liberdade de externar suas subjetividades ímpares por si mesmas. Através delas, Montesquieu pôde estabelecer um confronto entre as paixões e os preceitos do Ocidente e aqueles do Oriente.

Falando-nos de dois mundos fundamentalmente opostos, o objetivo do autor, ao transportar homens persas ao universo europeu, é o de despertar surpresas e estranhamentos. Segundo a avaliação de Roger Caillois (1947, I, p. V), com as *Cartas*, Montesquieu opera uma verdadeira revolução sociológica. A singularidade de suas personagens expressa sempre o que há de mais plural em seu modo de existência, cada uma delas é capaz de falar de sua pertença à sociedade. Deste modo, o choque entre os usos, costumes e hábitos e as leis, paixões e práticas que se configuram nesses mundos delineados em termos tão antinômicos permite que se extraia desde os tipos psicológicos daquelas sociedades até seus arranjos legais e suas instituições sociais. Através desta construção, Montesquieu leva seu leitor a questionar cada um de seus preceitos e, como percebe Newton Bignotto (2006, p. 16), do mesmo modo que os franceses setecentistas olhavam com espanto para o harém, os salões educados da sociedade francesa se mostravam exóticos e até certo ponto absurdos aos persas montesquianos.

Como resultado de sua viagem imaginativa, hábitos e costumes são decompostos; conceitos solidamente firmados são relativizados; a justiça ou a injustiça que consagram as leis é esquadrinhada. E se a justiça de sua caracterização<sup>3</sup> do mundo persa pode ser contestada, uma vez que a exacerbação das paixões humanas firmadas naquele lugar o torna bastante exótico, por outro lado, talvez a maior virtude da obra esteja no olhar que lança para o homem e para a sociedade. Em grande medida, pela obra já se pode captar o empreendimento montesquiano mais expressivo: a análise das mútuas influências da sociedade sobre os homens e dos homens sobre a sociedade, buscando não apenas descrever, mas explicar desde os traços psicológicos dos homens até as suas motivações e o seu comportamento em sociedade. É justamente por esta forma de investigação que o autor deixa um importante convite para o mundo, convoca para a aceitação do diverso e do plural. Diante da imensa diversidade que encontra em seu percurso, o autor afirma a importância de estabelecer um mundo tolerante<sup>4</sup> às diferenças e diz que se julgaria o mais ditoso dos homens se pudesse livrar a todos de seus preconceitos.

Não obstante o primor de suas *Cartas*, que nos falam muito da forma como o autor julga as diferenças de costumes e maneiras dos povos, a apreensão desta diversidade dos homens no *espaço* não é o que nos coloca diante da contribuição mais decisiva de Montesquieu para o estudo da vida social. O autor percebe a necessidade de compreender como a diversidade se conforma através de outra dimensão. Ele sabe que cada sociedade possui uma consciência que lhe é própria; percebe também que ela configura valores e práticas sociais capazes de influenciar o fluxo dos acontecimentos; nota que os princípios arrastam os homens e, conseqüentemente, o curso da história. Portanto, o bordelês entende a necessidade de apreender o modo como o *Espírito* das nações se altera em função do tempo, fazendo-se capaz de operar transformações nos modos de organização social e política dos homens. Assim é que tem início, em Montesquieu, uma nova forma de entendimento e de investigação da história, que só se pode corporificar a partir de suas concepções renovadas de política e de sociedade. É através da exploração dos costumes, da conduta e da moralidade dos povos, em estreita relação com a ordem natural, que se pode começar a compreendê-la.

---

<sup>3</sup> Conforme ressalta John Plamenatz (1993), é sabido que Montesquieu nunca viajara à Pérsia que descreve. Acostumado a viajar e relatar suas observações de forma honesta, o francês acreditou que os demais viajantes adotassem o mesmo rigor em seus relatos. Foi excessivamente crédulo e deixou de considerar a fundamental diferença entre suposições e observações. Também fora incapaz de notar que viajantes, por vezes, simplesmente interpretam mal o que observam. Sua caracterização, portanto, carece da acuidade que ele promete.

<sup>4</sup> Para compreender, em riqueza de detalhes, a expressão e o lugar da tolerância no sistema teórico montesquiano, ver “A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu”, de autoria de Antônio Carlos dos Santos.

Como método de trabalho, portanto, Montesquieu introduz a noção de *temporalidade* e a relaciona à dimensão espacial, em um procedimento que Raymond Aron (1999) caracteriza como *essencialmente historiográfico*. É, então, obrigado a reconhecer as particularidades de cada sociedade histórica e, a despeito de toda pluralidade que apreende, consegue enxergar certas regularidades que as conforma, fornecendo-lhe uma ideia de totalidade. Assim, “a evocação de Montesquieu”, como expressa o comentador Antônio dos Santos, está em “querer perscrutar a passagem do mundo abstrato ao concreto, do mundo conceitual ao vivido, do mundo espacial ao temporal” (2006, p. 134). Ao buscar o justo delineamento do espírito das sociedades históricas, seu objetivo é tornar a história inteligível, passando do dado incoerente, que surge da diversidade empiricamente verificável, a uma ordem unívoca e racionalizada. Nesse esforço de compreensão da história de todos os homens, Montesquieu desenvolve um procedimento que Aron julga *propriamente sociológico* (1999, p. 18). Os homens, ele assevera, não são conduzidos unicamente por suas fantasias.

Evocando a história do vivido para provar seu ponto, Montesquieu penetra o espaço de experiências das nações, retendo o que há de mais fundamental em cada uma delas. Isso exige do autor uma profunda exploração dos fatos, em uma busca pela cadeia de causas que dispõe cada acontecimento histórico. Por uma explicação que se pretende sistemática, explorando a história tanto em sua totalidade quanto por seus contextos mais particulares, ele atribui inteligibilidade aos eventos. Nesse procedimento, Marcelo Jasmin (1997, p. 252) auxilia na compreensão do modo como o autor francês sistematiza uma nova concepção de ordem social para o século XVIII. Escapando à lógica contratualista bastante comum ao seu tempo, que afirmava a inadequação do conhecimento que se constrói pela observação empírica, o bordelês afirma a possibilidade de compreensão da diversidade das instituições e dos comportamentos humanos através da análise de princípios e de leis que atuam sobre eles, conectando-os. Para apreendê-los, parte da observação de fenômenos concretos – da análise empírica das sociedades históricas. É assim que Montesquieu tece a rica trama de eventos que chama por *realidade histórica*. Da pluralidade de fatos apreendida por sua análise empírica, depreende uma unidade conformada através de relações que julga imanentes.

Nesse sentido, disposta, em seus próprios termos, a descortinar as leis da história, *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*<sup>5</sup> (1734) talvez seja a obra que apresenta a mais cuidadosa exploração do tempo vivido conduzida pelo autor,

---

<sup>5</sup> Posteriormente denominada apenas por *Considerações*.

falando-nos de seu método historiográfico. Nela, o autor vasculha o passado romano em busca do que parece contingente e do que é, ao seu ver, necessário para a conformação daquele mundo. Pretende explicar a trama histórica recorrendo apenas à natureza e aos acontecimentos do passado. É assim que aquela velha consciência histórica, absolutamente atrelada a certa teleologia cristã, pode ser por ele ultrapassada. Essa nova forma de concepção da história, como esfera relativamente autônoma em relação à religião, é discutida pelo intérprete Louis Althusser, para quem a distinção da teoria montesquiana está em “abarca[r] todas as instituições existentes entre os homens”, em uma análise que tem por objeto as leis, os costumes e os usos diversos de todos os povos da terra (1972, p. 21).

Abandonando a busca comum aos pensadores que o precedem por um desenvolvimento comum a todas as sociedades humanas – *a humanidade* em geral –, Montesquieu busca se ater aos fatos de cada sociedade. Nesse sentido, trata da história *real*. Para o comentador Antônio dos Santos (2006, p. 137), “é, justamente, o fornecimento da conexão entre os fatos segundo leis extraídas do estudo das coisas físicas e morais, sem lhes oferecer um fim teleológico” a inovação da História montesquiana. Como resultado de seu procedimento, a história, antes apreendida pela descrição da irresistível ação divina, passa a ser compreendida a partir da investigação de ações propriamente humanas em um universo instituído pela natureza e submetido às suas leis: a causalidade histórica surge para suplantar as explicações metafísicas. Uma vez descartadas as explicações metafísicas, sob a ponta de sua pena, é a razão que assume o direito de atribuir unidade ao mundo. A história passa a ser apreendida através do entrelaçamento de causas e efeitos constituídos a partir da natureza mesma das coisas em sua constante interação com seres racionais e, sobretudo, sensíveis. Nesse deslocamento, pela avaliação de Jean Bachelot (1957), quando recorre à razão em busca de assegurar a inteligibilidade dos fenômenos históricos, Montesquieu fixa sentido e unidade à história. Colaborando para a secularização e para a racionalização do mundo, Montesquieu é apresentado pelo autor como verdadeiro *mestre* da historiografia moderna. Descrição que merece maiores considerações.

A verdade é que em sua obra dedicada à apreensão das leis da história, Montesquieu sustenta sua teoria sobre fatos e observações de caráter duvidosos. Procedendo de modo a coletar qualquer fragmento de informação que o cruzara (PLAMENATZ, 1992, p. 02), era raro vê-lo questionar a validade e a precisão de suas fontes. Acreditava, de modo automático, em quase tudo o que os historiadores antigos reportavam. Como consequência, *Considerações sobre o destino de Roma* compila uma sequência de erros sem que o autor os tenha notado

(Ibidem, p. 04). Muitos de seus pressupostos são elevados à categoria dos fatos. O que importa extrair dessa obra, portanto, não é o seu registro de eventos históricos, mas a sua tentativa de remontar as origens das instituições romanas, seu processo de desenvolvimento e as causas de sua eventual decadência. Neste ponto, Montesquieu é original e preciso. As ideias que extrai dessa investigação, bem como aquelas que já apresenta nas *Cartas*, ressoam pelas numerosas – e por vezes turbidas – páginas d’*O Espírito das Leis*<sup>6</sup> (1748).

Cada uma de suas obras gravita em torno de uma ideia essencial – a da existência de um laço que conecta as instituições sociais e as formas de pensar e de sentir dos homens. Sua atividade reflexiva, portanto, se destina à compreensão dessas influências mútuas. Montesquieu busca descrever como os costumes, as leis e as formas de governo afetam e são afetadas por aspectos psicológicos inerentes a cada povo e sociedade histórica. Nesse esforço compreensivo, o veremos tratar cada povo como uma comunidade que se distingue de todas as demais pelas características particulares de suas instituições e de seus costumes. Nesse sentido, o autor apreende o curso da história através do entrelaçamento de aspectos sociais e político-institucionais.

Para bem compreender o encadeamento de suas ideias, primeiro se faz necessário notar que Montesquieu nos fala de um mundo regido por leis que, por sua definição, manifestam-se como “relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (1996b, p. 11). O vemos, então, afirmar a existência de causas gerais, sejam elas de natureza física ou moral, que atuam sobre os Estados e influenciam o seu desenvolvimento histórico. Essa é a ideia montesquiana que oferece um desfecho para as suas *Considerações* sobre o destino de Roma:

Não é a sorte que domina o mundo. [...] Existem causas gerais; [...] todos os acidentes estão sujeitos a essas causas. Quando o acaso de uma batalha, isto é, um causa particular, destrói um Estado, é porque havia uma causa geral que fazia com que esse Estado devesse perecer em uma única batalha. Em uma palavra, o rumo principal arrasta consigo todos os acidentes particulares (MONTESQUIEU, 2002, p. 149-150).

Entregando o mundo à imanência, Montesquieu parece estabelecer um universo pré-determinado em que todas as coisas estão em perfeita relação. Nele, portanto, seria possível pensar em uma racionalidade intrínseca à história, que, operando sobre a diversidade de seres e coisas, condicionaria as regularidades e até mesmo as mudanças nos estratos do tempo. Ao autor, isso parece verdadeiro à medida em que todo efeito é precedido por uma causa verificável e atrelada à natureza. Seguindo sua argumentação, a ideia de totalidade que surge deste fato

---

<sup>6</sup> Adiante também abreviada por “EL”, no corpo deste trabalho.



deve-se à existência de um Deus que, tendo estabelecido um mundo em perfeito ordenamento, fixa diversas causas e uma razão primitiva que, em contato com os diversos seres, desdobram-se em uma pluralidade de efeitos.

Por esta via de interpretação, Montesquieu mostra não deixar espaço para os acidentes ou para o acaso. Todas as coisas derivam de causas estabelecidas pela natureza e as vontades humanas cedem lugar às relações imanentes. E se nada escapa à ordem natural, o senhor de La Brède teria extraído a contingência do mundo, já que “A Divindade possui suas leis, o mundo material possui suas leis, as inteligências superiores ao homem possuem suas leis, os animais possuem suas leis, o homem possui suas leis” (1996b, p. 11). Contudo, cabe observar que aquela ideia de *destino*, bastante comum ao século XVII e já enfraquecida pelo século XVIII, não está presente no sistema teórico montesquiano. A razão para isso reside na apreensão do fato da liberdade humana, que Montesquieu qualifica como um atributo natural dos homens.

Quando descreve o mundo físico, Montesquieu fixa leis puramente causais à matéria. Identificando tratarem-se de leis *necessárias*, entende que elas não podem ser violadas. Quando passa à análise das leis que governam os homens, entretanto, o autor se vê diante da necessidade de reconhecer que as leis são sempre violáveis, porque impõem-se a um ser inteligente que, muito embora possa acessar a razão, é o único, por sua liberdade natural, capaz de agir em desconformidade a ela. Dito de outro modo: as leis relativas à conduta humana não são mais do tipo de causalidade necessária (ARON, 1999, p. 45). Estamos diante, então, de leis que estabelecem relações de *influência* sobre os ordenamentos humanos, sem que se façam propriamente determinantes. Isso fica claro desde as primeiras páginas do EL, quando Montesquieu expressa que o mundo inteligente não é tão bem ordenado quando o mundo físico: “embora aquele também possua leis que, por sua natureza, são invariáveis, ele não obedece a elas com a mesma constância com a qual o mundo físico obedece às suas” (1996b, p. 12).

A possibilidade de violação das leis racionais primitivas, chegado a este ponto, surge como expressão da liberdade fundamentalmente humana. Pela ontologia presente na teoria montesquiana, é característico da natureza humana que os seres particulares inteligentes ajam por si mesmos, sem consideração pela lei natural. Certamente, como se manifesta adiante, não tardará para que essa liberdade ilimitada dos homens torne-se condicionada por outra espécie de lei. Sem propriamente anunciar, aquela ideia de *lei-relação* presente nas primeiras páginas de sua obra vai sendo abandonada em favor da ideia de *lei-comando*. Para Aron, tudo se resume da seguinte forma:

[Montesquieu] estabelece uma diferença entre as leis positivas promulgadas por um legislador, as relações causais que se encontram na história, como na natureza, e finalmente as leis universalmente válidas, associadas de modo intrínseco à razão. O que ele pretende é simplesmente encontrar uma filosofia que lhe permita combinar a explicação determinista das particularidades sociais com julgamentos morais e filosóficos que sejam universalmente válidos (1999, p. 46).

O historiador alemão Friedrich Meinecke, em trabalho acerca d'*A formação do historicismo*, parece concordar com o intérprete francês ao afirmar que a doutrina montesquiana se conforma entre o universalismo racional caro ao pensamento do século XVIII e o sentido histórico das particularidades que se expandiria nas escolas do século seguinte. Para compreender como sua teoria se faz capaz de incorporar tais influências, devemos retomar as ideias iniciais de sua obra magistral acerca da natureza e dos homens, em busca dos fatores que Montesquieu considera relevantes na determinação da estrutura das sociedades de seu tempo e, portanto, de seu desenvolvimento histórico.

Se colocando em diálogo com Thomas Hobbes, nos capítulos que dão início ao EL, vemos Montesquieu descrever o que entende por estado de natureza. Para o autor do Século das Luzes, o homem natural não é aquele ser belicoso descrito pelo contratualista inglês. O homem montesquiano<sup>7</sup> é caracterizado por seu sentimento de fraqueza. Pensando apenas em sua conservação e percebendo-se fraco, tudo o faz tremer. E por tratar-se de um sentimento que aflige a todos, tais homens desfrutam de uma condição de igualdade inicial. Ao contrário da natureza hobbesiana<sup>8</sup>, portanto, como primeira lei natural, está a afirmação de um mundo pacífico: todos são fracos e, por isso, uns fogem dos outros. Ninguém pensa em dominação ou em guerra. Acrescentando o sentimento de suas necessidades a este homem naturalmente fraco, Montesquieu conduz a pensar que a busca por coisas tão essenciais quanto a alimentação e a conservação do corpo físico teria por efeito a aproximação entre esses homens. Todos percebem-se incapazes de prover por si mesmos e, se antes a medida de suas fraquezas afugentava-os, em algum momento, os sinais de temor recíprocos encorajam a sua aproximação. Esta é a segunda lei natural.

Como consequência do prazer que os homens extraem de sua aproximação inicial, que fala do terceiro sentimento que experimentam no estado de natureza, surge o apelo natural à

---

<sup>7</sup> Cabe-nos ressaltar que Montesquieu não concebe a possibilidade concreta de existência humana fora da sociedade. Sua concepção do estado de natureza é apenas um deslocamento a um universo imaginário. Pela razão, se pode conceber a hipótese de homens em um estado pré-social, governados pela própria natureza. Trata-se, fundamentalmente, de um exercício de desconsideração da influência coletiva sobre a vida humana.

<sup>8</sup> Hobbes “está atribuindo aos homens, antes do estabelecimento das sociedades, aquilo que só pode acontecer após este estabelecimento, que fará com que encontrem motivos para atacarem-se e defenderem-se”, afirma Montesquieu n’O espírito das leis (1996, p. 14).

proximidade como a lei natural seguinte. Pela capacidade de conhecer – pela razão – se estabelece o último sentimento do homem na natureza, uma motivação para unirem-se. A quarta e última lei natural, portanto, é a que os dirige ao desejo de viver em sociedade. O estado natural, deste modo, não é aquele estado de guerra de todos contra todos. Contudo, “Assim que os homens estão em sociedade, perdem o sentimento de sua fraqueza; a igualdade que existia entre eles finda, e o estado de guerra começa” (MONTESQUIEU; 1996, p. 15). A vontade de colocar a seu favor todas as vantagens produzidas pela vida comunal deteriora as relações sociais e os conduz à guerra. Assim concebida, portanto, a guerra se apresenta como um fenômeno propriamente *social* – e não *essencialmente* humano. Em sociedade, a segurança que desfrutavam em seu estado natural perece e é chegado um momento em que se torna necessário, para a própria preservação da vida, o estabelecimento das leis positivas. Mas cabe notar que o conteúdo dessas leis difere, consideravelmente, da institucionalidade hobbesiana.

Chegado a este ponto, portanto, já podemos notar as consequências político-sociais das primeiras concepções montesquianas. Apreendida deste modo, se apresentam outras formas de afastar o fenômeno da guerra da vida social, que não o recurso a um poder absoluto que impõe a paz através da obediência erigida pelo extremo medo da morte – a conhecida sugestão do contratualista inglês. Para Montesquieu, não radicada na essência do homem, a guerra e a desigualdade podem ser atenuadas pelo exercício de uma política *moderada*. Em outros termos, o método de investigação montesquiano, que, como vimos antes, combina elementos de uma filosofia determinista particularista e de uma filosofia universalista do direito natural, o permite concluir que “o fim para o qual se encaminham as coletividades pode ser determinado pela análise racional” (ARON, 1999, p. 48). Veremos adiante que esta é a ideia fundamental de sua teoria política, pois é em uma tentativa de refrear o poder absoluto nas sociedades de seu tempo que o francês opera essa desqualificação do estado de natureza descrito pelo inglês.

Falando-nos da imperiosidade de um estabelecimento jurídico-político, Montesquieu tratará de resumir esses desenvolvimentos. Primeiro, fala da instituição do direito das gentes, uma espécie de ponte que aproxima o direito positivo do direito natural. Em um planeta habitado por povos de costumes e modos de vida tão distintos, Montesquieu reconhece a necessidade de ordenações na relação que os diferentes povos produzem. Pelo princípio do direito das gentes, portanto, urge que as nações busquem, sempre que possível, estabelecer a paz entre si. Quando a coexistência pacífica não se faz possível, na guerra, demanda que cada nação faça às demais o menor mal possível. Enquadrando-se à categoria de direito positivo, Montesquieu fala do estabelecimento dos direitos político e civil. Afirmando que nenhuma

sociedade pode ser mantida sem um governo, o autor explica que o primeiro dá forma ao Estado político ao regular as relações entre a parte do povo que governa e a parte que é governada. O segundo, que surge da necessidade de mediar as relações que todos os cidadãos estabelecem entre si, conforma o que se chama Estado civil. De fundamental importância para a liberdade dos povos, este último se institui, pela descrição do autor, através da reunião de todas as vontades dos cidadãos dos Estados. É importante retermos esta ideia.

Por ora, no entanto, importa notar que desse esqueleto institucional fornecido pelo bordalês deriva-se uma questão fundamental: em relação à sua forma e conteúdo, como devem ser instituídas as leis positivas? Em geral, revela Montesquieu, elas derivam da razão humana, governando todos os povos da terra. Daquela razão primitiva assente pela natureza devem se desdobrar as leis políticas e civis de cada nação, como meras aplicações da razão aos casos particulares. Aqui, vale lembrar, como o faz Montesquieu, que o ar puro pode ser nocivo a quem vive em terrenos pantanosos. Essa é a analogia montesquiana que inaugura sua apreciação da liberdade dos povos. Do mesmo modo, “a própria liberdade pareceu insuportável para povos que não estavam acostumados a gozá-la.” (MONTESQUIEU, 1996b, p. 315). Aí está o fundamento para a sua prescrição, por vezes mal compreendida: Nem tudo cabe ao legislador modificar. A ele é necessária a prudência de preparar o espírito do povo para que bem receba leis melhores. O que o autor está a indicar é a necessidade de correspondência entre o “espírito geral” da nação e o espírito de suas leis.

Próprias a cada nação, portanto, a tarefa de instituição das leis consiste em considerar fatores tão diversos quanto as características físicas do país ao qual serão aplicadas – passando desde a observação de aspectos territoriais e climáticos até os gêneros de vida dos povos –, suas características morais, as religiões que congregam seus habitantes, seu comércio, sua riqueza, suas inclinações e o grau de liberdade que a constituição é capaz de suportar e, talvez acima de tudo isso, os costumes e os modos de vida de seu povo. Somadas todas essas variáveis, Montesquieu julga estar diante do traço mais distintivo de um povo: o *espírito geral* da nação, que deve inspirar o *espírito* de suas leis. Isso implica dizer que, com leis positivas não se deve alterar certas disposições de um povo – nos termos do bordalês, “não se deve tudo corrigir” (1996b, p. 319). Costumes e maneiras, por exemplo, não devem ser modificados por leis, pois “leis são estabelecidas, costumes são inspirados” e, enquanto estes se relacionam imediatamente ao espírito geral de um povo, configurando instituições da nação em geral, aquelas relacionam-se a uma instituição particular do legislador (1996b, p. 321).

Costumes e maneiras só devem ser alterados, portanto, através da inspiração de novos costumes e modos de vida. A interferência artificial do legislador no plano dos costumes através de leis só pode, segundo Montesquieu, assumir um caráter tirânico. Para o autor, eles são de tal modo caros e enraizados no povo que sua supressão sempre será fonte de infelicidade. Aqui já se faz notar sua real preocupação, uma vez que o preço que se paga por interferências dessa natureza é o fim da liberdade. Estaria o autor a sugerir, então, uma espécie de sacralidade dos costumes? É ele mesmo quem, ao admitir a existência de bons e maus costumes e maneiras, afirma que não: “os costumes de um povo escravo são parte de sua servidão; os de um povo livre são parte de sua liberdade” (Ibidem, p. 331). Existem bons e maus costumes. Nesse ponto, talvez seja útil retomar a discussão do autor acerca das paixões e da razão humanas.

A razão, assevera o autor, “nunca produz grandes efeitos sobre o espírito dos homens”, são as paixões que oferecem maiores indícios acerca das inclinações e das disposições de seu espírito (Ibidem, p. 334). Ao refletir acerca da instituição dos estabelecimentos políticos e jurídicos, por consequência, Montesquieu sugere que se trate os homens não como seres predominantemente racionais e razoáveis, mas como sujeitos sensíveis submetidos, sobremaneira, às suas paixões. E é justamente neste pressuposto que Montesquieu assenta as bases de sua teoria política, a começar pela sua tipologia das formas de governo. Como fundamento de seu sistema, está a indicação do significado do bom uso da razão: consiste em não confundir os princípios com os quais se deve governar os homens (Ibidem, p. 502). Distantes da natureza, para que os cidadãos dos Estados vivam em liberdade e segurança, a virtude do legislador consistirá em ater-se a esta máxima: “o espírito de moderação deve ser o do legislador” (Ibidem, p. 601). Veremos como isso ressoa através do seu sistema teórico.

## 1.2 Da natureza ao legislador: a liberdade humana ante o imperativo da moderação

A começar pela definição de um par de conceitos, vemos Montesquieu tratar dos governos nos seguintes termos: “sua natureza é o que o faz ser como é, e seu princípio o que o faz agir” (1996b, p. 32). A primeira, portanto, fala propriamente de sua estrutura institucional particular; o segundo, daquilo o que o anima e faz mover-se: as *paixões humanas*. A interação entre esses dois fatores oferece muitas respostas para as questões montesquianas e é dela que o

autor extrai sua tipologia dos governos, inicialmente distinguindo três tipos essenciais – o republicano, o monárquico e o despótico. Sua caracterização, que aqui não difere propriamente do que já se pensava na tradição de pensamento clássico, funda-se na forma como a soberania é socialmente compartilhada. Daí vemos o governo republicano ser definido pela ideia de divisão total ou parcial do poder soberano pelo povo e os governos monárquico e despótico definirem-se pela concentração do poder na mão de apenas um indivíduo, ressaltando-se, entre esses dois últimos, uma diferença fundamental: a forma como o poder é exercido. Enquanto o poder do monarca encontra limites nas leis – que são fixas e estabelecidas –, o poder do déspota não encontra freios. O déspota governa seguindo o critério de sua vontade, por sua força e cedendo aos seus caprichos.

Posteriormente, Montesquieu trata de enriquecer sua tipologia a partir de uma nova distinção. Em governos de natureza republicana, quando o povo, em conjunto, detém e exerce o poder soberano, se estabelece uma democracia; quando parcelas da soberania dividem-se apenas entre uma parte do povo, se institui uma aristocracia. Definidas as naturezas dos governos, portanto, surge uma nova categorização. A complexificação de sua teoria se estabelece através da avaliação das formas de governo segundo o modo como o poder é exercido, por sua maior ou menor adesão ao princípio da *moderação política*. Para ele, há formas de governo que conformam espíritos mais moderados e formas que permitem maiores discricionariedades e mesmo usos abusivos do poder. Dito de outro modo, há regimes mais propensos à liberdade e regimes de opressão. Aqui, portanto, importa sobremaneira a consideração dos princípios de governo, pois é apenas a partir desta exploração que o autor se entenderá capaz de compreender as diversas conformações de espírito dos homens e de seus governos.

Em oposição a alguns de seus antecessores, é de se notar que Montesquieu se abstém, até certo ponto, da consideração de questões de caráter moral na configuração de sua tipologia de governos. Sua teoria insiste em afirmar a forma da constituição dos governos como o fator determinante de sua natureza e de seu funcionamento. Como Paul Rahe (2009) observa, no entanto, ao mesmo tempo em que as diferenças entre os governos populares bem e mal ordenados passam quase inexploradas por sua tipologia, Montesquieu reserva considerável espaço nela para o estabelecimento da distinção entre o governo bem ordenado de um só homem e o despotismo – quando o poder concentrado é mal ordenado. Apenas as monarquias recebem essa consideração especial do autor. Quando Montesquieu trata desta distinção no exercício do poder concentrado em um homem, seu foco não se assenta predominantemente em questões de

consentimento ou nos interesses dos governantes, embora esses aspectos não sejam de todo descartados, mas enfatiza o *rule of law*. Em poucas palavras, o autor se preocupa com a adesão do governante ao ordenamento legislativo.

Neste esforço de diferenciação entre as monarquias e os governos despóticos, Montesquieu ressalta a importância da existência de corpos intermediários, capazes de exercer o autogoverno. Sem cometer injustiças com o nobre bordalês, é certo que, a este ponto, sua teoria se destina à defesa da nobreza. Ao seu ver, a capacidade de autogoverno desta classe tem por efeito a adesão do monarca às leis fundamentais – ela moraliza e modera o exercício do poder político. Essa relação de simbiose entre os governos monárquicos e a nobreza é de tal natureza que, no segundo livro do EL, o vemos afirmar que sem monarca, não há nobreza; do mesmo modo que, sem nobreza, não há monarca. Assim, se por acaso calhar de haver a concentração do poder em um só homem onde não exista esse corpo intermediário, estar-se-á diante de um déspota, não de um monarca. A diferença entre eles, Montesquieu insiste neste ponto, está no valor que atribuem à moderação política.

Segundo o autor, isso importa na medida em que a forma de exercício do poder política exerce uma importante influência sobre o princípio da obediência aos governos. Nos governos despóticos, Montesquieu faz saber que, por sua própria natureza, demanda-se uma obediência extrema, que só pode se fundar no sentimento de medo. Por isso, o termo que acompanha a obediência nesses Estados é o castigo (1996b, p. 39). Penas, manifestamente desproporcionais, seguem qualquer desobediência à ordem do déspota e nem mesmo o direito natural tem força suficiente para contrariá-las. Já nos Estados moderados, o poder é limitado e a obediência se funda no princípio que oferece suporte ao governo. Nas monarquias, o motor dessa obediência é a honra; nas repúblicas, é a virtude. Nesse sentido, é o próprio Montesquieu quem explica que a força dos princípios reside em sua capacidade de invadir os modos de pensar, de sentir e de agir dos homens em sua existência social. Exemplificando através dos governos monárquicos, o autor faz entender como essa força se exprime e atravessa o sistema político:

Não há nada na monarquia que as leis, a religião e a honra prescrevam mais do que a obediência às vontades do príncipe: mas essa honra nos dita que o príncipe não deve jamais prescrever uma ação que nos desonre, porque nos tornaria incapazes de servi-lo (1996b, p. 43).

Aqui se faz necessário recuperar a ideia essencial que perpassa a obra de Montesquieu. Falamos da existência de um laço que compõe a trama histórica através da inter-relação entre o espírito do povo, o tipo de regime político que se estabelece e a forma das relações interpessoais que se configuram em cada nação. E é justamente pela intensidade dessa

penetração dos princípios no corpo social que veremos, em sua obra, a indicação de que as leis que o legislador cria devem ser sempre relativas a eles. Se retomarmos brevemente o que o autor define por princípio, notaremos tratar-se de um atributo do governo dos homens absolutamente atrelado às suas inclinações e caracteres passionais. Sendo as paixões o que move os homens em sociedade, em última instância, o tipo de autoridade política e o conteúdo das normas jurídicas a que eles dedicarão sua obediência deverão ater-se às suas paixões dominantes. Ideia que já se expressa, ainda em 1721, nas *Cartas Persas*, pelas palavras de Usbek:

CARTA LXXX

Frequentemente procurei saber qual era o governo mais conforme com a razão. Pareceu-me que o mais perfeito é aquele que chega a seu objetivo com menos custo; assim sendo, aquele que conduz os homens do modo que mais convém ao gosto e à inclinação deles é o mais perfeito. (MONTESQUIEU; 2009, p. 132)

E ecoa, de forma semelhante, pelas páginas do EL. Na obra, vemos o autor explicitar o termo fundamental para a compreensão dos movimentos históricos em sua teoria.

Examinei primeiro os homens, e achei que nesta infinita diversidade de leis e de costumes eles não eram conduzidos somente por suas fantasias. Coloquei os princípios e vi os casos particulares dobrarem-se diante deles como que por si mesmos, as histórias de todas as nações não serem mais do que suas consequências, e cada lei particular estar ligada a outra lei ou depender de outra mais geral. (MONTESQUIEU, 1996b, p. 05).

Pela forma como Montesquieu a concebe, portanto, a compreensão da história de todos os homens passa pelo entendimento do lugar os *princípios* ocupam na conformação da realidade político-social particular a cada Estado. E quanto a eles, Montesquieu é taxativo: “Não tirei meus princípios de meus preconceitos, e sim da natureza das coisas” e “quando descobri os meus princípios, tudo o que procurava veio a mim” (Ibidem). O bordalês, então, a existência de uma *lei natural* que unifica a natureza e o princípio de governo – características particulares de cada Estado responsáveis por oferecer forma e conteúdo às comunidades políticas. Sua explicação do devir histórico reside, portanto, na constante interação entre esses dois termos. Se natureza e princípio concordam, a totalidade é harmônica e os homens vivem em um estado sem crises; se estão em contradição, a crise se estabelece e a história será marcada por transformações até que esses termos concordem novamente, instituindo uma nova totalidade. Contudo, apenas a consideração desta relação entre natureza e princípio não basta à compreensão da consciência histórica gestada no pensamento montesquiano. É necessário reconhecer que “Aqui, muitas verdades só se mostrarão depois que se tiver visto a cadeia que as liga a outras” (MONTESQUIEU, 1996b, p. 06), de modo que, conforme sugere Raymond



Aron (1999), deve-se olhar para a obra do autor buscando pela compatibilidade entre a teoria das causas e a teoria dos tipos de governo.

De acordo com Montesquieu, um governo republicano apenas deve se estabelecer onde houver sentimento público de virtude; do mesmo modo, nas monarquias deve haver honra; e, nos governos despóticos, precisa haver temor. Certamente, isso não significa que esses princípios estejam presentes em seus regimes correspondentes. Apenas indica que, na ausência de seus princípios, os regimes políticos estarão fadados a sucumbir. Isso se deve ao fato de que a presença de certos costumes e modos de vida adequados às exigências de determinada forma de governo constitui-se como requisito para tornar as leis efetivas – ou seja, para fixar a obediência a elas. Em um esquema de influências recíprocas, portanto, o direito deve se encarregar da manutenção dos princípios de governo e os princípios, por seu turno, contribuirão para a mais tranquila aplicabilidade das leis. Por este característico funcionamento institucional, Montesquieu extrai a gravidade da corrupção dos princípios para a estabilidade política e jurídica dos Estados modernos.

Ao explicitar os variados motivos para a sedição dos governos, Montesquieu identifica que, de modo geral, ela começa sempre pela corrupção de seus princípios – foi o que aconteceu com Roma. Uma vez que os princípios de governo se corrompem, “as melhores leis tornam-se más e se voltam contra o Estado; quando os princípios estão sãos, as más leis têm o efeito das boas” (1996b, p. 128). Aqui, podemos compreender o que indica a resoluta sentença montesquiana de que a força dos princípios arrasta tudo consigo e é justamente neste ponto que Montesquieu começa a tatear pelo plano dos valores – apesar de alegar afastar-se dele. A começar pelo governo monárquico, o francês o descreve como a forma de governo que, por princípio, poderia parecer menos suscetível à corrupção. Isso se deve, por sua descrição, ao fato de seu princípio já ser sustentado pelo sentimento de vaidade, comum a todos os homens. Não à toa, o autor se refere a este sentimento público como uma “falsa honra”, porque fundada em uma inclinação pouco nobre. E, mesmo assim, sua personagem Usbek fala das dificuldades de mantê-la em estado puro, sem corromper-se através do tempo: “É um estado violento, que sempre degenera em despotismo ou em república” (2009, p. 163). E por que isso acontece? Montesquieu sugere que a divisão social do poder é sempre de difícil equilíbrio.

Quando o poder se concentra em um só homem, como no caso da monarquia, a tendência aos abusos está sempre presente e forte. O poder de um monarca precisa fazer sentir-se, mas se é sentido em excesso – a ponto de despertar medo entre os súditos, de extrair dos

corpos intermediários a sua liberdade e usurpar suas atribuições, de privar todos os corpos de suas prerrogativas ou as cidades de seus direitos – então tudo está perdido, caminha-se para a consolidação de um Estado despótico. O príncipe buscará dar provas do seu poder alterando a ordem das coisas. Como a mesma personagem das *Cartas* indica, essa é uma tendência natural aos Estados monárquicos. Por outro lado, se o poder do monarca não é sentido, a divisão social desse poder passa a ser contestada e caminha-se em direção à república. Aqui, deve-se acrescentar, Montesquieu não condena moralmente essa trajetória<sup>9</sup>, mas, em geral, identifica que o movimento pelo qual os Estados monárquicos alcançam uma constituição republicana é fundado em motivos errados: altera-se a natureza do governo, sem que surja, no espírito do povo, a paixão que o suporta. Montesquieu explica como.

A honra que fundamenta a monarquia exige uma grandiosidade que geralmente implica a continuada busca por expansão dos limites do Estado. Guerras são travadas e conquistas podem resultar desse empenho. Quando Montesquieu trata das causas físicas e morais que afetam as nações, algumas das características que devem ser observadas para o estabelecimento do governo são a extensão de seu território e a dimensão de sua população, além de seus costumes e de seus modos. Em um Estado com tendências expansionistas, essas características tendem a alterar-se com o tempo. Por consequência, o próprio *espírito* da nação se altera, a honra é posta em contradição com as honrarias advindas das conquistas e sua adesão ao princípio de governo enfraquece. A partir de então, tudo vai mal. “Os grandes sucessos, principalmente aqueles para os quais o povo contribui muito, dão-lhe tal orgulho que não é mais possível conduzi-lo” (Ibidem, p. 124). O poder se corrompe e o princípio do governo se perde na vaidade a ponto de alterar a própria natureza do governo.

Nos termos do autor, “as primeiras dignidades são as marcas da primeira servidão”, pois uma república não se sustenta sem virtude (1996b, p. 126). E é por isso que, ao tratar da sedição dos governos republicanos, Montesquieu centra a sua análise no movimento de perda deste princípio. Atendo-se, primeiramente, às democracias, o autor retoma suas considerações acerca daquilo o que a sustenta: “o amor à democracia é o amor à igualdade” (1996b, p. 54). É esse sentimento público que permite, nos Estados democráticos, que as ambições particulares sejam limitadas e que o mais forte desejo entre os cidadãos seja o de prestar à pátria os seus melhores

---

<sup>9</sup> No oitavo livro do EL, lê-se que: “O inconveniente não ocorre quando o Estado passa de um governo moderado para outro governo moderado, como da república para a monarquia, ou da monarquia para a república; e sim quando cai e é lançado do governo moderado para o despotismo” (1996b, p. 127). O problema, no entanto, reside na inadequação entre a natureza e o princípio do governo, quando esse movimento é feito desleixadamente, por força da vontade de um, de alguns ou de todos.

serviços. Nas páginas seguintes, no entanto, Montesquieu faz saber que o espírito de igualdade que esta forma de governo desperta corre sempre o risco de extremar-se. Chega-se a um ponto em que todos sentem-se tão iguais, que se tornam todos ingovernáveis. Todos pensam-se tão elevados quanto aqueles que eles mesmos escolheram para governá-los. “A partir desse momento, o povo, não podendo suportar o próprio poder que delegou, quer fazer tudo sozinho” (1996b, p. 121). Surge, então, a figura dos “pequenos tiranos que têm todos os vícios de um só”, responsável pela total reconfiguração dos costumes e pelo fim da virtude pública necessária à manutenção do regime (1996b, p. 122).

Neste ponto, importa recuperar o que o francês entende por virtude republicana. Por sua definição, não se trata de uma virtude moral, mas propriamente política: “A virtude, numa república, é uma coisa muito simples: é o amor pela república” (1996b, p. 53). Ela se funda na total devoção do indivíduo à comunidade política à qual pertence, manifesta-se como um amor à pátria tão profundo que conduz à abdicação dos interesses privados em vista à realização do bem comum. Nesse governo, nos diz o autor, as disposições sociais, junto às regras do Estado, privam os seres de todas as coisas que se apoiam sobre as paixões que julga normais aos homens. Em um tal Estado, “Quanto maiores as vantagens que ele [o povo] parecerá estar tirando de sua liberdade, mais ele se estará aproximando do momento em que deve perdê-la. [...] um só tirano ergue-se; e o povo perde tudo, até as vantagens de sua corrupção” (1996b, p. 122).

Numa república aristocrática, por sua vez, a demanda de virtuosidade, embora presente, é radicalmente reduzida. Segundo o autor, o governo aristocrático conta com uma facilidade na preservação da ordem das coisas. Nele, o cumprimento das leis é facilitado pela presença de uma classe de nobres que, por sua prerrogativa e por seu interesse particular é capaz de reprimir o povo e moderar seus costumes e desejos. Não obstante, esse corpo inclinado à repressão das vontades de outrem pode não se dispor tão naturalmente à repressão de si mesmo. Neste ponto, Montesquieu postula a existência de duas possibilidades: o corpo aristocrático pode ser reprimido com uma grande virtude – capaz de fixar um sentimento de igualdade entre os nobres e o povo – ou por uma virtude menor e mais provável. Essa virtude, esclarece o francês, é uma espécie de moderação que estabelece um sentimento de igualdade apenas entre os próprios nobres – de modo que exerçam certo controle entre si mesmos. Portanto, a moderação, mais do que a devoção aos interesses públicos, é a alma desses governos. É fácil entender, então, que a aristocracia é corrompida quando o corpo de nobres passa a exercer seu poder de forma arbitrária. Chegado a este ponto, não é possível encontrar virtude, maior ou menor, entre os

governantes nem entre os governados. Em algum momento, esse Estado que agrega vários “pequenos tiranos” está fadado a cair nas mãos de um só. Mais uma vez, a natureza do governo é alterada pela corrupção de seu princípio.

Quanto aos Estados despóticos, Montesquieu esclarece que estes são corruptos por natureza, seu princípio “corrompe-se incessantemente” (1996b, p. 128). São Estados degenerados que contrariam o direito natural e fazem pouco dos direitos das gentes e do direito civil. Neles, não há virtude ou honra, há apenas temor – um sentimento que anula todas as coragens e quaisquer ambições que não as do déspota. São, segundo a descrição montesquiana, “governos monstruosos” que igualam os homens aos bichos – os fazem agir sem vigor, por mero instinto de conservação, acatando as ordens do déspota através de uma obediência extrema e incontestada, submetendo-se até aos mais vis castigos e caprichos tirânicos (1996b, p. 38). E, por mais que esses governos consigam manter sua natureza inalterada por algum tempo, é justamente por oporem-se à natureza que estão fadados a sucumbir, pois a natureza remedia tudo e foi ela quem determinou que a alma humana clamasse por liberdade.

Ao retrazar esse caminho percorrido por Montesquieu, chegamos, conforme antecipamos, a um ponto de fundamental importância para a compreensão da consciência histórica gestada em seu pensamento, bem como de sua teoria política. É dessa relação entre a natureza e o princípio de governo que Montesquieu extrai a explicação mais decisiva para o devir das instituições no curso da história. Procedimento que recebe tratamentos divergentes entre seus intérpretes. Para Althusser (1972, p. 68), o barão teria fixado um “princípio positivo de explicação universal da história”. Marcelo Jasmin, por sua vez, sugere cautela nesta afirmação,

Pois ainda que seja plausível a noção do princípio como determinante da mudança no destino de cada governo particular visto sob a ótica do seu tipo [...], não há como transpô-la para a compreensão da sucessão das épocas da história universal ou, o que seria o mesmo, para o destino comum das sociedades e dos Estados (1997, p. 256).

Em sentido semelhante a este, Ernst Cassirer reconhece, em *La Filosofía de la Ilustración* (1943, p. 238), que Montesquieu formula uma filosofia da política através de sua tipologia das formas de governo, mas ressalta que o autor francês falha em dar o passo seguinte, que o permitiria apreender o caráter processual de uma verdadeira filosofia da história. Para o filósofo alemão, embora a teoria montesquiana forneça um princípio explicativo para a conformação dos corpos sociais, sua tipologia apresenta formas puramente estáticas que auxiliam apenas parcialmente a entender os movimentos históricos. Nesse sentido, como percebe Jasmin (1997, p. 256), “deve-se reconhecer que o espírito da historiografia de

Montesquieu está mais próximo das teorias cíclicas de cunho polibiano que da moderna noção unificada de processo da história universal”, que veremos firmar-se mais definitivamente no século seguinte.

Recorrendo à avaliação de outro de seus comentadores, por essa regularidade que Montesquieu atribui ao destino dos Estados, vemos Starobinski propor que a história do autor não é essencialmente movimento, mas uma expressão de alguma coisa *não histórica*. Como pudemos notar pelo caminho que percorremos por sua obra, em grande medida, isso decorre das exigências de sua teoria política. É justamente esse aspecto de sua teoria que leva Jasmin a propor que a forma historiográfica apresentada por Montesquieu constitui-se menos como uma memória que serve à reflexão sobre si mesma e mais como uma ferramenta à disposição da política, atrelando-se fundamentalmente à sua utilidade para a reflexão acerca do mundo contemporâneo. Nesse sentido, sua obra é pragmática e presentista (1997, p. 258), a análise dos eventos passados serve ao entendimento do presente e à projeção das possibilidades futuras.

Para que seu potencial pragmático se realize, o autor percebe que ela precisa alcançar alguma universalidade. A análise, por isso, se volta à exploração das causas que influenciam a cadeia dos acontecimentos. Uma vez identificada a causalidade, Montesquieu a coloca a serviço da reflexão geral acerca da política. Isso o permite incidir sobre os contextos particulares, sem limitar-se a eles. Dito de outro modo, a investigação do particular se desdobra em universalismo abstrato. Aqui, ainda segundo o autor, a historiografia montesquiana apresenta sua face explicativa: “a explicitação das ‘máximas’ e ‘leis’ políticas possibilita uma história racional-explicativa que pode prescindir, pelo menos em parte, da investigação dos motivos e intenções dos atores no processo concreto” (1997, p. 267).

A razão para isso nos parece evidente. Montesquieu acredita na existência de uma ordem instituída pela natureza. As leis que regem os Estados são imutáveis. A história de Montesquieu não é construída espíritos voluntaristas. O devir a que a história se submete resulta da interação entre as causas de natureza física e moral e os seres que vivem sob sua influência. Essas causas, portanto, agem sobre os homens, limitando suas possibilidades de ação. Causas particulares submetem-se sempre a uma causa mais geral. Um acontecimento histórico relaciona-se sempre à natureza das coisas. Leis imutáveis governam até mesmo a mudança nos estados sociais; as relações de causalidade não estão sujeitas a transformações. Pela avaliação de Starobinski, portanto, com o barão de La Brède, “a ideia teológica da fidelidade de Deus a seus meios tornou-se, por um deslocamento inconfessado, a ideia da permanência das leis naturais”, de modo que “o relativismo de que Montesquieu e os ‘espíritos fortes’ se serviram contra os velhos ídolos

não se volta contra as novas divindades e os novos absolutos: a divindade da razão e o absoluto da lei natural” (1990, p. 77).

Sem rejeitar esta ideia, é preciso entender do que Montesquieu fala quando evoca uma “causa geral”. Seu objetivo não é o de estabelecer uma linearidade ou uma causa única para o desenvolvimento da história. As causas que a movem são múltiplas e relacionam-se de variadas formas, apresentando muitos resultados possíveis. A causa geral, nesse sentido, só pode se estabelecer a partir de uma composição de forças. É por este caminho que o autor nos conduz à definição de um *espírito geral* capaz de governar os homens e as nações: uma realidade homogênea, para usar o termo empregado por Starobinski (1990, p. 79), se constitui a partir de forças heterogêneas.

Diversas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras; daí a formação de um espírito geral que resulta de tudo isso.

Procedendo desta forma, Montesquieu não busca extrair a vontade humana da equação que determina o destino das nações. Mas a coloca como apenas um fator relevante, apenas uma força entre muitas outras, que atua sobre os rumos da história. Apenas gerações de pensadores posteriores ao barão poderão se perguntar se a história pode ser constituída livremente pelos homens. O fato de não ter se detido a esta questão, no entanto, não o impede de abandonar a ideia de salvação do homem através da história. Uma questão que, de fato, não importa à teoria montesquiana, situada nesse momento de transição entre a idade da teologia e a do historicismo. Por efeito do tempo, portanto, sua história é obra de *causas necessárias* – mas que não se expressam mais pelo próprio deus e, sim, através do homem em sua constante interação com a natureza (1990, p. 80).

Na medida em que a história remonta sempre à natureza, ela se expressa por um movimento cíclico e não, como veremos se firmar no século seguinte, através da ideia de um *progresso* irreversível ou de uma história processual que aperfeiçoa o espírito dos homens. Para Montesquieu, a natureza humana é una e eterna e, por isso, sua história nos apresenta múltiplos exemplos de uma lei em eterna repetição. Deste modo, mais do que trazer a memória do passado, o papel da história consiste em oferecer-nos parâmetros para julgar, no presente, nossa aproximação ou afastamento moral em relação às ideias naturais de justiça e equidade. Apreendida desta forma, a História converte-se em espécie de tribunal (STAROBINSKI, 1990, p. 81). Cabe ao historiador, que investiga o encadeamento entre as causas físicas e morais e os seus efeitos, julgar o momento histórico em que se vive, sempre em função das relações de

justiça estabelecidas previamente pela própria natureza. Assim, a explicação histórica montesquiana, reafirmando o que Jasmin expressara antes, é acompanhada por elementos de crítica da política e por juízos morais (1997, p. 271).

Sob o horizonte interpretativo montesquiano, apenas podemos extrair sentido dos atos políticos tendo por referência aquelas leis que estabelece a natureza; elas oferecem orientação e valor aos princípios da ação política. É assim que o *Espírito das Leis* assume sua “utilidade prática”, ultrapassando os limites da mera descrição: a obra trata de “instruir os homens e esclarecê-los sobre o seu dever” (STAROBINSKI, 1990, p. 83). A pretensão de Montesquieu, mais do que a simples descrição e explicação da diversidade das instituições humanas, volta-se à sua apreciação crítica. Se, por um lado, o autor apresenta a cadeia de causas e efeitos que existe em torno das mudanças e das regularidades históricas, por outro, dispõe de critérios universalmente válidos para fundamentar certos juízos de valor relativos às instituições que observa. Permite-se, deste modo, condenar aquelas instituições que julga contrárias à natureza do homem, bem como tecer elogios às que concebe ajustadas à ordem das coisas. A discussão que estabelecemos mostra que tal atitude do autor apresenta implicações práticas ao seu sistema teórico.

Todos, declara o autor francês, são livres na medida de sua igualdade natural. Estando a história de tal modo atrelada à natureza, quando estabelece a justiça como uma necessidade imanente, a natureza impede que os homens vivam sob o julgo de déspotas ou tiranos. O décimo primeiro livro do EL nos oferece importantes respostas acerca dos desdobramentos políticos desta formulação montesquiana. A começar pela consideração da polissemia do conceito de liberdade, Montesquieu nota como cada povo a concebeu segundo as inclinações de seu espírito e os seus costumes. Pela forma como o autor formula, no entanto, há dois tipos essenciais de liberdade: a *liberdade filosófica* e a *liberdade política*. Ambas, ao seu ver, correspondem fundamentalmente a dois tipos de opinião. A primeira fala da opinião que se tem quanto à possibilidade de exercer a própria vontade, livre de impedimentos; a segunda, ancorada no direito, é entendida como a opinião que se tem da própria segurança – a segurança de não ser forçado a fazer o que as leis não obrigam e a segurança de não ser impedido de fazer tudo o que as leis permitem (MONTESQUIEU, 1996b, p. 167). E, se o autor está certo e cada povo a define partindo de suas paixões e de seus costumes, então a liberdade política consiste essencialmente na não-coerção do espírito geral da nação.

Contudo, notamos como essa ideia de *liberdade política*, que caminha no sentido oposto daquela concepção mais licenciosa do conceito, adquire força justamente à medida em que se

reconhece a necessidade de moderar as paixões e os impulsos humanos na vida social. Para compreender a validade dessas ideias, aparentemente contraditórias, deve-se observar as possíveis relações entre liberdade, independência e poder no interior do sistema teórico montesquiano. Segundo o autor (1996b, p. 166), a disposição das coisas é tal que constitui uma experiência eterna que todos aqueles que possuem poder veem-se inclinados a abusar dele. Em âmbito social, no entanto, o uso descomedido do poder, que se funda na impressão de independência comum àqueles que o detêm, usurpa a liberdade de todos. Para assegurá-la, Montesquieu julga necessário que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder, pois, se a liberdade política consiste na opinião que cada um tem de sua segurança, ela só pode existir onde um cidadão não encontre motivos razoáveis para temer outro cidadão de seu Estado. Em uma palavra, onde houver *moderação*.

Para garantir aquela segurança que afasta o homem do medo e o entrega a boa vida, veremos Montesquieu reivindicar, mais uma vez, as leis naturais em vista do estabelecimento de uma moral política baseada, como percebe Jean Starobinski, no respeito à existência alheia. Mas como o homem é aquele ser racional que é livre para contrariar os ditames da razão, fixados pela natureza, faz-se necessária a elaboração de leis positivas que os afastem dos impulsos extremados e violentos. Isso implica dizer que o que liberta o homem na vida social, paradoxalmente, é a lei – aquilo o que o impede de agir em conformidade com o mero querer. A função do direito, portanto, é a do estabelecimento daquilo o que se deve querer e a da proibição do que não se pode querer. Diante da sempre iminente perda da liberdade, o apelo de Montesquieu, através deste conceito, é que se realize um mundo regido por leis: “As nações livres são nações policiadas” (STAROBINSKI, 1990, p. 88).

Por sua formulação, a liberdade política parece ser definida e se encerrar nos limites da legalidade. Veremos não ser este o caso, pois, quando Montesquieu define o seu conceito de liberdade política, sua formulação parece incapaz de transmitir plenamente as ideias que pretende com ela. A liberdade consiste no “direito de fazer tudo o que as leis permitem” (MONTESQUIEU, 1996b, p. 166). Descrevendo-a nesses termos, mesmo sem tencionar, Montesquieu se aproxima da definição hobbesiana<sup>10</sup> de liberdade (PLAMENATZ, 1992, p. 25). Ao mesmo tempo, no entanto, estava claro para ele que os cidadãos podem ser oprimidos pelas próprias leis de seus Estados e é esta tendência, bastante incômoda, que, ao contrário do contratualista inglês, o autor busca refrear. A verdade, portanto, é que o entendimento

---

<sup>10</sup> Uma liberdade que é compreendida como “ausência de impedimentos externos” (HOBBS, 2003, p. 179).



montesquiano acerca deste conceito só pode ser completo quando se considera a definição de liberdade junto às suas prescrições de caráter legal e institucional – suas orientações ao legislador e os contornos de sua doutrina de separação de poderes. É assim que notamos que a liberdade montesquiana depende de muito mais do que a simples obediência às leis – embora, sem dúvidas, esta seja a sua condição mais fundamental.

Pelo encadeamento das ideias presentes em sua obra, portanto, a liberdade só pode ser assegurada através da organização de corpos políticos e jurídicos ajustados às necessidades de cada povo, segundo aquilo o que ordena sua própria natureza – o seu *espírito*. Resulta disso a afirmação da inexistência de uma forma de governo ideal, capaz de sempre realizar uma liberdade igualmente perfeita. Como, para a segurança dos homens, é necessário prender cada um deles ao seu senso de *dever*, à estrita obediência às leis, a liberdade política vem da adequação das leis estabelecidas ao espírito do povo. A natureza dessas leis, portanto, é o que mais importa à realização da liberdade dos homens. Pois, como antecipado pelo autor, o despotismo, a pura violência e o fim da liberdade estão logo ali. Para que a disposição das coisas seja favorável à realização da liberdade humana, por isso mesmo, Montesquieu insiste em duas condicionantes essenciais. Primeiro, indica que a virtude do legislador consiste em seu espírito de moderação; depois, demanda que o poder seja fragmentado de modo a impedir todos os abusos e excessos, de qualquer parte.

Vimos que o despotismo, pela forma como define Montesquieu, se expressa através da concentração do homem em seus próprios caprichos, conduzindo-o à busca pela realização de todas as suas vontades. O déspota, nesse sentido, é o mais natural de todos os homens. Agindo de forma a saciar os seus desejos imoderados e erguendo-se acima de todos através da afirmação violenta de seu poder, ele trai o gênero humano e aproxima-se da bestialidade. Desfrutando de uma liberdade ilimitada, o déspota submete todos a uma forma violenta de dominação, coloca-os sob um regime de medo. Essa forma de governo, portanto, se funda sobre uma desumanidade fundamental. Como vimos, é esta tendência despótica das sociedades modernas que Montesquieu busca conter, esboçando uma estrutura institucional de delicado equilíbrio, ancorada pelo conceito de moderação política.

Chegado a este ponto, entramos mais definitivamente na agenda normativa do liberalismo político montesquiano. Relacionando termos tão dissonantes como lei, virtude e liberdade, bem como poder, excessos e moderação, Montesquieu concebe um arranjo institucional que coaduna o espírito da moderação com a limitação do poder através de um sistema de fragmentação de poderes cuidadoso e dedicado à manutenção do *rule of law*. Para o

autor, apenas através de um funcionamento tranquilo deste sistema, os homens estarão em liberdade. Dada a imperiosidade desse espírito moderado em seu sistema teórico, Montesquieu mostra não estar disposto a entregar esta responsabilidade ao caráter ou à virtude dos homens em sociedade. Ao invés dessa aposta, que julga alta demais, Montesquieu eleva a moderação à condição de princípio fundamental.

Em sua obra dedicada à exploração da moderação no pensamento político francês, Aurelian Craiutu (2012), observa que, ao mesmo tempo em que o autor afirma a necessidade de que a moderação governe os homens, atesta também que os espíritos verdadeiramente moderados são surpreendentemente raros entre os homens de seu tempo – o que se explica pela ontologia que sua teoria acomoda. Antes de tratá-la como um traço característico das almas virtuosas, o veremos fixá-la a outra categoria: *a dos governos moderados*. Assim é que a moderação se torna dependente da natureza das leis. Falando da maneira de compô-las, Montesquieu (1996b, p. 616) nota como elas vão de encontro com as paixões e os preconceitos do legislador. Conforme antecipamos, por implicação imediata deste seu suposto, “o espírito de moderação deve ser o do legislador” (MONTESQUIEU, 1996b, p. 601). Como nota Craiutu, “Sob este olhar, a moderação torna-se uma expressão do discernimento, da prudência e do senso comum que, insiste Montesquieu, deveria ser a principal virtude de todos os legisladores<sup>11</sup>” (2012, p. 36).

Reforçando o que já foi dito antes, o papel do legislador consiste em não confundir as matérias sob as quais deve legislar, pois, pela forma como apreende Montesquieu, “Assim como as leis inúteis enfraquecem as leis necessárias, aquelas que se podem evitar enfraquecem a legislação” (1996b, p. 614). As leis, que devem ser relativas aos objetivos do legislador, devem ser também fixadas às necessidades sociais. Devem, além disso, ser concebidas de modo a não contrariar as disposições da natureza. Precisam respeitar o espírito geral da nação e jamais proibir algo que não seja essencialmente deletério à vida social. Precisam de clareza e candura. As penas que impõem devem ser ajustadas à gravidade dos crimes e delitos. Feito para coibir os abusos que os homens podem extrair de sua liberdade ou de seu poder, o direito se apresenta como uma resposta moderadamente violenta à violência descomedida que precisa refrear, aquela que suprime por completo a liberdade dos homens. Disposta desta maneira, a lei se

---

<sup>11</sup> No original: “On this view, moderation becomes an expression of the discernment, prudence, and common sense which, Montesquieu insisted, should be the primary virtue of all legislators”.

encarrega de assegurar a liberdade política em sua dupla manifestação – em relação à constituição e em relação ao cidadão dos Estados.

Para que tais exigências sejam atendidas, no entanto, Montesquieu afirma que não se pode confiar poderes irrestritos nem mesmo ao legislador. Contra a latente insurgência de qualquer violência contra a liberdade humana, há apenas um recurso possível: a *fragmentação do poder*. Segundo o autor, todas as forças devem ser dispostas de modo que, em conjunto, controlem e anulem-se mutuamente. E é na Constituição inglesa, aquela que, segundo ele, tem a liberdade política como objeto direto, que Montesquieu encontra um exemplo histórico concreto desse funcionamento institucional. Nela,

Sendo o corpo legislativo composto de duas partes, uma prende a outra com sua mútua faculdade de impedir. Ambas estarão presas ao poder executivo, que estará ele mesmo preso ao legislativo. Estes três poderes deveriam formar um repouso ou uma inação. Mas, como, pelo movimento necessário das coisas, eles são obrigados a avançar, serão obrigados a avançar concertadamente. (MONTESQUIEU, 1996b, p. 176).

Pela descrição de Starobinski (1990, p. 90), esse sistema institucional delineado pelo bordalês resulta em um problema de vetores. Cada poder é colocado contra os demais em vista do estabelecimento de um governo moderado dos homens. Fabricando a imagem de uma máquina bem regulada, Montesquieu faz pensar que se trata apenas de arranjar seus pesos e contrapesos, oferecendo condições para que uns poderes resistam aos outros. No sistema teórico montesquiano, portanto, caberá à lei a tarefa de afastar as forças umas das outras, evitando que confluam ou se choquem em conflito aberto. Nenhuma delas poderá ser grande o bastante para suplantar ou suprimir as outras. A lei deve controlar todos os excessos. Ela realiza a justiça e entrega a liberdade, ao mesmo tempo em que executa a sua função de controle social: “diante da violência que só é afirmação de si mesma, e que não suporta que o *outro* se afirme por sua vez, a lei do Estado livre garante a coexistência de várias afirmações simultâneas” (STAROBINSKI, 1990, p. 92). Essa lei, portanto, traz um convite à *tolerância* e encaminha todos à felicidade tranquila montesquiana. Onde mandam as boas leis, há ponderação e acalmam-se as paixões.

É o próprio autor, no entanto, quem admite que esse ordenamento político-jurídico tem um equilíbrio frágil. Por diversas passagens do texto, o vemos apontar que “tudo estaria perdido” diante de um sem-número de condições. Tudo se perderia se os três poderes – o de elaborar as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes e as controvérsias entre os cidadãos – fossem concentrados em um mesmo homem ou corporação (1996b, p. 168). Do mesmo modo, tudo se perderia se o poder de elaborar as leis recaísse nas mãos erradas, em

espíritos não moderados; se o poder de executá-las fosse exercido de forma violenta; se o poder julgá-las fosse entregue a uma magistratura tirânica. Tudo se perderia se os homens se indispussem a acatar as boas leis de seus Estados, se tornassem ingovernáveis. As condicionais montesquianas são quase infundáveis, de modo que a robustez e a estabilidade de seu sistema recaem em dois fatores essenciais. Primeiro, dependerá da coesão e da justiça que realiza o conjunto de leis de cada Estado; depois, das disposições de espírito dos seus cidadãos.

Já que a autoridade da lei só se pode afirmar diante de seu poder de reprimir as diversas manifestação de violência e, portanto, de moderar as paixões dos homens, cabe indagarmos qual é, no sistema teórico de Montesquieu, a sua fundamentação. Quanto a isto, a proposição do autor é clara: é preciso que os homens vejam nela o seu *interesse comum*. Ela se faz obedecer pela opinião que cada homem tem acerca da universalidade de seus benefícios. Ao obedecê-la, é necessário que os homens não entendam obedecer a nenhum homem particular, pois, como bem expressa Starobinski, “na cidade livre, ninguém manda, mas todo mundo obedece” (1990, p. 93). Exigência da própria natureza, a lei comporta duas dimensões na teoria do autor:

[...] detém a herança do sagrado e afirma o melhor do humano, que é a vontade de manter a palavra. Do divino, ela guarda a soberania; do humano, conserva a preocupação pelo útil. Mas ao custo de um duplo sacrifício (que lhe é fácil): sacrificou a transcendência do divino, renunciou à paixão humana demais. (STAROBINSKI, 1990, p. 95-96).

A liberdade que surge com esse mundo em vias de secularização e de racionalização, libera os homens do medo e da servidão. Entrega-lhes a segurança e, se preservam a ordem, não têm mesmo ao que temer. “Cada um, a partir de então, pode começar a viver segundo seus fins particulares, a procurar sua felicidade pessoal; não pisoteia os direitos de ninguém, e ninguém pisoteia os seus” (STAROBINSKI, 1990, p. 96). É na obediência às leis e no reconhecimento da dependência que têm uns dos outros, que, paradoxalmente, os homens podem voltar-se aos seus *interesses privados*. Para Montesquieu, agindo nesse sentido e atendendo aos seus interesses particulares da forma como permite a lei, os homens colaboram para o interesse comum.

Assim, se, por um lado, a liberdade pode ser concebida como a própria finalidade da atividade política, por outro, ela se manifesta como um meio para a realização de finalidades outras – ela é, como perceberá Montesquieu, um expediente pelo qual os homens empregam seus esforços no encaminhamento para a sua realização individual, para a felicidade pessoal. Como observa Starobinski (1990, p. 97), “essa imagem da liberdade – à qual o liberalismo moderno pretenderá conformar-se – consagra o homem à comunidade, apenas para devolvê-lo

imediatamente a si mesmo”. A lei que firma os homens no interior dos Estados, com vista à sua liberdade, liberta-os para a busca de seus interesses privados. Temos, aqui, a afirmação da vida individual no interior das comunidades políticas. O indivíduo quer a lei e, ao obedecê-la, adquire o direito de querer a si mesmo, em um equilíbrio que há sempre de ser delicado.

Por isso, como até mesmo a virtude, na obra do autor, precisa ser moderada, essa atitude dos homens em sociedade também deve ser controlada. O preço da liberdade será o da eterna vigilância. Se cederem às forças que buscam degenerá-los, os governos moderados, corrompendo-se cada um à sua maneira, convergirão para o despotismo – para a violência nua. O resultado dessa conversão será sempre a perda da liberdade. A autoridade impessoal instaurada pelas leis, é sempre ameaça pela vontade pessoal de um ou de alguns homens. Conforme indica o comentador da obra, aqui reside uma importante antítese montesquiana: “Somos livres onde quer que haja instituições, onde quer que um organismo social se desenvolva segundo suas leis; mas deixamos de o ser assim que o poder torna-se violência – e todo poder, por definição, tende a tornar-se abusivo.” (STAROBINSKI, 1990, p. 90). Este é o alerta que ressoa por cada página escrita pelo bordalês.

O fato de verem-se livres para o cuidado com a vida privada não pode autorizar os cidadãos dos Estados a desinteressarem-se pela vida pública e por seu destino político. A segurança, que entrega-lhes a liberdade, pode sempre ser perdida. É preciso estar atento aos riscos que vêm dos usos do poder, dos excessos de independência entre os particulares e, evidentemente, do governo (STAROBINSKI, 1990, p. 98). A iminente corrupção dos corpos político e social implica a vulnerabilidade imanente da liberdade. Somos livres porque vivemos em um mundo ordenado por leis que tencionam a segurança da nossa liberdade. Por isso, “Quando nós, que vivemos sob leis civis, somos obrigados a fazer algo que a lei não exige, podemos, em favor da lei, voltarmo-nos contra a violência” (MONTESQUIEU, 1996b, p. 521). Se voltarmo-nos só para dentro, perderemos a liberdade que faz-nos ser quem somos – isto é o que comunica o francês setecentista.

## 2. A CORRENTE SE PARTE<sup>12</sup>: TOCQUEVILLE E O ESTADO SOCIAL DO SÉCULO XIX.

Se Montesquieu está certo e os aspectos sociais e políticos das sociedades humanas são mesmo definidos pelo *princípio* que as anima, então é preciso reconhecer uma importante mudança no “espírito geral” das nações oitocentistas. Com Alexis de Tocqueville pensamos ter encontrado uma boa forma de iluminá-la. Para que bem compreendamos a transição entre os séculos XVIII e XIX, é preciso considerar o que, com bons motivos, muitos de seus intérpretes julgaram se tratar de seu elemento mais propriamente fundante: a reapreciação da clássica tensão entre a igualdade e a liberdade. Quando olhamos para esse estrato do tempo, o estabelecimento de um novo “estado social” se faz conhecer – uma nova configuração das vidas. E Tocqueville sabe disso; em seu tempo, enxerga que um novo mundo se anuncia através de novas ideias e de novos conceitos. No plano da linguagem, afere o parisiense, “seu espírito se revela” (2014b, p. 77). Explorar seu sistema teórico, por isso mesmo, nos permite acompanhar esses movimentos das ideias e, assim esperamos, compreender as características e as implicações sociopolíticas do novo estado social. Conhecer alguns aspectos existenciais do autor poderá nos ajudar nesta tarefa compreensiva.

Talvez uma das mais prestigiadas biografias já publicadas sobre Tocqueville seja aquela escrita por Hugh Brogan (2012). O autor já a introduz falando-nos de um evento que, ocorrido antes mesmo de seu nascimento, exerce influência incontestável sobre o que ocorreria a Tocqueville até o fim de sua vida: a Revolução Francesa. Contudo, para além do fenômeno revolucionário, o biógrafo também lança luz sobre outra importante influência de suas reflexões: a França do Antigo Regime. Membro da família de Tocqueville, que agregava nobres de toga e de espada, o jovem Alexis encontrava motivos para orgulhar-se das remotas realizações de seus ascendentes. No entanto, os eventos revolucionários anteriores à sua existência furtam-lhe muitos dos seus privilégios de sangue. Certamente, por esta desagradável condição, as impressões tocquevilleanas acerca dos revolucionários franceses não poderiam ser das mais generosas. A vida nobre fora destruída antes que dela pudesse tirar grande proveito.

---

<sup>12</sup> “A democracia parte a corrente e deixa cada elo se virar sozinho” (TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes*, p. 105-6).

Também não poderia o encantar que a sua própria família, como muitos membros de sua classe, tivesse sido vítima dos excessos revolucionários – do *terror*.

Avaliando a realidade de seu tempo, portanto, o que primeiro observa o pensador de origem nobre é a grande paixão de sua geração pelas ideias gerais. É tomado por um espírito de desconfiança por essa paixão de seus conterrâneos pelas grandes ideias abstratas e por seu desprezo pela experiência adquirida que Tocqueville tece suas considerações acerca da Revolução na França.

Em 1789, os franceses fizeram o maior esforço jamais empreendido por qualquer nação para cortar em dois o fio de seu destino, naquelas circunstâncias, e separar por um abismo o que eles próprios tinham sido daquilo que queriam ser doravante... Sempre pensei que eles tinham tido muito menos êxito neste inabitual empreendimento do que se acreditava no exterior, e do que, inicialmente, eles se acreditavam capazes. (TOCQUEVILLE, 1951 apud BROGAN, 2012, p. 536).

Penetrando o “espírito da Revolução”, Tocqueville pode notar não apenas as rupturas que os revolucionários franceses produziam, mas também seus elementos de continuidade – talvez até mais relevantes para a sua análise do estado social democrático na França do que as disrupções em curso. O que o autor ambiciona, ainda nos termos de Brogan, é restaurar um sentido de continuidade na história francesa (2012, p. 535). Por isso importa dedicar-se à apreensão do movimento das ideias e dos sentimentos correntes nos homens de seu tempo. Conforme remonta Roger Boesche, nesse processo compreensivo, “A todo momento, o pensamento político de Tocqueville respondeu às esperanças e aos medos de sua geração; ele emprestou do seu vocabulário e compartilhou as suas preocupações” (1987, p. 21).

E mesmo que seja certo dizer que nem todos as penas da época traçavam um mesmo contorno acerca do movimento histórico em curso, Tocqueville estava certo de que o avanço do estado social democrático já não poderia ser detido. Seus esforços, por isso mesmo, se voltavam ao objetivo de captar as feições desse novo estado social. O nobre francês era enfático ao afirmar que aqueles que ainda aguardavam pela restauração da antiga ordem não passavam de tolos, que, como os que não percebem que as águas correntes de um rio nunca se esgotam, iludiam-se ao pensar que a Revolução de 1789 seria passageira e seus efeitos esgotáveis. Na contramão deles, Tocqueville entende a necessidade de acompanhar o “clima das opiniões” de seu tempo. “É isto, acima de tudo, que eu quero pintar: as sucessivas mudanças que foram feitas no estado social, nas instituições, no espírito e nos costumes da França enquanto a Revolução progredia, esta é a minha matéria” (TOCQUEVILLE, 1985, p. 372-373).

Por mais que tivesse se disposto a abandonar os saudosismos românticos comuns à nobreza destituída de privilégios pelos eventos revolucionários franceses, em um primeiro momento de nossa exploração, é necessário reconhecer que, de modo geral, a tônica dos escritos tocquevilleanos, como bem expressa o biógrafo André Jardim, é profundamente influenciada por seus aspectos existenciais: “a atmosfera familiar dos anos de juventude de Alexis de Tocqueville foi fortemente sombria” (1984, p. 14). Como afirmamos antes, o terror da Revolução havia deixado marcas permanentes em sua vida, que reverberavam por sua atividade reflexiva. No centro do sistema elaborado pelo autor está a indagação acerca da compatibilidade entre o estado social democrático e a nobreza. Como habilidosamente descreve Roberta Nicolete (2018, p. 19),

[...] é notável o modo pelo qual as angústias com a nova ordem social se mesclavam à avaliação de que tal estado democrático levaria à extrema desordem moral por predomínio do interesse pessoal, compreendido nessas letras senão como sinônimo do egoísmo decorrente da intensificação das atividades comerciais.

A relação desse diagnóstico do presente com o passado da tradicional família de Tocqueville se faz sentir por toda a extensão de sua obra. Em uma interpretação que comporta certo fatalismo, Tocqueville entende estar diante de uma marcha irrefreável rumo à democracia – a forma como experimenta o tempo em que vive o faz elevar esta tendência que via despertar à sua forma axiomática. No entanto, o autor não é, em absoluto, um fatalista. Entende que o avanço do processo de igualização das condições pode ser acompanhado por formas políticas distintas e, que, sobremaneira, dependem da ação humana para configurar-se. Há vestígios, aqui, de convicções aristocráticas. O autor se interessa pela forma como o novo estado social, que se estabelece através de um “fato gerador” – o movimento de igualização das condições –, produz certas mudanças no espírito público e, de tal modo, se faz capaz de atravessar desde as leis até os hábitos, as opiniões e os sentimentos dos homens. Investiga, dito de outro modo, as implicações sociopolíticas do movimento de igualização das condições. E, neste processo, o veremos apoiar-se sobre categorias e modos de análise semelhantes àqueles de Montesquieu: como adiantamos, busca pelas relações possíveis entre o princípio que governa as sociedades de seu tempo e o tipo de sociedade que decorre dele.

A concordar com a avaliação de François Furet (2014a, p. XVII), em prefácio ao *Magnum opus* do autor, a exploração tocquevilleana abriga duas formas de análise e dois tipos de convicção. Por um lado, se ancora em uma tipologia bastante semelhante àquela do bordalês, contrapondo os termos do binômio democracia-aristocracia; por outro, sustenta uma lógica evolutiva cujo prognóstico não poderia distanciar-se mais dele: na oposição entre o espírito



aristocrático e o democrático, enxerga o inexorável avanço deste último. Mas, se o autor tem essa atitude racional acerca do triunfo democrático, também é verdade que se esforça para conciliá-lo a alguns valores caros e definitivos do mundo aristocrático. Agregando fatos e valores, portanto, a teoria de Tocqueville “juntará a riqueza conceptual e a minúcia documental às convicções políticas” (Ibidem). Utilizando-se da América como espaço de verificação das ideias que construíra acerca do estado social democrático, o francês buscará formas de assegurar a liberdade mais cara aos aristocratas setecentistas no mundo democrático, que se constituía pela afirmação da superioridade do princípio igualitário.

Considerada como uma espécie de “experiência quimericamente pura da democracia” (FURET, 2014a, p. XVII), portanto, a América oferecerá a Tocqueville o exemplo de uma nação que se constrói e fundamenta pela negação da nobreza. Ao contrário das nações europeias, atravessadas por dois princípios antagônicos, lá, ele avalia, tudo sucede de um único princípio: o *democrático*. Observá-la, portanto, o permite conhecer tanto os benefícios quanto os malefícios da democracia para a fixação do valor que julga primordial nas sociedades humanas – a *liberdade*, que ainda carece de definição. Reconhecendo que a experiência democrática da América não pode ser replicada na Europa que conheceu as estruturas do mundo aristocrático, Tocqueville aposta, de todo modo, na universalidade de seu princípio. Percebe a existência de um problema comum aos povos americanos e europeus: lá e cá, as paixões dos homens são as mesmas. Olhar para a América, portanto, é conhecer o que de melhor essas paixões podem criar. É, também, conhecer alguns percalços no caminho para a realização da liberdade em uma sociedade igualitária.

Impaciência acerca do destino, inquietude por progresso material, sentimento egoísta que desperta inveja de quem ocupa as melhores posições sociais. Essas são, de modo geral, as paixões despertadas pelo estado social democrático que Tocqueville descreve. A questão, portanto, consiste na melhor forma de organizá-las social e politicamente. Como vertê-las em leis e costumes, sem que se ponha em risco a liberdade dos homens. A comparação entre a América e a Europa, nos escritos tocquevilleanos, busca oferecer respostas a esta questão. E quando não encontra evidências empíricas suficientes para a validação de suas hipóteses, porque as condições do continente europeu distam profusamente das características sociopolíticas norte-americanas, Tocqueville “arrisca opiniões” (FURET, 2014a, p. XIX):

Acredito firmemente que cabe a nossos contemporâneos serem grandes assim como prósperos, à condição de permanecerem livres. Só a liberdade pode invocar dentro de nós aqueles sentimentos poderosos em comum que arrebata e sustentam nossas almas para além do ordinário; só ela pode transformar a variedade na uniformidade

de nossa condição e na monotonia de nossos hábitos; só ela é capaz de afastar nossa mente de preocupações desprezíveis e elevar a meta de nossos desejos (TOCQUEVILLE *apud* BROGAN, 2012, p. 391).

Eis a finalidade da atividade reflexiva do aristocrata normando: elevar as disposições de espírito dos seus coetâneos. Veremos como essa intenção se faz sentir pelo percurso que faremos pelos seus escritos.

## 2.1 No limiar entre os escombros e a aurora: uma nova consciência histórica

Essa nova sociedade, que procurei pintar e que desejo julgar, apenas está nascendo. O tempo ainda não determinou sua forma; a grande revolução que a criou ainda dura [...].

Conquanto a revolução que se realiza no estado social, nas leis, nas ideias, nos sentimentos dos homens ainda esteja longe de terminar, já não se poderiam comparar suas obras com nada do que se viu precedentemente no mundo.

*Alexis de Tocqueville*

Já afirmamos que o mundo que Tocqueville observa assume seus contornos a partir de um princípio fundamental: a *igualdade*. Esse mundo que vê surgir ainda está, em parte, sob os escombros do mundo pregresso – aquele que se estabeleceu sobre a desigualdade e os privilégios de classe (2014b, p. 405). Mesmo que ainda estivesse incerto quanto ao que a revolução realizaria, Tocqueville afirma saber de uma coisa: “Como o passado não mais ilumina o futuro, o espírito caminha nas trevas” (Ibidem). Diante do abismo que separa o mundo que abrigou a geração anterior à sua do tempo que experimenta, Tocqueville, alarmado pelo estado social que via nascer, ocupa-se de retratar os seus contornos. O francês quer identificar as mudanças desencadeadas nas instituições, nos costumes e no espírito de uma França abalada pela Revolução:

[...] a Revolução Francesa destruiu tudo o que restava das castas e das classes; aboliu todo tipo de privilégio, dissolveu as associações privadas, dividiu os bens, difundiu o conhecimento e construiu uma nação de cidadãos mais semelhantes em seus destinos e sua educação do que jamais foi visto sobre a Terra... ela nos garantiu para sempre contra a pior de todas as tiranias, aquela proveniente de uma classe; mas, ao mesmo tempo, tornou nossa liberdade mais problemática (*apud* BROGAN, 2012, p. 391)

Como ponto de partida para as interpretações sociopolíticas que oferece, Tocqueville define a igualização das condições como o “fato gerador” que fundamenta o novo estado social. Deste fato o autor extrai talvez a mais relevante metáfora para o seu sistema. Mobilizando a imagem de uma trama que se esgarça, Tocqueville remonta o processo de afrouxamento dos laços sociais como um movimento de maior importância para a compreensão do tipo de sociedade que analisa. Quando se desgasta a pretensa nobreza e superioridade de uma única classe sobre todas as demais, os antigos vínculos sociais se rompem e, por esse processo de igualização das condições, que Tocqueville julga crescente e irrefreável, a vida individual se pode melhor afirmar. A partir de então, cada homem se entende liberado para obedecer apenas à sua razão e às suas vontades. Esse movimento, pela explicação tocquevilleana, se desdobra em um processo de trancafiamento dos homens em si mesmos. No novo estado social, os homens vivem por inteiro “na solidão de seu próprio coração” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 121). Assim segue sua descrição:

À medida que as condições se igualam, encontramos um número maior de indivíduos que, apesar de já não serem ricos nem poderosos o bastante para exercer uma grande influência sobre a sorte de seus semelhantes, adquiriram ou conservaram luzes e bens suficientes para poderem se manter por si sós. Não devem nada a ninguém, não esperam, por assim dizer, nada de ninguém; acostumam-se a se considerar sempre isoladamente, imaginam de bom grado que seu destino inteiro está em suas mãos. (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 121).

Em sua avaliação, esse é o principal efeito da democracia sobre os homens: os separa de seus semelhantes e encerra-os em si mesmos. Quando a descreve nesses termos, vale notar, Tocqueville tem os olhos voltados à sua França – ao estado pós-revolucionário. Lá, onde as antigas crenças foram revolvidas e as ideias comuns obscurecidas, os fundamentos da autoridade e, portanto, da obediência, foram modificados. Essa, para o autor, é a consequência do período revolucionário, porque “toda revolução tem mais ou menos como efeito entregar os homens a si mesmos e abrir diante do espírito de cada um deles um espaço vazio e quase ilimitado” (2014b, p. 07). E é nesse sentido que a experiência democrática dos povos anglo-americanos difere tão significativamente das condições experimentadas pelos franceses – ou, por sua própria generalização, pelos povos do Velho Mundo.

A democracia chega ao continente europeu através de esforços revolucionários que ambicionavam o fim de uma desigualdade firmemente estabelecida. Ela se apresenta como possibilidade através da dissolução de instituições sociais, de regimes políticos e, sobretudo, de um sistema de crenças que, até então, eram sólidos. Em consequência das lutas prolongadas entre as diferentes classes dessa velha sociedade, os sentimentos mais nocivos se instalam nos corações dos homens: o ódio, a inveja, o desprezo, o exagerado orgulho de si – tudo isso

apresenta implicações deletérias ao estado social democrático que Tocqueville via se erguer nas sociedades marcadas pelas estruturas e pelos princípios aristocráticos. Nas sociedades democráticas os homens estão mais divididos e, quando ligam-se, o fazem motivados apenas por interesses – já não têm ideias comuns (Ibidem). A igualdade de condições os sugere um espírito de *independência* que ora os encanta, ora sufoca, pois não tarda a chegar o momento em que aqueles homens, que por sua igualdade de condições julgavam-se fortes, sintam a real fragilidade de sua condição: “[...] quando encara o conjunto de seus semelhantes e se situa ele próprio ao lado desse grande corpo, é logo sufocado por sua própria insignificância e por sua fraqueza” (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 11).

É diante dessa ambígua condição dos homens democráticos no estado pós-revolucionário que Tocqueville indaga: “[...] quando nada mais sustenta o homem acima dele mesmo, quem pode dizer até onde iriam as exigências do poder e as complacências da fraqueza?” (Ibidem, p. 423). Sobretudo, preocupa ao autor que, pela ruptura dos vínculos sociais e pela instabilidade institucional desencadeada pelos esforços revolucionários, a principal e mais dignificante das urgências humanas – a segurança da liberdade – seja ameaçada. O que Tocqueville nota, segundo a descrição de Jean-Fabien Spitz, é a possibilidade de que “os próprios princípios da liberdade [estejam] voltados contra o que eles pretendem fundar” (1995, p. 14). O perigo do *despotismo* se impõe em termos renovados. Nos esforçaremos para recuperar o encadeamento desse conjunto de ideias do autor adiante. Por ora, importa-nos notar como, embora absolutamente consciente dos infortúnios democráticos, Tocqueville dedica muitos esforços a resguardá-la. Mais uma vez, George Boesche (1987) nos indica o motivo: Tocqueville respeita, mesmo que amargurado, o clima de opiniões de seu tempo e, como antecipamos, depreende dele o que considera se tratar de um movimento irrefreável. São nesses mesmos termos que o autor coloca a necessidade, ainda no prefácio da *Democratié* publicada em 1835, de fundar uma nova ciência política para um mundo inteiramente novo. E isto, certamente, ele realiza.

Como faz saber o que expusemos até aqui, esse novo mundo lido através das lentes tocquevilleanas é constituído sobre um dilema fundamental, bem expresso por Jasmin [s.d.]<sup>13</sup>:

[...] a liberdade política na sociedade igualitária de massas (a “democracia” como Tocqueville a denomina) depende de uma práxis e de um conjunto de valores cujos

---

<sup>13</sup> JASMIN, Marcelo. Despotismo e História na obra de Alexis de Tocqueville. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/jasmintocqueville.pdf>

pressupostos tendem a ser destruídos pelo desenvolvimento continuado das disposições internas à própria democracia.

É a partir desta concepção do autor parisiense que chegamos ao seu problema central. Para propriamente abordá-lo, precisamos acompanhar a argumentação do autor. A igualdade, Tocqueville percebe (2014b, p. 33), sugere aos homens um conjunto de novas ideias que, sem ela, nunca lhes ocorreria e modifica quase todas as ideias anteriores. Exemplo disso, ele mesmo estabelece, é a ideia da *perfectibilidade humana*, que, embora não fosse de toda novidade, reveste-se de um novo caráter na era da igualdade. E o autor explica como. Os homens das sociedades aristocráticas não descartavam, em absoluto, a ideia do aperfeiçoamento humano. Mas, neles, ela não inspirava mudanças – concebiam tão-somente melhorias mais ou menos sutis. Vista desta maneira, a ideia de perfectibilidade não era indefinida, mas sempre limitada. Esses homens “imaginam a condição das sociedades vindouras como sendo melhor, mas não outra; e, embora admitindo que a humanidade fez grandes progressos e ainda pode fazer alguns mais, encerram-na de antemão em certos limites intransponíveis” (Ibidem, p. 37). É como se todos admitissem que tudo se encontra em seu devido lugar, que o destino da humanidade já fora definido. É a igualização das condições que apresenta ao gênero humano, ao mesmo tempo, a ideia de uma perfeição ideal e a faculdade indefinida de aperfeiçoar-se. Para Tocqueville, isso vai muito além do que julgavam possível os homens aristocráticos: enquanto estes estreitam, talvez em demasia, os limites da perfectibilidade humana, aqueles estendem-na excessivamente (Ibidem, p. 39).

Do que foi exposto até aqui já se pode depreender algumas implicações para o desenvolvimento histórico das novas sociedades. Mais uma vez, Jasmin (1997) contribui para o entendimento desses desenvolvimentos ao deslindar a vinculação entre a historiografia e a ciência da política tocquevilleanas. Ao início de sua exposição, o intérprete remonta como, por influência da filosofia iluminista, a forma de conceber a história se transforma no limiar do século XVIII. Esse é o tempo que promove, aproveitando-nos das categorias cunhadas por Reinhart Koselleck (2006), o desprendimento do “horizonte de expectativas” nutrido pelos homens de seu “espaço de experiências”. Assim modificadas as articulações entre passado, presente e futuro, aqueles estatutos apresentados pela concepção da *Historia Magistra Vitæ* – que faziam do passado um guia incontornável para as ações no presente – deixam de entusiasamá-los.

O empreendimento iluminista, que entrega aos homens as ideias de *progresso* e de unidade da história, os faz crer que as possibilidades de ação no presente não se devem restringir pelos exemplos do passado. Somadas a essas novas ideias, vemos Tocqueville afirmar que os

homens das sociedades igualitárias atribuem novos sentidos à ideia de perfectibilidade e ampliam suas possibilidades de realização. Insuflados por essas novas ideias, os homens cedem ao desejo de julgar todas coisas por si mesmos e julgam que seu destino histórico cabe em suas próprias mãos. Constituído deste modo, o mundo está integralmente aberto para o novo. Não à toa, este é o tempo que realizaria a Revolução. Posto em um mundo animado pelo ineditismo radical, que se inspira nesse movimento de ideias e tem na Revolução Francesa o seu maior exemplo histórico, Tocqueville, não sem espanto, observa essas transformações na consciência histórica da Europa oitocentista e explora os elementos de ruptura e de continuidade operados neste estrato do tempo. Ora, uma vez revolucionados os costumes e as leis dos estados sociais, “o teatro de uma época nunca poderá convir à época seguinte” – essa é a avaliação de Tocqueville (2014b, p. 98). Libertos dos exemplos do passado, o princípio que faz mover essas sociedades – para recuperar a categoria montesquiana – pode ser redefinido.

Pela descrição do parisiense, conforme estabelecido antes, as sociedades de seu tempo são movidas pelo princípio da *igualdade*. Contudo, por mais que já desfrutassem de uma situação de igualdade de condições, os homens da era igualitária estão sempre a persegui-la, esta é a implicação mais imediata de sua concepção acerca da perfectibilidade (2014b, p. 168). Nessa busca incessante, através da qual o objeto do desejo parece sempre recuar diante dos olhos, eles se mostram dispostos a sacrificar qualquer outro bem em nome de uma igualdade inalcançável. O sentimento que os toma é o da inquietude de espírito; por toda parte, há hesitações. Até mesmo a forma como os sujeitos experimentam o tempo se altera – não é raro ouvir falar de um processo de *aceleração do tempo* quando se tenta compreender este período. As vertiginosas mudanças deixam um rastro de indefinições, que anima uns e atormenta outros. Em referência ao sentimento da realidade nesta geração de homens, vemos o romancista Alfred Musset (1882, p. 423) expressar que:

O século presente, em uma palavra, separa o passado do futuro, não é nem um e nem outro, mas a ambos se assemelha ao mesmo tempo; e, a cada passo dado, não sabemos se pisamos numa semente ou numa ruína.

Voltaremos a isto adiante. Por ora, importa-nos recuperar uma ideia. Ao tratar da consolidação do estado social democrático na América, é à imaginação e à vontade humanas, somadas à originalidade de sua condição, que Tocqueville imputa a realização daquela legislação que julga não ter precedentes históricos: esses homens dão ao mundo “um espetáculo que a história do passado não o havia preparado” (2014a, p. 33). É certo dizer, portanto, que são os elementos de *vontade* e *circunstância* que, juntos, oferecem substância à história. Talvez

melhor do que em qualquer outra passagem de sua obra, a força da vontade humana na determinação de um destino histórico é expressa no seguinte trecho:

[Os emigrantes ingleses] Nascidos num país agitado desde havia séculos pela luta dos partidos e em que as facções tinham sido obrigadas, sucessivamente, a se colocar sob a proteção das leis, sua educação política fizera-se nessa rude escola, e viam-se difundidas entre eles mais noções dos direitos, mais princípios de verdadeira liberdade do que entre a maioria dos povos da Europa (2014a, p. 37).

Se é certo que os anglo-americanos desfrutaram de certas condições bastante singulares ao chegar na costa do Novo Mundo – dispostas, Tocqueville afirma, pelo próprio Criador –, fora a partir de esforços conscientes de fazer uma ideia triunfar que esses homens estabeleceram uma sociedade que a história pretérita não poderia imaginar. São esses traços de seu sistema teórico que, em grande medida, oferecem os contornos mais gerais da consciência histórica gestada no pensamento tocquevilleano. E vale-nos conhecê-la. A começar por explanar as tendências mais comuns dos historiadores de seu tempo, Tocqueville conta-nos de suas limitações. Ainda nas eras aristocráticas, os historiadores teciam a trama da história privilegiando a influência das vontades particulares na determinação dos acontecimentos. Ora, não é difícil remontar as causas para essa tendência. A grande desigualdade que marcava os antigos estados sociais fazia saltar aos olhos apenas alguns atores políticos relevantes; para Tocqueville, seria natural pensar que esses poucos personagens grandiosos conduzissem toda a peça que exprimia o teatro do mundo (2014b, p. 99).

Já nas eras democráticas, a tendência se inverte. A maioria dos historiadores têm dificuldades de encontrar e acompanhar as vontades que perfazem o fluxo dos acontecimentos. E, mais uma vez, o vemos explicar sem dificuldades a causa para isto. Quando os cidadãos dos estados sociais são independentes uns dos outros e cada um deles, em meio à massa de todos os homens, é fraco, as influências individuais sobre os acontecimentos parecem desaparecer por detrás de certas *causas gerais* que arrastam consigo todas as vontades em uma mesma direção (Ibidem, p. 100). Os historiadores, então, são tentados a buscar apenas por causas gerais na determinação de cada pequeno fato particular: não se atribui aos indivíduos quase nenhuma influência sobre o destino humano (Ibidem, p. 99).

Pela avaliação do parisiense, no entanto, muito embora se possa remontar algumas razões para essas leituras que os historiadores fazem das sociedades de seu tempo, uma interpretação alternativa parece-lhe mais ajustada: “Quanto a mim, penso que não há época em que não se deva atribuir uma parte dos acontecimentos deste mundo a fatos gerais e outra parte a influências particulares” (2014b, p. 100). Por isso, mesmo que haja certa razão em propor que nas eras democráticas as influências individuais são menos sentidas – e, portanto, os fatos gerais

explicam mais as coisas —, Tocqueville não está disposto a descartá-las. Negando o fatalismo<sup>14</sup> dos historiadores das eras democráticas, o autor afirma a possibilidade de os povos modificarem a própria sorte, de influir sobre seu destino histórico.

Se dermos um passo atrás e buscarmos a compreensão dos movimentos desencadeados no ideário político de sua época, em estreito contato com as formas historiográficas emergentes, teremos algumas importantes respostas acerca de seu sistema teórico. Jasmin (1997), novamente, ajuda-nos nesta tarefa. O intérprete faz saber como a ruptura com o mundo tradicional se expressa através do conceito de história: a filosofia iluminista insere os eventos históricos em um contexto temporal amplo e torna-os inteligíveis a partir da noção da existência de uma cadeia diacrônica mais abrangente que eles, dotada de direção e significado, da qual eles são apenas elos. Firmada sobre uma concepção *processual* da história, surge a ideia de um “singular coletivo” atrelado àquela noção iluminista de progresso.

Se considerarmos, como o faz Jasmin (*Ibidem*, p. 20), que “a historiografia constitui-se num problema político central para a elaboração política de Tocqueville”, notaremos claramente o impacto dessa consciência histórica em todo o seu sistema teórico. Reconhecendo duas influências essenciais à teorização política do parisiense, o intérprete evidencia um corte temporal no conjunto de suas obras. Em um primeiro momento de suas produções intelectuais, que se estende de 1828 até 1840, Tocqueville revela-se particularmente sujeito a uma tensão bem descrita por Jasmin: entre “uma perspectiva da história como processo de longo curso que conforma a moderna democracia e que escapa à interferência humana e uma necessidade existencial, ética e política, de afirmar a eficácia da ação individual e coletiva sobre os destinos da nação e da história”, o autor conforma três soluções distintas para lidar com as tensões entre vontade e determinação (*Ibidem*). Já no segundo momento, que se prolonga entre 1848 e o ano de sua morte, Tocqueville adere a uma quarta solução historiográfica. Por sua descrição (*Ibidem*, p. 21), convencido pelo período revolucionário francês da eficácia das ações coletivas e da responsabilidade ética dos indivíduos perante a história, “Tocqueville apresenta uma arquitetura de temporalidades que, combinando longa e curta durações com causas gerais e particulares, tenta garantir um lugar privilegiado à vontade política de grupos e indivíduos”, sem, contudo, abandonar aquela “concepção ‘trágica’ de uma história multissecular”.

A história que Tocqueville escreve, em ambos os momentos discriminados pelo intérprete (1997), conserva estreito contato com o potencial pragmático realizável através de

---

<sup>14</sup> Uma negação apenas parcial, deve-se admitir, já que Tocqueville não deixa de incorporá-la ao seu próprio sistema teórico. Nos deteremos melhor a esta questão adiante.



sua compreensão. Em uma tentativa clara de entendimento das vontades individuais e coletivas, ela oferece inteligibilidade não apenas aos comportamentos socialmente externados pelos indivíduos, mas, especialmente, às representações que oferecem sentido e orientação a estes comportamentos. É então que ele estabelece que os homens de seu tempo são dominados pela norma igualitária; que é ela que orienta seu agir e, deste modo, imprime marcas incontestes no curso da história. No momento seguinte de seu sistema, são extraídas consequências dessas disposições de seu tempo, para, adiante, oferecer soluções informadas e viáveis aos problemas políticos mais fundamentais, ao seu ver, de sua época. Uma vez estabelecido o processo secular responsável por configurar o que denomina por *modernidade* – a “revolução democrática” proveniente do princípio igualitário –, o autor se entende autorizado a julgar seus fundamentos e buscar formas de compatibilizá-lo aos seus próprios objetivos políticos. Dito de outro modo: “Tratava-se de constituir um saber que pudesse esclarecer a vontade contemporânea, orientando-a na construção de uma ordem política liberal adequada às modernas sociedades igualitárias de massa” (JASMIN, 1997, p. 29).

Assim, Jasmin (2005) faz saber que a ambiguidade aparente no conjunto da obra tocquevilleana se relaciona com a concepção histórica gestada em seu pensamento. Pois, se é certo que existe certa concepção *trágica*, algum fatalismo na leitura que Tocqueville faz dos processos históricos que observa – bem expressa pela ideia de inevitabilidade do processo de igualização das condições e de suas consequências sociopolíticas –, também é preciso reconhecer sua disposição *construtivista*, pela qual o autor afirma a possibilidade de mediações humanas no curso da história. É essa inclinação particular ao autor, que atrela sua atividade intelectual a esses objetivos de intervenção no mundo político, que confere substância e inteligibilidade ao conjunto de suas obras.

A concordar mais uma vez com o autor (1997, p. 31), o entrelaçamento entre as esferas de conhecimento social, histórico e político na teorização tocquevilleana, embora explicável a partir de seus aspectos contextuais e biográficos, deve também ser inserido no prisma interpretativo daquele *dilema* fundamental que perpassa as suas atividades reflexiva e parlamentar: na sociedade igualitária e de massas, a segurança da liberdade política parece condicionada a uma *práxis* e a um conjunto de valores ameaçados pelo desenvolvimento irrefreável das próprias disposições democráticas. Voltaremos a isto à frente. Por ora, cabe-nos notar que, relacionando essas dimensões históricas trágicas e construtivas em sua teoria política, não é sem razão que Jasmin afirma ser a história tocquevilleana uma parte essencialmente constitutiva de seu projeto político mais fundamental: a realização de sua “nova ciência da política”, ajustada a um mundo “totalmente novo” (2014a, p. 12).

Sem que cedesse à tentação da resposta nostálgica e reacionária de membros da antiga aristocracia ou ao radical voluntarismo racionalista comum aos revolucionários franceses, é certo que a pretensão tocquevilleana era a de “controlar as forças que governam a sociedade para nela intervir” (JASMIN, 1997, p. 33). Tocqueville reconhecia os constrangimentos impostos pelo desenvolvimento democrático às suas prioridades e finalidades liberais, mas a despeito de tê-los identificado, não estava disposto a aderir, por completo, a uma leitura demasiadamente fatalista do mundo; estava convicto da eficácia da ação coletiva. A próxima seção deste trabalho, navegando em águas agitadas por essa ambiguidade fundamental, deve nos ajudar a melhor compreender como esses fatores se coadunam no pensamento do autor.

## 2.2 Vontade e Circunstância no delineamento tocquevilleano do novo estado social

De minha parte, quando considero o estado a que já chegaram diversas nações europeias, e aquele para o qual as outras tendem, sinto-me levado a crer que logo entre elas já não haverá lugar senão para a liberdade democrática ou para a tirania dos Césares.

Não valerá a pena pensar nisso? Se os homens devessem chegar a esse ponto em que fosse necessário torná-los todos livres ou todos escravos, todos iguais em direitos ou todos privados de direitos; se os que governam as sociedades se vissem reduzidos a essa alternativa de elevar gradualmente o fundo até eles ou deixar que todos os cidadãos caiam abaixo do nível da humanidade, ainda que fosse apenas para vencer muitas dúvidas, tranquilizar muitas consciências e preparar cada um para fazer espontaneamente grandes sacrifícios.

Não cumpriria então considerar o desenvolvimento gradual das instituições e dos costumes democráticos não como melhores, senão como o único meio que nos resta de ser livres; e, sem amar o governo da democracia, não se estaria disposto a adotá-lo como o remédio mais aplicável e mais honesto que se pode opor aos males atuais da sociedade?

*Alexis de Tocqueville*

A relação entre as dimensões trágica e construtivista da historiografia tocquevilleana reserva estreito contato com a identificação da clássica tensão entre duas categorias essenciais: *vontade e determinação*. É através do relacionamento entre essas duas categorias que se pode começar a compreender sua teoria da política. Nesse sentido, o trecho acima, reproduzido em sua longa integralidade, oferece muitas respostas acerca das disposições do autor na construção de seu sistema. Avançaremos nele com a merecida dedicação. A começar, a pergunta fundamental aqui é: como enquadrar, entre vontade e determinação, o movimento das coisas que Tocqueville descreve? Se a igualdade de condições é considerada um *fato providencial* – e, portanto, fruto de uma necessidade –, se ela representa a marcha habitual da natureza, como o autor sugere, como compatibilizar essa ideia com aquela da vontade humana? Como imputar aos homens democráticos, como o faz o autor, a responsabilidade por seu destino?

A resposta para essas questões começa a ganhar contornos já nos primeiros capítulos de sua obra. Quando se dedica a tecer observações acerca da constituição bastante peculiar da América, aliados àquelas condições naturais que remonta – a extensão do território, a separação metódica de suas terras e águas, a variedade de panoramas, a fertilidade de seu solo, seus desertos entre tantos outros aspectos – estão os esforços da indústria humana, como expressão imediata da vontade dos homens. De aspecto grave, sério e solene, a América do Norte, Tocqueville afirma, “dir-se-ia que fora criada para vir a ser o domínio da inteligência” (2014a, p. 29). Lá, em sua avaliação, o futuro do continente se assenta nos verdadeiros elementos do grande povo (2014a, p. 28). Na independência selvagem de sua natureza, se desenvolvem os primeiros traços do estado social que o autor busca delinear: “As mais célebres repúblicas antigas nunca admiraram coragem mais determinada, almas mais orgulhosas, amor mais intratável à independência do que escondiam então os bosques selvagens do Novo Mundo” (2014a, p. 32).

O passo seguinte de sua argumentação trata de estabelecer que, assim como o homem está “inteiro nos cueiros de seu berço”, também as circunstâncias de nascimento das nações servem de condicionante para o seu desenvolvimento e, portanto, “influem sobre todo o resto de sua carreira” (2014a, p. 36). Isso é o que parisiense busca na América, os rastros de seu processo de desenvolvimento. E observa: “A América é o único país em que se pôde assistir os desenvolvimentos tranquilos e naturais de uma sociedade” (Ibidem, p. 36). Quando os “homens civilizados” se estabelecem em solo americano buscando a construção de uma sociedade sobre novos fundamentos seu caráter nacional já havia se definido. Pudera, pois, transmitir-lhes perfeitamente suas ideias, seus costumes e suas leis. De modo que, quando “examinamos com

atenção seu estado político e social, sentimo-nos convencidos desta verdade: não há uma só opinião, um só hábito, uma lei, poderia dizer um só acontecimento, que o ponto de partida não explique sem dificuldade” (Ibidem, p. 33-37). A América oferece um espetáculo à parte.

É contra a dureza das leis inglesas que os emigrantes puritanos colonizam as terras da Nova Inglaterra: “A democracia, tal como a Antiguidade não havia ousado sonhar, escapava grandiosa e armada do meio da velha sociedade feudal” (2014a, p. 44): o espetáculo que a América apresentava era o de “uma sociedade homogênea em todas as suas partes”. Não se demora a ver que, tomada por um inigualável espírito de independência política, aquela colônia exibia o panorama geral de uma sociedade capaz de combinar o princípio da igualdade com a liberdade: está aí, nos termos de Tocqueville, “o germe de uma completa democracia” (Ibidem, p. 38). Mas, que liberdade era essa que os emigrantes ingleses estabeleciam? Tocqueville explica:

[...] 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 (Ibidem, p. 39).

Essa era a coloração geral da sociedade política que se afirmava no Novo Mundo. O próprio autor reconhece, no entanto, que a identificação de certa homogeneidade nesse estado social não anula as expressivas nuances entre as colônias que se estabeleciam em solo americano. Entre Norte e Sul, ele as descreve com zelo e precisão. Mesmo que, ao escopo de nosso trabalho, não caiba deter-nos nesta descrição, importa notar que, chegado a este ponto, seu olhar se volta ao fenômeno da escravidão – profundamente marcante das colônias ao Sul do território: “foi esse o fato capital que iria exercer enorme influência sobre o caráter, as leis e todo o futuro do Sul” (Ibidem). Fincada sobre uma desigualdade fundamental e aterradora, a escravidão debilita a inteligência e abate a atividade humana. Ela introduz na sociedade, a um só tempo, a ignorância e o orgulho, a miséria e o luxo. E, portanto, precisa ser admitida como absolutamente adversa à vida democrática. Tocqueville reconhece isso. Por este motivo, quando busca o traçado geral do estado social democrático, seus olhos voltam-se para cima – para o Norte da América. Lá, onde não se estabelecera entre os homens qualquer ideia de superioridade, a liberdade se estabelecia em um ambiente igualitário: “Foi nas colônias inglesas do Norte [...] que se combinaram as duas ou três ideias principais que hoje constituem as bases da teoria social dos Estados Unidos” (Ibidem, p. 40). Isso é o que justifica a maior atenção que essa porção do território recebe do parisiense, que vê seus princípios difundirem-se, pouco a

pouco, até que tivessem tingido com seus clarões os últimos confins do horizonte – em seus próprios termos.

O que era singular à colônia da Nova Inglaterra? Uma reunião de homens que não poderiam ser classificados nem como ricos, nem como pobres, nem como senhores, nem como povo. Mas que, a despeito disso, agregava a maior massa de *luzes* vista até então – maior do que a de qualquer nação europeia de seu tempo, afirma o autor (Ibidem). Eram essas luzes que os ofereciam seus “admiráveis elementos de ordem e de moralidade”: os anglo-americanos deixaram para trás suas posições sociais saudosas e seus meios de vida assegurados, “furtavam-se às doçuras da pátria obedecendo a uma necessidade puramente intelectual; expondo-se às misérias inevitáveis do exílio, queriam fazer triunfar *uma ideia*” – sugerida pelo puritanismo (Ibidem, p. 41). E à primeira vista feito doutrina religiosa, o puritanismo, nos termos de Tocqueville, “se confundia em vários pontos com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas” (Ibidem). Pouco a pouco, seus princípios se coadunam em uma teoria política, talvez mais do que propriamente religiosa.

Desembarcando em uma terra inóspita, de terra gélida, de solo inexplorado e coberto por mato, a primeira preocupação dos emigrantes é a sua organização social. Sem negar, em absoluto, a supremacia de sua metrópole, Tocqueville explica que os novos habitantes do território americano não buscam nela a inspiração para a sua organização social e política: as fontes dos poderes que estabelecem lhes são próprias, eles mesmos as construíram e só as veem reconhecidas pela metrópole décadas após sua fundação. É difícil, remonta o autor, encontrar vínculos que os remetam aos seus antepassados; a cada instante, dão provas de sua soberania. É assim que:

Os princípios gerais em que repousam as constituições modernas, esses princípios que a maior parte dos europeus do século XVII mal compreendia e que triunfavam então de maneira tão incompleta na Grã-Bretanha, são todos reconhecidos e estabelecidos pelas leis da Nova Inglaterra: a intervenção do povo nas coisas públicas, o voto livre do imposto, a responsabilidade dos agentes de poder, a liberdade individual e o julgamento por júri aí são estabelecidos sem discussão e de fato (2014a, p. 47).

São esses princípios, segundo Tocqueville, que os insere e habitua à vida política democrática e republicana. É no seio da comuna que a vida política real e ativa se produz (Ibidem, p. 48). Também é em torno da individualidade comunal que o autor identifica a mais intensa articulação dos interesses, das paixões, dos deveres e dos direitos. Assim, muito embora ainda reconhecessem a supremacia da metrópole, a lei do Estado – monárquico – já não penetrava a vida comunal republicana: “É na praça pública e no seio da assembleia geral dos cidadãos que se tratam [...] os assuntos concernentes ao interesse de todos”. (Ibidem, p. 48-49).

Para Tocqueville, é a educação pública, desde o início afirmada no novo território, que mais claramente expressa a originalidade da civilização americana. E, de certo, lá ela reserva estreita proximidade com a religião puritana. Contrariando, talvez, o que seu pai julgaria o “espírito do tempo”, Tocqueville observa que, “na América, é a religião que leva às luzes; é a observância das leis divinas que conduz o homem à liberdade” (Ibidem, p. 50). Não é sem algum espanto que o autor observa isso:

[...] no continente europeu, no início do século XVII, triunfava em toda a parte a realeza absoluta sobre os escombros da liberdade oligárquica e feudal da Idade Média. No seio dessa Europa brilhante e literária, nunca talvez a ideia dos direitos havia sido mais completamente ignorada; nunca os povos haviam vivido menos da vida política; nunca as noções da verdadeira liberdade haviam preocupado menos os espíritos; e era então que esses mesmos princípios, desconhecidos das nações europeias ou por elas menosprezados, eram proclamados nos desertos do novo mundo e tornavam-se o símbolo futuro de um grande povo.

Em meio à originalidade de sua natureza, os emigrantes que se estabelecem nesse território encontram inspirações para uma legislação sem precedentes históricos. E aqui vale citar novamente o autor (Ibidem, p. 50): “No seio dessa obscura democracia, que ainda não dera à luz nem gerais, nem filósofos, nem grandes escritores, um homem podia se erguer em presença de um povo livre e dar esta bela definição da liberdade”, presente já no primeiro código da Nova Inglaterra, publicado ainda em 1650. Ela fala, e o autor cita, da “liberdade de fazer sem temor tudo o que é justo e bom”<sup>15</sup> (2014a, p. 51) – concepção que difere daquela que Montesquieu propôs às sociedades modernas. Veremos adiante que Tocqueville transportará essa concepção da liberdade para o seu sistema teórico. Por ora, importa perceber como, para Tocqueville, está aí delineado o caráter do novo estado social que se estabelece na América.

Quanto a este, o autor julga tratar-se de um produto de dois espíritos perfeitamente distintos: o *espírito de religião* e o *espírito de liberdade*. Na América, ele afere, eles se incorporam e se combinam “maravilhosamente” – servem de reforço mútuo. Por um lado, a religião civil incentiva nos homens o nobre exercício de suas faculdades; assim compreendida, por outro lado, a liberdade encontra na religião uma companheira em suas lutas e conquistas – através dela, o Criador pode ser vertido na fonte do direito. Por essa condição, natural e singular, a religião protege os costumes, que reforçam as leis e, assim, garantem a segurança da liberdade. Quem oferece aos homens de semelhante espírito um tal ambiente de condições tão propícias à liberdade – mesmo diante do princípio igualitário – é a própria divindade. Ao mesmo tempo, no entanto, é apenas por esforços humanos que essa condição social pode ser sustentada através

---

<sup>15</sup> Excerto que Tocqueville extrai do discurso de Winthrop, então governador do Estado, reproduzido em: Marshall, v. I, p. 166.

do tempo. Sua permanência depende inteiramente dos homens. E aqui Tocqueville já começa a delinear a fragilidade de tal condição.

Os emigrantes que se estabelecem na América também possuem um passado, carregam consigo a memória dos costumes de uma Inglaterra marcada pelas estruturas daquele antigo estado social fundado sobre hierarquias e privilégios de classe; talvez sem pretender ou perceber, eles deixam seus rastros em solo americano. Era natural que combinassem às ideias e aos usos que lhes eram próprios alguns outros usos e outras ideias que extraíam da educação que receberam e das tradições de seu país; afinal, as origens de um estado social não se podem perder “na noite dos tempos” (2014a, p. 53). Portanto, qualificando o que enxerga na América, Tocqueville afirma, sob a externa camada democrática, a permanência de algumas velhas cores aristocráticas – que de tempos em tempos vêm à tona, fazendo-se enxergar mais claramente. A despeito disso, Tocqueville é taxativo: “O estado social dos americanos é eminentemente democrático” (2014a, p. 55). E, em muito, ele percebe, a lei sobre as sucessões – e a revolução que decorre dela – contribui para dirimir as tonalidades mais aristocratizantes desse novo estado social.

Por esta passagem vemos Tocqueville reafirmar a premência do social sobre o político<sup>16</sup>: pertencentes à ordem civil, as leis que regulam as sucessões exercem maior influência sobre o estado social do que qualquer instituição política. Uma vez estabelecidas, todas as demais leis políticas derivarão delas (2014a, p. 57). Quando partilha e dissemina os bens e as propriedades, ela altera as estruturas e as posições de poder: entrega os homens a um novo mundo. Definindo-o, Tocqueville afirma que “Onde termina o espírito de família, o egoísmo individual entra na realidade de suas inclinações” (Ibidem, p. 59). Extraindo os incentivos à conservação das propriedades fundiárias, a lei de sucessões opera um efeito importante sobre o estado social democrático observado pelo parisiense: faz desaparecer, a um só tempo, as famílias e as fortunas. A partir de então, o dinheiro circula mais livremente pela sociedade e o processo de igualização das condições é acentuado – tanto das fortunas, quanto das inteligências.

Se na França que abriga Tocqueville o processo de igualização através das alterações na lei de sucessões, apesar de profundamente influente sobre os movimentos sociais, ainda tinha muito a realizar, o autor observa que na América ele já estava em vias de encerramento. Em oposição à sociedade francesa, entre os anglo-americanos não haviam opiniões ou hábitos que

---

<sup>16</sup> Aspecto de seu sistema teórico que será mitigado pelo autor em seu percurso argumentativo. Veremos como isso se desdobra adiante.

impusessem obstáculos à sua realização. Por isso mesmo, a decomposição das hierarquias e das distinções hereditárias – que, em solo americano, sempre foram incipientes e frágeis – transcorreram rápida e tranquilamente. Isso, sem dúvidas, não significa que o estado social dos anglo-americanos tivesse abolido a riqueza e a pobreza dos cidadãos: “[...] não conheço país em que o amor ao dinheiro ocupe maior espaço no coração do homem e em que se professe um desprezo mais profundo pela teoria da igualdade permanente dos bens” (2014a, 61). Apenas indica a maior fluidez dessas fortunas.

Essa fluidez das fortunas, aliada a alguns outros fatores, contribui decisivamente para a aproximação de todos os espíritos (Ibidem, p. 62). Uns rebaixando-se, outros elevando-se ligeiramente, Tocqueville afirma desconhecer, em todo o mundo, um conjunto de homens tão semelhantes – em seus gostos, em seus hábitos, em suas fortunas e em sua inteligência – quanto o povo norte-americano. Tudo isso o parisiense avalia concorrer para a estabilidade do elemento democrático na América. Como afirmado antes, lá, o tempo, os acontecimentos e as leis se ancoram em um princípio único.

Buscando explicá-lo, Tocqueville explora as consequências políticas desse estado social; afinal, “é impossível compreender que a *igualdade* não acabe penetrando no mundo político como em outras partes” (2014a, p. 63). E só há duas maneiras, conhecidas por Tocqueville, de estabelecer a igualdade: assegurar direitos a todos os cidadãos ou espoliá-los todos. Politicamente, essas duas situações se traduzem, respectivamente, em soberania do povo e em poder absoluto de um só homem. E entre eles Tocqueville afirma ser difícil estabelecer um termo médio. Entre os anglo-americanos, foram as circunstâncias, a origem, as luzes e, sobremaneira, os *costumes* que concorreram para fundar a soberania do povo e afastar o poder absoluto (Ibidem, p. 64).

Chegado a este ponto, já podemos caracterizar Tocqueville como um teórico da liberdade humana. Como elemento mais indissociável do estado social que se presta a explorar estão, conforme estabelecido antes, os “esforços da indústria humana”. Se, por obra divina, os homens encontram um ambiente nivelado e propício ao desenvolvimento tranquilo da liberdade, é por força da *vontade* humana que essas condições se podem manter ou desvanecer. Deste modo, o parisiense consegue operar um sistema teórico que, ao mesmo tempo, presta a devida atenção às causas gerais e acidentais que compõem a trama da história e às ações humanas que, em muito, contribuem para a construção dos acontecimentos enquanto se perfazem. Vontade e circunstância: estão assim delineados os elementos definidores dos estados sociais segundo Tocqueville. A América é o melhor exemplo disso.



### 2.3 A era da Igualdade: filha do Tempo e da Necessidade

Pelo percurso que fizemos até aqui, uma coisa buscamos evidenciar. A argumentação tocquevilleana encontra em uma proposição histórica o seu ponto de partida. Falando-nos da constituição das sociedades modernas, o autor apresenta a concepção da modernidade como um processo de longo curso que, através da dissolução das bases mais fundamentais das tradicionais sociedades aristocráticas, consagra a vitória do princípio democrático sobre elas. Remontando os rastros desse processo no tempo em que vive, Tocqueville afirma a existência, como estabelecido antes, de um “fato providencial”: o processo gradual e irrefreável de igualização das condições sociais. Trata-se, em seus próprios termos, de um fato universal, durável e independente da vontade humana.

Caracterizando-a, já nas primeiras páginas de seu Magnum opus, ele anuncia: a igualdade de condições exerce uma prodigiosa influência sobre o andamento da sociedade; “proporciona ao espírito público certa direção, certo aspecto às leis; aos governantes, novas máximas e hábitos particulares aos governados” – é seu “fato gerador”. E não para por aí: “[...] 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” (2014a, p. 07). Fazendo uso da categoria que compartilha com Montesquieu, esta é a *causa geral* identificável por arrastar consigo a quase totalidade dos acontecimentos. Seu diagnóstico, portanto, não poderia ser outro: “Uma grande revolução democrática se realiza entre nós” (2014a, p. 08).

Mas a revolução que anunciou o nascimento de uma nova história não a escrevera até o fim. A vida aristocrática pereceu antes que a vida democrática pudesse propriamente se estabelecer. Não à toa, o parisiense julga viver entre dois mundos e dois princípios. E é ele mesmo, em carta destinada a Henry Reeve no ano de 1837, quem explica o sentimento de nascer em um momento como este – em um período de transição, quando dois caminhos se abrem diante dos olhos de quem vê:

Vim ao mundo no final de uma longa Revolução que, depois de ter destruído o antigo estado, não criou nada de duradouro. A aristocracia já estava morta quando eu comecei a viver e a democracia ainda não existia; por isso o meu instinto não poderia me levar cegamente nem em direção a um nem a outro. [...] eu estava tão bem

equilibrado entre o passado e o futuro que não me sentia natural e instintivamente atraído nem a um nem a outro [...]. (TOCQUEVILLE, 1985, p. 115, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Com um pé fincado em cada mundo, Tocqueville afirma-se capaz de lançar um olhar tranquilo tanto para um lado quanto para o outro. Compreende as formas de governo apenas como meios, mais ou menos perfeitos, de satisfazer as paixões humanas. Por isso, importa-lhe conhecer essas paixões. Apenas através delas se pode pensar nas mais ajustadas configurações para a vida social e política de seu tempo. E quanto ao espírito que conduz a revolução democrática, o parisiense é taxativo: “há uma paixão vigorosa e legítima pela igualdade [...]; mas também existe no coração humano um gosto depravado pela igualdade [...] que reduz os homens a preferir a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade” (2014a, p. 63). Se ainda nos perguntávamos pela hierarquia de valores em sua época, está aí delineada pelo autor.

Agora, se recuperarmos o fragmento de sua obra que oferece início à seção que antecede a esta, já podemos entender a afirmação do estado social democrático como o único conforme às inclinações de espírito de seus coetâneos e, ao mesmo tempo, o único capaz de salvaguardar, mediante aguerridos esforços, a liberdade dos homens. Tendo concebido o estado social de seu tempo como essencialmente democrático, Tocqueville faz melhor conhecer a sua concepção de *democracia*. Mais do que uma forma de governo, de distribuição da autoridade política, como costumava apresentar-se nas demais teorias políticas, *democracia*, para o autor, é sobretudo uma *forma de sociedade*. Isso implica dizer que o princípio democrático, termo em equivalência com o estado de igualdade de condições, é o que oferece sentido à existência social na transição entre os séculos XVIII e XIX.

Para Tocqueville, estão evidentes os riscos que procedem desta condição: “A primeira e mais viva das paixões que a igualdade das condições faz nascer [...] é o amor por essa igualdade mesma” (2014b, p. 113). E, se é verdade que os povos democráticos não desprezam naturalmente a liberdade, também o é que ela não constitui o objeto central de seus desejos (2014a, p. 63). Eles preferem perecer a perder a igualdade. Indo além disto, Tocqueville ainda faz saber que o processo de igualização das condições fragiliza cada homem e coloca a garantia da liberdade nas mãos da totalidade do corpo social – tornando-a ainda mais vulnerável. Em linhas gerais, o que o autor percebe é que mesmo um estado de quase perfeita igualdade pode ser compatível com instituições que não poderiam, de forma alguma, ser consideradas livres. E

---

<sup>17</sup> No original, lê-se: “I came into the world at the end of a long Revolution, which, after having destroyed the old state, had created nothing durable. Aristocracy was already dead when I started life and democracy did not yet exist, so my instinct could lead me blindly neither toward one nor toward the other. [...] I was so thoroughly in equilibrium between the past and the future that I felt naturally and instinctively attracted toward neither the one nor the other [...]”.

isso acontece a despeito do fato de que, para que sejam absolutamente iguais, os homens precisam ser inteiramente livres – de modo que, em um estado perfeitamente igualitário, igualdade e liberdade se tocam e se confundem. E se os homens dos estados sociais democráticos ambicionam essa igualdade perfeita, com paixão ardente, Tocqueville busca as causas que os fazem contentar-se com uma liberdade débil e imperfeita. Aqui, em especial, veremos sua análise aproximar-se daquela tecida por Montesquieu:

Se se prestar atenção, ver-se-á que existe em cada era um fato singular e dominante, a que os demais se prendem; esse fato quase sempre dá origem a um pensamento-pai ou a uma paixão principal que acaba atraindo para si mesma e arrastando em seu curso todos os sentimentos e todas as ideias (Ibidem, p. 114).

Convencido da existência de um fato principal – ou de uma *causa geral* –, Tocqueville entende que, como um grande rio a captar o curso dos riachos adjacentes, a paixão pela igualdade é capaz de suscitar a marcha principal da história em seu tempo. Todos os sentimentos e todas as ideias, ao seu ver, desdobram-se dela. Essa é a singularidade do estrato do tempo que o abriga: diante de todos os outros bens que a vida societal pode oferecer aos homens, aqueles de seu tempo preferem sempre a igualdade. Para destruí-la ou mesmo reduzi-la nesse estado social, grandes esforços seriam necessários – leis precisariam ser abolidas ou reformadas, ideias precisariam ser renovadas, hábitos deveriam ser modificados e costumes reconfigurados. No entanto, se a igualdade é desta forma duradoura, Tocqueville diagnostica que a liberdade política, por seu turno, é frágil e fugaz – “para perder a liberdade política, basta não retê-la, que ela escapa” (2014b, p. 115). Por este caminho, Tocqueville ressalta que os povos democráticos podem extrair duas grandes consequências políticas de seu estado social; uma delas é garantidora da liberdade nesse ambiente igualitário, a outra não.

Salientando a vulnerabilidade da liberdade frente à solidez da igualdade nos estados sociais democráticos, Tocqueville indica algumas possíveis causas para esta condição. Enquanto os benefícios que extraem da igualização das condições são mais imediatamente sentidos pelos homens, proporcionando a cada um deles, todos os dias, “uma multidão de pequenos prazeres”, promotora de prazeres mais sublimes, as vantagens da liberdade só podem ser sentidas de tempos em tempos e por um número reduzido de homens. Já os males que a liberdade pode provocar, em sentido contrário, são mais rápida e profundamente sentidos pelos homens – uma vez que seus excessos causam perturbações à ordem social, ao patrimônio e à vida dos particulares; enquanto aqueles provocados pela igualdade se manifestam gradativa e lentamente; e quando tornam-se violentos a ponto de serem mais claramente sentidos por eles, o hábito cumpre o papel de normalizá-los, de modo que não despertam tão vasta aversão. Não

é à toa, portanto, que a paixão pela igualdade mostra-se de tal forma enérgica e geral. Conforme Tocqueville explica,

Os homens não poderiam desfrutar a liberdade política sem comprá-la por alguns sacrifícios e nunca conseguem se apossar dela sem enormes esforços. Mas os prazeres que a igualdade proporciona se oferecem por si mesmos. Cada um dos pequenos incidentes da vida privada parece fazê-los nascer e, para apreciá-los, basta viver. (2014b, p. 116).

Se não é sem motivo que os povos democráticos amam a igualdade, Tocqueville nota, no entanto, que esse amor também impõe seus custos. Quando os homens “se precipitam sobre a igualdade como sobre uma conquista, e se prendem a ela como a um bem precioso que querem lhe roubar”, é porque a paixão pela igualdade já os tomou por inteiro: levaram-na ao delírio (Ibidem, p. 116). Chegado a este ponto,

Não digam aos homens que, entregando-se de tão cega maneira a uma paixão exclusiva, comprometem seus mais caros interesses: eles estão surdos. Não lhes mostrem a liberdade que escapa de suas mãos, quando olham para outra coisa: eles estão cegos ou, antes, não percebem em todo o universo mais que um só bem digno de cobiça (Ibidem, p. 116).

Essas disposições ele afirma serem comuns a todas as nações democráticas. No entanto, há particularidades que só encontra no mundo europeu. Lá, ele avalia, a ideia da liberdade só começa a se formar quando as condições são progressivamente igualizadas. Quando a liberdade ainda era coisa nova, a igualdade já era um fato antigo; de modo que, enquanto uma via a luz do dia pela primeira vez, a outra já havia penetrado o plano dos costumes, instituído hábitos, criado opiniões e influenciado leis que lhe eram próprias. Ora, os reis absolutos já governavam sociedades de certo modo niveladas – se a liberdade era uma ideia estranha aos seus súditos, a igualdade não era. Diante disso, Tocqueville questiona: “como se espantar com que os homens de nossos dias prefiram uma à outra?” (Ibidem, p. 116-117). E completa o argumento com um trecho de grande importância aos objetivos que estabelecemos aqui:

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 servidão. Suportarão a pobreza, a submissão, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia. (2014b, p. 117)

Por seu caminho argumentativo, já começamos a ver esboçar-se a maior das ameaças às sociedades democráticas: a centralização político-administrativa. Antes de dedicarmo-nos propriamente a ela, devemos melhor conhecer as condições de seu nascimento.

## 2.4 O suborno de prata: implicações político-sociais das paixões democráticas

Já adiantamos neste capítulo que o novo estado social desperta sentimentos e faz surgir opiniões que se estendem a todos os indivíduos democráticos, influenciando seus comportamentos. Aqui, com suporte na leitura de Tocqueville, buscaremos melhor defini-los. Conforme observa Roberta Nicolete (2018, p. 43), Tocqueville “constrói uma obra cuja noção central [...] não é fixada em um único sentido”. A democracia, conceito que se apresenta já no título de sua obra, recebe múltiplas acepções sob sua pena. Mais atento ao princípio que rege as sociedades democráticas e aos efeitos que provoca nelas do que, propriamente, às origens de seu desenvolvimento, o parisiense começa por defini-la em imediata contraposição aos princípios que governam as sociedades aristocráticas. Em seu recurso ao método comparativo, nos termos do intérprete Jean-Claude Lamberti (1983, p. 40), Tocqueville faz deste par conceitual uma verdadeira ferramenta intelectual, capaz de precisar os traços de dois tipos de sociedade e, a partir disto, faz conhecer dois tipos de homem.

O primeiro sentido que o autor atribui à democracia, já afirmamos antes, refere-se ao movimento de igualização das condições – processo revolucionário pelo qual os privilégios de classe são solvidos e as distâncias entre as posições sociais dos homens são encurtadas. Dirimidas as vantagens do nascimento, Tocqueville extrai que todos os desejos e todas as necessidades dos homens aproximam-se: um renovado e ampliado horizonte de possibilidades de realização se apresenta a eles. Por um processo irrefreável, o povo é feito soberano. Já em sua introdução ao primeiro volume d’*A democracia*, Tocqueville resume esse processo:

Na França, os reis revelaram-se os niveladores mais ativos e mais constantes. Quando ambiciosos e fortes, trabalharam para elevar o povo ao nível dos nobres; quando moderados ou fracos, permitiram que o povo se colocasse acima deles mesmos. Uns ajudaram a democracia por seus talentos, outros por seus vícios. [...]

Desde que os cidadãos começaram a possuir terra de outra forma que segundo a posse feudal e apenas a riqueza mobiliária, sendo conhecida, pôde por sua vez criar a influência e propiciar o poder [...] novos elementos de igualdade [foram criados] entre os homens. A partir desse momento, todos os procedimentos que se descobrem, todas as necessidades que vêm nascer, todos os desejos que pedem para ser satisfeitos são progressos no sentido do nivelamento universal (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 09).

Pelos movimentos de igualização das condições, as relações sociais assumem nova forma. Livres de vínculos fixados pelo nascimento, as relações entre os homens são sempre provisórias; a obediência é sempre condicional. A relação entre a obediência e a autoridade é

reconfigurada. Isso, segundo o autor, é verdade mesmo que ainda persistam certas desigualdades no plano material do novo estado social – pois “não há estado social nem leis que possam tornar os homens tão semelhantes que a educação, a fortuna e os gostos não introduzam entre eles alguma diferença” (2014b, p. 267). De modo geral, Tocqueville atribui ao sentimento de orgulho, comum a todos os homens, a causa da permanência da desigualdade, por maior que seja “o esforço geral de uma sociedade para tornar os cidadãos iguais e semelhantes”. Para o autor, o orgulho sempre fará com que os indivíduos procurem escapar do comum e, de alguma maneira, estabelecer uma desigualdade da qual possam extrair certa vantagem.

“[...] nas democracias, [os homens] são divididos por uma multidão de pequenos fios quase invisíveis, que se quebram a cada instante e que são mudados sem cessar de lugar” (2014b, p. 268-269). Assim, os povos democráticos, que conhecem a igualdade de condições, conformam um grande número de associações privadas que, pequenas e sempre transitórias, se instalam no interior da grande sociedade política. E é nesse sentido que o autor afirma a ruptura da corrente que antes unia o tecido social. Em seus termos, “em vez de imaginar que os cidadãos das novas sociedades vão acabar vivendo em comum, temo que acabem não formando mais que minúsculas igrejinhas” (2014b, p. 268). Removidas as leis e os costumes que estabeleciam relações frequentes e habituais entre os homens, no estado social democrático o princípio da associação dos homens é de outro tipo. Retornaremos a isto adiante.

Quanto aos sentimentos que esses homens sentem uns pelos outros, Tocqueville não deixa espaço para dúvidas. Estabelecendo relações pouco estáveis, os povos democráticos desconhecem o sentimento de simpatia contínua e ativa que os membros de cada classe sentiam pelos seus semelhantes nas sociedades aristocráticas, mas o tipo de sensibilidade que manifestam, embora menos profunda, estende-se à totalidade social. Alinhados de maneira irrevogável, nas sociedades aristocráticas, os membros de cada casta compartilhavam opiniões, crenças, costumes, sentimentos e direitos comuns. No entanto, cada classe assumia um tipo de existência à parte das demais. Homens de diferentes classes, por isso mesmo, não se assemelhavam na maneira de pensar, sentir e agir: “mal creem fazer parte da mesma humanidade” (2014b, p. 204). Embora essas sociedades agregassem seres de tal modo desiguais, cada um deles estava unido a todos os outros por um vínculo político *estreitíssimo* – nas palavras de Tocqueville (2014b, p. 204). As obrigações mútuas, que advêm do direito político, tornavam os homens mais sensíveis aos males de certos seres, mas as misérias que afetavam a espécie humana, de modo geral, não despertavam sentimentos mais profundos neles:

“porque só há simpatias reais entre gente semelhante”. Assim, em sociedades de desigualdade mais ou menos extrema, a miséria de alguns choca menos à razão e aos sentimentos. Disso segue um traço distintivo das sociedades igualitárias: embora, qualitativamente, possa ser menos profunda, a sensibilidade abarca mais objetos. Isso, segundo o autor, exerce influência sobre a configuração da vida social.

Quando os níveis são quase iguais num povo, tendo todos os homens mais ou menos a mesma maneira de pensar e de sentir, cada um deles pode julgar num momento as sensações de todos os outros: lança um olhar rápido sobre si mesmo, e isso lhe basta. Portanto, não há miséria que não conceba sem dificuldade e cuja extensão um instinto secreto não lhe revele. Pouco importa se são estranhos ou inimigos: a imaginação logo o coloca no lugar deles. Ela mescla algo pessoal à sua piedade e o faz sofrer quando dilaceram o corpo de seu semelhante (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 206).

Consequência imediata disto é que, nas sociedades democráticas, se instala uma compaixão geral pela espécie humana e, em virtude dela, os costumes são abrandados. Para Tocqueville, essa brandura faz com que os indivíduos democráticos acessem mais regularmente a piedade e isto decorre de seu estado social. Prova disso, para o autor, se dá pela maneira como os americanos lidam com seus escravos: sujeitos às mais pavorosas misérias e punições, “a sorte desses infortunados inspira pouca piedade em seus amos e estes veem na escravidão não apenas um fato de que tiram proveito, mas também um mal que não os atinge” ou aflige (2014b, p. 207). Aquele homem previamente descrito, repleto de piedade para com os seus semelhantes e cheio de humanidade, é o mesmo que, assim que a igualdade cessa, se torna absolutamente insensível às dores alheias. Por isso, sua brandura não pode residir em suas luzes ou em sua civilidade, mas tão-somente na igualdade estabelecida em seu estado social. Isso, por seu turno, permite que o autor identifique um fundamento para essa brandura dos costumes nas sociedades igualitárias. *Interesse*: aí está o elemento que une os indivíduos das sociedades democráticas.

Assim segue a argumentação do autor. O processo de igualização das condições torna disponível para todos a possibilidade de acessar as melhores posições sociais. No entanto, ao mesmo tempo em que essa possibilidade se apresenta aos indivíduos democráticos, há de se reconhecer que a quebra dos vínculos de obrigação da antiga sociedade aristocrática não é perfeitamente acompanhada pela igualdade material das diversas classes sociais. A tendência observada por Tocqueville, portanto, é a do estabelecimento de uma espécie de aristocracia do dinheiro<sup>18</sup>, ligada à atividade industrial, que suplanta a aristocracia de nascimento. Em tal sociedade, os homens, que já não se encontram eternamente fixados às suas posições, alimentam interesses que ora os aproxima, ora separa – sem que seja firmada, entre operário e

---

<sup>18</sup> Processo que é resumidamente descrito pelo autor no vigésimo capítulo da segunda parte que integra o segundo volume d’*A democracia* (2014b, p. 195-199).

patrão, uma verdadeira associação. Na avaliação de Tocqueville, isso a torna ainda mais severa do que a antiga classe aristocrática:

A aristocracia territorial dos séculos passados estava obrigada, pela lei, ou se acreditava obrigada pelos costumes, a socorrer seus servidores e aliviar suas misérias. Mas a aristocracia manufatureira de nossos dias, depois de ter empobrecido e embrutecido os homens de que se serve, entrega-os em tempos de crise à caridade pública para alimentá-los (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 198).

Fora em vão, ainda nos seus termos, que as leis e os costumes romperam as barreiras que separavam os homens dos objetos mais elevados e lhes abriram as portas para as diferentes fortunas. Afinal, “Que devemos esperar de um homem que passou vinte anos da sua vida fazendo cabeças de alfinetes?”, o autor indaga (2014b, p. 196) e, através da pergunta, esclarece os processos de embrutecimento e empobrecimento dos homens democráticos pela divisão social do trabalho. Não por lei ou por costume, mas por *hábito e necessidade*, esse homem estará novamente fixado a uma só posição. Forma-se, a um só tempo, uma classe de operários rebaixados – composta por homens fracos, bitolados e dependentes – e uma classe de patrões mais elevada, não em seus gostos, mas em sua fortuna. Pouco a pouco, as distinções entre eles vão se agudizando e não demora para que, no seio da sociedade igualitária, “um se [pareça] cada vez mais com o administrador de um vasto império, o outro com um bruto” (2014b, p. 196). Essa espécie aristocrática, que surge dos próprios esforços democráticos, é de novo tipo.

Entre patrão e operário, conforme descrito antes, as relações são menos necessárias. É verdade que o operário depende de *um* patrão, mas ele já não depende exclusivamente *do* patrão – aquele que tem no tempo presente. Portanto, não há um vínculo estreito e verdadeiro entre eles. No novo arranjo social, não é o dever que os aproxima, mas o interesse. E este, Tocqueville explica, é sempre passageiro. Assim, a dedicação dos homens, uns aos outros, é reduzida nas eras democráticas. Ao seu ver, a razão para isso reside na saliente legitimação dos *interesses* individuais nessas sociedades. Compreender a vinculação de todos esses aspectos da vida social nos levará à concepção de liberdade presente no sistema de pensamento do parisiense.

Vimos pelo percurso que trilhamos pela obra do autor que, mesmo identificado o avanço irrefreável do processo de igualização de condições nas sociedades oitocentistas – por sua própria generalização –, os novos estados sociais têm, na igualdade, mais uma norma e uma paixão do que uma realidade. A igualdade é vista por ele como um processo, ao invés de uma forma completa. Contudo, mesmo que o autor admita a igualdade imperfeita das condições materiais nesses novos estados sociais, um fenômeno que julga quase perfeitamente completo é o da igualização dos gostos e, portanto, dos desejos nessas sociedades. Pelo processo que



descreve, quando todos os homens se julgam iguais, cada um deles pensa-se tão digno dos benefícios advindos dos desenvolvimentos sociais quanto todos os demais indivíduos. Inspirados por sua condição de independência, todos estão propensos a acolher apenas a sua própria razão e a atender aos seus próprios interesses. Como expressão dos sentimentos que esse conjunto de novas ideias faz surgir, o *individualismo* se apresenta às sociedades modernas (2014b, p. 119).

Diferente do egoísmo, que já se apresentava às gerações anteriores, o individualismo descrito por Tocqueville é “um sentimento refletido e tranquilo”, mas que tem por efeito a disposição de cada cidadão a se isolar dos demais e acomodar-se apenas entre aqueles que lhes são mais próximos – a família e os amigos (2014b, p. 119). Assim dispostos, os indivíduos democráticos, de bom grado e apoiados sobre um juízo errôneo, abandonam a grande sociedade a si mesma – isolam-se na pequena esfera de sua vida privada. É de tal modo que o autor identifica, neste processo, as condições de esgotamento das virtudes públicas. Pouco a pouco, ele percebe, o individualismo acaba se absorvendo no egoísmo que, a princípio, diferia dele. Quando “a trama dos tempos se esgarça” e os homens esquecem-se daqueles que os precederam e desconhecem totalmente aqueles que os sucederão, apenas os que estão mais próximos deles, no tempo presente, os interessam (2014b, p. 120-121): “a democracia rompe a cadeia e põe cada elo à parte”. Cada indivíduo pensa poder manter-se por si só, em contanto mais estreito apenas com um pequeno número de outras pessoas e acostumado a considerar-se sempre isoladamente.

Embriagados com o novo poder, que advém de sua aparente independência, os indivíduos pensam apenas em si: “cada qual, retirando-se à parte, se crê, portanto, reduzido a só cuidar de si mesmo” (2014b, p. 123). Se instala, entre os indivíduos democráticos, uma nova disposição: “A preocupação com satisfazer as menores necessidades do corpo e de prover às pequenas comodidades da vida toma conta universalmente dos espíritos” (2014b, p. 155). Aqui Tocqueville fala do gosto generalizado pelo bem-estar material. Em oposição às sociedades aristocráticas – que, por sua estrutura particular, dispunha uma espécie de desfrute tranquilo dos bens materiais a alguns poucos homens –, as sociedades democráticas alimentam, em todos eles, o desejo incessante de possuí-los e o medo de perdê-los. O bem-estar material é elevado, então, às categorias de objetivo e de modo de vida. Os indivíduos democráticos dedicam seus mais amplos esforços a “perseguir ou preservar essas fruições tão preciosas, tão incompletas e tão fugidias” (2014b, p. 156).

Avaliando esse traço das sociedades democráticas de forma negativa, Tocqueville busca justificar-se: “O que critico na igualdade não é arrastar os homens à busca das fruições proibidas, mas absorvê-los inteiramente na procura das fruições permitidas” (2014b, p. 161). Aquele amor pelo bem-estar material, do qual nos conta o autor, se manifesta nos povos democráticos como uma paixão “tenaz, exclusiva, universal, mas contida” (2014b, p. 160). Através dela, ricos e pobres buscam satisfazer as menores de suas necessidades, muito mais do que fruir de coisas extraordinárias. Aí está o motivo da vulgarização das relações que tecem: a mediocridade de seus desejos. E entregues aos desejos mais rebaixados e mesquinhos, esses homens recaem em um estado de languidez – uma espécie de “materialismo honesto” que debilita as almas e acaba por “esvaziá-las de toda a sua energia” (2014b, p. 161). As coisas grandes, esses homens já não ambicionam.

Convidar semelhante homem – consumido por essa paixão generalizada pelo bem-estar – a dedicar-se aos negócios públicos, pedir que atente para o destino do Estado e afaste-se de seus negócios particulares, mesmo que por alguns breves períodos, torna-se progressivamente quimérico. Aos poucos, avança-se para um estado em que os cidadãos das sociedades democráticas já não podem sentir a influência que exercem no destino de seus Estados; e, talvez mais grave do que isso, também não sentem a influência que esse destino coletivo exerce sobre as vidas particulares. Pensando ter o próprio destino em suas mãos, é, portanto, comum vê-lo encerrado em si mesmo – “na solidão de seu próprio coração” (2014b, p. 121). O isolamento social, chegado a este ponto, é a mais característica marca do estado social democrático.

O problema desta condição favorecida pela igualdade, como antecipamos, reside no fato de que ela propicia o despertar de um novo tipo despótico. Nos seus termos, “o despotismo, que, por natureza, é temeroso, vê no isolamento dos homens a mais segura garantia de sua duração e, comumente, faz tudo para isolá-los” (2014b, p. 125). O que contribui, ainda mais decisivamente para este desfecho, segundo a descrição do autor, é a necessidade de um tipo específico de liberdade entre esses indivíduos. Concebida em imediato contato com o imperativo de igualdade, a liberdade das eras democráticas relaciona-se com o sentimento individualista: “A liberdade, nesses séculos, é portanto particularmente útil à produção das riquezas” (2014b, p. 171). De todo entregues a esta espécie de “suborno de prata”, acostumados com a mediocridade de seus desejos e dedicados, com quase total exclusividade, à persecução de seus interesses privados, os indivíduos democráticos pensam apenas em acumular riquezas. Entendem que a satisfação de seus menores desejos depende deste encaminhamento à vida privada. Trancafiados nas redomas de sua existência individual, esses homens permitem que

um grande poder tutelar se erga e se encarregue dos negócios públicos, que já não são de seu interesse: abdicam de parcelas cada vez maiores de sua soberania política e a política volta a concentrar-se nas mãos de uns poucos homens. Está aí descrita a tendência mais incômoda dos novos estados sociais e ela existe em imediato contato com o padrão de relacionamento entre a autoridade e a obediência nos novos estados sociais.

O que Tocqueville identifica, não sem algum espanto, é um gosto livre pela obediência muito semelhante ao que configurava as sociedades aristocráticas. O que muda, mais claramente, é a forma de constituição desta autoridade política – agora fruto de consentimento público. Mas, para o autor, conforme habilidosamente observa Livia Franco (2014, p. 187), a natureza do senhor importa menos do que a natureza da obediência oferecida a ele. Aqui chegamos àquilo que julgamos o mais central aspecto da teoria política tocquevilleana: sua concepção acerca da *liberdade política*. E se dissemos, ao início deste capítulo, que Tocqueville buscava restituir certo sentido de continuidade na história das sociedades políticas permeadas pelo princípio democrático – e, em especial, à sua França –, é através deste conceito que podemos conhecê-lo.

A segunda parte de sua obra dedicada aos sentimentos e às opiniões que derivam do estado social democrático tem início com a identificação de que “a liberdade manifestou-se aos homens em diferentes tempos e formas; ela não se prendeu exclusivamente a um estado social” (2014b, p. 114). Seguindo a lógica dual que atravessa o seu fazer teórico, Tocqueville descreve dois tipos essenciais de liberdade: a *aristocrática* e a *democrática*. Apesar de pontuar significativas diferenças entre elas, há um aspecto comum que salta aos olhos: a ideia de que a obediência deve ser livre. Por isto, o que importa segundo ambas as acepções do conceito é que a autoridade seja legítima. Sob sua pena, portanto, a liberdade parece ter assumido o sentido de recusa da condição de submissão a uma autoridade ilegítima. No entanto, há mais substância à concepção de liberdade tocquevilleana do que à primeira vista se apresenta.

Se a submissão a um poder arbitrário e ilegítimo aparece como aspecto degradante à vida humana em seu sistema teórico, a perda do gosto de agir livremente, usufruindo ativamente da liberdade política que adquirem os cidadãos democráticos, não parece menos degradante à natureza humana para o autor. Por isto mesmo, quando se depara com o modo como os indivíduos democráticos concebem sua liberdade – em termos de obediência livre – Tocqueville se esforça para fazê-los notar as implicações sociais e políticas desta nova disposição, que julga servil. Deixando conhecer o que considera ser o *verdadeiro* espírito de liberdade, o parisiense

trata dela como um elevado gosto pela independência, uma resoluta disposição de determinar livremente o próprio destino – sem constrangimentos e sem necessidade de vê-lo atrelado a objetivos outros. A liberdade, assim concebida, deve ser admitida e valorada como um bem em si mesmo – um valor sublime e fundamental.

No entanto, a ideia geral que estabelece acerca da liberdade não o impede de observar que essa espécie de gosto sublime se vê, à sua época, confrontado por um valor que entusiasma mais profundamente os cidadãos democráticos: a igualdade. Já explicamos a causa para isto com suporte nos escritos tocquevilleanos. Como, nas sociedades aristocráticas, o verdadeiro sentido da liberdade podia ser sentido e concedia aqueles prazeres mais elevados apenas a alguns homens, o gosto de ser de tal maneira livre apresentou-se apenas a este número reduzido de homens. A igualdade, por seu turno, ofereceu um sentido diferente de liberdade, que entrega prazeres menos elevados, mas extensíveis à totalidade do corpo social. Quanto aos sentimentos e as opiniões que Tocqueville extrai desse conjunto ideias, pensamos ser melhor deixar que o autor fale por si mesmo:

[...] já entrevejo alguns traços principais desenharem-se, e os indico.

Vejo que os bens e os males se repartem de forma bastante igual no mundo. As grandes riquezas desaparecem; o número das pequenas fortunas aumenta; os desejos e os prazeres se multiplicam; não há mais prosperidades extraordinárias nem misérias irremediáveis. A ambição é um sentimento universal, há poucas ambições vastas. Cada indivíduo é isolado e fraco; a sociedade é ágil, providente e forte; os particulares fazem pequenas coisas, o Estado, imensas.

[...] O espetáculo dessa uniformidade universal me entristece e me gela, e sou tentado a lamentar a sociedade que não existe mais. [...] mas compreendo que esse prazer [de ver um mundo cheio de homens enormes e outros mínimos] nascia da minha fraqueza: é por não poder ver ao mesmo tempo tudo o que me rodeia que me é permitido escolher assim [...]. O mesmo não se dá com o Ser onipotente e eterno, cujo olhar envolve necessariamente o conjunto das coisas e que vê distintamente, apesar de ao mesmo tempo, todo o gênero humano e cada homem.

É natural crer que o que mais satisfaz os olhares desse criador e conservador de homens não é a prosperidade singular de alguns, mas o maior bem-estar de todos. Portanto o que me parece uma decadência é, a seus olhos, um progresso; o que me fere lhe agrada. A igualdade é menos elevada talvez; porém é mais justa, e sua justiça faz sua grandeza e sua beleza (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 406-407).

É assim que o autor pode entender que muitos povos deixem escapar o sentido da “verdadeira liberdade”. Na obra *O Antigo Regime e a Revolução* (1989, p. 148), Tocqueville também se revela resignado, mesmo que diante de importantes reservas, à liberdade inspirada pelas disposições democráticas: quanto ao gosto pela verdadeira liberdade, “deve renunciar-se a explicá-lo às almas medíocres que nunca o sentiram”. Há, contudo, bons motivos para as reservas que condicionam a adesão do parisiense ao princípio democrático. Mesmo que tenha

reconhecido que esta liberdade deve ser admitida como mais justa do que a liberdade aristocrática, como antecipamos, Tocqueville entende que as disposições intrínsecas aos estados sociais democráticos ameaçam as condições de sua própria permanência. O trecho citado acima ajuda a entendê-las parcialmente.

Quando todas as almas estão esmorecidas, engajadas aos objetivos da vida privada<sup>19</sup> sem descanso, por assim conceber o sentido da liberdade humana, o Estado torna-se a única força capaz de realizar as atividades de maior interesse público. Apenas o Estado inspira confiança nos particulares e, pouco a pouco, a autoridade que se estabelece através do consentimento dos cidadãos democráticos faz-se chefe de cada um deles; torna-se seu amo. De tal modo, o poder político é centralizado e os homens abdicam de parcelas cada vez maiores de sua soberania. Não podem ser considerados senhores de si, sua independência fora furtada. Não poderiam, portanto, os indivíduos democráticos terem se distanciado mais do verdadeiro sentido da liberdade. Pelas próprias disposições democráticas, “O governo centraliza sua ação ao mesmo tempo que aumenta suas prerrogativas” (2014b, p. 379). E “não basta ao Estado chamar a si todos os negócios, ele ainda chega, cada vez mais, a decidir todos por si mesmo, sem controle” (2014b, p. 380).

Por esta descrição, Tocqueville faz saber que o tipo despótico que vê erguer-se do seio das sociedades democráticas difere daquele descrito por Montesquieu – anterior à vida democrática. A forma como o déspota exerce o poder que concentra em si busca acomodar-se à ideia de liberdade cara aos indivíduos democráticos. E como indica o autor parisiense, consegue fazê-lo. Esforçando-se para melhor conhecer esta ameaça, Tocqueville oferece o seu traçado:

[...] vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; toca-os mas não os sente – cada um só existe em si mesmo e para si mesmo e, se ainda lhe resta uma família, podemos dizer pelo menos que pátria ele não tem.

Acima desses se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar 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

---

<sup>19</sup> Atributo comum às sociedades industriais, pela observação tocquevilleana. Essa relação entre a ampliação do poder central e o desenvolvimento das sociedades industriais pode ser bem compreendida no quinto capítulo da quarta parte d’*A democracia* (vol. II).

maneira irreversível na infância; ele gosta que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 389-390).

Está, por fim, delineado o maior dos riscos às sociedades democráticas: esse despotismo brando, mas absolutamente deletério à liberdade humana – pela forma como o autor a concebe. De bom grado, o déspota trabalha para entregar-lhes a felicidade; mas impede-os de notar que progressivamente arbitra sobre ela. Ao mesmo tempo em que trabalha para prover sua segurança, para garantir as menores de suas necessidades, para facilitar os seus prazeres, também passa a conduzir os seus negócios, a dirigir sua indústria, a regrar suas sucessões e suas heranças; e se pode fazer todas essas coisas, por que não poderia também tirar-lhes “o incômodo de pensar e a dificuldade de viver?” (2014b, p. 390).

O diagnóstico de Tocqueville se faz claro: as disposições comuns às sociedades democráticas debilitam a alma, tornam as ações e as vontades humanas cada vez mais encerradas nas pequenas esferas da vida privada, condicionam um estado em que o exercício do livre-arbítrio é menos útil aos homens e mais raro nas sociedades. Por fim, elas defraudam cada cidadão até mesmo do “uso de si”. E a paixão ardente que nutrem pela igualdade faz com que esses homens acatem esse conjunto de implicações sem oferecer resistência – gostam dela, consideram-na benéfica ao modo de vida que almejam conduzir. O novo tipo despótico não tiraniza, mas “incomoda, oprime, desvigor, extingue, abestalha e reduz enfim cada nação a não ser mais que um rebanho de animais tímidos e industriais, de que o governo é o pastor” (2014b, p. 390).

Essa disposição servil, renovada e adaptada ao novo espírito que surge no tempo, existe em contato com duas inclinações que, ao mesmo tempo, se contradizem e se combinam: a vontade, presente nos indivíduos democráticos, de permanecerem livres e a necessidade, para que desfrutem de certa liberdade – que Tocqueville julga demasiadamente estreita – de serem conduzidos politicamente. “Nesse sistema, os cidadãos saem um momento da dependência para indicar seu senhor e voltam a entrar nela” (2014b, p. 391). Em tal estado, para Tocqueville, não há verdadeira liberdade. O destino das modernas sociedades democráticas, sob a pena do autor, até aqui pareceria sombrio.

### 3. DOIS MUNDOS, UM CONCEITO: OS SENTIDOS DA LIBERDADE E AS MÚLTIPLAS CONFIGURAÇÕES DA EXISTÊNCIA HUMANA.

A liberdade no mundo político é como o ar no mundo físico. A Terra está cheia de uma multidão de seres organizados de modos diferentes; mas todos vivem e florescem. Alterem a qualidade do ar e ficarão em sarilhos. Ponham-nos onde não há ar e morrerão...

*Alexis de Tocqueville*

#### 3.1 O sentimento da realidade crítica em Montesquieu e em Tocqueville

Pelo caminho que até aqui fizemos, evidenciou-se que o século XIX faz triunfar duas ideias políticas essenciais: a da igualdade e a da soberania popular. Quando Tocqueville afirma que o surgimento de um novo mundo se anuncia na passagem dos séculos, há bons motivos para fazê-lo. Como buscamos recuperar através das descrições do autor, as estruturas do Antigo Regime são progressivamente decompostas neste tempo através de ideias verdadeiramente revolucionárias. Contudo, ao reconstruir o processo de instituição dos novos estados sociais, vemos Tocqueville se afastar de interpretações centradas na ideia de ruptura do tempo que vive com aquele passado descrito por Montesquieu. Com peculiar precisão, o francês oitocentista descreve o mundo que vê surgir sobre os escombros das sociedades aristocráticas apoiando-se, sobremaneira, na ideia de continuidade. Ora em tons sombrios, ora adotando tonalidades mais sóbrias, o parisiense faz conhecer as engrenagens do novo estado social e ressalta seus pontos de encontro com o Velho Mundo. Em sua exploração, antevê alguns motivos para temê-lo e outros para esperar. Ao fim, o que fica de sua leitura é a convicção de que este novo estado social veio para ficar.

A novidade que Tocqueville traz é descrita através de novas categorias que se somam a algumas acepções diferentes às categorias do passado para dar sentido ao novo mundo que se estabelece. Por isso mesmo, nos importa perscrutar os movimentos conceituais que marcam a leitura deste par de autores. Enquanto Montesquieu erigia sua teoria política, que visava à

realização da felicidade humana na Terra, sobre os conceitos de virtude, lei e moderação – condições fundamentais para a garantia da liberdade –, Tocqueville, que muito aproveita do sistema do bordalês, sustenta seu empreendimento sobre uma virtude de novo tipo, interesses melhor compreendidos e um novo sentido de liberdade. São esses deslocamentos conceituais que, se nossa interpretação se justifica, permitem ao autor anunciar que o espírito das nações modernas pode, sim, ser ajustado à vida republicana e democrática. Nosso capítulo se dedica a melhor explorar esta possibilidade.

Resta claro, dos capítulos que antecedem a este, que o objetivo de realizar a liberdade no mundo unifica os esforços dos autores aqui privilegiados. O estado crítico que anunciam fala da inclinação das sociedades de seu tempo à perda da liberdade. É certo que, ao pensá-la, Montesquieu entrega sua melhor possibilidade de realização aos governos monárquicos. Vimos como isto se justifica, situando o autor em seu contexto. É preciso lembrar que, como elemento basilar de seu sistema teórico, está a afirmação de que nenhuma forma de governo pode conservar-se na hipótese de faltar-lhe o princípio correspondente. Nesse sentido, na passagem entre os séculos XVII e XVIII, Montesquieu afirma a inadequação do *espírito* das nações de seu tempo à vida republicana. O motivo para sua asserção é evidente: o princípio da república, ao seu ver, é a virtude e o seu tempo é aquele que começa a estabelecer uma moral propriamente burguesa. A geração de homens que observa já flerta com a ideia de uma vida dedicada à realização dos interesses particulares e, nisso, não há virtude para ele. Aqui, vale recuperar também que o autor não nos fala de uma virtude essencialmente moral, mas propriamente *política*. E, nesse encaminhamento, a virtude corresponde ao amor à república e este amor, ele explica, conduz ao amor às leis e ao devotamento voluntarioso do homem à comunidade a que pertence. Trata-se, portanto, de uma voluntária e constante negação de si.

Ao mesmo tempo, quando se dedica a caracterizar o estabelecimento político mais ajustado a cada nação, vimos Montesquieu defender a necessidade de que este se ajuste ao espírito geral do povo. No primeiro capítulo deste trabalho nos dedicamos a remontar todos os elementos que devem ser considerados pelo legislador nesse processo de fundação institucional. Entre eles, Montesquieu ressalta os caracteres culturais e passionais dos homens de cada nação. Com isto em vista, olhando para os homens à sua volta, embora reconheça a inexistência de uma forma de governo ideal e aplicável a todos as sociedades, Montesquieu afirma que a organização da vida coletiva de seus coetâneos ajusta-se melhor aos governos monárquicos. Estes, por sua descrição, têm por princípio a honra, alimentada pelo orgulho, pela vaidade e pelo sentimento ambicioso – e não a virtude.



O estabelecimento político de Montesquieu buscava, inicialmente, a garantia de segurança para a realização da liberdade. É com este objetivo que são elaboradas as leis positivas. Cabe ao legislador instituir leis conformes ao ordenamento proposto pela natureza mesma das coisas e a natureza decreta a liberdade humana. Mas, se no sistema do autor a liberdade é afirmada como a própria finalidade da atividade política, por outro lado, aos olhos dos homens, ela não passa de um meio para a realização de finalidades outras. Montesquieu percebe como ela servirá de ferramenta para que os homens empreguem seus esforços no encaminhamento para a realização individual – ou, nos termos do autor, para a sua felicidade pessoal. Assim, Jean Starobinski (1997, p. 97), em primorosa avaliação da teoria montesquiana, percebe como a lei, inicialmente garantidora da liberdade civil, “consagra o homem à comunidade, apenas para devolvê-lo imediatamente a si mesmo”. O francês do século XVIII já apreende o movimento de encerramento do homem em si mesmo.

A mesma lei que firma os homens no interior dos Estados, com vista à garantia de sua liberdade, libera-os para a persecução de seus interesses privados. A afirmação da vida individual já começa a se sobrepor às sociedades coletivas e o indivíduo adquire o direito de querer a si mesmo, ainda nos termos do intérprete (1997). Preocupado em perseguir as finalidades de sua vida privada, esse homem encontra pouco sentido em devotar-se à sua comunidade, cujo destino já parece não se atrelar ao seu. É esta inclinação de espírito dos homens e esta disposição das sociedades de seu tempo que o faz alertar, como destacamos antes através da descrição de seu intérprete (1997, p. 98), que é preciso estar atento aos riscos que vêm dos usos do poder, dos excessos de independência entre os particulares e, evidentemente, do governo. Em outras palavras, por suas numerosas páginas ressoa o aviso de que o despotismo está logo ali. E é da eminente corrupção do corpo social que advém a vulnerabilidade imanente da liberdade. O alerta conhecido pelos modernos, que comunica que a segurança, que nos entrega a liberdade, pode sempre ser perdida, já se expressa através de sua obra. E, mais uma vez, é o uso que se faz da liberdade que impõe o seu fim: a servidão, ele nos conta, começa sempre pelo sono. Por isso, ao pensar a liberdade, o apelo de Montesquieu é por *moderação*.

Sem nos estender mais do que o necessário neste ponto, que já fora discutido no primeiro capítulo deste trabalho, vale-nos considerar que os espíritos moderados são raros, segundo a concepção do autor. Como indica a leitura de Aurelian Craiutu (2012), a moderação é uma virtude para mentes corajosas. Por isso, o espírito de moderação aparece na teoria montesquiana como uma possibilidade restrita a apenas alguns poucos homens – em especial, os legisladores. Todo o esforço do autor, então, volta-se a indicar para os legisladores o caminho para a

elaboração de um arcabouço institucional capaz de *moderar artificialmente* essas inclinações de espírito de seus coetâneos. De modo que sua obra, reformando o sentido que atribui inicialmente ao conceito de moderação, como bem percebe Craiutu, “completa a transição de traço de caráter para princípio constitucional fundamental” (2012, p. 35). Longe de depositar na virtude *pública* as melhores possibilidades de realização da liberdade no mundo moderno, Montesquieu, então, faz pensar que ela depende majoritariamente de certo arranjo institucional.

Entendendo que a vida republicana demanda uma virtuosidade pública profusamente maior do que as sociedades monárquicas, Montesquieu deposita todas as fichas nesta institucionalidade, que julga adequada ao espírito dos homens de seu tempo. É para ilustrá-la que o autor mobiliza o exemplo inglês, como vimos anteriormente. Todo o sistema que elogia se sustenta pela ideia de equilíbrio entre poderes dispostos de forma a impedir os abusos de todos os lados e moderar os espíritos sem demandar dos homens uma grande virtude. Segundo sua descrição, vale lembrar, as sociedades monárquicas contam com uma classe de homens capazes de exercer o autogoverno – a nobreza. E este corpo intermediário modera e moraliza as ações do soberano, que entende sua obrigação de bem representar o povo, elevando os interesses públicos acima dos seus próprios. Sua obra se encerra creditando a esse sistema a realização da liberdade no mundo moderno. Esta liberdade, que se opõe à ideia de que se pode exercer a própria vontade livre de impedimentos (a liberdade filosófica), é caracterizada pelo autor como uma liberdade *política*. Ancorada no direito, ela se expressa como uma opinião que os homens têm de sua própria segurança para fazer tudo o que as leis não proíbem (1996b, p. 167). Neste contorno, reiteramos, a lei é o que liberta o homem na vida social.

Se Montesquieu não pôde antecipar que a vida republicana se afirmaria como possibilidade efetiva aos homens de seu tempo, foi por acreditar que mesmo as melhores leis, quando contrariam o espírito do povo, tornam-se más. Encontrando rara virtude nos homens de sua geração, sua teoria política afirma as maiores dificuldades de evitar a corrupção dos governos republicanos em sua época. No entanto, talvez sem que pretendesse, Montesquieu colabora para a viabilização do que Tocqueville chama por “novo estado social”. É nesse sentido que Daniel Mornet (1969, p. 77, tradução nossa<sup>20</sup>) sugere que, a despeito de sua vontade, Montesquieu contribui para o esvaecimento de muitos dos antigos respetos: ele não desejava perturbá-los, mas sua obra atuaria sem ele. Quando propõe a estrutura de separação

---

<sup>20</sup> No original: “Desde ese instante, todos los antiguos respetos se veían amenazados. Montesquieu no deseaba perturbarlos; pero su obra iba a actuar sin él”.

dos poderes e a ideia de freios e contrapesos, pensando mais propriamente nos governos monárquicos, Montesquieu apresenta um modelo cuja universalidade inspira aos movimentos populares democráticos, que despertavam e se avolumavam já em seu tempo e a possibilidade de combiná-las às ideias de igualdade e de soberania do povo anima os espíritos oitocentistas.

Assim, avançando um pouco no tempo, a história nos mostra como a república se firma na modernidade. Na aurora do século XIX, Alexis de Tocqueville fala, como vimos, do estabelecimento de um estado social democrático. Em vista de “encerrar” a Revolução que o institui, Tocqueville indica a utilidade do sistema tecido por Montesquieu para a República francesa. No entanto, como o segundo capítulo de nosso trabalho faz saber, seu princípio já não será aquela virtude de que nos conta Montesquieu. Os apelos e os alertas de Tocqueville são, em seus brutos contornos, os mesmos que anunciava o senhor de La Brède. Contudo, a este século, mais do que nunca, a virtude evocada por Montesquieu para a conservação dos governos republicanos soa como tentativa de aprisionamento de uma individualidade agigantada. Os excessos, que Montesquieu entendia como expressão da sujeição do homem às suas paixões descomedidas, diante do movimento de igualização das condições, são conduzidos ao centro do sentido de liberdade igualitária – isto é o que Tocqueville, até aqui, comunica. Apenas garantir segurança, dizer “não” à violência e aos abusos de poder, já não basta. A igualdade eleva-se à categoria de paixão e, à medida em que os homens cedem a este sentimento que os arrasta e equalizam a liberdade ao cuidado exclusivo com sua vida privada, os usos que fazem da liberdade ameaçam-na.

### **3.2 Da perda da liberdade à perda do sentido da vida**

Quando a paixão pela igualdade já não receia os descomedimentos, os homens tornam-se criaturas trancafiadas em si mesmas e, assim, tem início uma profunda crise de natureza não apenas social, mas também política. Sua causa, pela avaliação tocquevilleana, é a própria forma de existência dos indivíduos do novo estado social. Por isso, Raymond Aron (1999, p. 278), ao trabalhar na caracterização do estado social democrático tocquevilleano, a descreve como o

domínio da impotência e da servidão. O indivíduo que se pensa forte e autônomo, quando encerra-se em si mesmo e abdica do exercício de sua soberania para concentrar-se em sua vida privada, torna-se fraco: a democracia moderna, contrariando qualquer intuição, é o chão da fraqueza coletiva. Tocqueville apresenta uma primorosa via de interpretação para esta paradoxal e crítica condição. Se a democracia, pela forma como a concebemos, se afirma como o regime da liberdade em meio à igualdade, Tocqueville percebe como ela tem o potencial de transmutar-se em sua antítese – e é a partir do individualismo que se decreta o fim da liberdade democrática.

Abordando brevemente o que já nos esforçamos para remontar no segundo capítulo, seguindo a argumentação tocquevilleana, ao menos por princípio, todos os indivíduos desfrutam de igual parcela da soberania em uma democracia, o que tende à igualização de suas condições. O resultado deste processo é que cada indivíduo se percebe como igualmente merecedor dos frutos advindos do desenvolvimento social, político e econômico. Partindo de então, enraíza-se, em cada um dos homens, o individualismo que os faz pensar serem todos similarmente independentes e fortes, tudo parece possível a qualquer um e a todos o tempo todo – a vida do homem parece estar sob o controle de suas próprias mãos. De acordo com Tocqueville, isso acaba por animar ainda mais o amor pelo bem-estar material e lançá-los para dentro de si, tornando-se todos igualmente prisioneiros na solidão de seus próprios corações – uma vez que é na esfera privada que todos passam a encontrar as melhores possibilidades de satisfação imediata dos seus anseios incessantes.

Contudo, para o francês, quando esses indivíduos se lançam para dentro de si e abandonam o domínio público, tornam-se todos igualmente fracos e a democracia acaba por entregá-los ao primeiro amo que se apresenta (TOCQUEVILLE, 2014a). Essa fraqueza do indivíduo democrático permite que se erga um grande poder tutelar, que se encarrega de boa vontade de assegurar-lhe prazeres na esfera privada e os faz caminhar para a servidão como quem ruma à salvação. Nesse sentido, portanto, o autor afirma que o traço mais marcante do indivíduo moderno volta-se contra si mesmo: os usos da liberdade que a igualização das condições sugere a eles conduzem-no à perda da própria liberdade. O resultado é a formação de uma sociedade massificada, desenxabida e pouco criativa que oferece as condições ideais para perpetuação do poder despótico. Ao fim de tudo, pelo esvaziamento da esfera pública, temos sempre a servidão. Até aqui, a avaliação que Tocqueville faz da vida política moderna parece, em absoluto, uma herança da teoria de Montesquieu. Mas, se nossa leitura se justifica,

na teoria tocquevilleana há um agravante que surge desta condição crítica das modernas sociedades democráticas.

Quando elabora seu conceito de liberdade, o primeiro termo que evoca é a *independência* do indivíduo. Embora esta seja uma temática que nos interessa explorar adiante, por ora, importa-nos perceber como, por consequência imediata da perda de liberdade, os homens das sociedades democráticas perdem o próprio sentido da vida. No novo estado social, a igualdade de condições inspira nos homens a ideia de que tudo podem realizar e a liberdade, nos conta o autor, é o que permite realizar as melhores potencialidades de vida. No estado igualitário, ao menos por princípio, essa possibilidade se estende a todos. No entanto, quando as disposições do estado igualitário penetram a psique dos indivíduos democráticos, elas conduzem-no a ajuizar mal a liberdade – e, portanto, a usá-la mal. Deste modo, pela descrição do autor, não tarda para que essas sociedades cheguem ao ponto de perder as dimensões mais importantes da liberdade: o autodomínio e a autodeterminação humanas.

Pelo juízo errôneo que a igualdade de condições inspira acerca do sentido de liberdade no novo estado social, Tocqueville constrói a imagem de uma multidão servil, disposta a abdicar de todos os demais valores que a vida social os poderia entregar em vista do atendimento das demandas individuais mais medíocres e mesquinhas. E assim faz saber do principal problema derivado das disposições democráticas: pela privatização das vidas, elas conduzem a uma perigosa centralização dos negócios públicos. Quando descreve a história mais ampla das sociedades democráticas, portanto, Tocqueville expressa uma preocupação central com a influência do individualismo sobre a configuração do poder político. O que Tocqueville apreende é o retorno do conhecido risco do despotismo no horizonte das sociedades democráticas, embora em termos renovados.

Como bestas, de almas apequenadas, gostos padronizados e inteligências estreitas, os cidadãos democráticos parecem inclinados à condução de vidas absolutamente entregues a uma finalidade pouco nobre – a incessante persecução de seus interesses individuais e dos menores de seus prazeres. Entendendo que a realização desses interesses cabe apenas a si próprios, tais homens dispõem-se a isolar-se da grande sociedade. A eles parece que seu destino individual está desligado do destino comum a todos os homens. Por isso, desligar-se dos negócios públicos apresenta-se como a única forma de alcançar sua felicidade. Cercando-se por suas paixões apequenadas, como um servo delas, esse homem descrito pelo autor entende ser senhor de si. As menores conquistas da vida cotidiana o fazem inferir sua liberdade. Mas, para Tocqueville,

essa liberdade não passa de uma aparência, uma ficção incapaz de entregar-lhe o verdadeiro sentido da liberdade.

Por sua descrição, este processo conduz a um desfecho: com o tempo, a vida democrática destrói todas as virtudes públicas e termina por absorver os homens em um sentimento egoísta; e, de tal modo encerrados em si mesmos, os indivíduos democráticos preparam a cadeira que o déspota ocupará. Por sua vez, de boa vontade, inaugurando uma espécie de *despotismo brando*, o déspota se encarrega de assegurar-lhes os pequenos prazeres mesquinhos que perfazem sua vida privada; mas, ao mesmo tempo, arrasta-os rumo a um destino sobre o qual eles já não podem exercer controle. Assim, os modernos homens democráticos assistem passivamente ao retorno de um grande poder tutelar, que os acorrenta em sua minoridade e impede-os de ser verdadeiros senhores de si: furtam-lhes a liberdade. E, se recuperarmos o trecho que, extraído da obra do autor, dá início a este capítulo, a implicação da perda de liberdade para os modernos indivíduos toquevilleanos é a própria perda do sentido da vida: “Ponham-nos onde não há ar e morrerão”. A gravidade do diagnóstico de uma tendência à perda da liberdade nos estados sociais democráticos reside na fundamental importância dela para a realização das potencialidades da vida humana.

A leitura de um Tocqueville fatalista, até aqui, seria justificada e foram muitas as vozes que, diante do que expusemos até aqui, denunciaram a atitude conservadora – e até reacionária – do parisiense. No entanto, chega um momento de sua argumentação em que essa modulação fatalista é abandonada: “pois eu parto irresistivelmente desse ponto, quaisquer que sejam as tendências do estado social, os homens podem sempre mudá-las e descartar os males se apropriando das boas” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 695). À diferença de Montesquieu, a partir desta asserção Tocqueville já começa a delinear a possibilidade de compatibilização da vida moderna com o governo democrático. Conforme ressalta Roberta Nicolete,

[...] se do individualismo, traço da democracia, adviesse apenas a imagem da decadência, Tocqueville comporia o coro dos lamentosos e conservadores. Mas a conversão de um Estado livre em despotismo é apenas uma ameaça, uma possibilidade inscrita no campo da ação, e não necessariamente um destino fatal. Do individualismo e da paixão principal da democracia, a paixão pela igualdade, é possível entrever traços virtuosos [...]. (2018, p. 25).

Na avaliação do autor, se há um fato providencial que conduz as sociedades modernas para um processo de igualização de condições e apresenta a elas a realidade de um estado social incontornável, há, concorrendo com ele, a força das vontades humanas, que se podem dispor a controlar seus efeitos sobre a sociedade dos homens e, de tal modo, oferecer-lhes formas

políticas distintas. Diagnosticando as maiores ameaças às sociedades democráticas de seu tempo, Tocqueville invoca que “Tenhamos pois do futuro esse medo salutar que faz estar alerta e combater, e não essa espécie de terror lânguido e ocioso que abate o coração e os esmorece” (2014b, p. 404) e conclui dizendo que das nações de nossos dias “[...] depende que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou às misérias” (2014b, p. 408).

Aqui já podemos qualificá-lo como um teórico da liberdade humana e, em sua concepção, para que um homem seja verdadeiramente livre, não basta que o povo segure a porta da cadeia (2014b, p. 391). Sua definição de liberdade, com bons motivos, é mais exigente.

Há em nossos dias muita gente que se acomoda facilmente com essa espécie de compromisso entre o despotismo administrativo e a soberania do povo e que pensa ter garantido a liberdade dos indivíduos quando a entregam ao poder nacional. Isso não me basta. A natureza do senhor me importa muito menos do que a da obediência (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 391).

Assim, após a descrição dos aspectos comuns aos estados sociais democráticos e dos riscos que eles impõem à segurança da verdadeira liberdade humana, Tocqueville identifica, entre os anglo-americanos, as condições mais aptas a mitigar aquelas tendências incômodas despertadas pela democracia. E é neste sentido que o autor afirma que a América oferece um grande espetáculo: “Os americanos combatem pela liberdade o individualismo que a igualdade fazia nascer [...]” (2014b, p. 126). Não à toa, Tocqueville faz desta sociedade uma espécie de referencial analítico para todos os demais estados sociais democráticos, especialmente para a República francesa. Sua viagem à América, nesses contornos, se destina à compreensão dos costumes e das instituições que melhor atendem ao objetivo de compatibilização da igualdade de condições com a liberdade – “não para copiar-lhes servilmente as instituições”, adverte o autor, mas para “tomar-lhes de empréstimo os princípios mais convenientes” (2014a, p. 05).

### **3.3 O Anjo e a Besta: do diagnóstico tocquevilleano da mediocridade dos desejos à conformação de uma doutrina moral**

Ao contrário do que sugere a noção de “processo irrefreável” presente na descrição do desenvolvimento igualitário do autor, portanto, Tocqueville abre espaço para a ação dos homens

e seu potencial transformador, adotando um tom diferente daquele que traz a leitura de Montesquieu. Se Montesquieu reclama um mundo bem ordenado, para que se realize a liberdade humana, Tocqueville já pode perceber que, embora a paz pública seja, de fato, um grande bem social, “é através da boa ordem que todos os povos chegam à tirania” (2014b, p. 273). Isto é o que melhor explica o tom sombrio que adota em sua descrição das tendências despertadas pelo novo estado social. Para o francês oitocentista, o homem deve ser dono de si e senhor de suas paixões, à condição de manter-se livre. Do contrário, como crianças tuteladas, terão sua sorte decidida por outrem e nisto, para ele, não há liberdade. É o que afirma no seguinte trecho de sua obra:

Afinal de contas, que me importa que haja uma autoridade sempre estabelecida, que zele para que meus prazeres sejam tranquilos, que corra diante de meus passos para afastar todos os perigos, sem que eu nem sequer tenha a necessidade de pensar nisso, se essa autoridade, ao mesmo tempo que tira assim os menores espinhos de minha passagem, for dona absoluta da minha liberdade e da minha vida? (2014a, p. 104-105).

É contra essa condição de perda do domínio de si que o parisiense escreve. E, seguindo a sua argumentação, nos novos estados sociais, se chega a esta situação através do juízo errôneo que estabelecem os homens acerca do sentido de sua liberdade. “Particularmente útil à produção de riquezas” (2014b, p. 171), a liberdade que esses séculos dispõem entrega os homens ora à licença, ora à servidão (2014a, p. 105). Como servos de suas próprias paixões, os homens das eras de igualdade mostram-se indiferentes ao destino comum. Por isso, muito embora as sociedades igualitárias tenham encontrado no governo democrático uma boa forma de acomodar as paixões correntes, o que a leitura de Tocqueville faz saber é das dificuldades de permanência da liberdade nessas mesmas sociedades.

Conforme a leitura de Marcelo Jasmin (2005) já permite saber, para Tocqueville, o mecanismo mental desencadeado pelas paixões igualitárias conflita com os imperativos da vida democrática e, de tal modo, pelo tipo de relações que esses homens estabelecem, não tarda para que a viabilidade cotidiana do governo democrático esteja ameaçada. E aí está o risco do fim da liberdade. Seguindo a argumentação do autor, a saída desta condição passa, inescapavelmente, pelo reajustamento dos costumes. Essa gente, nos diz o autor, “crê seguir a doutrina do interesse, mas só tem dela uma ideia grosseira” (2014b, p. 172). Pouco habituados à “verdadeira” liberdade democrática, a gente de que fala o autor, desfruta dela apenas parcialmente quando a submete à paixão pelo bem-estar material:

Quando o gosto pelas fruições materiais se desenvolve num desses povos mais rapidamente do que as luzes e os hábitos da liberdade, chega um momento em que os homens ficam arrebatados e como que fora de si, ao verem esses novos bens de que



estão prestes a se apoderar [...] O exercício de seus deveres políticos lhes parece um contratempo incômodo que os distrai de sua indústria [...] (TOCQUEVILLE, 2014b, P. 172).

Ludibriados por esta falsa noção de interesse, pensam-se livres quando, em verdade, vivem uma nova forma de servidão. No centro de sua noção de liberdade, portanto, a ideia de independência – que em muito difere do simples fazer o que se quer e do agir em conformidade à lei – e a de domínio de si se combinam ao ponto da quase confusão. A concordar com a valiosa análise de Jean-Fabien Spitz (1995, p. 484), torna-se claro que o núcleo de seu conceito de liberdade consiste na ideia de independência em relação à dominação; pois, nos seus próprios termos, é difícil para um cidadão receber de fora as suas regras. Assim, além de condicionar a permanência da liberdade no mundo político à participação dos indivíduos nos negócios públicos, Tocqueville acresce a ela um sentido complementar, que se refere à autodeterminação e ao autodomínio humanos. Certamente, esse sentido que atribui à liberdade, embora demande algo deles, também os libera para os cuidados com seus negócios particulares e para o atendimento de seu interesse privado.

Contudo, Tocqueville reconhece que a compatibilização entre os interesses privado e público representa um equilíbrio frágil. Para dar conta de explorá-lo, o francês analisa a complexa relação entre as virtudes e os interesses nas sociedades democráticas, concluindo que é necessário promover um reajustamento dessas concepções para inaugurar uma nova forma de pensar a liberdade – e, através dela, harmonizar a individualidade impressa no espírito moderno com os imperativos da vida democrática.

Como percebe Célia Quirino, portanto,

a construção dessa desagradável democracia, como geradora de uma sociedade massificante, produtora de uma população sem outro interesse que o de acumular fortuna, indiferente às coisas públicas, poderia ser evitada e seus males já existentes corrigidos pela própria ação dos homens na defesa da liberdade (2004, p. 15).

Mas não pela defesa de uma liberdade qualquer. Uma liberdade específica que Tocqueville encontra em um terreno específico. Como antecipamos, é entre os americanos que o francês identifica a presença de certas práticas e valores capazes de impedir o que a democracia pode gerar de pior; esse é o povo que se empenha para manter sempre vivo o *ideal* de liberdade.

Quando mobiliza a exemplaridade do caso americano, Tocqueville se diz interessado em depreender daquela sociedade o remédio que ela produz. Nesse sentido, identifica que lá o próprio sistema político se encarrega de equilibrar as formas de participação cidadã direta e indireta, fazendo com que os interesses não sejam detidos unicamente na esfera privada, mas

voltem-se também à esfera pública — ainda que se possa verificar a preponderância dos primeiros sobre estes últimos. Contudo, ainda que a institucionalidade estadunidense ofereça certas condições adequadas à retenção dos “infortúnios democráticos”, é no plano dos costumes que Tocqueville deposita a maior parcela de responsabilidade pelo bom funcionamento democrático em solo americano. E é neste ponto que o autor nos apresenta a definição da doutrina moral que, presente na América, permite ajustar certas disposições de espírito essencialmente modernas com as exigências da vida política em sua configuração republicana e democrática.

Em sua teoria, o que possibilita a compatibilização entre as esferas privada e pública da vida é o que Tocqueville denomina por *doutrina do interesse bem compreendido*. Tratar-se de uma teoria social profundamente enraizada e abrangente (2014b, p. 147), que permite aos habitantes dos Estados Unidos, quase sempre, a combinação do próprio bem-estar com o de seus concidadãos. Isto, para ele, os permite viver em liberdade. Nos termos do próprio francês, uma vez que tal doutrina alia certo nível de justiça ao individualismo — que não é possível eliminar totalmente nas democracias —, ela os convence, e isso já basta (2014b, p. 148). O que Tocqueville está a demarcar é a viabilidade de uma moralidade de novo tipo entre os indivíduos modernos.

Por este percurso, portanto, chegamos a um importante ponto de afastamento entre as teorias de Montesquieu e Tocqueville: a solução oferecida ao dilema fundamental do liberalismo francês — a saber, as condições de harmonização entre a liberdade moderna e os imperativos da vida democrática. Como Montesquieu, Tocqueville também concebe que a degeneração do governo republicano em despotismo decorre, essencialmente, da ausência de virtude. Contudo, se olharmos atentamente para o que o autor faz deste conceito, o veremos afastar-se consideravelmente da acepção montesquiana do termo. Já não se trata mais de um exercício de total abnegação do homem em prol de sua pátria. A atualização do conteúdo da virtude já se apresenta pela reconfiguração dos interesses através da doutrina do interesse bem compreendido.

Igualmente distante do grosseiro egoísmo e do elevado senso de dever, a doutrina tem por fundamento a combinação do justo ao útil; do bem-estar material à virtude. Nesse sentido, recorrendo à descrição de Roberta Nicolete (2018, p. 79), ao afirmar a impossibilidade de a democracia entregar aquilo que os homens anseiam se apartada da moralidade, ela “faz o homem aprender a viver no presente”. Aqui já o vemos opor esta doutrina, que ensina a viver,

às doutrinas mais elevadas do dever, que, em seus termos, ensina-os apenas a morrer, projetando a realização humana sempre para o além-mundo.

Pela doutrina do interesse bem compreendido, a persecução dos interesses é combinada à moralidade necessária ao novo estado social. Afirmando esta possibilidade através da ação política, o oitocentista opera uma profunda transformação no sentido da liberdade. Jean-Fabien Spitz (1995) ajuda-nos na tarefa de compreendê-la. Segundo o intérprete, Tocqueville se afasta da simplista alternativa entre a liberdade positiva e a negativa, conduzindo, deste modo, a um novo entendimento acerca da cidadania nas modernas sociedades democráticas. Se recuperarmos o sentido do primeiro tipo de liberdade, conforme proposto pela clássica distinção de Isaiah Berlin (1958), veremos que ele se dirige à possibilidade de realizar as próprias potencialidades e de determinar as próprias ações, controlando o destino individualmente – tratando-se, portanto, de uma liberdade entendida como capacidade de autorrealização. Já em seu segundo sentido, a liberdade aparece limitada por fatores externos ao homem – o agir de acordo com o que proíbe ou permite a lei, que aparece na leitura de Montesquieu. Nas próximas páginas deste trabalho, nos dedicamos à compreensão dos movimentos que Tocqueville realiza através do conceito de liberdade, situando-a no prisma interpretativo oferecido pela doutrina moral que permite moralizar as modernas sociedades democráticas.

Vale recuperar que, no primeiro tomo d'*A democracia* (segunda parte, capítulo IX), Tocqueville explora as “principais causas que tendem a manter a república democrática nos Estados Unidos” e divide-as em três grandes grupos. Primeiro, trata das condições dispostas pela Providência; depois, das condições provenientes de suas leis; e, por fim, daquelas que decorrem de seus hábitos e costumes. Embora reserve espaço para a influência providencial<sup>21</sup> e para a legislatura estadunidense<sup>22</sup>, é nos costumes deste povo que reside a chave para a manutenção de suas instituições políticas: “Creio que a liberdade é menos filha das instituições do que dos costumes, e que estes são filhos das crenças” (TOCQUEVILLE, 1985, p. 494). Isso é explicado, sobremaneira, na breve passagem em que o autor se dedica à “tirania da maioria”.

Em Tocqueville, a preocupação com a liberdade de todos é, sobretudo, a preocupação com a diversidade. Esta é, conforme o autor explica, a razão de rejeitar qualquer espécie de

---

<sup>21</sup> Considera o autor que “[...] foi Deus mesmo que, entregando-lhes um continente ilimitado, concedeu-lhes os meios de permanecerem por muito tempo iguais e livres” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 328).

<sup>22</sup> Entre elas, uma forma federal que garante, a um só tempo, “que a União desfrute do poder de uma grande república e da segurança de uma pequena”; instituições comunais, “que, moderando o despotismo da maioria, proporcionam de uma só vez ao povo o gosto da liberdade e a arte de ser livre”; e um poder judiciário que, por sua constituição, dispõe de tribunais capazes de “corrigir os desvios da democracia” e, mesmo sem sustentar seus movimentos, “conseguem moderar-lhes a marcha e dirigi-los” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 337).

onipotência em seu sistema; todas são ruins e perigosas; seja individual ou de um grande número de homens (2014a, p. 295). Isto é o que o faz considerar “ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de governo, a maioria do povo tem o direito de fazer tudo”. Neste sentido, mesmo que esteja disposto a admitir que o poder social precisa de um *locus* e que “a vontade da maioria” deve ser a origem de todos os poderes (2014a, p. 294), Tocqueville julga que o “germe da tirania” surge da concessão do direito de fazer tudo a uma força social qualquer, “seja ela chamada povo ou rei, democracia ou aristocracia, seja ela exercida numa monarquia ou numa república” (2014a, p. 296). E, no entanto, aí está o elemento mais crítico do governo democrático<sup>23</sup> para o autor: “[...] o que mais me repugna na América não é a extrema liberdade que lá reina, mas a pouca garantia que encontramos contra a tirania”.

Lá, onde, pela descrição do autor, a opinião pública constitui a maioria; onde o corpo legislativo a representa e segue cegamente; onde o poder executivo, nomeado pela maioria, faz-se seu instrumento passivo; onde o júri, que não passa de expressão da maioria, tem o direito de sentença – assim como os juízes, em muitos Estados, são eleitos por ela mesma; também onde a força pública é a maioria com armas, tudo se submete à maioria, “por mais iníqua e insensata que seja” (2014a, p. 296). Desse conjunto de disposições, portanto, Tocqueville extrai que não se pode depositar as garantias necessárias contra a tirania nas instituições norte-americanas. E, a despeito disso, o autor reconhece que lá não se faz uso frequente dela. Como compreender esta condição? Ele nos conta: “[...] é necessário buscar as causas da brandura do governo nas circunstâncias e nos costumes, em vez de nas leis” (2014a, p. 296).

Nesse ponto, vale-nos considerar que em sua acepção, bastante ampla, os costumes dizem respeito “ao conjunto de ideias de que se formam os hábitos do espírito”, falando de todo o estado moral e intelectual do povo (2014a, p. 338). Quando explora os costumes estadunidenses, portanto, pontua que, entre outros fatores de menor impacto, a presença da religião cristã, as luzes, os hábitos e a experiência prática confluem para remediar muitos dos infortúnios despertados pelo estado social democrático. E, deste modo, contribuem para a solidificação das instituições que se quer preservar: a república e a democracia. Em uma palavra, Tocqueville faz saber que há, impressa no modo de vida estadunidense, alguma *virtude* possível, capaz de conter a degeneração da democracia em despotismo. É ela que o permite

---

<sup>23</sup> Aqui, o autor pontua, inspirado pela estrutura de divisão dos poderes sociais montesquiana, a melhor fórmula para a retenção da tirania: “um corpo legislativo composto de tal maneira que represente a maioria, sem ser necessariamente escravo de suas paixões; um poder executivo que tenha uma força própria e um poder judiciário independente do dois outros poderes”. Em um tal esquema, o governo ainda será democrático, “mas nele quase já não haverá possibilidade de tirania” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 296).

afirmar a possibilidade de harmonização entre a vida democrática e republicana e o espírito do homem moderno.

Como Montesquieu, Tocqueville afirma que “[...] em cada sociedade, acaba-se descobrindo um princípio de ação que domina todos os demais” (2014a, p. 295). Entre os americanos, quando busca pelo princípio de ação presente no povo, o autor encontra aquela doutrina moral que julga responsável pelo sucesso de seu governo democrático. Como qualquer outro povo sob o novo estado social, conforme buscamos remontar no capítulo que antecede a este, os americanos também apresentam uma paixão ardente pela igualdade – é este o princípio de seu governo. No entanto, esta sociedade, distinguindo-se de todas as demais sociedades democráticas, sabe como conter a desordem moral descrita pelo autor na caracterização do novo estado. E isto, sem dúvidas, não quer dizer que, entre eles, o interesse pessoal seja excluído da vida social. O que a doutrina permite fazer é, através da justa compreensão desses interesses, compatibilizá-los com os interesses comuns. Conforme Roberta Nicolete (2018) já arguia, portanto, é pela redefinição do conceito de interesse e pela concorrente reapreciação de sua relação com a virtude que o parisiense pôde conceber uma democracia próspera e duradoura em tempos modernos – à diferença de Montesquieu.

Se, conforme remonta John Gunn (1989), no decorrer do século XVII, o conceito de interesse gravitava em torno da *razão de Estado* – referindo-se, portanto, à sabedoria corporificada em um príncipe que, sem consideração pelo assentimento popular, encarregava-se das decisões públicas com o objetivo de preservação de sua comunidade –, os séculos seguintes, de certo, alteram seu sentido. Ainda nos termos do autor, o interesse que antes era tão-somente *público* “não implicava nenhum estado mental por parte do grosso de uma população pré-moderna” (GUNN, 1989, p. 196). Qualquer arranjo político centrado nesta concepção de interesse falharia em entregar a liberdade em sua acepção positiva. Assegurados os objetivos do Estado, no máximo, ao povo seria entregue uma liberdade definida pela possibilidade de se fazer o que a lei não impede. No entanto, a leitura de Montesquieu, que conta dos tendenciais abusos de poder, faz duvidar até mesmo desta limitada possibilidade: o “interesse público” em um arranjo político que, atrelado a um mundo em vias de secularização<sup>24</sup>, desconsidera a vontade e os interesses individuais, pode transmutar-se, com

---

<sup>24</sup> Quando já não se pode justificar a ação do príncipe ou o interesse do Estado com base na revelação divina, se espalha a noção de que o “interesse público” – largamente atrelado à figura do príncipe – poderia não passar da expressão de seu interesse pessoal.

temível facilidade, em interesse parcial de um ou de alguns poucos homens. Assim, conduz ao despotismo e à tirania.

Apreciando os escritos tocquevilleanos, também pudemos ver como a acepção essencialmente moderna dos interesses conduz para a progressiva perda da liberdade. A leitura de sua obra, faz entender que, no mundo que convencionamos chamar por moderno, arranjos institucionais dos mais diversos surgem para garantir que a vida política seja conduzida através de interesses que encontram um sentido renovado: agora, se o objetivo do Estado é a garantia da liberdade humana, não apenas os interesses públicos devem ser considerados, mas, também, os interesses individuais precisam ser justamente equacionados. O desequilíbrio entre os primeiros e estes últimos encaminha para a perda da liberdade.

Nas minúcias do arranjo político que melhor adequa este imperativo, portanto, vimos a teoria dos autores se distanciar. Já expusemos antes que, ao pensar a liberdade humana no mundo moderno, Montesquieu entrega sua melhor possibilidade de realização aos governos monárquicos. Algumas décadas à frente do bordalês, Tocqueville, dotando alguns dos conceitos mobilizados pelo setecentista de sentidos renovados, entende como a república é o governo que melhor recebe o espírito de seu tempo. Ao reconhecer o interesse – tanto os comuns quando os individuais – como elemento basilar das modernas sociedades democráticas, o parisiense admite que “Nisto, estamos bastante afastados das antigas repúblicas”. No entanto, à diferença de Montesquieu, o autor considera que, não obstante, [...] este povo [americano] é republicano, e não duvido que assim será por muito tempo ainda. E, para este povo, uma república é o melhor dos governos” (*tradução livre*<sup>25</sup>: TOCQUEVILLE, 1985, p. 38). Desta passagem se extrai que, em Tocqueville, a vida republicana, atualizada para o mundo preenchido pelo novo estado social, precisa admitir a presença dos interesses individuais e compatibilizá-los aos interesses comuns. Aí está a virtude que sustenta o moderno governo democrático.

Para este propósito, como percebe a intérprete já citada antes, conflui que o legislador do novo estado social atue “[...] na concepção temporal fazendo que os homens tenham algum gosto pelo futuro e se desloquem das fruições imediatas” (NICOLETE, 2018, p. 64). Certamente, o autor está ciente das dificuldades impostas a este empreendimento: “É difícil tirar um homem de si mesmo para interessá-lo pelo destino de todo o Estado [...]”, ele afirma,

---

<sup>25</sup> No original lê-se: “In this, we are quite far from the ancient republics, [...] and nonetheless this people is republican, and I do not doubt that it will be so for a long time yet. And for this people a republic is the best of governments”.

e, no entanto, revela um caminho possível: “é encarregando os cidadãos da administração dos pequenos negócios, muito mais do que lhe entregando o governo dos grandes, que se pode levá-los a se interessarem pelo bem público” (2014b, p. 127). Tornando-os, pois, conscientes de sua relação de mútua dependência, o legislador cumpre a função de restituir os laços que os une à totalidade do social. Em outras palavras, ele atenua os efeitos corrosivos do individualismo democrático. Os homens, a todo tempo, são lembrados de que vivem em sociedade e de que têm deveres compartilhados com seus concidadãos. Mas, vale ressaltar, a doutrina moral que Tocqueville julga adequada às modernas sociedades democrática não é, em nenhum sentido, uma doutrina exigente do dever.

Longe de referir-se à bela virtude política que Montesquieu sustentava ser necessária à vida republicana, Tocqueville nos fala da *utilidade*, para a manutenção das modernas sociedades democráticas, de uma virtude menos exigente, menos elevada, mas exequível e mais abrangente. Nos seus próprios termos, uma doutrina moral compatível com o espírito dos homens modernos. O que o autor busca realizar através dela é a *politização* dos interesses. Isto, à diferença dos povos europeus, os americanos tocquevilleanos realizam. Através de suas instituições e, sobretudo, pelos seus costumes, os americanos puderam ter assegurados os interesses públicos e os interesses privados a um só tempo. Zelo pelos interesses comuns e liberdade para atender aos interesses individuais, esta é a fórmula que, encontrada por eles, permite que seja evitada a tendencial degeneração do novo estado social.

Chegado a este ponto, o autor revela que, orientada pela doutrina, a experiência prática dos americanos conduz este povo à liberdade. Sua teoria, por isso mesmo, encontra nesta doutrina uma espécie de fundamento moral para a orientação da ação política dos indivíduos no novo estado social. E é aqui que veremos a argumentação tocquevilleana mudar mais drasticamente de tom, abandonando as notas sombrias que encerram sua argumentação apresentada no capítulo que antecede a este. Como antecipamos, a América sugere a ele renovadas possibilidades para a vida democrática em tempos modernos: “fornecia o conceito e o mito de uma sociedade que frágil e venturosamente sustentava o equilíbrio entre a liberdade e a igualdade, amparando a moral na associação entre o interesse e a virtude” (NICOLETE, 2018, p. 75). A concordarmos com a autora, aqui já se percebe como “debruçando-se sobre os abismos que rondam a pessoa humana” Tocqueville não se furta a “indicar os princípios que podem constituir fundamentos da obrigação política” (2018, p. 88).

Certamente, se poderia objetar que as considerações que o parisiense tece acerca da doutrina do interesse restringem-se à América. E, no entanto, a autora nos ajuda a compreender

como Tocqueville constrói suas considerações gerais acerca do interesse e da virtude nos povos democráticos através da observação da sociedade estadunidense. Apesar do título do capítulo<sup>26</sup> mais propriamente dedicado à exploração da temática do interesse bem compreendido sugerir que o autor trataria exclusivamente do povo americano, a intérprete observa como o emprego do termo “povos democráticos”, que ressoa repetidas vezes ao longo do capítulo, expressa a generalização operada pelo parisiense. Assim, através do modo como lida com as paixões e os interesses humanos, se pode compreender o mais amplo alcance de sua normatividade: ela fundamenta uma personalidade cívica e oferece um suporte moral para o exercício da cidadania sob o novo estado social, condições mais fundamentais de sua conservação (2018).

Aqui, já podemos entender que, embora valide os interesses individuais neste novo estado, a virtude não é abandonada pelo parisiense. É apenas apreendida de outro modo. Como percebe Nicolette (2018, p. 92), ao subscrever os interesses em um domínio propriamente político, Tocqueville ilumina uma doutrina capaz de abrigá-la em seu novo sentido. Para compreendê-la, o que primeiro devemos fazer é explorar o que Tocqueville entende por interesse “bem compreendido”. E neste encaminhamento o recurso ao livro da intérprete se revela absolutamente proveitoso e enriquecedor. Começando por mapear contribuições à interpretação da doutrina do interesse bem compreendido que julga, em certos aspectos, imprecisas – como as de Roger Boesche (1981) e de Martin Zetterbaum (1967) –, a autora faz notar, a partir de seu aporte a Arthur Goldhammer (2006), como a polissemia do conceito dificulta sua compreensão.

Segundo este intérprete, quando Tocqueville se refere a ele, evoca que o interesse do ator seja não apenas “bem” compreendido, como sua própria construção linguística sugere, mas, sobretudo, “propriamente” compreendido. E demandar que seja propriamente compreendido, nos termos do autor (2006, p. 146), equivale a sugerir que, na busca pela realização dos interesses individuais, estes devem sempre ser confrontados com os interesses comuns. Portanto, a compreensão apropriada do conceito envolve não apenas o bom entendimento do que constitui o interesse particular, mas, também, do que interessa ao público.

Alguns intérpretes sugerem que a tarefa proposta por Tocqueville através desta doutrina seria demasiadamente exigente, levando em consideração a “natureza” dos homens; outros, sem compreender a segunda dimensão do mesmo conceito, afirmam tratar-se apenas de mais uma

---

<sup>26</sup> Tratamos, aqui, do capítulo 14, situado à segunda parte do tomo II d’A democracia na América, intitulado por “*Como, nos americanos, o gosto pelas fruições materiais se une ao amor à liberdade e à preocupação com os negócios públicos*”.



doutrina de defesa do interesse próprio. Pensamos, no entanto, ser-lhe justa a leitura que faz Goldhammer. Expressando-a em seus termos, Roberta Nicolete (2018, p. 99) facilita a compreensão:

[...] o advérbio da partícula adjetiva “bem compreendido” não representa senão um modo justo e uma maneira conveniente de perscrutar o que seria o interesse, sabendo que não se trata de uma justificativa que o indivíduo produz a si mesmo, radicado na sociedade, mas um intento de razoabilidade que envolve a necessária concorrência entre os interesses individuais e os comuns.

Neste sentido, a doutrina oferece fundamentos para que, nas modernas sociedades democráticas, o interesse seja refletido e propriamente compreendido. Aí está a politização do conceito que oferece suporte ao novo estado social pela afirmação de uma virtude possível. Aproveitando do sistema montesquiano e fazendo-o avançar para um novo tempo, Tocqueville acolhe o interesse como o principal – se não único, em seus próprios termos (2014b, p. 150) – móvel das ações humanas e trata de inseri-lo no centro mesmo do princípio de virtude: “porque a época das devoções cegas e das virtudes instintivas já vai longe de nós” e chega-se um tempo em que “a liberdade, a paz pública e a ordem social mesma não poderão prescindir das luzes” (2014b, p. 150). Sem demandar grandes devoções e abnegações, a doutrina encaminha para o desejável esclarecimento, e, à medida em que “sugere todos os dias pequenos sacrifícios”, forma uma sociedade de homens “regrados, temperados, moderados, previdentes, senhores de si”. De modo que, mesmo que não conduza à virtude pela vontade, segundo o autor, “aproxima insensivelmente dela pelos hábitos”, pois mostra-se útil à realização do interesse próprio (2014b, p. 149). Fazendo-os, de tal modo, reconhecer a utilidade social desta virtude, a doutrina permite compatibilizar o espírito dos homens modernos com a república e a democracia: dota as ações humanas da necessária razoabilidade.

Se é verdade que, na leitura do parisiense, “Os homens se ocupam dos interesses gerais primeiro por necessidade”, cientes que estão da corrente que une seus interesses particulares aos interesses comuns, também o é que, depois, esta dedicação aos interesses gerais se dá “por opção”: adquirem o gosto e o hábito de trabalhar em prol de seus concidadãos (2014b, p. 129). Admitindo, portanto, uma grande façanha da doutrina que endossa, o autor faz ressoar a conhecida asserção de Montaigne (apud TOCQUEVILLE, 2014b, p. 148): “Se, por sua retidão, eu não seguisse o caminho reto, segui-lo-ia por ter descoberto por experiência que no final das contas é comumente o mais feliz e o mais útil”. De um jeito ou de outro, o que o autor verifica na América é que a doutrina *convence* os americanos e, a ele, isto basta. Distante da pretensão de extinguir o individualismo desperto pelo estado social que via nascer – objetivo que julga inócuo –, a doutrina permite limitar seus efeitos. Os americanos que descreve mostram “como

o amor esclarecido por si mesmos os leva sem cessar a se ajudar uns aos outros e os dispõe a sacrificar com muito gosto, pelo bem do Estado, uma parte de seu tempo e de suas riquezas” (2014b, p. 148). Sobremaneira, esta espécie de “devotamente calculado”, para retomar os termos propostos por Spitz (1995, p. 469), importa para a manutenção das instituições democráticas modernas.

A concordar novamente com a avaliação de Nicolete (2018, p. 110), que afere que “a doutrina do interesse bem compreendido [...] não é um constrangimento exterior à natureza dos homens, [...] mas justamente ampara-se nas suas paixões”, já estamos habilitados a afirmar a inauguração de uma virtude de novo tipo na teorização tocquevilleana. A temporalização do conceito permite acessar o modo como, submetida aos costumes e às práticas de homens modernos, a virtude recupera seu espaço no novo estado social. Na vida comum, essa virtude que rebenta das luzes ingressa nos costumes do povo e é socialmente naturalizada: “certos quanto ao fundamento de sua esperança e conduta, não deixaria de parecer sensato e justo aos homens (portanto, de acordo com o seu próprio bem) agir de tal modo” (NICOLETE, 2018, p. 114). A partir de então, “várias das paixões que gelam os corações e os dividem são obrigadas a se retirar para o fundo da alma e aí se esconder”; não tarda, “o egoísmo tem medo de si mesmo” (2014b, p. 126). Por isso mesmo, Tocqueville considera que, elevando a espécie humana, “a doutrina do interesse bem compreendido parece, de todas as teorias filosóficas, a mais apropriada às necessidades dos homens de nosso tempo”, de modo a repousar sobre ela “a mais poderosa garantia que lhes resta contra si mesmos” (2014b, p. 149).

Recordando, portanto, a correspondência<sup>27</sup> do autor a Louis de Kergolay, datada em 5 de agosto de 1836, ao fim de seu percurso, Tocqueville mostra como o anjo pode ensinar à besta a arte de se satisfazer (2014b, p. 181). Encontrando uma nova forma de relacionamento entre a virtude e os interesses, o autor chega à melhor possibilidade de contenção da corrupção dos estados democráticos.

---

<sup>27</sup> “Seja o que for que façamos, não podemos evitar que os homens tanto tenham um corpo como uma alma; que o anjo se encontre encerrado na forma de um animal. [...] apesar de em mim a besta não estar mais domada do que em qualquer outra pessoa, eu adoro o anjo e daria tudo para torná-lo preponderante”.

### 3.4 Uma nova liberdade para um novo tempo

E eu digo que, para combater os males que a igualdade pode produzir, há um só remédio eficaz: a liberdade política.

*Alexis de Tocqueville*

Sem que tivesse apagado aquela imagem que tecera acerca da fraqueza e da mesquinhez do homem no estado social democrático, Tocqueville identifica, em termos práticos, o modo como os americanos combatem o individualismo que a igualdade faz nascer: pela defesa da *liberdade* (2014b, p. 150). No entanto, a leitura de sua obra sugere que, assim como os conceitos de interesse e de virtude carecem de reajustamento, se se quer conservar as modernas sociedades democráticas, a liberdade também precisa ter seu sentido reavaliado em função desses conceitos.

Já expusemos anteriormente aquilo o que Tocqueville diz ser uma ideia falsa de liberdade, falta-nos explicitar como, segundo o parisiense, a “verdadeira” liberdade no mundo moderno se relaciona aos conceitos de interesse e de virtude. Para compreendê-la em seu verdadeiro sentido, precisamos retomar brevemente as considerações tocquevilleanas acerca da democracia. Estado social definido pela igualdade de condições, a democracia de Tocqueville pode assumir duas formas políticas distintas. Por um lado, há a possibilidade de emergência de um estado democrático mantenedor da liberdade humana e, por outro, a possibilidade de um estado despótico. Essas duas formas políticas, definidoras da liberdade humana – para o bem ou para o mal –, dependem de um mesmo fator: o exercício da cidadania neste estado social. Quando os cidadãos dos estados sociais democráticos abrem mão de amplas parcelas de sua soberania, vimos anteriormente que são criadas as condições para o desenvolvimento de um grande poder tutelar. Vimos também, pela descrição tocquevilleana, como este poder esmorece a alma humana e debilita a liberdade dos homens. De tal modo, resta, da leitura de Tocqueville, a certeza de que aquilo que julga o maior dos bens sociais tem, na política, seu campo privilegiado de realização.

Ao contrário de Montesquieu, que, a despeito de considerar a imperiosidade das ações humanas para a garantia da liberdade no mundo, ainda se mostra reticente quanto à possibilidade de repousá-la na totalidade do social, o historicismo de Tocqueville faz saber que a liberdade pode ser definida de muitas formas e que todas elas existem através de esforços propriamente humanos. Assim, compreendida como um atributo da coexistência humana, o conceito tocquevilleano de liberdade democrática reúne dois elementos essenciais: a independência individual – que consiste na capacidade de pensar, julgar e agir segundo as próprias inclinações – e a participação cidadã, que se refere ao envolvimento nos assuntos caros à comunidade, seja tomando parte dos processos decisórios, seja agindo diretamente na administração dos negócios públicos. Esses imperativos, de certo, tornam a liberdade democrática mais complicada do que a liberdade que o autor diz encontrar nas sociedades aristocráticas. No entanto, em correspondência, o autor expressa sua confiança na sua possibilidade de realização:

Que a liberdade seja mais difícil de se fundar e manter nas sociedades democráticas como as nossas que naquelas aristocráticas que nos precederam, eu sempre o disse. Mas que ela seja impossível, jamais serei tão audacioso para pensá-lo. Que se imponha perder a esperança de consegui-la, peço a Deus que nunca me inspire tal ideia”  
(*Correspondência de Tocqueville a Arthur de Galignani*: OCM IX, p. 280).

Quando pensa a liberdade no estado social igualitário, a obra de Tocqueville afirma, sobretudo, a potência criadora dos homens; pois, se é verdade que o movimento de igualização das condições é, para ele, um *fato providencial*, o parisiense também está certo da capacidade humana de dirigi-la e, assim, impor sobre ela um rumo desejável. Este rumo, como vimos antes, é o de sua conciliação à liberdade. Por isto mesmo, é contra a assimetria entre os princípios da igualdade e da liberdade no novo estado social que Tocqueville exorta a geração de homens que lhe é coetânea. E, chegado a este ponto, a liberdade humana passa a referir-se a uma questão de justiça. Por sua avaliação, a justiça realizada pelo estado social, através deste conceito, depende da forma que assume o estado político. Se o estado social igualitário faz nascer um estado político de liberdade, o direito de liberdade é, de fato, comum a todos e a justiça se realiza; se, do contrário, o estado de igualdade de condições cria um estado político de servidão, a liberdade se esvai e todos, na mesma medida de sua igualdade, são reféns de um poder que não podem controlar.

Com isto em vista, quando vasculha a sociedade norte-americana e conhece as leis e os costumes daquele povo, a pretensão do autor parece clara: identificar alguma estrutura ou instituição que se assemelhe ao que encontrava nas sociedades aristocráticas — um corpo social

e político enlaçado por relações capazes de criar o sentimento de dever entre os indivíduos e, assim, vincular um grande número de homens em torno do bem comum:

Está claro que, se cada cidadão, à medida que se torne individualmente mais fraco e, por conseguinte, mais incapaz de preservar isoladamente sua liberdade, não aprendesse a arte de se unir a seus semelhantes para defendê-la, a tirania cresceria necessariamente com a igualdade (TOCQUEVILLE, 2014b, p. 131).

Como expressa Rosângela Chaves (2018), portanto, Tocqueville se revela interessado nos efeitos políticos de uma vida associativa e busca reestabelecer as bases sociais necessárias a esta forma de vida. As *associações*, por isso mesmo, são tão centrais em seu sistema. Elas não cumprem apenas a função de descentralizar o poder político, mas também são responsáveis pela criação de novos vínculos sociais, mais sólidos do que aqueles previamente descritos por Tocqueville como característicos do novo estado social. Pela avaliação de Dana Villa (2007, p. 225), elas “capacitam os cidadãos comuns a atingir um grau de liberdade política positiva”. Os novos vínculos que criam têm por função impor obstáculos ao isolamento social, tornando os indivíduos mais dispostos a levar em consideração o *interesse público*, a existência e as necessidades do outro – por vezes, segundo Tocqueville, até mesmo dispendo-os a esquecer-se de si mesmos. Essa disposição a pensar no bem comum é, segundo o autor, o principal elemento a reter o despotismo e a tirania que rondam as sociedades democráticas na modernidade.

Entendendo, portanto, que as condições da vida comum dependem da ação política dos cidadãos democráticos, Tocqueville indica que a possibilidade de conservação da liberdade democrática resulta de um movimento de aperfeiçoamento da razão, da vontade e da ação humanas. E afirmando a necessidade de que os cidadãos democráticos sejam educados para viver no estado de igualdade (REIS, 2009, p. 104), Tocqueville indica que a doutrina que descrevemos antes serve, justamente, a este propósito: *ensina-os a viver*. Quando fala ao gênero humano, Tocqueville comunica que, educando as próprias vontades, todos

poderiam adquirir a capacidade e o costume de produzir coisas em comum e por si mesmos, sem que as suas ações fossem expostas aos caprichos da vontade de outrem – reestabelecendo assim a relação ideal entre a igualdade e a liberdade (NICOLETE, 2018, p 117).

Noutros termos, o desenvolvimento daquela experiência política prática elogiada por Tocqueville, ao falar da sociedade política norte-americana, está disponível aos demais povos democráticos. Embora Tocqueville reconheça que o genuíno gosto pela liberdade não possa ser ensinado, o autor acredita que o homem pode ser educado para a vida em liberdade. A concordarmos com a avaliação da intérprete Helena Reis (2009) não se trata, aqui, da aprendizagem de um conhecimento específico, mas de um processo de formação cidadã

vinculado ao desenvolvimento daquela virtude previamente descrita. Pela racionalização das ações humanas, portanto, se delineia a melhor das possibilidades dispostas pelo estado social democrático: a igual liberdade. E, para o autor, “apenas a atividade política, que vincula os indivíduos e faz com que trabalhem uns pelo bem dos outros, desenvolve, nos cidadãos, o respeito pela igual liberdade” (REIS, 2009, p. 106).

Inserido neste prisma interpretativo, podemos compreender as recomendações mais práticas do autor às sociedades democráticas. A começar, recomenda a descentralização administrativa em vista de ampliar o espaço da ação pública, “pois o desenvolvimento da liberdade exige muito mais do que conceder ao corpo da nação a representação de si mesmo” e “muito mais do que garantias institucionais da soberania do povo” (REIS, 2009, p. 106). Esparramando o poder na sociedade, segundo a descrição de Schleiffer (1984, p. 194), a descentralização dispõe novas formas de associação, novas oportunidades de diálogo e deliberação social e, sobretudo, novas oportunidades de intervenção cidadã no espaço público. Por isso, Tocqueville se diz interessado nos “efeitos políticos” do movimento de descentralização, que torna os homens conscientes de sua mútua dependência e os faz reconhecer que a igualdade deve ser acompanhada pelo *verdadeiro* sentido de liberdade. Esta experiência prática dos cidadãos em seus estados sociais, portanto, se revela um elemento central do sistema teórico tocquevilleano, já que torna possível o desenvolvimento de um gosto renovado pela liberdade que, como vimos antes, é condição primordial para o bom funcionamento das democracias modernas.

Neste ponto, podemos entender como se relacionam os conceitos adjacentes à sua concepção de liberdade democrática: independência e participação. Uma, torna os homens senhores de si, capacitando-os a bem compreender seu interesse; a outra, os faz sentir a verdadeira extensão de seu pertencimento à comunidade e, portanto, nutrindo-os por um novo espírito de liberdade, os inclina a considerar os interesses comuns. Através da associação desses elementos, que se poderia julgar opostos, Tocqueville faz entender que o estado social democrático – muito mais do que fato providencial – é objeto de construção coletiva. Apenas por esforços humanos, que reúnem em si a vontade e a ação dos cidadãos democráticos, pode a democracia moderna prosperar. É isto o que também comunica Helena dos Reis (2006, p. 108): “É na ação, muito mais do que nas instituições, que Tocqueville encontra a vitalidade do Estado democrático”. E é também neste sentido que o próprio autor anuncia que “os americanos mostraram que não se deve perder a esperança de regar a democracia por meio das leis e dos costumes” (2014a, p. 366).

Ao fim, Tocqueville mostra que, à depender do sentido que se atribui à liberdade e, consequentemente, dos usos que se faz dela, o novo estado social tem o potencial de dispor dois mundos profundamente contrastantes: “Os povos podem tirar duas grandes consequências políticas do mesmo estado social” (TOCQUEVILLE, 2014a, p. 64). Por um lado, permite conciliar dois princípios e valores sociais que se poderia julgar conflitantes: a liberdade e a igualdade; por outro, estabelece a igualdade em um espaço de pouca liberdade. Se combinarmos esta ideia à de que, na América, onde o princípio de soberania do povo é levado “às últimas consequências” (2014a, p. 65), a democracia prospera, entenderemos que a obra do autor se presta à afirmação da viabilidade da ação política no mundo moderno. Através dos movimentos conceituais que opera, Tocqueville anuncia para as sociedades de seu tempo que o desenvolvimento de certas virtudes cívicas condiciona não apenas a conservação da democracia, mas, principalmente, da liberdade.

## CONCLUSÃO. O TEMPO DA LIBERDADE DEMOCRÁTICA: IMPERATIVOS CONTRA TENDÊNCIAS?

Quanto a mim, chegado a este marco derradeiro do meu caminho, ao descortinar, de longe mas ao mesmo tempo, todos os diversos objetos que contemplei à parte enquanto caminhava, sinto-me cheio de temores e cheio de esperanças. Vejo grandes perigos que é possível conjurar, grandes males que se podem evitar ou restringir, e firmo cada vez mais a crença de que, para serem honestas e prósperas, basta ainda que as nações democráticas o queiram.

*Alexis de Tocqueville*

Um conceito central orienta a reflexão que nos propusemos a estabelecer aqui: a *liberdade*. Longe de referir-se a uma mera abstração, ela aparece como elo fundamental de um processo com profundas consequências sobre as configurações dos mais diversos modos de vida. Iniciamos este trabalho pensando que, em tempos modernos, as condições de felicidade humanas repousavam sobre a realização de uma liberdade responsável por secar as fontes da virtude pública. Montesquieu fez-nos pensar que, por ser assim concebida a liberdade, o autogoverno democrático dos homens era uma possibilidade inscrita no passado. Fosse preso à coleção de exemplos passados, de certo, acompanhar o desenvolvimento histórico das sociedades modernas nos conduziria ao conhecimento de uma institucionalidade não-democrática e de um modo de ser pouco republicano como aquele que Montesquieu descreve em seu tempo.

Contudo, o percurso que fizemos até aqui nos permite conceber uma história e uma ordem político-social expressamente diferentes destas. Entre os séculos XVIII e XIX, a necessidade de realização histórica do homem – disposta pelo movimento iluminista – altera os objetivos mesmos da política. E quando se deposita no plano histórico a expectativa de realização moral do homem, muda-se, por assim dizer, de mundo. Este foi o movimento de ideias que nos empenhamos para recuperar, pensando que ele nos ofereceria boas respostas acerca do desenvolvimento democrático nas sociedades modernas. O período crítico que recebe Tocqueville o faz pensar que há boas margens para a ação política no mundo inaugurado pela



Revolução e nisto reside, em seus próprios termos, a utilidade prática de sua obra. Anuncia que as tendências sociais que ameaçam a conservação do governo democrático desejado pelos homens modernos podem ser remediadas através do combate das “fraquezas do coração humano” (2014b, p. 366). Como já permite entender Cassimiro (2016), menos fixado ao passado, o destino político das sociedades modernas abre-se ao futuro, de modo que a ele passa a ser atribuído o poder de modificação expressiva do mundo. Isto é o que, na teoria tocquevilleana, faz esperar.

Reavaliando o legado deixado pelo liberalismo político francês para a compreensão da democracia moderna, portanto, através da reafirmação da possibilidade de conservação de uma “vida política ativa”, o espaço em que o interesse – “bem compreendido” – se realiza pode ser reconsiderado. Neste deslocamento, configura-se o entendimento de que a participação política e a liberdade individual podem ser positivamente vinculadas. Quando aquela concepção acerca da liberdade moderna, que afirma a absoluta primazia do social sobre o político e nega a viabilidade da República, é destituído, a liberdade democrática pode combinar-se à igualdade civil. Assim, um renovado horizonte de expectativas nos é disposto. Cabe a nós, indivíduos democráticos, decidirmos e agirmos no sentido de conjurar as tendências incômodas despertadas por nosso estado social e, então, atender aos imperativos de uma vida, pela aceitação que nos apresenta a teoria tocquevilleana, verdadeiramente democrática.

## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Montesquieu: a Política e a História**. Lisboa: Editorial Presença, 1972.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BACHELOT, Jean. Montesquieu, maître de l'historiographie moderne. **Bulletin de la Société des Bibliolâtres de France**. Paris, n. 67, p. 1.056-1.073, 1957.
- BECKER, Carl. **The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers**. New Haven: Yale University Press, 1932.
- BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006, p. 15-20.
- BINOCHÉ, Bertrand. **Religion privée, opinion publique**. Paris: J. Vrin, 2012.
- BOESCHE, Roger. The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville. **History of Political Thought**, Cornell University Press, Vol. 2, N° 3, p. 495-524, Winter, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26212221>. Acesso em: 06 de Junho de 2020.
- \_\_\_\_\_. **The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville**. New York: Cornell University Press, 1987.
- BOSS, Ronald. The Development of Social Religion: A contradiction of French Free Thought. **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, Vol. 34, N° 4, p. 577-589, Oct. – Dec., 1973. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2708889>. Acesso em: 01 de Junho de 2020.
- BROGAN, Hugh. **Alexis de Tocqueville: o profeta da democracia**. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- CAILLOIS, Roger. **Prefácio a Montesquieu**. In: MONTESQUIEU; *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1947.
- CARRESE, Paul. Democracy in moderation. Montesquieu, Tocqueville and sustainable liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique. **O abismo do tempo**. História, liberalismo e democracia no pensamento político francês (1789-1848). 2016. 280f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- COHN, Gabriel. Tocqueville e a paixão bem compreendida. In: **Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx** (Org. BORON, Atílio). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- CRAIUTU, Aurelian. **A virtue for courageous minds: moderation in French political thought, 1748-1830**. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

- FRANCO, Livia. **Pensar a democracia com Tocqueville**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FURET, François. **Prefácio**. In: TOCQUEVILLE, A. A democracia na América. 3 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- GALLIE, Walter. Essentially Contested Concepts. **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, Vol. 56, pp. 167-198, March 12<sup>th</sup>, 1956. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4544562>. Acesso em: 02 de Janeiro de 2020.
- GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Paris: Gallimard, 1985.
- GUNN, John. Public Interest. In: *Political innovation and conceptual change*. Ideas in context (ed. Ball, Terence). New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 194-211.
- HAZARD, Paul. **La crise de la conscience européenne**. 1680-1715. Paris: Le livre de Poche, 1994.
- HIRSCHMAN, Albert. **As paixões e os Interesses**. Argumentos a favor do capitalismo antes de seu triunfo. São Paulo: Record, 2002.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ISRAEL, Jonathan. **Illuminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750**. São Paulo: Madras, 2009.
- JARDIN, André. Alexis de Tocqueville (1805-1859). Paris: Pluriel, 1981.
- JASMIN, Marcelo Gantus. Alexis de Tocqueville. **A historiografia como ciência da política**. Belo Horizonte: Editora UFMG:IUPERJ, 2005.
- \_\_\_\_\_. **“Tocqueville, a Providência e a História”**. Revista Dados, vol. 40, nº 2, Rio de Janeiro, 1997.
- JAUME, Lucien. **Tocqueville: the aristocratic sources of Liberty**. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- KALYVAS, Andreas; KATZNELSON, Ira. **Liberal Beginnings**. Making a Republic for the Moderns. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos Tempos Históricos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Contraponto, 2006.
- LARGE, David. **Reviewed work The strange Liberalism of Alexis de Tocqueville by Roger Boesche**. The French Review, Vol. 62 (5), 1989.
- LEFORT, Claude. **Desafios da Escrita Política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Pensando o Político**. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LOUGH, John. **The Philosophes and Post-Revolutionary France**. Oxford, 1982.
- MALEBRANCHE, Nicolas. **A busca da verdade**. Tradução de Plínio Smith. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2004.
- MANENT, Pierre. **História intelectual do liberalismo**. Lisboa: Edições 70, 2018. Buenos Aires: Paidós, 1969.

MONTESQUIEU, Baron de. **Cartas Persas**. Edição apresentada e anotada por Jean Starobinski. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

\_\_\_\_\_. **História verdadeira**. São Paulo: Scrinium Editora, 1996a.

\_\_\_\_\_. **O Espírito das Leis**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996b.

MORNET, Daniel. **Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa: 1715-1787**.

MUSSET, Alfred. **La confession d'un enfant du siècle**. Œuvres de Alfred de Musset, Paris : Charpentier, 1882.

NICOLETE, Roberta. **Quando a política caminha na escuridão: interesse e virtude n'a democracia na América de Tocqueville**. São Paulo: Alameda, 2018.

PANGLE, Thomas. **Montesquieu's Philosophy of Liberalism**. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

PLAMENATZ, John. **Man and society: political and social theories from Machiavelli to Marx**. Vol 2: From Montesquieu to the early socialists. 2. ed. New York: Longman Publishing Group, 1992.

REIS, Helena Esser dos. A democracia como processo: política e educação no pensamento de Tocqueville. *Contexto & Educação*, nº 82, pp. 97-110, Jul./Dez. 2009.

RIBEIRO, Renato Janine. **Apresentação**. In: MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. XXXI-XXXVIII.

ROSANVALLON, Pierre. **La démocratie inachevée**. Histoire de la souveraineté du peuple en France. Paris: Gallimard, 2000.

SANTOS, Antônio Carlos dos. **A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu**. Ijuí: Ed. Unijuí; Sergipe: EDUFS, 2006.

SCHLEIFER, James. **The making of Tocqueville's Democracy in America**. 2ª ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

SCHUURMAN, Paul. Determinism and causal feedback loops in Montesquieu's explanations for the military rise and fall of Rome. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 21, n. 03, 2013, pp. 507-528. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2013.771612>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

SPECTOR, Céline. **Vocabulário de Montesquieu**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

SPITZ, Jean-Fabien. **La liberté Politique: essai de généalogie conceptuelle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

STAROBINSKI, Jean. **Le remède dans le mal**. Paris: Gallimard, 1989.

\_\_\_\_\_. **Montesquieu**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: leis e costumes: de certas leis e certos costumes que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

\_\_\_\_\_. **A democracia na América:** sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Democracy in America:** Historical-Critical Edition of *De la démocratie en Amérique* (Ed. NOLLA, Eduardo / translated from the French by James T. Schleifer). A Bilingual French-English edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

\_\_\_\_\_. **Journeys to England and Ireland.** New York: Doubleday, 1968.

\_\_\_\_\_. **O Antigo Regime e a Revolução.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Selected Letters on politics and society,** ed. Roger Boesche. Berkeley: University of California Press, 1985.

VERNIÈRE, Paul. **Montesquieu et *L'esprit des lois* ou la raison impure.** Paris: Cdu-Sedes, 1977.

VILLA, Dana. Tocqueville and Civil Society. In: *Cambridge Companion to Tocqueville.* New York: Cambridge University Press, 2006.

VOLTAIRE. **A Philosophical Dictionary.** New York: Basic Books Inc., 1962.

WHITE, Hayden. **Meta-história:** imaginação histórica do século XIX. São Paulo: EDUSP, 1992.