UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

ROBERTA K. SOROMENHO NICOLETE

Quando a política caminha na escuridão –
um estudo sobre interesse e virtude n' *A Democracia na América* de Tocqueville

São Paulo
2012

ROBERTA K. SOROMENHO NICOLETE

Quando a política caminha na escuridão –
um estudo sobre interesse e virtude n' *A Democracia na América* de Tocqueville

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política.

Orientadora: Profª Drª Eunice Ostrensky.

São Paulo

2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

N643q Nicolete, Roberta K. Soromenho
Quando a política caminha na escuridão - um estudo sobre interesse e virtude n'A Democracia na América de Tocqueville / Roberta K. Soromenho Nicolete ; orientadora Eunice Ostrensky. - São Paulo, 2012. 120 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Ciência Política.

1. Teoria Política. 2. Filosofia Política. 3. Liberdade. 4. Virtude. 5. Democracia. I. Ostrensky, Eunice, orient. II. Título.

NICOLETE, Roberta K. Soromenho

Quando a política caminha na escuridão – um estudo sobre interesse e virtude n' *A Democracia na América* de Tocqueville

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política.

Aprovado em ____/____/____.

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Ao Diego, discreta cor desse meu cinza-mundo.
A minha mãe e ao tio Amauri, na tentativa de vê-los voltarem a sorrir.

AGRADECIMENTOS

À Professora Eunice Ostrensky, sou grata pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa e, sobretudo, pela confiança depositada no meu trabalho. Pesquisadora de invejável dedicação e orientadora admirável, nunca deixou de me oferecer indicações cuidadosas e leituras criteriosas das numerosas versões deste e outros textos. Agradeço também pelo incentivo constante nas veredas da Teoria Política e pelo ouvido paciente, em todas as horas de conversa que rondavam os abismos do século XIX e tantos outros que vão se abrindo pela vida.

Ao Professor Álvaro de Vita, quem me abriu as portas do Departamento de Ciência Política, na minha primeira Iniciação Científica, para uma pesquisa sobre Tocqueville. Agradeço pela gentileza ímpar e pelo exemplo de intelectual reservado e rigoroso.

Sou muitíssimo grata ao Professor Cícero Araújo – figura de singular generosidade do nosso departamento – pelas indicações precisas durante o exame de qualificação, bem como pela imensa franqueza e afabilidade com a qual sempre acolheu e debateu os meus trabalhos e ideias, até mesmo na espontaneidade de conversas entabuladas ao acaso pelos corredores.

Ao Professor Marcelo Jasmin, cuja leitura acerca da obra de Tocqueville está entre as mais competentes, razão pela qual se tornou uma espécie de orientador, no sentido primeiro da palavra. Após alguns anos, deixou de figurar apenas nas conversas silenciosas – aquelas estabelecidas com os comentadores mais sensíveis –, e passou a ser um interlocutor. Eu agradeço pela generosidade e atenção com a qual acolheu o meu trabalho, bem como pelos apontamentos seguros e imprescindíveis nas ocasiões em que conversamos sobre o nosso francês.

Sou grata aos Professores Zé Sérgio Carvalho, Sérgio Cardoso, Ricardo Silva, Gabriel Cohn, Adrian Lavalley, Patrício Tierno e à professora Maria Helena Oliva. Professores de momentos distintos da minha vida, recebem meus sinceros agradecimentos pela amizade, pelo apoio constante e por representarem de modo singular a articulação entre pesquisa e docência. Sobretudo, por recobram certa delicadeza do fazer acadêmico que nada deve ao afrouxamento, mas que está na

combinação discreta do rigor, da dedicação e da erudição – avessa a modismos e afetações.

Também devo agradecer ao Professor Modesto Florenzano por ter participado do exame de qualificação e pela leitura do meu trabalho.

Agradeço aos meus grandes amigos trazidos pela Fortuna, quando cheguei à Universidade e tudo me parecia muito grande e opressor – e eles sabem que não é apenas à extensão física do campus a que me refiro: Marina Capusso, Nicolau Dela Bandera e Leonardo Novaes. A eles reproduzo aquilo que Montaigne escreveu n’*Os Ensaaios* sobre a relação com o seu grande amigo, La Boétie, envolvidos em uma amizade, na qual as almas “se mesclam e se confundem uma na outra, numa fusão tão total que apagam e não mais encontram a costura que as uniu”. É dessa espécie a nossa amizade, sem a qual, sem o acolhimento mútuo, profundo e crítico, tudo teria sido desbotado.

Ao Diego Ramos, por tornar familiares em nossas conversas Adorno e Mann, admiravelmente seus; por compartilhar com sensibilidade a música, mesmo quando o acorde da vida me parece um eterno *Mi* menor; por pacientemente conhecer cada linha do meu projeto; pelo indizível. Ao Fábio Lucas, meu amigo, por sua inteligência incomparável e por todas as contribuições que trouxe ao meu texto; por partilhar o seu Valéry, a paixão por palavras e a busca da precisão das rimas. Ao Hilton Cardoso, meu admirável amigo, a quem tenho o privilégio de chamar de “irmãozinho”, agradeço por sua rara seriedade e por todas as leituras e comentários oferecidos aos meus trabalhos. São eles os meus interlocutores de todos os dias e todas as horas, mesmo no silêncio. Para completar o retrato dessa minha família, restaria reunir ao trio a sempre tão querida e alegre companhia de Polyana Lima. Com eles eu aprendo muito mais do que posso oferecer e me sinto à vontade para tentar responder antigas e abrir novas questões teóricas (como a querela de Nazaré), para dividir “trivialidades”, abrir o baú da vida privada e enfrentar a difícil tarefa de, nos termos de Arendt, “amar o mundo”.

Durante muitos anos, o trajeto entre as cidades de Santo André e São Paulo só não foi mais penoso porque sempre acompanhado pelas conversas inteligentes e bem

humoradas dos meus amigos Renan Cardoso, Gustavo Denani e João (Buarque) Kosick, aos quais agradeço sinceramente.

Ao núcleo dos “justos, liberais e tolerantes”: minha querida San Romanelli Assumpção, pela fundamental amizade e apoio em todas as horas; Raíssa Wihby, pela delicadeza vigorosa, pela corajosa recusa de rótulos ao embaçar os contornos entre liberalismo, republicanismo e comunitarismo; Lucas e Marcos, pela admiração que não obedecer senão ao movimento do pensamento evoca; Renato Francisquini, pepita soprada das Minas disfarçada de amigo, por sua companhia alegre, competência e fazer acadêmico discreto e crítico.

À Kelaine Azevedo, *ma chère amie*, pela sua generosidade composta em tons de lilás e pelo acolhimento no momento mais difícil.

Ao Carlos W, meu amigo de rara sensibilidade e coragem, cuja capacidade crítica é inesgotável.

Aos admiráveis amigos e amigas do início da Graduação, de cujas mãos ainda não me soltei e não as largarei, por todo o carinho: Igor Pantoja, Laura Gianecchini, Luíz Felipe Martins da Costa Passos, Maria Mercedes Salgado, Sérgio Andrade e Leandro Benício. Aos amigos e amigas (do DCP e outros departamentos) que fazem desses nossos corredores o espaço da dedicação séria e responsável, da convivência elevada e prazerosa que nada tem a ver com a estreiteza da vida do *homo academicus*: minha querida amiga Camila Rocha; André Kaysel; Bruno Santos; Thaís Pavez; Osmany Porto; Sérgio Simoni; Fábio Lacerda; Gustavo Xavier; Bianca Chizzolini; Tiago Borges, a quem também agradeço muito pelos cafés mais ou menos espartanos nas horas difíceis e pela sincera amizade; Rafael Gomes, pelas generosas conversas e trocas bibliográficas; Diego Ambrosini; Bernardo Fonseca Machado, pela admirável dedicação a tarefas diversas e pela companhia durante a Licenciatura; Juliano Almeida, pela amável convivência na Licenciatura.

Aos amigos do Grupo de Estudos de Teoria Política Moderna, de tempos diferentes: Leandro Rodrigues, a quem devo muito pelas discussões sobre “interesses e paixões” na política e, sobretudo, pelo jazz e fotografia; Felipe Freller, pelas conversas sobre *O Antigo Regime e a Revolução*, de Tocqueville, e pela bibliografia

partilhada; Chris Cardoso, pela afetuosa convivência; Luiz Fernando de Aguiar; Antônio Ruzza e André Moreira.

Aos secretários e secretárias do Departamento de Ciência Política e, especialmente, à tão paciente Maria Raimunda, a Rai.

À minha mãe, Elaine, pelo cuidado indescritível e por sempre brincar conosco de buscar palavras no dicionário. Não consigo entender de onde surgiu tal brincadeira. O fato é que, até hoje, tenho um apreço meio misterioso por palavras. Ao meu pai, Alfredo, pelo apoio nas escolhas. Às minhas avós, Maria e Ignez. Aos meus avôs, Lázaro e Aurélio (*in memorian*). Por sempre me acolher, sou grata à família generosa que recebi pelo Diego: Sr. Orgel e Sra. Cida, meus queridos cunhados e concunhadas. Ao meu irmão, tios e tias, padrinhos, primos e primas que, mesmo sem entender exatamente o meu ofício e acharem excessiva a dedicação a esta carreira exigente, me apoiaram. Ao Herberto (*in memorian*), tornado estrela precocemente, que se preocupava genuinamente com a condução dos meus estudos e não deixava de me ligar após as tempestades (e caos) paulistanas. A Raquel (*in memorian*), pela ausência que ensina a respeitar a sinuosidade das determinações – e o que estaríamos fazendo agora, minha irmã, “se” não fosse essa ausência tão presente?

Sou grata a outras grandes mulheres da minha vida que, por razões diferentes, compõem o meu ideal de amiga e sempre respeitaram a distância que a tarefa de perambular pelo século XIX mais ou menos impõe: Ruth, Bianca das Neves, Fer Ferrari, Erika Treza, Kelly Melatti, Clarinha, Bruna, Tati Coelho, Karla de Melo, Dani Lopes, Natália Nicolete, Nena, Marina Soromenho, Thaís Gomes, Lina Shimada.

Por fim, o agradecimento àqueles que me tiram da habitual rigidez e, mesmo em meio a cócegas, desenhos e fantasias do “agora você era...”, me lançam ao mundo comum, dotando de sentido a relação entre passado e futuro: as minhas priminhas (Raíssa, Helena e Rafaela) e os meus sobrinhos (Emanuel, Davi e Daniel). Sem o nascimento de cada um, acho que eu não me perguntaria acerca da minha obrigação moral de tecer o presente, um passado deles.

À FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo cujo apoio financeiro possibilitou a realização desta pesquisa. Pela mesma razão, agradeço à Capes.

“É a época das regenerações. A Revolução Francesa, o estrondo maior dos tempos europeus, na bela expressão do poeta Jocelyn, foi o passo da humanidade para entrar neste século. O pórtico era gigantesco, e era necessário um passo de gigante para entrá-lo. Ora, esta explosão do pensamento humano concentrado na rainha da Europa não é um sintoma de progresso? O que era a Revolução Francesa senão a ideia que se fazia república, o espírito humano que tomava a toga democrática pelas mãos do povo mais democrático do mundo? Se o pensamento se fazia liberal é que tomava a sua verdadeira face. A humanidade, antes de tudo, é republicana [...] A humanidade, como o vulcão, rebenta uma nova cratera quando mais fogo lhe ferve no centro.”

(Machado de Assis, *O jornal e o livro*)

“Nem tudo tinham os antigos, nem tudo têm os modernos; com os haveres de uns e outros é que se enriquece o pecúlio comum.”

(Machado de Assis, *Notícia da atual literatura brasileira*)

NICOLETE, Roberta K. S. *Quando a política caminha na escuridão – um estudo sobre interesse e virtude n'A Democracia na América de Tocqueville*. 2012. Dissertação (mestrado). Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Resumo

Frágil é, segundo Alexis de Tocqueville, o equilíbrio em que se encontra a liberdade em um estado social de igualdade de condições. Tomados pela sua maior paixão, a da igualdade, os homens democráticos podem assistir a conversão da liberdade em despotismo ao se entregarem à busca exclusiva e isolada de bens privados; ao abdicarem da faculdade de julgar, deixando-se guiar servilmente pela opinião da maioria, a fonte da autoridade em tal estado social. Em face disso, este trabalho objetiva analisar o modo pelo qual o autor delineia a natureza do estado social igualitário, n' A democracia na América, sustentando-se que, ao discorrer acerca dos costumes estadunidenses, o autor forja um princípio normativo, a doutrina do interesse bem compreendido, o qual relacionaria, do ponto de vista analítico, a virtude e a liberdade. Abordar essa relação, de acordo com a nossa hipótese, seria compreender uma resposta circunscrita a um debate político do século XIX, sem abrir mão da reflexão acerca da originalidade de Tocqueville.

Palavras-chave: Liberdade; Virtude; Interesse; A Democracia na América; Tocqueville

NICOLETE, Roberta K. S. *Quando a política caminha na escuridão – um estudo sobre interesse e virtude n'A Democracia na América de Tocqueville*. 2012. Dissertação (mestrado). Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Abstract

According to Alexis de Tocqueville, in the state of equality of conditions liberty is under serious threat. The passion for equality, which is the first and most intense passion of a democratic people, may prompt them to exchange liberty for despotism, in so far as they are willing to surrender themselves entirely to the search of material goods, and to resign their power of judgment for the sake of the opinion of the majority, which is the real source of authority in such a social state. Taking this fragile balance between liberty and equality into account, this dissertation aims at examining the nature of the state of equality of conditions in Tocqueville's Democracy in America. We argue that the consideration of American customs allows Tocqueville to postulate a normative principle, the doctrine of interest well understood, which may link analytically virtue and liberty. To investigate this relation, according to my interpretative hypothesis, is the key to understanding Tocqueville's original answer to a question posed by an important nineteenth century political debate.

Keywords: Liberty; Virtue; Interest; Democracy in America; Tocqueville

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	Um abismo entre dois mundos, 2
CAPÍTULO 1	A América como conceito e mito, 18
1.1	O estenógrafo da igualdade de condições, 24
1.2	A trama dos tempos se esgarça: a paixão pela igualdade, 31
1.3	Depois do combatente, o legislador, 39
CAPÍTULO 2	À tentação do abismo, 44
2.1	Doutrinas do interesse, 50
2.2	As paixões versus os interesses, 54
2.2.1	Os interesses e as virtudes, 58
2.3	A doutrina do interesse bem compreendido, 63
2.4	O novo tipo de virtude, 77
CONCLUSÃO	Tocqueville, o poeta da democracia, 85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS,	98

INTRODUÇÃO

Um abismo entre dois mundos

“Le passé n’éclairant plus l’avenir, l’esprit marche dans les ténèbres”.

(Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*)

Século XIX. Uma imagem fornece o nosso ponto de partida: entre o mundo que ruuiu e o novo que se ergue, há um abismo. Não tardará para que homens e mulheres vasculhem as ruínas do mundo antigo – e não devem se surpreender se, nos escombros, em meio a mobílias destruídas, grades e muralhas derrubadas, forem encontradas peças de privilégios herdados, trapos de servidão, restos da desigualdade irremediável. Para o insondável que está sob os seus pés, alguns lançam o olhar de desespero, praguejam a decadência e desejam que, ao acordarem, as instituições do passado estejam todas reerguidas e em seu lugar; nele, outros enxergam senão a realização de uma antiga promessa da igualdade na terra e, bradando o novo, desejam apressar a passagem pelo despenhadeiro. Tantos podem ser os olhares quanto são os rastros deixados pelo mundo desmoronado e os esboços do novo. Em comum, à sombra do abismo, os homens parecem experimentar a vertigem da aceleração do tempo¹: o tempo do Antigo Regime é o lento majestoso, dos acordos feitos por mensageiros, da mediação das cerimônias, “das complicações da etiqueta e da diplomacia” (OZOUF, 2009: 111)²; o tempo do novo estado social é o dos passos

¹ A formulação “aceleração do tempo”, reconhecemos, é imprecisa. Segundo Wolff (na conferência “O arco e a flecha – o futuro é sempre diferente ou sempre o mesmo?”, do ciclo *Mutações – O futuro não é mais o que era*, em 31 de Agosto de 2012), o tempo não se acelera e é imutável, de uma perspectiva físico-objetivista. O que se experimenta, portanto, é a quantidade dos acontecimentos em um período de tempo determinado. Entretanto, a nossa alusão é simplesmente ao sentido (partilhável, comunicável) de que se fossem intensificados os acontecimentos, o futuro (e as suas promessas) seria “adiantado” e assim – licença de escrita – o “tempo acelerado”.

² Para este trabalho, usaremos a seguinte orientação para as referências: buscamos traduzir todas as citações no corpo do texto para o português. Para não empregarmos repetidamente o termo “tradução nossa”, estabelecemos o seguinte padrão: quando apresentarmos, em nota de rodapé, a mesma citação na língua original ou na versão da obra consultada, a tradução do corpo do texto será nossa. Nos demais casos, serão utilizadas edições em português das obras mencionadas. Para as fontes primárias e, em especial, para as obras de Tocqueville, a fim de facilitar a consulta do leitor em outras edições que não as por nós apresentadas, adotamos a notação: sobrenome do autor, ano de publicação e página da citação seguida da abreviatura da obra (DA, para *A Democracia na América*), e especificação do tomo (quando houver mais de um), parte (P) e capítulo (c) da obra. Apenas a edição crítica da obra receberá outra nomenclatura (sobrenome do autor, ano de publicação pela LibertyFund (2010), página e o número da nota, sequenciada do primeiro ao quarto volume).

acelerados, da fúria (o adjetivo é de Stendhal), dos debates – os quais, aliás, estão à vista de todos – e da prontidão da ação revolucionária e da construção apaixonada de uma nova ordem. Em comum, celebrando ou não as mudanças, tais homens parecem dilacerados, petrificados pela angústia. É que “abismo” também é uma figuração do caos, de um estado confuso antes da criação do mundo. Os que testemunham a emergência desse novo estado social enxergam senão um ponto de interrogação ao fim de tudo, para empregar os termos de Victor Hugo³.

Nesses últimos anos do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX – tempo no qual se abre, de uma vez por todas, um abismo entre o mundo aristocrático e o mundo democrático –, há vozes por toda parte tecendo um manto sonoro que encobre e ecoa, ao mesmo tempo, as diversas inquietações. “Tudo o que foi não é mais; tudo o que será não é ainda. Não procure mais pelo segredo das nossas tribulações” (apud BOESCHE, 1987: 28)⁴, como na voz de Musset se expressava tal descompasso entre mundos contíguos que mais se assemelhariam a obras inacabadas: o novo não parece pronto, tampouco o antigo parece inteiramente esgotado. O que também avaliaria Saint-Simon: “oscilando entre uma ordem de coisas que foi destruída e não pode ser restaurada e outra ordem que chega, mas ainda não consolidada” (apud BOESCHE, 1987: 18)⁵. É também na tentativa de perscrutar essa oposição abismal que Hugo pergunta a seu cocheiro quantas léguas há entre Reims e Varennes, terra da sagração e da fuga real; o homem responde que quinze léguas as separam, mas, segundo o romancista, “para o espírito há um abismo, a Revolução” (apud OZOUF, 2009: 13). No entusiasmo de Michelet, a ruptura correspondia ao nascimento de uma nova história: “um amanhecer desconhecido está surgindo, é a primeira manhã de um novo universo” (apud BOESCHE, 1987: 28)⁶. Não sem angústia, ouve-se a voz de Madame de

³ Nas palavras de Hugo: “Tout aujourd’hui, dans les idées comme dans les choses, dans la société comme dans l’individu, est à l’état de crépuscule. De quelle nature est ce crépuscule? de quoi sera-t-il suivi? Question immense, la plus haute de toutes celles qui agitent confusément ce siècle où un point d’interrogation se dresse à la fin de tout” (apud GUELLEC, 1996: 13).

⁴ “Everything that was is no more; everything that will be is not yet. Look no further for the secrets of our troubles” (apud BOESCHE, 1987: 28).

⁵ “Wavering between an order of things which has been destroyed and cannot be restored, and another order which is coming but not yet consolidated” (apud BOESCHE, 1987: 18).

⁶ “An unknown dawn is rising, it is the first morning of a new universe” (apud BOESCHE, 1987: 28).

Staël, “este período fatal quando a Terra sólida parece ruir sob os nossos pés... Suspeitamos de tudo o que antigamente nos apoiou” (apud BOESCHE, 1987: 30)⁷.

A ideia de haver uma interrogação ao final de tudo parece se comprovar. São dúvidas decorrentes de uma “era de transição”, a concordarmos com a tese de Roger Boesche. Para o autor de *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, compositores, artistas plásticos, músicos e literatos, todos expressavam o medo inerente a um século turbulento, entre um passado glorioso e um futuro ainda a ser construído. Presente incerto: consideravam-se condenados, por um lado, pelo declínio da sociedade aristocrática e, por outro, pela ainda imatura cultura democrática (Boesche emprega o termo “burguesa”), na qual se afrouxam as crenças e os laços mais tradicionais, bem como a dúvida se assenhora sobre as convenções e os sentimentos comuns: “o que mais surpreende alguém da geração de Tocqueville não é tanto a existência do desencantamento, mas a sua extensão e intensidade atravessando todo o espectro político [...]” (BOESCHE, 1987: 35)⁸.

Do coro que reunia vozes tão díspares quanto as dos conservadores, liberais e radicais, ouviam-se, sobretudo, as críticas à nova sociedade que deixava os indivíduos entregues ao isolamento e a sociedade, à fragmentação. As razões para o isolamento dos homens diante da ruptura entre os mundos não deixaram de ser buscadas. Em janeiro de 1840, o jornal liberal *Le National* advertia: “privado de toda a unidade moral, profundamente indiferente aos interesses gerais, dividido e reduzido a pó, como a areia dos mares, pelo egoísmo mais estreito, o povo francês é um povo apenas no nome” (apud BOESCHE, 1987: 46)⁹. No jornal da classe trabalhadora, *L’Atelier*, em novembro do mesmo ano, lia-se que o egoísmo era o sentimento mais experimentado na nova sociedade, razão da fragmentação: “O egoísmo que elas [as pessoas] procuram incitar com uma perseverança desnorteadora é o mais detestável sentimento que um homem pode exercer. É o sentimento da mais poderosa

⁷ “This fatal period when the solid Earth seems to slip away beneath our feet... We suspect everything which we formerly leaned upon” (apud BOESCHE, 1987: 30).

⁸ “What surprises one most about Tocqueville’s generation is not so much the existence of disenchantment but its extent and intensity in crossing the entire political spectrum and manifesting an extraordinary depth of feeling” (BOESCHE, 1987: 35).

⁹ “Deprived of all moral unity, profoundly indifferent to general interests, broken up and reduced to powder like the sand of the seas by the most narrow egoism, the French people is a people in name only” (apud BOESCHE, 1987: 46).

dissociação. E dissociação é anarquia” (apud BOESCHE, 1987: 46)¹⁰. Em outubro de 1842, acerca das consequências desse traço egoísta, nos homens e na sociedade, lia-se no realista *La Gazette de France* que: “É pela degradação; é pela destruição nos homens dos nobres sentimentos da nação, da honra, do desinteresse e da devoção ao bem público. É o desenvolvimento do egoísmo a dirigir os homens aos prazeres sensuais” (apud BOESCHE, 1987: 45-6)¹¹.

Alguns poderiam criticar os excertos acima como expressões da nostalgia, sínteses da fragilidade e, portanto, sem importância para o pensamento político. Afastamo-nos de tal consideração e concordamos com Boesche que discussões tão profusas acerca do isolamento e da emergência do individualismo egoísta, comprometedores do estado social democrático, podem indicar uma dimensão crítica comum às obras políticas do período. Na pena desses homens, as angústias com a nova ordem social se mesclavam à avaliação de que tal estado levava à extrema desordem moral na qual predominaria o interesse pessoal, compreendido nessas letras senão como sinônimo do egoísmo decorrente das atividades comerciais. No terreno frágil que é falar sobre os *interesses* – um dos conceitos centrais deste trabalho – é preciso pisar com mais cuidado, pois nem todos os autores do período identificaram de modo direto a desintegração do novo estado igualitário com o interesse (aliás, de quantos sentidos pode se revestir essa palavra contestável, nesse período?). Trataremos disso mais adiante.

Na voz de Alexis de Tocqueville, o parisiense sobre cujas obras se debruça este trabalho, uma voz ora embargada pela lembrança dos avós mortos durante o período do Terror revolucionário, ora convertida em profecia do novo estado social¹², era

¹⁰ “The egoism that they seek to excite in us with a shocking perseverance is the most detestable sentiment to which a man can yield; it is the sentiment of the most powerful dissociation. And dissociation is anarchy” (apud BOESCHE, 1987: 46).

¹¹ “It is by degradation; it is by destroying in man the noble sentiments of nation, honor, disinterestedness, love of virtue, and devotion to the public good; it is a development of egoism, by directing men to sensual pleasures” (apud BOESCHE, 1987: 45-6).

¹² Não parece desimportante lembrar que, originário de uma família de nobres da Normandia, Tocqueville nasceu em Paris, na rua de La Ville-l'Évêque, em 1805. Na França, além das ruas parisienses – Tocqueville frequentou o tão falado curso de Guizot acerca da história da civilização europeia, na Sorbonne –, percorre como juiz auditor as ruas de Versalhes e as do distrito de Valognes (na Mancha, próximo do castelo da família Tocqueville) como deputado. Sua experiência, todavia, não remete apenas ao cotidiano francês: muito jovem, Tocqueville viajou à Itália e à Sicília; sua obra mais conhecida, *A Democracia na América*, é também fruto de sua viagem aos Estados Unidos; Inglaterra – terra de sua esposa Mary Mottley – e Argélia forneceram tema para outros escritos; da viagem à Suíça, em 1836,

advertido que apenas os tolos esperariam pela restauração da ordem: “Há pessoas que veem na Revolução de 1789 um puro acidente e que semelhantes ao viajante da fábula sentam e esperam que o rio passe. Vã ilusão!” (TOCQUEVILLE, 2010: 28, nota o)¹³. Para o autor, o ponto no qual se situava com os seus contemporâneos seria – ainda que assombroso – privilegiado, “porque é necessário estar no ponto de divisão, como nós estamos, para perceber distintamente os dois caminhos”¹⁴ (apud BOESCHE, 1985: 287). Afirmção que remete à condição dele, estabelecido entre dois mundos, o aristocrático e o democrático, a nenhum dos quais se devotaria cega e instintivamente. Como expressa nesta carta a Henry Reeve:

[...] Eu talvez teria tido um ou outro [dos preconceitos], se tivesse nascido em outro século e em outro país. Mas o acaso do meu nascimento deixou-me bastante confortável para defender-me de uns e de outros. 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 [...] Em suma, eu estava tão bem equilibrado entre o passado e o futuro que eu não me sentia natural e instintivamente lançado nem a um nem a outro, e eu não precisava de muito esforço para lançar olhares tranquilos para os dois lados (apud NOLLA, 2010: lxvii)¹⁵.

talvez o legado mais comentado entre os críticos seja o contato intenso com a obra de Maquiavel; no mesmo ano em que se tornou Ministro dos Negócios Estrangeiros, em 1849, faz sua primeira viagem à Alemanha. Estava em Cannes quando deixou para sempre a França e o mundo, em 1859. Não sem antes, ter-se dedicado durante toda a vida à compreensão do novo estado social, a despeito de os piores capítulos da ruptura terem assombrado profundamente o jovem aristocrata e a sua família. Para entender “os traços duráveis do tormento revolucionário” (JARDIN, 1984: 14) bastaria consultar o julgamento de seu avô, Malesherbes (sugere-se a consulta do documento disponível em <<http://www.tocqueville.culture.fr/fr/annexes/>>, acessado em 12 de Janeiro de 2012) – a sentença, “mort”, é destacada na primeira página do documento. Seus pais, Hervé Clérel e Louise-Madaleine Rosanbo também foram presos e liberados meses mais tarde. Sobre sua voz figurar como “profecia”, o próprio autor, na “Advertência da 12ª edição” d’A *Democracia na América*, o assume: “O homem que, em presença de uma monarquia antes fortalecida do que abalada pela Revolução de Julho, traçou essas linhas, que o acontecimento fez proféticas, pode hoje chamar novamente, sem temor, a atenção do público para a sua obra” (TOCQUEVILLE, 2001: 3; DA, TI, Advertência da 12ª edição).

¹³ “Il y a des gens qui voient dans la Révolution de 1789 un pur accident et qui semblables au voyageur de la fables asseyent en attendant que le fleuve ait passé. Vaine illusion!” (TOCQUEVILLE, 2010: 28, nota o).

¹⁴ “Because it is necessary to be at the point of division, as we are, to perceive the two routes distinctly” (apud BOESCHE, 1985: 287).

¹⁵ “[...] j’aurais peut-être eu des uns ou des autres, si j’étais né dans un autre siècle et dans un autre pays. Mais le hasard de ma naissance m’a rendu fort aisé de me défendre de uns et des autres. Je suis venu au monde à la fin d’une long Révolution qui, après avoir détruit l’état ancien, n’avait rien créé de durable. L’aristocratie était déjà morte quand j’ai commencé à vivre et la démocratie n’existait point encore; mon instinct ne pouvait donc m’entraîner aveuglément ni vers l’une ni vers l’autre [...] En un mot, j’étais si bien en équilibre entre le passé et l’avenir que je ne me sentais naturellement et instinctivement attiré ni vers l’un ni vers l’autre, et je n’ai pas eu besoin de grands efforts pour jeter des regards tranquilles des deux côtés” (apud NOLLA, 2010: lxvii).

A voz de Tocqueville é, ao lado dos homens e mulheres de sua geração, uma daquelas a percorrer o abismo que separava o mundo no qual seus pais viveram do seu próprio. Desse modo, concordamos com Boesche ao afirmar que Tocqueville não permanecera indiferente às questões do seu tempo:

Como ele era um jovem brilhante quando os seguidores de Hugo lutaram por *Hernani*, quando as *Meditações* de Lamartine atraíram suspiros em toda a Europa, quando as sátiras de Balzac atingiram causticamente a nova classe capitalista, quando homens e mulheres jovens em toda a França apressaram-se para abraçar a nova religião de Saint-Simon, quando homens e mulheres da sua idade lutaram nas barricadas para expulsar Carlos X, em nome da liberdade, como Tocqueville poderia permanecer distanciado? Não poderia, claro. 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 (BOESCHE, 1987: 21)¹⁶.

Todavia, sob o manto de vozes, parece ser possível distinguir que, a despeito da inquietação diante do novo estado social, partilhada entre os literatos e homens políticos da sua geração, Tocqueville ocupava-se com o retrato da feição da democracia, que tipo de movimento ela imprimiria nas sociedades: “Você sabe que procuro nessa leitura menos os fatos do que os traços do movimento das ideias e dos sentimentos”. E, acentuando qual seria a sua matéria, Tocqueville explica: “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”¹⁷ (TOCQUEVILLE, 1985: 372-3). Para tanto, seria necessário investigar, em primeiro lugar, como a democracia, nascida do seio da aristocracia, dela se distinguiria e, então, até que ponto levaria o novo estado de igualdade das condições, que conduzia de certo modo o espírito público, conferia certo

¹⁶ “Since he was a bright young man when Hugo’s followers fought for *Hernani*, when Lamartine’s *Méditations* drew sighs all over Europe, when Balzac’s satires struck caustically at the new capitalist class, when young men and women all over France rushed to embrace the new religion of Saint-Simon, when men and women his own age fought at the barricades to oust Charles X in the name of liberty, how could Tocqueville remained detached? Of course he could not. At every point, Tocqueville’s political thought responded to the hopes and fears of his generation; he borrowed its vocabulary and shared its concerns” (BOESCHE, 1987: 21). O próprio Tocqueville afirma n’A *Democracia* que “A organização e o estabelecimento da democracia entre os cristãos é o grande problema político do nosso tempo” (TOCQUEVILLE, 2001: 366; DA, TI, P2, c9).

¹⁷ “You know that it is less the facts that I am looking for in this reading than the traces of the movement of ideas and sentiments. “It is that above all that I want to paint: the successive changes that were made in the social state, in the institutions, in the mind and in the mores of the French as the Revolution progressed, that is my subject” (TOCQUEVILLE, 1985: 372-3).

aspecto às leis, contornava novos hábitos, criava opiniões e sentimentos, desconhecidos na antiga estrutura social. Em seguida, seria possível avaliar do “fato gerador” (TOCQUEVILLE, 2001: 12; DA, TI, Introdução), quais seriam as consequências, as paixões, as propensões de uma sociedade fundamentada na igualdade das condições? Seria o novo estado social, ele próprio, uma grande depressão a qual estariam lançados homens e mulheres ameaçados pela tirania da maioria? E em meio a tanto pó, ruínas, vozes e barulho, como preservar a liberdade, sem perder a igualdade? Como protegê-la da usurpação ou do despotismo brando, mal silencioso que rondava os sucessivos governos desse período? O conhecimento acerca da “marcha habitual da natureza” (TOCQUEVILLE, 2001: 11; DA, TI, Introdução) permitiria pensar que essa ruptura entre dois mundos seria, na verdade, uma realidade providencial, nascida da curva traçada pelos dedos do Criador (como diz Tocqueville sobre o curso dos astros). Como, então, acomodá-la em mãos humanas?

No quadro pintado por Tocqueville a sociedade democrática é retratada em movimento contínuo, uma inconstância de propósitos até, pois os homens se devotam às suas paixões no ritmo dos seus aparecimentos, razão pela qual são frouxos ou rompidos os vínculos entre as gerações. Ele usa a imagem de uma trama esgarçada como metáfora dessa ruptura e do desgaste das relações¹⁸. Nem sequer o vestígio dos antepassados é, para os homens e mulheres desses novos tempos, uma preocupação. Desfeita a imagem da grandeza de um único grupo, a aristocracia, e contestados os sinais de sua superioridade, por um processo crescente de igualização das condições, os semelhantes obedecem senão a eles próprios e fundamentam em sua razão individual as indicações da verdade¹⁹. Trancado estritamente sobre si mesmo, parafraseando Tocqueville, cada qual pretende, a partir daí, julgar o mundo. O autor tem diante dos olhos a sociedade francesa, democrática após uma revolução (não é o

¹⁸ Aqui não falamos do ponto de vista teórico, construído para analisar um fato, mas empregando os termos dos que testemunharam a própria revolução (sem, claro, querermos afirmar que apenas a experiência existencial possa esgotar a compreensão). O ritmo da temporalidade como desmesuradamente acelerado é por eles, os seus contemporâneos, sentido. Claude Nicolet substantiva essa experiência temporal como uma “contraction du temps”: “Tous ceux qui ont vécu ou survécu au long des trois temps de l’Ancien Régime, de la Révolution, puis l’Empire, ont eut le sentiment, si bien exprimé par Chateaubriand, d’avoir vécu deux ou trois vies” (NICOLET, 1994: 87).

¹⁹ Nas palavras de Pierre Manent: “Dans la société démocratique en revanche, l’obéissance <perd sa moralité> dans la mesure où la seule obéissance légitime est l’obéissance de soi à soi” (MANENT, 1993: 40).

caso da democracia estadunidense, como veremos). O que constitui uma diferença essencial, porque as revoluções, elas diluem as antigas crenças, enfraquecem a autoridade e confundem as ideias comuns, como nosso autor generaliza: “toda revolução tem mais ou menos como efeito entregar os homens a si mesmos e abrir diante de cada um deles um espaço vazio e quase ilimitado” (TOCQUEVILLE, 2004: 7; DA, TII, P1, c1). E, mais adiante, ele explica que, se é por uma luta prolongada entre diferentes classes da antiga sociedade que as condições se igualizam, nada mais resta entre os homens que a inveja, o ódio e o desprezo pelo outro - tão encerrado e confiante em si mesmo quanto os demais. O homem que vive nos países democráticos ora se orgulha de a sua razão bastar a si mesmo, ora essa percepção de igualdade o sufoca. É uma dolorosa ambiguidade que a igualdade confere à independência: não depender de ninguém é, ao mesmo tempo, ser dono do próprio destino e não ter ninguém com quem contar, não se amparar mais na comunidade – eis a ideologia do indivíduo atomizado. Nas palavras de Tocqueville, “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, 2004: 12; DA, TII, P1, c2). Assim isolados e enfraquecidos (cf. TOCQUEVILLE, 2004: 18; DA, TII, P1, c3), pode ser que esses homens não possuam ideias em comum (“Perderam de vista seus antigos pares e não se sentem mais ligados por um interesse comum à sorte deles”), e persigam apenas os seus interesses particulares [“cada qual, retirando-se à parte, se crê, portanto, reduzido a só cuidar de si mesmo” (TOCQUEVILLE, 2004: 123; DA, TII, P2, c3)] – e um estado que da contínua agitação tendesse à lassidão, para o autor, seria propulsor do despotismo, a principal ameaça à liberdade da democracia.

Diante disso, parece que começamos a recusar em parte a leitura da obra de Tocqueville apresentada por Roger Boesche, no seu *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Enfatizando certo “espírito do tempo” (BOESCHE, 1987: 19), Boesche procura demonstrar que as esperanças e os medos centrais no pensamento político do nosso autor emergem diretamente das aspirações e ansiedades de seus contemporâneos no século turbulento no qual viveram. O mérito dessa leitura, nos parece, é o de inserir Tocqueville no chão dos debates – e não em uma conversa entre os “grandes filósofos” da história que teriam se debruçado sobre uma questão perene. Contudo, se não podemos recusar a possibilidade de encontrar um vocabulário político comum ao

nosso autor e ao clima de opinião mais amplo, “delineando-o pelas emoções e opiniões dos homens da geração de Tocqueville, afinal, trata-se de uma geração que testemunhou [...] as origens seminais do pensamento radical moderno incluindo elementos importantes da crítica reacionária da sociedade comercial emergente” (BOESCHE, 1981: 497-8)²⁰, também não podemos deixar de tornar mais precisos os sentidos que esse vocabulário adquire na obra do autor. Assim, 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, não necessariamente um destino fatal²¹. Do individualismo e da paixão principal na democracia, a paixão pela igualdade, é possível entrever traços virtuosos, como a *doutrina do interesse bem compreendido* e a perseguição, menos obstinada mas aguerrida, da liberdade.

Na pena de Tocqueville, a ambiguidade é mais que um estilo de prosa: é de pensamento. Portanto, acompanhar a inscrição da igualdade de condições no mundo é também acompanhar a sinuosidade dos condicionantes, de períodos que começam por “se”, do campo dos possíveis, da recusa ao fatalismo ou do assentimento imediato ao indeterminado. Desse modo, interessa-nos investigar a originalidade de Tocqueville que, a nosso ver, na leitura de Boesche, permanece de certo modo diluída na insistente aproximação entre o vocabulário do parisiense e o de seus contemporâneos.

²⁰ “Similarly one can find a common political vocabulary and a broad climate of opinion tracing its way through the sentiments of Tocqueville’s generation, because, after all, it is a generation that witnessed [...] two of the most seminal sources for modern radical thought embraced important elements of the reactionary critique of the new commercial society” (BOESCHE, 1981: 497-8). Note-se que essa passagem foi extraída de um artigo intitulado *Tocqueville’s strange liberalism*, no qual está condensada a argumentação do livro citado. Por não haver alterações substantivas nos trabalhos, utilizamos ambos no mesmo movimento da nossa argumentação.

²¹ Não pretendemos abordar senão tangencialmente o tema que recebe rigoroso tratamento no trabalho de Jasmin (2005), no qual se concede centralidade à relação entre a atuação política e os processos históricos (há passagens na obra em que essa relação é formulada como uma concepção “trágica” e uma concepção “construtivista” da história). O autor sustenta que, no conjunto da obra tocquevilleana, o problema foi elaborado em distintas formulações, ao mesmo tempo em que eram fornecidas diversas soluções, de modo que foi possível construir “uma espécie de percurso interno do problema da história na obra tocquevilliana” (JASMIN, 2005: 30). E, adiante, justifica a necessidade da tese: “[...] acredito que o melhor tratamento do problema da concepção de história adequada à nova ciência política, e da historiografia que dela decorre, deve considerar o percurso das relações de Tocqueville com a história, acompanhando sua elaboração desde os primeiros estudos históricos até a feitura de sua obra historiográfica” (JASMIN, 2005: 99). No período que nos serve de referência primordial, qual seja, o da escrita d’A *Democracia*, de acordo com Jasmin, prevaleceria uma tensão não resolvida entre uma concepção de história como processo de longo curso, na medida em que a instituição da democracia escapa à mediação humana, e certa injunção que se queria notabilizar da ação individual e coletiva.

Desse modo, não negamos que ele pudesse partilhar o mesmo vocabulário – aos nossos olhos, como seus contemporâneos, ele estava absorto na compreensão do abismo –, mas precisamos também nos perguntar o sentido que os termos – amplamente partilhados – ganham na sua pena. Assim, não dispensamos a incursão textualista, mas não deixamos de lado a investigação da intenção de Tocqueville – o que nos afasta um pouco da sua obra.

É verdade que a palavra *strange*, no título de sua obra, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, visa justamente mostrar que, embora as preocupações do parisiense fossem as da sua geração (tal esforço compreende quase toda a Parte I, “Tocqueville and His Generation”, da obra), as respostas dele o afastariam de seus contemporâneos. Generalizando, Boesche sustenta que, diante do isolamento e da sensação de enfraquecimento, o pensamento político do período posterior a Revolução de 1789 passou a buscar “heróis” (BOESCHE, 1987: 95), fossem esses as teorias do progresso da história, ou o protagonismo redentor da classe trabalhadora (ou a combinação deles), ou a elevação romântica de um indivíduo absorvido inteiramente na esfera privada. Ao tratar do tema da liberdade, na Parte II da obra, “Freedom: Tocqueville’s Hope”, é que o autor contesta uma das interpretações mais difundidas da obra de Tocqueville, qual seja, a de que o seu pensamento político se adequaria sem mais ao liberalismo do século XIX. Para esclarecer o “estranho” liberalismo do francês, Boesche argumenta no artigo *Tocqueville’s Strange Liberalism* que:

o liberalismo de Tocqueville é uma *singular* (incomum) mistura notadamente diferente do liberalismo de meados do século XIX, porque ele combina princípios liberais, os quais associamos com Constant ou Mill, a algumas ideias conservadoras, similares àquelas de Montesquieu e Chateaubriand, adicionando a essa mistura um pouco das ideias radicais de Rousseau ou Michelet. Como resultado, o liberalismo de Tocqueville desvia-se, e é até crítico, da tradição liberal em meados do século XIX [...] (BOESCHE, 1981: 496)²².

Consideramos ser bastante plausível tratar a obra de Tocqueville como uma sobreposição de distintas linguagens políticas, como parece sugerir Boesche, do que

²² “Tocqueville’s liberalism is a strange mixture with a markedly different flavour from the liberalism of the mid-nineteenth-century, because he blends liberal principles we associate with Constant or Mill together with some conservative ideas similar to those of Montesquieu or Chateaubriand, spicing the entire concoction with a few mildly radical ideas that remind us of Rousseau or Michelet. As a result, Tocqueville’s liberalism strays from, and is even critical of the nineteenth-century liberal tradition” (BOESCHE, 1981: 496).

submetê-la a um rótulo e desprezar as nuances, os contornos, as hesitações contidas na obra. Entretanto, o autor de *The Strange...*, ao analisar a especificidade tocquevilleana, sustenta que “ele era um liberal que desprezou uma política fundada no *self-interest*, preferindo falar da virtude romana, como a ele descrita por Montesquieu e Rousseau, ou glória nacional – ou mesmo militar” (BOESCHE, 1987: 266). Ora, não nos parece que Tocqueville tenha rejeitado o interesse como um elemento constitutivo da política nas sociedades democráticas. Tampouco nos parece que ele o tenha feito exclusivamente em linguagem republicana, justamente por pensar a relação entre virtude e interesse mediante as questões trazidas por esse período de corte abismal, entre finais do século XVIII e a primeira metade do século XIX. É bem verdade que a discussão aqui lançada, qual seja, a articulação entre os temas da liberdade e virtude, articulação essa comumente operada mediante linguagem republicana²³, permitiria iluminar um arranjo específico dessa linguagem no século XIX. Mas não poderíamos lançar mão de mais um rótulo, de mais uma categoria mediante a qual a obra do autor fosse representada (menos ainda fazer da obra a expressão de um “espírito de época”), sem abordá-la na sua relação com os demais discursos políticos. Quando tomamos esses discursos em relação, em verdadeira dinâmica linguística na qual sedimentam-se e sobrepõem-se uns aos outros, os rótulos empregados ao pensamento do autor deixam de ser tão aderentes. Do contrário, a reclamação de Tocqueville, endereçada ao amigo Eugène Stoffels, em 21 de fevereiro de 1835, de que as pessoas eram parciais na consideração de sua obra e, portanto, não o compreendiam, também poderia ser lançada contra nós²⁴.

*

²³Indicamos que Tocqueville foi lido como um republicano em outros trabalhos. Allan Bullock, historiador britânico, afirma: “Tocqueville represents that nineteenth-century version of the civic humanism which maintained that, in the interests of democracy itself, those who believed in the value of freedom must actively commit themselves for campaigning for adequate safeguards to foster it and check the excessive centralization of power in the egalitarian mass societies of future” (BULLOCK, 1985: 93). Além desse trabalho, também citamos o de Jean-Claude Lamberti, que afirma sobre Tocqueville: “His work was the last great theoretical embodiment of civic humanism” (LAMBERTI, 1989: 187). As leituras sustentadas em ambas as obras são bastante consistentes, entretanto, o nosso trabalho não partilhará o mesmo objetivo, ainda que não dispense as contribuições vindas desses autores.

²⁴ Referência à carta na qual Tocqueville escreve “my work appeals to people of opposite opinions, not because they understand me, but because, by considering only one side of my work, they find arguments favorable to their current whims” (apud WELCH, 2006: 2-3).

O autor afirma em uma de suas notas de preparação para *A Democracia na América* que “nas épocas aristocráticas, o interesse é conhecido, mas a doutrina filosófica o rebaixa. Nas épocas democráticas, argumenta-se que a virtude e o interesse estão em acordo”. E, em anotação feita às margens, acresce “eu preciso da América para provar essas duas proposições”²⁵. Essa é a razão pela qual, no Capítulo I desta dissertação, discutimos a importância que a democracia estadunidense teria na sua obra. A América permitiria antever a feição do novo estado social em uma sociedade que não conheceu a revolução, em oposição à Europa, permitindo ao francês, como filósofo da democracia, distinguir os traços mais gerais e mais “puros”, por assim dizer, do estado de igualdade de condições. Ora, a sociedade estadunidense, por não ter de lutar contra uma aristocracia e costumes que lhe são próprios, apresenta a igualdade como um princípio, desde a fundação. Ali, a igualdade desenvolveu-se de um modo predominantemente tranquilo, ao passo que as sociedades europeias, no geral, estariam dilaceradas, divididas entre dois princípios:

“os emigrantes que vieram fixar-se na América no início do século XVII separaram de certa forma o princípio da democracia de todos aqueles contra os quais este lutava no seio das velhas sociedades da Europa e transplantaram-no sozinho nas terras do novo mundo. Ali, ele pôde crescer em liberdade e, caminhando com os costumes, desenvolver-se sossegadamente nas leis” (TOCQUEVILLE, 2001: 19; DA, TI, Introdução).

Sabemos que, a partir da discussão do individualismo (n’*A Democracia na América*, TII, P2), o autor insere o termo “interesse bem compreendido”²⁶, uma doutrina na verdade – discutida, aliás, em relação a outras doutrinas morais –, mediante a qual os estadunidenses mitigam o perigo que ronda a democracia. Tocqueville explana, em tom de ruptura, que a doutrina do interesse bem compreendido é, de todas as doutrinas filosóficas, a mais apropriada aos homens de seu tempo e que “não devemos tender a nos tornar semelhantes a nossos pais, mas

²⁵ “Dans les siècles aristocratiques on sait son intérêt, mais la doctrine philosophique est de le mépriser. Dans les siècles démocratiques, on soutient que la vertu et l’intérêt sont d’accord. “j’ai besoin de l’Amérique pour prouver ces deux propositions” (TOCQUEVILLE, 2010: 920, nota g).

²⁶ Não estamos afirmando que o termo apenas apareceu neste capítulo da obra. As pesquisas dos críticos indicam que o termo “intérêt bien entendu” já havia sido empregado em 31 de Novembro de 1831. Notamos também que, em uma carta a Charles Stoffels, de 21 de Abril de 1831, Tocqueville empregará o termo “mieux entendu”. N’*A Democracia*, o termo aparece já no Tomo I: “l’intérêt bien entendu suffit pour conduire les hommes à bien faire”.

esforçar-nos por alcançar a espécie de grandeza e felicidade que nos é própria” (TOCQUEVILLE, 2004: 408; DA, TII, P4, 8). Ora, se a doutrina, como vista entre os estadunidenses, permite dizer de um interesse *bem compreendido*, em quais outras doutrinas o interesse não o seria? Quais compreensões do interesse, gestadas no interior de outras linguagens políticas da história, Tocqueville objetaria? É com o propósito de tentar oferecer algumas sugestões de respostas, que tecemos a primeira seção do Capítulo II deste trabalho.

Mas, afinal, o que pode significar a palavra “interesse” que fornece base para concepções distintas acerca da vida política? Na segunda seção do Capítulo II, pretendemos oferecer uma narrativa, delineando as camadas semânticas do conceito, o qual nos parece “essencialmente contestável”. A princípio, a tentativa de nos desviarmos do valor de face, estancado, fixo que o conceito “interesse” porta levou-nos a pensá-lo em diferentes obras políticas, com o propósito de sugerir que estamos diante de um termo que possui uma história, que remonta a uma tradição, ou ainda, que estamos diante de uma linguagem, a linguagem dos interesses, a qual Tocqueville faz, em momentos diversos d’*A Democracia*, alusões conscientes e explícitas.

De acordo com Pocock, a afirmação de que se estaria diante de uma linguagem (do texto do qual extraímos tais condições, Pocock não empregará mais o termo “tradição”, mas “paradigma”, “estrutura discursiva”, “linguagens”, entre outros) não seria produto da imaginação do pesquisador se este atendesse, entre outras, a duas condições: i) à medida que o historiador puder demonstrar que diferentes autores operaram diferentes atos na mesma linguagem, respondendo uns aos outros por meio dela e ii) à medida que o intérprete puder demonstrar que cada autor discutiu o uso que os demais fizeram dela, que eles inventaram linguagens de segunda ordem para criticar seu uso e que a identificaram, verbal e explicitamente, como uma linguagem que estavam utilizando (POCOCK, 2003a: 71). Todavia, o tempo de pesquisa necessário para desenvolver (e não apenas sugerir) essa linguagem dos interesses rigorosamente e à maneira de Pocock, isto é, delinear a descrição de mundo, de contexto das linguagens, mediante palavras (e afastarmo-nos, portanto, de uma compreensão superficial de tradições e linguagens como mera “ideologia”), é certamente muito maior que o oferecido para a realização do mestrado. Pois seria necessário recorrer amplamente a obras dos autores contemporâneos a Tocqueville, a fim de identificar

em contexto as estruturas de significação e as potencialidades do uso do conceito (da “enunciação”, do “discurso”), bem como o modo pelo qual o nosso autor se relacionaria com distintas apropriações do conceito “interesse”. A narrativa que empreendemos, portanto, é incompleta e possui um viés notadamente negativo de tentar explicitar aquilo que a palavra não poderia significar em vez de uma proposição definitiva acerca do conceito. Concordamos, desse modo, com a tese que nos serve de advertência de Ricardo Silva, a quem a apreensão de significados dos conceitos do léxico dos teóricos políticos não se daria senão na “reconstituição das disputas pela fixação dos critérios de uso desses conceitos” (SILVA, no prelo, s/p.). Diante disso, podemos dizer que o nosso esforço de composição de uma narrativa é uma escolha, arbitrária e parcial, como sempre são as narrativas, elaborada justamente para elucidar a tensão na qual o conceito de interesse, sob diversas penas e em propósitos distintos, foi empregado. O recorte temporal é definido, como estará indicado, pelas discussões circunscritas no campo político acerca da razão de estado.

Note-se que, se fosse endossada a tese de Boesche, tornaríamos também o conceito de virtude uma apropriação tocquevilleana atemporal, por assim dizer, da virtude romana. Contudo, a nossa hipótese é a de que, como tudo que dizia respeito ao novo estado social de igualdade de condições (tal estado, na verdade, a preocupação central do autor), a investigação da relação entre a virtude e os interesses foi fundamental para Tocqueville. Desse esforço, parece ser pouco razoável sustentar que, ao tratar dos interesses, estaria postulada uma natureza humana elevada. Pelo contrário. O homem que interessa a Tocqueville não é senão o homem democrático: sujeito a paixões baixas (como o ódio e a inveja), devotado aos interesses, especialmente os materiais. Portanto, o desenvolvimento da nossa hipótese requer, a partir disso, matizar tal doutrina a partir das possíveis referências teóricas de Tocqueville (como faremos no Capítulo II).

Ora, para o interesse ser bem compreendido não é suficiente a crença em certa concepção da razão – por isso ele resistiu à linguagem abstrata e iluminista dos filósofos do século XVIII; não é suficiente o desenvolvimento da educação formal – por isso se afastou, em ampla medida, do projeto dos ideólogos que, por acreditarem na “instituição da razão”, fundamentaram, entre outros, o projeto das *Écoles Normales*

para originar uma república de ilustrados²⁷. Sobretudo, um interesse bem entendido implicaria razão (o léxico “esclarecido”, “iluminado”, “bem compreendido” é endossado por Tocqueville), mas não como uma regra anterior e exterior aos homens ou uma norma transcendente e invariável. Tocqueville trata de gostos e de hábitos e, portanto, da experiência no envolvimento com os assuntos públicos. Assim, associada a essa moral esclarecida, há um componente fundamental: o costume. Explorar o que o francês entendia por costume é passo fundamental da nossa hipótese, pois, sem ela, a relação entre virtude e liberdade não fica clareada (como tentaremos demonstrar na terceira seção do Capítulo II). Nesse aspecto, não atentamos apenas para a descrição de tais costumes (pois isso é movimento comum a muitos trabalhos que comentam Tocqueville, especialmente os que se atêm às descrições da “cultura democrática participativa estadunidense”), mas fundamentalmente para a dimensão normativa que pode conter essa disposição denominada “doutrina do interesse bem compreendido”, expressa nos costumes estadunidenses. Portanto, precisamos nos perguntar acerca do alcance de tal arranjo, uma vez que, por sua singularidade, ele não forneceria uma matriz de instituições e costumes transplantável para outra sociedade. Entretanto, uma tal doutrina não poderia assinalar a importância da promoção de determinados valores para as sociedades democráticas no geral? Considerando-se que em muitos trabalhos acerca da obra tocquevilleana é assumida a dimensão filosófica do seu argumento, na medida em que o autor, ao lidar com a democracia na América, objetivava, de fato, perscrutar a natureza do estado social igualitário (cf. MANENT, 2006 e 1993; GUELLEC, 2006) e fornecer referências também para a sua França (cf. MELÔNIO, 2006 e DRESCHER, 2006), com os quais estamos de acordo, não nos parece desprovido de sentido o argumento aqui desenvolvido, qual seja, o de que o princípio normativo ao qual nos referimos, o *interesse bem compreendido*, relacionaria, do ponto de vista analítico, a *virtude* e a *liberdade*.

Com os movimentos dessa Introdução, parece que os argumentos da nossa hipótese podem ser agora sumarizados. Se não podemos fazer da doutrina do interesse bem compreendido a centralidade das preocupações do autor n’A *democracia*, sob pena de hipostasiar o nosso próprio tema de pesquisa, não nos

²⁷ As referências foram: CRAIUTU, 1999; GUELLEC, 2006: 167-185.

parece equivocada a tentativa de mostrar que tal princípio se relaciona inteiramente com as premissas centrais da obra na medida em que i) o individualismo é o traço mais nítido das sociedades de igualdade de condições, nas quais os elos da cadeia natural que articulavam os homens foram rompidos ou são desinvestidos da importância que gozavam nas sociedades aristocráticas (como argumentaremos no Capítulo I); ii) a disposição moral dos homens nessas sociedades faz que eles não se devotem à ordem comum por bondade ou distinção, mas por um princípio de utilidade e busca da realização dos seus desejos; iii) a relação entre os interesses e as virtudes é bem-sucedida nos costumes dos homens da Nova Inglaterra (como argumentaremos no Capítulo II), fundamentando um mito que permitiria iluminar os desenvolvimentos da igualdade de condições nas demais sociedades, em especial, na França.

1 A América como conceito e mito

“Somme toute le livre remue dans son fond la question du temps”.

(Ampère, *Correspondance avec Ampère*)

“La durée, la gloire, ou la prospérité de la nation étaient devenues pour eux des dogmes sacrés, et en défendant leur patrie, ils défendaient aussi cette cité sainte dans laquelle ils étaient tous citoyens”.

(Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*)

Era a primavera de 1831. Acompanhado do amigo, Gustave de Beaumont, futuro autor de *Marie, ou l’esclavage aux États-Unis*, Tocqueville cruza o Atlântico para ver o “espetáculo que o novo mundo me [lhe] oferecia” (TOCQUEVILLE, 2001: 7; DA, TI, Introdução), deixando o ócio da vida privada no Velho Mundo²⁸. No ano anterior, a contragosto e em guerra consigo mesmo, ele prestara o primeiro juramento ao novo rei, Luís Filipe²⁹. Talvez o tenha feito, avalia Beaumont, porque a Constituição de 1830 figurara como o oferecimento da segunda e talvez última chance para a fundação de uma monarquia constitucional na França (cf. BEAUMONT, 2010: 19). Certo é que não jurara por lealdade à coroa, como o atesta uma carta do nosso autor enviada ao amigo Henrion:

Fato consumado, eu continuei a acreditar no que sempre acreditei, que o dever mais rigoroso não era para com um homem ou uma família, mas para com o país. A salvação da França, no ponto em que estávamos, me pareceu estar na manutenção do novo rei. Então, eu prometi apoiá-lo, sem esconder que não era por ele que eu o fazia. Protestei que eu não pretendia um juramento que me atasse para sempre a uma outra causa que não ao

²⁸ É o que o autor escreve ao amigo Charles Stoffels, em 26 de Agosto de 1830: “Si je suis forcé de quitter ma carrière et si rien ne me retient forcément en France, je suis décidé à fuir l’oisiveté de la vie privée et à reprendre pendant quelques années l’existence agitée du voyageur” (apud NOLLA, 2010: lxi).

²⁹ Aflito, com a voz embargada e coração palpitante foi, de certo modo, como ele se descreveu durante o juramento, em uma carta enviada a Mary Mootley, sua esposa: “Je viens enfin de le prêter ce serment. Ma conscience ne me reproche rien, mais je n’en suis pas moins profondément blessé et je mettrai ce jour au nombre des plus malheureux de ma vie... Je suis en guerre avec moi-même, c’est un état nouveau, affreux pour moi. Comme ma voix a changé au moment où j’ai prononcé ces trois mots, je sentais que mon cœur battait à briser ma poitrine” (apud JARDIN, 1984: 88). Todavia, Bruce Frohnen dissipa certa sombra de dúvidas – bem como a guerra consigo próprio como o autor havia se descrito –, apresentando-nos um Tocqueville muito mais resolutivo ao afirmar que ele estaria, de fato, comprometido com o governo de Luís Filipe: “Tocqueville argued that an affectionate and virtuous community requires that, wherever possible, we accept and attempt peacefully to improve the institutions given us by Providence. This view led him to make peace and work with the Bourbon restoration, Louis-Phillipe’s “bourgeois” monarchy, and the republic overthrown by the dictator Louis Napoleon” (FROHNEN, 1993: 10).

interesse do nosso país e eu não escondi que, quando a nova dinastia se tornasse incompatível com este interesse, eu conspiraria contra ela (apud NOLLA, 2010: lx)³⁰.

Não mais que seis dias após o segundo juramento, em Outubro de 1830, ele e o amigo Beaumont apresentaram a proposta (na verdade, um pretexto) de viagem aos Estados Unidos, a fim de investigar o sistema penitenciário³¹. Seis meses após a proposta ter sido apresentada, em Abril de 1831, embarcaram em La Havre. O que deixava para trás o futuro autor d'*A Democracia na América*? Um governo francês pouco consolidado diante da incompatibilidade entre distintos projetos políticos: um regime parlamentar amparado no sufrágio universal, como desejavam os republicanos, de modo geral; a monarquia tradicional, como pareciam querer recobrar os legitimistas e os carlistas. O que Tocqueville buscava quando atravessou o Atlântico? Uma resposta possível é o estudo de uma extensa república e das suas instituições³². Ora, sabemos que apenas quando Tocqueville retorna à Paris, possuindo anotações, cartas e entrevistas, bem como, na memória, a imagem daquela sociedade na qual a igualdade de condições exercia uma influência prodigiosa, começou a escrever *A democracia na América*. Talvez porque o nosso autor estivesse absorto na ideia de compreender os movimentos de ruptura decisivos na França – cercando o abismo, ao qual nos referimos anteriormente – e o que lhe parecia o fato gerador desses mesmos movimentos, o princípio da igualdade, notara, antes mesmo de cruzar o oceano, que uma questão temporal unia os continentes: a democracia, como uma irresistível revolução, avançara de modo contínuo e permanente na porção Ocidental do mundo; na América, ela era um fato. Não tardaria para que os franceses, supunha o autor,

³⁰ “Le fait accompli, j’ai continué à croire ce que j’ai toujours cru, que le devoir le plus étroit était non envers un homme ou une famille, mais envers le pays. Le salut de la France, au point où nous étions, m’a paru être dans le maintien du nouveau roi. J’ai donc promis de le soutenir, sans cacher que je ne le faisais pas pour lui. J’ai protesté que je n’entendais pas de serment qui [me] liât pour toujours à une autre cause qu’à l’intérêt de notre pays et je n’ai pas caché que du moment où la nouvelle dynastie serait incompatible avec cet intérêt, je conspirerais contre elle” (apud NOLLA, 2010: lx).

³¹ Sobre o fato de a viagem ser um pretexto para Tocqueville, ver NOLLA, 2010: lxi; JARDIN, 1984: 89; e também FURET, 2001: XI.

³² Essa intenção é explicitada na carta mencionada no capítulo anterior, a Charles Stoffels (“J’irai voir là ce que c’est qu’une grande république”) e na nova advertência que Tocqueville preparou para a décima segunda edição d'*A Democracia*: “[as instituições americanas] eram tão-somente um objeto de curiosidade para a França monárquica, devem ser um objeto de estudo para a França republicana” (TOCQUEVILLE, 2001: 4; DA, TI, Advertência da 12ª edição).

chegassem “à igualdade quase completa das condições” (TOCQUEVILLE, 2001: 19; DA, TI, Introdução).

Parece convincente, desse modo, a hipótese do editor das obras de Tocqueville, Eduardo Nolla, de que as anotações, as entrevistas, enfim, o material levado da América para a Rue de Verneil, em Paris, que abrigou Tocqueville quando escreveu a sua obra mais famosa, constitui apenas parte daquilo que lhe serviu como base para a composição d’*A democracia*, cujas ideias, hipóteses e preocupações centrais, segundo o editor, antecederiam a sua partida³³ (NOLLA, 2011: lxx). Sem querermos afirmar que a viagem nada teria acrescentado ao olhar do autor, é possível sustentar que o embarque não teria sido apenas uma fuga do conturbadíssimo momento que vivia na França, mas a busca das interrogações que já o inquietavam no Velho Continente. Como ele mesmo o assina em uma carta a Kergolay, de Janeiro de 1835:

Há dez anos venho pensando uma parte das coisas que logo lhe exporei. Fui para a América apenas para me esclarecer sobre esse ponto [...] Nesse país, onde encontrei mil objetos que estavam fora da minha expectativa, percebi que muitos deles diziam respeito às perguntas que tantas vezes fizera a mim mesmo (apud FURET, 2001: XIII).

É verdade que isso não explica, como bem nota François Furet, a visita justamente à América, já que “o segredo das instituições livres” poderia ter sido buscado, por exemplo, na Suíça ou na Inglaterra. Mas o caso da Suíça apenas reiteraria o axioma clássico de que só podem ser pequenas as repúblicas e a Inglaterra não figurava como uma democracia. Segundo Furet, seria justamente por possuir o pé em dois mundos – nascido na aristocracia e vivendo o princípio igualitário como um fato – que Tocqueville transformara uma questão existencial em conceitual. O autor teria notado que a revolução democrática não era apenas um acidente da história, menos ainda um curso refreável. Como ele aponta em uma das anotações de preparação para *A Democracia*: “enquanto eu tinha os meus olhos fixos no América, eu pensava na

³³ Nolla sustenta que a viagem de Tocqueville deve ser vista como parte de um processo intelectual. Para o autor, sequer as notas de Tocqueville - também publicadas em português no *Viagens aos Estados Unidos* - constituiriam um diário de viagem propriamente, de modo que a leitura aleatória dos fragmentos, dos registros e das entrevistas feitas pelo viajante podem parecer desinteressantes ou destituídas de qualquer sentido, se o leitor ainda não estiver informado acerca de algumas das teses do parisiense e das ideias que ele possuía antes mesmo de compor a sua obra (cf. NOLLA, 2010: lxx). É o que faz Furet sustentar que há na ida para América um “mistério de origem”, pois muito já se comentou acerca das suas hipóteses antecederem ou não a sua partida e do impacto que a experiência democrática estadunidense tivera sobre o posicionamento de Tocqueville.

Europa. Eu pensava nesta imensa revolução social que acaba de se completar entre nós, enquanto discutia-se ainda a sua legitimidade e os seus direitos”. E sustenta: “Eu pensava na inclinação irresistível onde [nós (eds.)] corremos, quem sabe, talvez em direção ao despotismo, talvez também em direção à república, mas certamente para a democracia” (TOCQUEVILLE, 2010: 28, nota o)³⁴. Seria infrutífero, portanto, manter a discussão acerca da legitimidade ou não da monarquia francesa, voltar-se contra os coveiros do Antigo Regime. Mais prudente seria perscrutar a democracia, fato inevitável, e avaliar a justa adequação da liberdade ao novo estado social. Ora, se inevitável e universal é a marcha da igualdade de condições, a escolha pela observação da América dá-se porque, naquela sociedade, tal princípio teria aparecido em estado puro, isto é, “sem herança aristocrática, sem legado absolutista, sem paixões revolucionárias” (FURET, 2001: XXIII).

Na verdade, já nas primeiras correspondências enviadas após a chegada na América, podem-se ler as comparações com a França:

Aqui, nós estamos verdadeiramente em outro mundo; as paixões políticas estão apenas à superfície; a paixão profunda, a única que move profundamente o coração humano, a paixão cotidiana, é a aquisição de riquezas e há mil maneiras de adquiri-las sem perturbar o Estado. É preciso estar cego, na minha opinião, para querer comparar este país com a Europa e adotar em um o que funciona em outro [lugar (trad.)]; eu acreditava nisto antes de deixar a França; e acredito mais e mais examinando a sociedade em meio a qual eu agora vivo; eles são um povo de comerciantes que lidam com assuntos públicos, quando seu trabalho lhes concede algum lazer. Eu espero que, em nosso retorno para a Europa, sejamos capazes de dizer algumas coisas boas sobre este assunto; ninguém, talvez, esteja em melhores condições para estudar um povo do que nós (apud NOLLA, 2001: lxvii)³⁵.

³⁴ “Tandis que j’avais les yeux fixés sur l’Amérique, je pensais à l’Europe. Je pensais à cette immense révolution sociale qui achève de s’opérer parmi nous tandis qu’on discute encore sa légitimité et ses droits [...] Je pensais à la pente irrésistible où [nous (éd.)] courrons, que sais-je, vers le despotisme peut-être, aussi vers la république, mais à coup sûr à la démocratie” (TOCQUEVILLE, 2010: 28, nota o).

³⁵ “Nous sommes bien véritablement ici dans un autre monde; les passions politiques ne sont ici qu’à la surface; la passion profonde, la seule qui remue profondément le cœur humain, la passion de tous les jours, c’est l’acquisition des richesses et il y a mille moyens d’en acquérir sans troubler l’État. Il faut être aveugle à mon avis pour vouloir comparer ce pays-ci à l’Europe et adopter à l’un ce qui va à l’autre; je le croyais avant de partir de France; je le crois de plus en plus en examinant la société au milieu de laquelle je vis maintenant; c’est un peuple de marchands qui s’occupent des affaires publiques quand son travail lui en laisse le loisir. J’espère qu’à notre retour en Europe, nous serons en état de dire quelques bonnes choses à ce sujet; personne peut-être ne s’est trouvé mieux placé pour étudier un peuple que nous [ne] le sommes” (apud NOLLA, 2001: lxvii).

“Um povo de comerciantes que se ocupa dos negócios públicos” é uma observação dos costumes estadunidenses que, como argumentaremos, operará como uma ideia fixa na obra que se fazia com vistas ao que se vivia na Europa. Podemos observar que tal ideia nova é, na América, um costume. Acentuando o tom paradoxal dessa descoberta de Tocqueville, não seria desimportante lembrarmos a recusa da ideia, expressa por pensadores tão distintos como Marx e Constant, segundo a qual os homens de negócios escolhem administradores públicos para governar em seu lugar, já que ou estão mais interessados no próprio enriquecimento, ou a política é um espaço subordinado às relações materiais. Na verdade, os costumes estadunidenses, mediante os quais se sustentava o frágil equilíbrio entre a igualdade e a liberdade, se apresentam para Tocqueville como, parafraseando Pocock, conceito e mito³⁶. Conceito porque o ponto fugidio no qual se confundem e se tocam a igualdade e a liberdade, ponto este nítido na Nova Inglaterra, delineia uma concepção de sociedade democrática, em oposição às aristocráticas, alterando o conteúdo substantivo que até então a democracia – como forma de governo – possuía. Na pena de Tocqueville, democracia passa a designar um estado social, um certo modo de ver, sentir e agir; certo princípio que preside as leis e os costumes (voltaremos a isso daqui a pouco). Mito porque não estamos operando no plano da verdade histórica ou da descrição empírica – a despeito de alguns comentadores já terem objetado o exagero de Tocqueville nos seus elogios à democracia americana –, mas do sentido que possui essa narrativa originária, como modelo de sociedade democrática igualitária que não experimentou a Revolução. Em tal narrativa, o encontro entre a liberdade e a igualdade, o “espetáculo” do qual fala Tocqueville, serviu como uma referência de análise do estado social democrático – não apenas o da América, mas o de todas as democracias. Não devemos nos esquecer de que o parisiense fez da feição da República francesa uma questão universal: “Terrível problema, cuja solução não diz respeito unicamente à França, mas a todo o universo civilizado. Se nos salvarmos,

³⁶ Tomamos de empréstimo a expressão de Pocock, a qual, de modo algum, versa sobre a democracia estadunidense, da qual tratará Tocqueville. Eis uma referência ao subtítulo do capítulo IX “Giannotti and Contarini - Venice as Concept and as Myth”, do *The Machiavellian Moment* (POCOCK, 1975: 272).

salvaremos ao mesmo tempo todos os povos que nos rodeiam. Se nos perdermos, perdê-lo-emos conosco” (TOCQUEVILLE, 2001: 4; DA, TI, Advertência da 12ª edição).

É desse modo, então, que se põe a atravessar o Atlântico, não para “copiar servilmente as instituições” (TOCQUEVILLE, 2001: 5; DA, TI, Advertência da 12ª edição) daquela sociedade, mas para compreender a conveniência de algumas instituições; não para decalcar os detalhes das leis estadunidenses, mas para “tomar-lhe emprestados os princípios”. Contudo, enganamo-nos se acharmos que Tocqueville, dado às representações que a América evocava, teria pintado um quadro harmônico da democracia. Pelo contrário. Se a prosa do autor é labiríntica e redondilhada, ele não enlevou com adornos a gravidade do assunto e, olhando para ela, mirava o que poderíamos temer ou esperar do futuro nas sociedades democráticas.

Assim, ao lado das condições físicas da América, a vastidão das suas terras, não escaparia do olhar atento desse estenógrafo a paixão profunda que permeava a sociedade visitada, a igualdade de condições, convertida, entretanto, em maior ameaça a essa sociedade de homens livres. Então é preciso reconhecer que ele não fez da América um éden e basta alcançarmos a parte d’A *Democracia* intitulada *Da influência que as ideias e os sentimentos democráticos exercem sobre a sociedade política* (TII, P4) para notarmos, também ali, os tons amargos com os quais Tocqueville constrói o paroxismo de um “despotismo democrático” (disso nos ocuparemos adiante). Não tardou para que notasse como, em tal estado social, o interesse – seu veneno – seria o segredo dos laços estabelecidos – seu antídoto – entre os estadunidenses. São essas impressões que envia a Ernest Chabrol:

Imagine, meu caro amigo, se você puder, uma sociedade formada de todas as nações do mundo: Ingleses, Franceses, Alemães..., cada um tendo uma língua, uma crença, opiniões diferentes; em uma palavra, uma sociedade sem preconceitos, sem sentimentos, sem ideias comuns, sem caráter nacional, cem vezes mais afortunada do que a nossa; mais virtuosa? Eu duvido. Este é o ponto de partida. O que serve de ligação a elementos tão diversos, o que faz de tudo isto um povo? O interesse. [...] o interesse que, de resto, se produz ostensivamente e se anuncia como uma teoria social (apud NOLLA, 2010: lxvii)³⁷.

³⁷ No original: “Imaginez-vous, mon cher ami, si vous le pouvez, une société formée de toutes les nations du monde: Anglais, Français, Allemands..., tous gens ayant une langue, une croyance, des opinions différents; en un mot, une société sans préjugés, sans sentiments, sans idées communes, sans caractère national, plus heureuse cent fois que la nôtre; plus vertueuse? J’en doute. Voilà le point de départ. Qui sert de lien à des éléments si divers, qui fait de tout cela un peuple? L’intérêt [...] l’intérêt qui, du reste, se produit ostensiblement et s’annonce lui-même comme une théorie sociale” (apud NOLLA, 2010: lxvii).

1.1 O estenógrafo da igualdade de condições

É verdade que, ao serem percorridas as páginas da obra tocquevilleana, a despeito da centralidade da igualdade de condições, não se encontra uma esquemática definição de tal noção. Não parece menos correto, porém, afirmar que toda a obra constitui o delineamento da noção de igualdade (que na pena do autor também traduz democracia ou o princípio associado à revolução democrática, bem como o estado social que se opõe à aristocracia), na medida em que importa menos para o autor a gênese [diria Furet: “nenhum debate escolástico sobre as causas primeiras” (FURET, 2010: XXV)] da sociedade do que o modo pelo qual esse princípio a governa, influencia costumes e leis, cria opiniões e faz nascer sentimentos, permitindo-lhe julgar o princípio a partir dos seus efeitos. Afinal, como o parisiense caracteriza a sociedade democrática ou o estado social igualitário?

É primordialmente em contraste com a sociedade aristocrática que se precisa o que vem a ser a democrática³⁸: o fruto de um movimento contínuo e permanente, ao qual o autor nomeia “revolução”, que opera nas extremidades, tornando as distâncias sociais entre os homens mais curtas, a ponto de aproximar todas as necessidades e todos os desejos, dos mais superficiais aos mais profundos. Voltando-se cerca de setecentos anos no tempo, a imagem que Tocqueville possuía da França era, segundo ele, algo semelhante a uma terra dividida entre um pequeno número de famílias que também tinha o direito de governá-la, transmitindo tal poder, juntamente com a herança, aos seus. O poder associa-se, assim, à propriedade da terra. Com o tempo, “arruinam-se os reis nos grandes empreendimentos; esgotam-se os nobres nas guerras privadas; enriquecem-se os plebeus no comércio” (TOCQUEVILLE, 2001: 8; DA, TI, Introdução). Não só o negócio constitui uma nova fonte do poder, como, disseminadas as luzes, a ciência passa a ser um meio de governo. As cruzadas e as guerras, afirma-nos o autor, dizimam os nobres e dividem as terras deles; os reis fazem participar do governo as classes inferiores, minando a força da aristocracia; a descoberta das armas de fogo

³⁸ Note-se que a oposição entre democracia e aristocracia formará um par conceitual que percorrerá a sua obra. Como afirma Jasmin, no capítulo dedicado a “O Sistema conceitual de Tocqueville”, esse par conceitual opera no nível da explicação acerca da constituição e natureza das modernas sociedades igualitárias. O outro nível é composto do par liberdade e servidão e, nos termos do autor, “indica que há e quais são as possibilidades de ordenação da vida política na democracia” (JASMIN, 2005: 39).

proporciona as mesmas condições ao vilão e ao nobre no campo de batalha; a imprensa proporciona recursos iguais à inteligência de ambos; o correio bate à soleira do casebre e à porta dos palácios; o protestantismo anuncia que todos os homens têm igual possibilidade de encontrar o caminho do céu (cf. TOCQUEVILLE, 2001: 10; DA, TI, Introdução). Assim, todos os fatos contribuem para que o valor do nascimento diminua e para que novos caminhos se abram para o povo – e não mais os servos – chegar ao poder.

O movimento da igualdade das condições, portanto, nos setecentos anos resumidos por Tocqueville que dizia respeito à França, mas a ela não se restringia³⁹, é de amplo benefício à democracia:

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 (TOCQUEVILLE, 2001: 9; DA, TI, Introdução).

Não importa precisar qual seria a origem, a causa primeira, da igualdade de condições. Antes, caberia atentar para a sua orientação, o seu sentido, pois é essa a imagem que o autor dela retém: a época dos privilégios de nascimento e dos vínculos inabaláveis de submissão desfaz-se; a articulação, em cadeia hierarquicamente ordenada, entre “camponês e rei” é rompida; a sujeição pronta e servil é enfraquecida. A posição particular na qual os criados eram postos diante do amo desde a infância, a da obediência, bem como a ideia natural que dela advém, a de ser constantemente mandado, são revogadas. Agora esses elementos, servidores e amos, são postos lado-a-lado e contestada a imutabilidade de um ordenamento calcado em prerrogativas dos nobres e na inferioridade dos servos. Inserindo-se como descontinuidade até se estabelecer como oposição à aristocracia, a democracia impõe um novo arranjo entre

³⁹ “A questão que levantei não interessa apenas aos Estados Unidos, mas ao mundo inteiro; não a uma nação, mas a todos os homens” (TOCQUEVILLE, 2001: 367; DA, TI, P2, c9). Este é um aspecto da obra do qual já tratamos, e que é, cumpre assinalar, bastante repetido pelos críticos, qual seja, o de que todo o percurso de Tocqueville se faz a partir da sociedade estadunidense, mas com vistas aos desdobramentos políticos da França. Cohn afirma “Ele sempre tem em mira outra coisa do que a letra sugere à primeira vista. Quando fala da América do Norte, pensa na França; quando fala na França, ao tratar das origens da revolução, adverte que não é simplesmente dela que se trata, mas de um processo universal. O cavaleiro entre duas épocas, entre dois mundos, entre duas impossíveis lealdades, não tem como fixar a atenção em uma sem invocar a outra” (COHN, 2006: 249).

os homens⁴⁰. Um arranjo artificial que remete ao fato de as desigualdades serem entendidas como situacionais e, portanto, não fixam e nem separam os homens na condição de seu nascimento, tampouco delas se criam ordens enrijecidas e intransponíveis. As condições são provisórias e contestáveis, ainda que as desigualdades não sejam abolidas [“A igualdade de condições faz do servidor e do amo seres novos e estabelece entre eles novas relações” (TOCQUEVILLE, 2004: 223; DA, TII, P3, c5)]⁴¹.

É necessário frisar essa distinção analítica, pois nos enganaríamos se esse amplo movimento de igualdade das condições fosse enquadrado apenas no plano material. São também os desejos, os gostos, as necessidades, as paixões permeadas por esse nivelamento generalizado, por assim dizer, que arrebatam o mundo – o mundo cristão, como Tocqueville o nomeia aludindo a uma história e porção ocidental do mundo –, de modo que não é possível suspendê-lo e tampouco parece ser possível estabelecer o seu fim. É um percurso, mas cujo destino não se alcança e tampouco se conhece, pois “por mais esforços que um povo faça, ele nunca conseguirá tornar as condições perfeitamente iguais em seu seio” (TOCQUEVILLE, 2004: 168; DA, TII, P2, c13). É como se o nosso autor reconhecesse que sendo tantas as desigualdades, cada passo em direção a igualdade revela um sem-número de outras existentes, em um movimento continuamente repostado. A igualdade plena, portanto, é algo como a tentação do impossível⁴² e uma ideia insaturável:

⁴⁰ É importante notar que embora Tocqueville apresente a sociedade democrática em oposição à aristocrática em muitos aspectos, há momentos da argumentação, especialmente quando a aceitação da democracia é a de um regime político específico, nos quais ele apresenta a superioridade da nova forma social na mescla com a aristocracia. Por exemplo: “o panorama que a sociedade americana é, se assim posso me expressar, coberto de uma camada democrática, sob a qual vemos surgir de tempo em tempo as velhas cores da aristocracia” (TOCQUEVILLE, 2001: 54; DA, TI, P1, c2).

⁴¹ Tocqueville acentua que na democracia os homens se reconhecem como iguais, mesmo que o estado não seja de plena igualdade. Na pena de Mario Vargas Llosa, a relação entre duas classes distintas de homens sob a influência da igualdade de condições deixa-se antever do seguinte modo, a certa altura do *Paraíso na outra esquina*: “Esses marinheiros mercantis ganhavam um franco e meio por dia na lida e, nos longos invernos, passavam por penúrias para sobreviver. Seu trabalho sob a intempérie era duro na época das chuvas. Mas, na relação desses homens com o patrão, Flora não notou o arrivismo daqueles marinheiros ingleses que mal se atreviam a levantar os olhos para seus chefes. Às três da tarde, o patrão lhes [aos marinheiros de Auxerre] serviu a última refeição do dia: fatias de presunto, queijo e pão, que eles comeram em silêncio sentados em círculo” (grifos nossos, LLOSA, 2006:12-3).

⁴² Esse termo é emprestado do escritor Lamartine, que acusara Victor Hugo de ter criado uma ficção, *Os Miseráveis*, repleta de homens ideais, de redenção pela luta e sofrimento. Imperfeita realidade capaz de comover e de impulsionar a “tentação do impossível”, convulsionando a sociedade. A *tentação do impossível*, ensaio do qual extraio estas informações, foi originalmente tema do curso lecionado por Vargas Llosa na Universidade de Oxford, em 2004 (LLOSA, 2012).

Eles [os povos democráticos] creem sem cessar que vão pegá-la, e ela escapa sem cessar de seus braços. Eles a veem bastante de perto para conhecer seus encantos, não se aproximam o bastante para desfrutar dela e morrem antes de terem saboreado plenamente suas doçuras. (TOCQUEVILLE, 2001: 168; DA, TII, P2, c14).

Na pena de Tocqueville, a igualdade é um processo, cujo curso é notável, perceptível, até mesmo estenografado na medida em que avança, mas não se apresenta de forma completa. É por ler na obra de Tocqueville a igualdade de condições como um objetivo fugidio e inatingível que Furet a apresenta como uma “norma”: “[...] que explica por que Tocqueville passe tantas vezes da igualdade como estado social dominante, isto é, como norma, à igualdade como paixão, isto é, ao mesmo tempo como sentimento e como ideologia” (FURET, 2001: XXXVIII).

“Como sentimento e ideologia”, porque, aos poucos, a igualdade penetra no mundo social de modo que não há uma só opinião, um só hábito, uma só lei que não seja por ela expressa, como descreve n’*A Democracia*. É como se, estabelecido e tido por fato antigo tal princípio, os níveis muito acima ou muito abaixo do que ele estabelece e o senso comum assente fossem terminantemente rejeitados. Se isso revela a constituição de uma opinião pública em oposição à vontade de um só homem ou à razão de poucos, também parece ser a intenção do nosso autor realçar a dinâmica determinante, a pujança da autoridade moral, por assim dizer, do princípio igualitário e da soberania do povo, apresentado por ele como um fato providencial, ou ainda como a marcha habitual da natureza. E quem se colocaria contra um movimento que é fruto da vontade divina? Quem desafiaria o curso traçado pelo Criador? Tocqueville parece assim pretender advertir os conservadores, os quais insistiam em associar ao mal a ideia do novo estado (TOCQUEVILLE, 2001: 18; DA, TI, Introdução), incapazes assim de distinguir os males da ruptura associados à emergência do novo estado (a turbulência e a desordem, por exemplo) das benfeitorias que são por ele introduzidas (a independência dos homens)⁴³. Mas é a partir deste ponto que também poderíamos nos fazer outra questão: se a origem do princípio é inescrutável, se o advento, como o

⁴³ Uma outra passagem poderia comprovar a nossa análise: “Eu sei que, em nossos dias, há muita gente honesta que esse futuro não espanta e que, cansada da liberdade, gostaria de repousar enfim longe das tempestades. Mas estes conhecem muito mal o porto para o qual se dirigem. Preocupados com suas lembranças, julgam o poder absoluto pelo que foi outrora, não pelo que poderia ser em nossos dias” (TOCQUEVILLE, 2001: 367; DA, TI, P2, c9).

autor o afirma, “escapa ao poder humano” (TOCQUEVILLE, 2001: 11; DA, TI, Introdução), em que medida caberia aos homens esse movimento? Em outras palavras, se a igualdade é um fato gerador, como compatibilizar seu traçado, composição da mão divina, com a vontade dos homens?

Ainda que o próprio Tocqueville seja responsável por criar no capítulo que abre a sua obra, cujo tema é a configuração exterior da América do Norte, uma atmosfera caótica, feito criação do mundo, da qual nos são fornecidas, com uma objetividade científica, a extensão dos vales, os limites das planícies em direção a cada um dos pólos, a variedade das espécies vegetais, o nosso autor não perde a orientação do seu discurso: uma demonstração de uma ordem igualitária modelada pela ação dos homens. Não se trata, portanto, de mera descrição, razão pela qual aos poucos são iluminados os primeiros sinais de uma vontade fundamentalmente humana – em oposição à divina que imprimira no mundo um princípio igualitário.

Em uma terra inóspita, da qual são apresentadas as águas abundantes, a vegetação, os rios e solos americanos [“as águas aí serpenteiam como ao acaso; os rios se entrelaçam, se unem, se separam, voltam a se encontrar, perdem-se em mil pântanos, extraviam-se a cada instante no meio de um labirinto úmido” (TOCQUEVILLE 2001: 26; DA, TI, P1, c1)], não tardaria Tocqueville de transplantar as características do estado social – nivelado – ao ambiente registrado: “No interior desse imenso terraço não encontramos nem altas montanhas nem vales profundos” (TOCQUEVILLE, 2001: 26; DA, TI, P1, c1). É como se, aos poucos, paralela à descrição minuciosa da extensão do território, dos acidentes naturais, do temperamento dos rios (“o próprio Mississipi parece por um instante incerto sobre o caminho que deve seguir”), da fertilidade dos solos, das asas púrpuras das aves, do entrelaçamento dos galhos do álamo-da-virgínia com os do carvalho, enfim, o autor inserisse os primeiros “esforços da indústria humana” (TOCQUEVILLE, 2001: 28; DA, TI, P1, c1). O quadro pintado ao gosto naturalista – de preponderante determinação – parece, assim, evocar seu elemento indissociável, as mãos humanas: “Era ali que os homens civilizados iriam procurar construir a sociedade sobre novos fundamentos e que, aplicando pela primeira vez teorias até então desconhecidas ou consideradas inaplicáveis, iriam dar ao mundo um espetáculo que a

história do passado não o havia preparado” (TOCQUEVILLE, 2001: 33; DA, TI, P1, c1)⁴⁴. Em outras palavras, a imagem de ausência de constrangimentos até então retratada, a determinação da natureza a princípio sugerida, é dissipada quando o autor insere em sua composição os emigrantes ingleses. Destes, diz Tocqueville:

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, viram-se difundidas entre eles mais noções dos direitos, mais princípios de verdadeira liberdade do que entre a maioria dos povos da Europa (TOCQUEVILLE, 2001: 37; DA, TI, P1, c2).

É certo que a sociedade estadunidense não teria de lutar, como a França, contra uma brutal desigualdade aristocrática, pois nela não havia nem grandes senhores, nem os muito ricos, nem os muito pobres. De fato, não fora uma revolução, tal como se passou na França, que instituíra o estado democrático⁴⁵. Mas a singularidade desta comunidade, a igualdade como uma determinação, como um *fato social*, não pode suplantar a igualdade como uma escolha, uma construção e um *fato moral e político* (cf. LEFORT, 1991: 220). Pois se havia um conjunto de necessidades – a ausência de aristocracia e o amplo território estadunidense, bem como a condição social, a religião e os costumes dos primeiros emigrantes ingleses – tudo o mais era indeterminação e foi escolha dos fundadores, os primeiros cidadãos, fazer vicejar naquelas terras o princípio igualitário nas suas leis e instituições: “Entregue à originalidade da sua natureza, a imaginação do homem improvisava aí uma legislação sem precedentes” (TOCQUEVILLE, 2001: 50; DA, TI, P1, c2). Em poucas palavras, ainda que seja o curso igualitário irrefreável, os homens podem conduzi-lo e, mediante artifícios,

⁴⁴ É importante notar que, a despeito das variações, essa é uma afirmação importante que se mantém em ambos os tomos d’*A Democracia*. Se analisarmos a longa crítica que Tocqueville faz na primeira parte do segundo tomo da obra ao movimento intelectual na sociedade estadunidense, avaliando-o a partir da literatura, das ciências e das artes, o autor aponta o erro dos historiadores das sociedades democráticas, ironizando-os até, ao atribuírem grande peso às causas gerais negando, porém, as ações individuais e particulares “por ser difícil encontrá-la e acompanhá-la” (TOCQUEVILLE, 2004: 101; DA, TII, P1, c20). Operando a oposição com as explicações históricas de cunho aristocrático, prossegue: “estando a atenção dos historiadores voltada a todo instante para os indivíduos, o encadeamento dos acontecimentos lhes escapa, ou antes, eles não creem em tal encadeamento. A trama da história parece-lhes, a cada instante, rasgada pela passagem de um homem. Nas eras democráticas, ao contrário, o historiador, vendo muito mais os atores e muito menos os atos, pode estabelecer facilmente uma filiação e uma ordem metódica entre estes” (TOCQUEVILLE, 2004: 101; DA, TII, P1, c20).

⁴⁵ Como afirma Tocqueville “os americanos tem um estado social e uma constituição democrática, mas não tiveram uma revolução democrática. Chegaram ao solo que ocupam mais ou menos como os vemos. Isso é considerável” (TOCQUEVILLE, 2004: 7; DA, TII, P1, c1).

aplicar uma forma à sociedade. É preciso, então, ter em vistas o momento de seu nascimento, seu ato fundacional, para acompanhar os passos primeiros desse princípio de igualdade que, com o tempo, tomará a fisionomia do estado social e político estadunidense.

Os emigrantes ingleses expressam esse elemento de intencionalidade, pois queriam fazer triunfar uma ideia (sua liberdade, como o atesta um discurso feito por Winthrop, um magistrado que fora eleito diversas vezes governador do Estado):

Não nos enganemos quanto ao que devemos entender por nossa independência. De fato, há uma espécie de liberdade corrompida, cujo uso é comum tanto aos animais quanto ao homem e que consiste em fazer tudo o que agradar. Essa liberdade é inimiga de qualquer autoridade [...] mas há uma liberdade civil e moral que encontra sua força na união e que é missão do poder proteger; é a liberdade de fazer sem temor tudo o que é justo e bom (apud TOCQUEVILLE, 2001: 50; DA, TI, P1, c2).

Associada a essa ideia de liberdade, os emigrantes carregavam consigo a austera doutrina religiosa puritana que lhes fornecia o fundamento para a recusa da superioridade de um homem sobre outro e o amparo para o compromisso que estabeleciam, o corpo da sociedade política⁴⁶. Como se lê no excerto que nos serve de epígrafe, eles defendiam uma cidade santa, da qual era cidadãos. Tratava-se, portanto, de uma sociedade criada com base num pacto, menos um pacto hobbesiano, do que um pacto de cristãos, iguais perante a Deus. Como se lê nos registros do ato transcrito por Tocqueville:

Nós, cujos nomes seguem e que, para a glória de Deus, para o desenvolvimento da fé cristã e a honra da nossa pátria, empreendemos estabelecer a primeira colônia nestas terras longínquas, acordamos pelo presente ato, por consentimento mútuo e solene, e diante de Deus, formar-nos em corpo de sociedade política (apud TOCQUEVILLE, 2001: 43; DA, TI, P1, c2).

Realçando a intencionalidade dos piedosos aventureiros, instauradores de uma nova constituição, Tocqueville lança luz sobre o artifício humano na adaptação de uma ideia: fragmentadas em pequenos domínios, as terras puderam alimentar o colono e o

⁴⁶ Portanto, liberdade e igualdade estão associadas no ato fundador da nova sociedade. Não é desprovido de importância lembrar que, no segundo volume de *A Democracia*, Tocqueville diz que há um ponto extremo no qual liberdade e igualdade se tocam e, mais que isso, se confundem – o que será discutido adiante. A análise mais densa sobre as junções e disjunções da liberdade e da igualdade, analisada capítulo a capítulo no *A Democracia*, é a elaborada por Claude Lefort (1991).

proprietário, não permitindo que se constituíssem grandes riquezas e tampouco misérias absolutas; divididas as propriedades fundiárias, elemento notadamente aristocrático, os privilégios transmitidos por heranças são enfraquecidos. Além dessa circunstância original que não permitiu o estabelecimento de uma aristocracia, as leis e, em especial, a lei de sucessão, que inviabilizou o acúmulo de terras nas mesmas mãos, partilhando-a igualmente entre os herdeiros, fixam o princípio da igualdade. Como diz Tocqueville sobre as leis, elas “penhoram as gerações antes do nascimento destas”, ou seja, elas asseguram um princípio que articula os homens ao longo da história. O comentário acerca dos princípios que repousam nas leis da Nova Inglaterra não é menos elogioso aos estadunidenses. Aproximando-os aos princípios gerais que ampararam as constituições modernas, o autor acentua que, na América, a intervenção do povo nas coisas públicas, o voto livre do imposto, o julgamento por júri, entre outros princípios gerais eram amplamente difundidos, ao passo que, entre os europeus, eles seriam mal compreendidos ou incompletos.

As leis também não permitiram que houvesse na América descrita por Tocqueville a formação de uma única classe ou um grupo privilegiado e ocioso que se dedicasse e detivesse exclusivamente os prazeres intelectuais ou que os transmitisse apenas aos seus, o que contribuiu para o estabelecimento de uma educação mediana e comum a todos. Assim, tanto pela ausência de posse exclusiva das luzes quanto pela ausência de concentração das terras, as inclinações aos princípios aristocráticos foram fracas e, na lei, recrudescido o princípio igualitário, desde o início da sociedade estadunidense. É delineado assim o movimento inicial da igualdade, que, aos poucos, se insere em todas as esferas da vida, políticas ou não.

1.2 A trama dos tempos se esgarça: a paixão pela igualdade

Poderia parecer que a igualdade de condições, inserida no seio da sociedade por “mão” providencial, forneceria uma história serena e definida. A imagem da democracia que até aqui descrevemos parece demasiado estática, mas seria um engano não atentar para o fato de que os desdobramentos do princípio da igualdade constroem uma história muito mais dinâmica e mergulhada em incertezas. O fato é

que os homens dos tempos democráticos sentem pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível (cf. TOCQUEVILLE, 2004: 117; DA, TII, P2, c1) que Tocqueville afirma ser, em meio a todas as outras paixões despertadas na democracia, a “paixão principal” (TOCQUEVILLE, 2004: 114; DA, TII, P2, c1). Até mesmo uma espécie de dogma constituído. Há uma ambiguidade em torno desse dogma, cuja explicação se articula inegavelmente ao argumento central deste trabalho. Tocqueville fornece tal explicação especialmente na segunda parte do Tomo II d’A *Democracia*, intitulada *A influência da democracia sobre os sentimentos dos americanos*, e é o exame mais detido desses capítulos que a partir daqui realizaremos.

Parece claro que essa paixão pela igualdade é muito mais intensa nas sociedades que experimentaram e enfrentaram uma desigualdade radical. De pronto, nossa atenção poderia se voltar para os povos europeus, que conheceram toda a sorte de veleidade e capricho das monarquias. A despeito de os estadunidenses não terem se voltado contra um governo absoluto, Tocqueville não nos deixa esquecer que o legado dessa paixão remonta à oposição a Carlos I, na Inglaterra seiscentista, de modo que os primeiros a aportarem tinham já inscritos em si a paixão pela igualdade, incrustada nos hábitos e nas menores ações. Paixão esta que, de tempos em tempos, se encontra com a liberdade, especialmente nos momentos de abrupta ruptura. Em uma palavra, de revolução.

Ainda que o autor sustente que todos os povos democráticos tendem para um ponto no qual se confundem e se tocam a igualdade e a liberdade, a paixão pela primeira faz ver que são coisas distintas [“se bem que os homens não possam se tornar absolutamente iguais sem ser inteiramente livres (...) é razoável distinguir uma da outra” (TOCQUEVILLE, 2004: 114; DA, TII, P2, c1)]. Para sondar tal distinção, Tocqueville caracteriza a liberdade e a igualdade em função dos males, dos prazeres, dos bens e das vantagens avaliados pelos homens democráticos. Os excessos da liberdade, segundo ele, são facilmente reconhecíveis e comprometem a tranquilidade, o patrimônio e a vida dos particulares. Os prazeres sublimes que ela traz são reconhecíveis apenas a certo número de cidadãos e os seus bens são sentidos apenas ao longo dos anos, embora dificilmente à liberdade sejam atribuídos. Por sua vez, a igualdade proporciona cotidianamente, argumenta o autor, pequenos prazeres a todos. De pronto são retidas as suas vantagens por cada um dos homens que a

reconhecem como causa de sua ventura. Entretanto, os perigos trazidos pela igualdade só são notados quando os homens são muito vigilantes.

Na verdade, só quando tais perigos já alteraram a fisionomia da sociedade é que podem ser notados – talvez, então, o hábito já tenha modificado também a disposição dos homens, como se à matéria não fosse permitida outra forma, pois já se corrompeu. A ameaça à liberdade é notável, não se faz no silêncio da noite ou sem que todos a percebam. Mais ainda porque, presos aos prazeres e benefícios imediatos, os homens se precipitam como a um tesouro sobre a igualdade, como o autor explana:

A paixão pela igualdade penetra de toda a parte no coração humano, estende-se nele, enche-o por inteiro. Não digam aos homens que, entregando-se de tão cega maneira a sua 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 (TOCQUEVILLE, 2004: 116; DA, TII, P2, c1).

Imersos na igualdade, cada homem busca senão em si mesmo a fonte das suas crenças e dirige para si os sentimentos. É que com o fim do Antigo Regime, já não há uma figura única (salvo, claro, a categoria “povo”) que invoque a autoridade moral imanente ao seu lugar na estrutura social e política – como era o corpo do rei ou um corpo de nobres em uma sociedade hierarquicamente organizada –, pois todos os indivíduos se reconhecem como iguais⁴⁷. Possuindo as mesmas luzes, a ação de cada um sobre a inteligência dos demais se torna restrita; a propensão de cada indivíduo é a crer senão na própria razão⁴⁸. Nas palavras do autor, “uma espécie de incredulidade instintiva pelo sobrenatural e uma ideia elevadíssima e, muitas vezes, exageradíssima da razão humana” (TOCQUEVILLE, 2004: 10; DA, TII, P1, c1). Com o tempo, os homens

⁴⁷ Neste ponto é endossada a leitura de Lefort acerca da revolução democrática tal como caracterizada por Tocqueville. De modo sintético, a tese do filósofo visa discutir a intuição de Tocqueville no que tange ao desaparecimento de um fundamento da ordem social, o que caracterizaria uma “sociedade histórica” – a qual acolhe a indeterminação, não em sentido negativo, em sua própria forma. Isso não quer dizer que, estando incorporado na pessoa do príncipe, o poder pudesse ser dito sem limites. O fato a se ressaltar é “uma mutação de ordem simbólica, que atesta, o melhor possível, a nova posição do poder” (LEFORT, 1991: 31), o qual torna-se um “lugar vazio”, em termos tocquevilleanos, no sentido de impedir aos governantes que se apropriem, que sintetizem em seu corpo, o poder.

⁴⁸ Seria um engano, entretanto, supor um deslocamento abrupto do caráter da obediência concomitante à contestação do fundamento da legitimidade. Tocqueville reconhece que há, durante a passagem de uma condição social à outra, um interregno [“um momento em que o espírito dos homens vacila” (TOCQUEVILLE, 2004: 227; DA, TII, P3, c6)] no qual os homens não se sujeitam por uma obrigação, de certa forma, quase divina e tampouco tomam a obediência em seu aspecto puramente humano.

democráticos acostumam-se a nada esperar de outros e à ideia de que tudo depende de si mesmos e dos próprios julgamentos [“portanto é, comumente, na origem das sociedades democráticas que os cidadãos se mostram mais dispostos a se isolar” (TOCQUEVILLE, 2004: 124; DA, TII, P2, c3)]. Assim suspensos, voltam-se sobre si e se encerram em sua solidão. Se, por um lado, o homem democrático torna-se altivo por estar entre iguais, a contrapartida é a angústia causada pela insignificância e impotência diante do grande número. A independência que experimenta o homem democrático é, portanto, contígua à sua fraqueza e ao seu isolamento. Eis a ambiguidade desse novo estado de igualdade das condições. Entretanto, em algum lugar, o fundamento da autoridade continuará existindo, pois, diz-nos o autor, a independência individual não é ilimitada. Assim, “a questão não é saber se existe uma autoridade intelectual nas eras democráticas, mas apenas onde está depositada e qual será sua medida” (TOCQUEVILLE, 2004: 10; DA, TII, P1, c1). Nesse quadro, é a opinião da maioria que figura como essa espécie de força horizontal e de guia comum da razão individual, sem fazer que os homens sintam-se enfraquecidos, como expressa Tocqueville:

essa mesma igualdade que o torna independente de cada um dos seus concidadãos em particular entrega-o isolado e sem defesa à ação da maioria. Portanto, o público possui entre os povos democráticos um poder singular, cuja ideia as nações aristocráticas nem sequer seriam capazes de conceber. Ele não persuade por suas crenças, ele as impõe e as faz penetrar nas almas por uma espécie de imensa pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um (TOCQUEVILLE, 2004: 11-2; DA, TII, P1, c1).

Acolher a opinião alheia, em alguma medida, é uma opção de resposta prática à impossibilidade de, nas democracias, penetrar profundamente em matérias distintas em busca da verdade. Mais que isso. A ideia de maioria é inerente à sociedade democrática, porque é uma sociedade não marcada por privilégios; nela, a soberania é do povo. Afinal, uma aristocracia não poderia se converter em maioria e assegurar suas prerrogativas. É, portanto, por seu próprio princípio (por não defender uma constituição estreita e amparar no “povo” a sua força) que não se oferecem garantias contra a ação da maioria. Assim, se essa porção de servidão concedida ao maior número, por assim dizer, pode ser aceita como instrumental, como uma espécie de mecanismo de sobrevivência em uma sociedade caracterizada por um movimento

constante, o passo frágil é sempre conceder ao império moral da maioria a infalibilidade das decisões, permitindo a ação absoluta sobre os pensamentos que “se encarrega [a maioria] de fornecer aos indivíduos uma quantidade enorme de opiniões já prontas e os alivia assim da obrigação de constituir opiniões próprias” (TOCQUEVILLE, 2004: 12; DA, TII, P1, c1). O autor ressalta que não se faz uso frequente, na sociedade política estadunidense, da tirania. Antes, que é difícil sair de seu círculo estreito de atuação no qual, sobretudo, o pensamento está encerrado [“não se descobre garantia contra ela” (TOCQUEVILLE, 2001: 296; DA, TI, P2, c7)]. Tal ausência de garantia deve-se não apenas ao fato de constituir o fundamento da legitimidade nas democracias, mas ao fato de a maioria atuar sobre as vontades individuais. Se, na Europa, um rei possuía poder material e instrumental para atuar sobre as ações dos súditos, a maioria é uma espécie de silenciosa atuação sobre os desejos dos homens, uma atuação na alma, diz-nos o autor, que faz dispensáveis os grilhões e carrascos (cf. TOCQUEVILLE, 2001: 299; DA, TI, P2, c7).

Além de buscar na própria razão a fonte de crença (que se crê individual, mas é da maioria), os homens nos países democráticos dirigem seus sentimentos para si próprios. A essa direção, dá-se o nome de individualismo, expressão surgida de uma nova ideia. Para compreender esse sentimento desconhecido das sociedades aristocráticas, mais uma vez, é preciso recorrer ao contraste com a outra ideia. Por oposição ao egoísmo, isto é, um instinto cego, um amor apaixonado e exagerado, um vício, como o define Tocqueville, o individualismo é caracterizado como um juízo errôneo que nasce com a igualização das condições. Trata-se de um sentimento notadamente democrático, cuja fonte é o isolamento no qual se encontram os homens – pois, como sabemos, a democracia faz o homem esquecer os ancestrais, oculta os descendentes e separa os contemporâneos (TOCQUEVILLE, 2004: 121; DA, TII, P2, c2). Contudo, ainda que o autor diga que o individualismo é um mal próprio ao coração humano nos tempos democráticos, caberia notar que é descrito como um “sentimento refletido” (TOCQUEVILLE, 2004: 119; DA, TII, P2, c2). Inquietante adjetivação essa empregada pelo nosso autor. Afinal, por que haveria a necessidade de fazer esse conceito, o individualismo, se afastar de um puro instinto, de uma paixão? Ou mais precisamente, a que se refere o seu teor de “reflexão”?

Analisando-se os três capítulos nos quais o conceito é o tema central, parece ser possível sugerir que se trata de um sentimento mediado pela reflexão, pois é uma espécie de proteção às paixões comezinhas trazidas pela igualdade, sejam estas, o ódio e a inveja⁴⁹. É preciso prosseguir o exame do individualismo com mais vagar, pois, do contrário, poderia parecer que Tocqueville está se referindo ao desenvolvimento do individualismo de modo geral. Quando, na verdade, parece que estamos em mais um daqueles movimentos da obra, no qual Tocqueville parece desejar escrever a história da democracia justapondo-a à da Nova Inglaterra. Os homens democráticos, ocupados principalmente de si mesmos, notam que não devem nada a ninguém, bem como nada esperam dos outros. Pode ser que, assim isolados, acabem isolados da massa dos seus semelhantes, cercam-se de sua família e dos seus amigos, criando uma pequena sociedade em torno dos seus e formando “minúsculas igrejinhas” (TOCQUEVILLE, 2004: 268; DA, TII, P3, c13). Trata-se de uma frouxidão dos vínculos e dos deveres que os homens estabelecem reciprocamente, sobretudo, de uma percepção equivocada acerca da relação entre o destino individual e o comum, deixando os homens entregues a um vácuo histórico, sem passado e sem futuro:

nos povos democráticos, novas famílias saem sem cessar do nada, outras nele caem sem cessar, e todas as que permanecem mudam de fisionomia; a trama dos tempos se esgarça a cada instante, e o vestígio das gerações se apaga. As pessoas esquecem facilmente os que precederam, e não tem a menor ideia dos que sucederão. Apenas os mais próximos interessam (TOCQUEVILLE, 2004: 120; DA, TII, P2, c2).

Com essa passagem, Tocqueville não pretende elaborar um discurso vaticinador, mas dar curso ao exame da configuração do poder político a partir da injunção do individualismo: uma vida permeada por um tempo de presente estendido; de absorção quase exclusiva na promoção dos interesses próprios e dos pequenos prazeres; amparada em disposição e juízos idiossincráticos. Todavia, devemos notar que esse não era um traço da sociedade sob análise do viajante, mas uma tendência,

⁴⁹ Nos rascunhos d'A *Democracia*, é possível notar de modo nítido que o autor empreende uma argumentação (estruturada em torno de quatro afirmações: a) a democracia faz esquecer os ancestrais; b) faz esquecer os descendentes; c) ela separa os contemporâneos destruindo as classes e fazendo-os independentes uns dos outros; d) ocupam-se senão de si mesmos) mediante a qual pretende sustentar a relação entre individualismo como traço do caráter dos homens democráticos, o apagamento do vestígio que articula as gerações (uma relação com o tempo, portanto) e as duas paixões que a democracia faz nascer: o ódio e a inveja (Cf. TOCQUEVILLE, 2010: 881, nota a).

uma generalização antevista acerca das democracias que às disposições individualistas dos seus cidadãos unisse uma administração centralizada. Mantidos isolados e indiferentes uns aos outros, sob tal centralização que imprime um movimento regular e uniforme no tratamento dos assuntos comuns, que governa “sabidamente os detalhes da vida social” (TOCQUEVILLE, 2001: 103; DA, TI, P1, c5), atenuando qualquer desordem e, sobretudo, mantendo a sociedade em um patamar estabelecido, em repouso, como se depura das seguintes linhas: “[a centralização administrativa consegue] manter a sociedade num status quo que não é propriamente nem uma decadência nem um progresso; entreter no corpo social uma espécie de sonolência administrativa que os administradores costumam chamar de ordem e tranquilidade pública” (TOCQUEVILLE, 2001: 103; DA, TI, P1, c5).

Tocqueville compara tais homens a crianças tuteladas por serem abastecidos de salvaguardas, protegidos por direitos, mas cujo poder não se mantém nas próprias mãos. Que estes homens estejam em um ambiente seguro é inegável, mas sua sorte é garantida por outrem que concentra em si o poder, por isso Tocqueville completa a analogia a uma criança resguardada caracterizando tal poder como um poder paterno. A ironia, então, é lançada às nações na Europa, em que o habitante mais se assemelha a um colono, indiferente à sorte de seu país. Uma imagem nítida do alheamento, da ausência do domínio de si:

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? (TOCQUEVILLE, 2001: 104-5; DA, TI, P1, c5).

Esses raciocínios nos indicam que, para o parisiense, haveria incompatibilidade entre um homem que se entrega às suas paixões, cercando-as como um servo (uma outra imagem correntemente aplicada que também remete à condição de tutela), e uma postura de quem pretende ser senhor da própria vida. O olhar dirigido somente ao imenso presente e às conquistas imediatas faz ver senão uma aparência de liberdade. Ou nas palavras do nosso autor, os homens se veem como livres, quando, na verdade, estão sob um “despotismo brando” (TOCQUEVILLE, 2004: 388; DA, TII, P4, c6).

Para essa paradoxal figura que é um “déspota democrático”, ressalta o autor, o sentido próprio das palavras são alterados e “bons cidadãos” [não] são senão aqueles que se encerram estritamente sobre si mesmos (TOCQUEVILLE, 2004: 125; DA, TII, P2, c4) e não perturbam a administração amparada nas intenções de um homem só. Esse governante hábil que se ampara na pura vontade própria tem no isolamento dos homens da democracia, na ausência de vontade de juntar esforços para produzir a felicidade comum, em suma, na sonolência voluntária em que caem os cidadãos, a mais segura garantia de sua permanência. Quanto mais calados permanecerem os homens, maior será a impressão da ordem, de acordo com o autor, pois esse ser que se agiganta assegura o proveito e a sorte deles: provê a segurança, provê as necessidades, facilita os prazeres, as indústrias, cria um sem-número de regras minuciosas e uniformes (a funesta burocratização da vida moderna em todos os seus domínios) e, mesmo assim, aparece como um poder suave, cujas ações são assim descritas:

Não quebra as vontades, mas amolece-as, submete-as e dirige-as; raramente força a agir, mas opõe-se sem cessar a que se aja; não destrói, impede que se nasça; não tiraniza, 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” (TOCQUEVILLE, 2004: 390; DA, TII, P4, c6).

Situados do outro lado do abismo, do tal governo despótico quase não avistamos mais a origem, o fato primeiro: foi a igualdade democrática que o favoreceu e que estabeleceu a naturalidade do poder absoluto: “os vícios que o despotismo faz nascer são precisamente os que a igualdade favorece. Essas duas coisas se completam e se ajudam uma à outra de maneira funesta” (TOCQUEVILLE, 2004: 125; DA, TII, P2, c4).

O fato a se ressaltar é, retomamos, a ambiguidade que cerca a inscrição do “princípio da igualdade” no mundo, o movimento em direção a igualdade de condições: por um lado, ela pode levar ao rompimento da figura da autoridade considerada ilegítima (como os ancestrais ingleses haviam feito com Carlos I), pode abrir um abismo e romper com uma ordem na qual a arbitrariedade do nascimento determina modos de vida profundamente desiguais; mas pode não colocar os homens como senhores de si mesmos. Pelo contrário. Pode preparar o lugar do déspota. Portanto, há um passo sutil e pequeno na conversão da igualdade em despotismo, pois

a primeira cria uma trama esgarçada de homens apenas postos uns ao lado dos outros; o despotismo, por sua vez, “ergue barreiras entre eles e os separa” e da indiferença faz “uma espécie de virtude pública” (TOCQUEVILLE, 2004: 125; DA, TII, P1, c4).

Tudo leva a crer que o francês estaria ecoando a afirmação de que, então, só haveria virtude nas sociedades aristocráticas, nas quais os cidadãos estão atados a uma trama espessa de relações e dependências mútuas, razão que leva tais homens a atos de grande devoção, saindo de si mesmos a cada dia e se ocupando dos interesses uns dos outros. Todavia, se os homens democráticos parecem condenados a permanecerem na solidão de seu próprio coração, condenados aos vícios do egoísmo, não era este o resultado notado nos costumes da sociedade que Tocqueville tinha em mira. Nela, como já dissemos anteriormente o individualismo era esclarecido e, portanto, facilitava um juízo que em vez de opor articulava interesse particular e comum. O autor desafia o tom fatalista - e o que parece ser a tendência mais clara do estado social igualitário - ao afirmar que “a ideia mãe desse livro é diretamente contrária, 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: 695)⁵⁰.

1.3 Depois do combatente, o legislador

Em tons de ironia ao fatalismo, diz o autor: “se os povos cujo estado social é democrático só pudessem permanecer livres se habitassem desertos, seria necessário desesperar a sorte futura da espécie humana, porque os homens caminham rapidamente para a democracia e os desertos se enchem” (TOCQUEVILLE, 2004: 367; DA, TII, P4, c4). Trata-se, então, de se desvencilhar de qualquer resignação que possa ser mantida em sua pena e, sem o desprezo ou desespero que acompanham as rupturas, investigar quais contornos o próprio estado igualitário ofereceria para o mal que fazia nascer. Assim, a sociedade estadunidense permanece como a sua referência para perscrutar quais costumes virtuosos seriam notados entre os cidadãos democráticos.

⁵⁰ No original: “L’idée mère de ce livre est directement le contraire, puisque je pars invinciblement de ce point que quelles que soient les tendances de l’état social, les hommes peuvent toujours les modifier et écarter les mauvaises en s’appropriant les bonnes” (TOCQUEVILLE, 2010: 695).

Na sociedade em questão, além dos direitos políticos, ele observou o combate do individualismo mediante “instituições livres”, isto é, a criação de diversas associações civis, a circulação de ideias e o debate entre cidadãos por intermédio da imprensa, a participação nos órgãos administrativos de suas comunidades, no júri e na criação das leis, as quais – como observadas naquela sociedade – como “arte humana” (por oposição às tendências naturais da condição de igualdade) criam as condições necessárias para a realização da igual liberdade dos cidadãos. Neste aspecto repousaria toda a força que o legislador, como aquele hábil artesão que confere forma a uma matéria – confrontando a inexorabilidade da corrosão do individualismo –, poderia aplicar ao curso da sociedade. Ainda que a trama que relaciona os homens seja frágil, e se esgarce pela ação do tempo e intensificação do individualismo, Tocqueville notou que o legislador modelara a feição do estado social de tal modo que concedia aos homens muito mais que a representação da nação: oferecera a oportunidade de agir conjuntamente contendo esse efeito temporal. Já foi discutido, anteriormente, como as leis são essa espécie de influência irrevogável sobre o destino das gerações futuras, um “poder quase divino” (TOCQUEVILLE, 2001: 57; DA, TI, P1, c3) que o legislador, ou o conjunto dos primeiros cidadãos reunidos na constituição daquela sociedade, possui quando imprime movimento à obra e, retirando dela as suas mãos, deixa-a atuar por forças próprias em direção ao objetivo comum estabelecido, a igualdade. Desse modo, o legislador age na concepção temporal fazendo que os homens tenham algum gosto pelo futuro e se desloquem das fruições imediatas. Tal operação se faz ao se dar vida a cada porção do território e, ao buscar em conjunto a satisfação de os seus desejos, esses cidadãos, que a igualdade fizera fracos e independentes, percebem a necessidade que possuem uns dos outros, restituindo de algum modo os seus laços:

É difícil tirar um homem de si mesmo para interessá-lo pelo destino de todo o Estado, porque ele compreende mal a influência que o destino do Estado pode ter sobre sua sorte. [...] Portanto, 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 [...] (TOCQUEVILLE, 2004: 127; DA, TII, P2, c8).

Os jornais figuram como uma dessas ocasiões em que, “sem atrapalhar os homens em seus negócios privados” (TOCQUEVILLE, 2004: 137; DA, TII, P2, c6), um assunto

comum é comunicado a todos; a ideia de um homem perdido na multidão é exposta aos outros olhares, dirigindo-lhes a atenção a uma mesma matéria e retirando-lhes de sua fraqueza individual. Os americanos, pois, não se reúnem apenas em associações comerciais e industriais, mas rotineiramente em favor de suas inclinações individuais: “se associam para dar festas, fundar seminários, construir albergues, erguer igrejas, difundir livros, enviar missionários aos antípodas; criam dessa maneira hospitais, prisões, escolas” (TOCQUEVILLE, 2004: 131; DA, TII, P2, c5). Como uma espécie de técnica aplicada metódica e insistentemente, aprendem nas associações a submeter a vontade própria à vontade de todos os outros e a subordinar à ação comum os seus esforços particulares (TOCQUEVILLE, 2004: 143; DA, TII, P2, c7). Essa é a razão pela qual Tocqueville afirma que se associar é uma “ciência mãe” (TOCQUEVILLE, 2004, p.135; DA, TII, P2, c5), uma matriz de ação conjunta da qual derivam todas as outras.

O argumento não assinala nenhuma ilusão acerca da influência que apenas as associações teriam sobre a sociedade, mesmo porque em nenhum momento ele prediz tais instituições como remédio exclusivo para os males trazidos pela igualdade de condições em quaisquer sociedades. Pelo contrário, o francês reconhece que, diferentemente da sociedade dos salões, nas quais os poucos poderosos, reunidos e conhecidos por todos, influenciam direta e decididamente o curso da sociedade, as associações precisam comportar um grande número de cidadãos para que tenham força. Se Tocqueville enxerga nas associações o correspondente à ação dos “particulares poderosos” (TOCQUEVILLE, 2004: 135; DA, TII, P2, c5) é porque, mediante elas, os homens independentes, isolados e fracos, tal como a igualdade os fizera, poderiam adquirir a capacidade e o costume de produzir coisas em comum e por si mesmos, mantendo-se independentes – reestabelecendo a necessária relação entre a igualdade e a liberdade. Torna-se o hábito de agir em conjunto uma espécie de segunda natureza, um caráter distintivo destes homens. Mas eles não se apegam a esse hábito ou não são motivados a mantê-lo na trama da igualdade apenas por ela lhes ser cara; apegam-se também porque creem que tal princípio deve durar para sempre. Não que o autor esteja aludindo a alguma facilidade da tarefa, afinal, ao tratar do modo pelo qual os homens combatem o individualismo mediante as associações, as leis e esse gosto pela liberdade, o autor emprega termos que denotam a dificuldade de fazer os homens desviarem a visão de si mesmos. Eles são “forçados a se ocupar dos negócios

públicos”, “*tirados do meio dos seus interesses individuais*” e “*arrancados à visão de si mesmos*” (TOCQUEVILLE, 2004: 125; DA, TII, P2, c4)⁵¹, de modo que a sentença “os americanos combateram pela liberdade o individualismo que a igualdade fazia nascer, e venceram” (TOCQUEVILLE, 2004: 126; DA, TII, P2, c4) fica assim clareada.

Imagine uma sociedade que a natureza, ou sua constituição, tenha organizado de maneira a suportar a ação passageira das leis ruins e que possa esperar sem perecer o resultado da tendência geral das leis e conceberá que o governo da democracia, apesar de seus defeitos, ainda é de todos o mais apto a fazer essa sociedade prosperar. É precisamente o que acontece nos Estados Unidos. Repito aqui o que já exprimi em outra ocasião: o grande privilégio dos americanos é poder cometer erros reparáveis (TOCQUEVILLE, 2001: 271; DA, TI, P2, c8).

Os erros são reparáveis porque o “instinto” que isola os homens é contornado pelo artifício das liberdades locais [“é necessário, portanto, criá-las artificialmente” (TOCQUEVILLE, 2001: 134; DA, TI, P1, c8)], traço distinto na constituição das comunidades da Nova Inglaterra. Em outras palavras, ainda que o individualismo os lance em direção à satisfação do interesse privado e assim possa dirigir a maior parte das ações humanas, a consideração de Tocqueville é a de que ele não regula todas elas (TOCQUEVILLE, 2004: 128; DA, TII, P2, c4). Deixado a si mesmo, talvez o interesse se convertesse em puro egoísmo, mas o autor argumenta que as instituições e os direitos políticos que possuem os cidadãos estadunidenses lembra-lhes de que vivem em sociedade, da ideia de dever e da utilidade com a qual cada um se oferece à sociedade.

Do eco de vozes que se ouvia em torno do advento da igualdade de condições, alguns não se demoraram em tomá-la como um primeiro mal. Também viam a liberdade que acompanha homens que não se veem mais subjugados como a capitulação da sociedade, a antessala da anarquia. Tocqueville se opõe a essa imagem e ressalta, na experiência americana, a necessária articulação entre liberdade e igualdade: “e eu digo que, para combater os males que a igualdade pode produzir, há um só remédio eficaz: a liberdade política” (TOCQUEVILLE, 2004: 129; DA, TII, P1, c4). Articulação esta que se deveu às circunstâncias naturais americanas (a abundância das suas terras, a ausência de inimigos a combater, os seus primeiros habitantes, a religião destes) e, sobretudo, às leis e aos costumes. Tocqueville assevera que os europeus

⁵¹ Marcelo Jasmin chama a atenção para o emprego de verbos cujo campo semântico remete à força (ou a “linguagem do comando político”) (JASMIN, 2005: 84, nota13).

conferem importância despropositada à geografia do país quando se trata de discutir a duração das instituições democráticas. A comparação com outros países da América, com ventura semelhante no que diz respeito às condições naturais e físicas, não permitiria conferir a esse fator a causa do êxito da democracia estadunidense. Ampara a razão da grandeza, de modo gradativo, em outro fator condicionante: as leis. Mas ao comparar o governo do leste, regular, forte e sábio, ao curso cambiante do oeste expressa sua dúvida em relação às leis: “aqui, todos os argumentos tirados da natureza do país e da diferença das leis faltam-me ao mesmo tempo. Cumpre recorrer a outra causa; e essa causa, onde eu a descobriria, senão nos costumes?” (TOCQUEVILLE, 2001: 362; DA, TI, P2, c9). Os três fatores dirigem a democracia, mas os costumes exerceriam influência preponderante, pois extrairiam vantagens até das mais desvantajosas das leis, corrigindo-as. Afinal, se erro nenhum na democracia é irreparável, é porque os costumes, nessa sociedade de homens prudentes, podem indicar-lhe contornos mais precisos:

A importância dos costumes é uma verdade comum a que o estudo e a experiência levam sem cessar. Parece-me que eu a encontro situada no meu espírito como um ponto central; percebo-a no termo de todas as minhas ideias [...] Se não consegui fazer o leitor sentir, ao longo desta obra, a importância, para a manutenção das leis, que eu atribuí à experiência práticas dos americanos, a seus hábitos, a suas opiniões, numa palavra a seus costumes, falhei no objetivo principal que me propunha a escrevê-la (TOCQUEVILLE, 2001: 363; DA, TI, P2, c9).

Se o objetivo principal da obra, como discutimos no início deste capítulo, era perscrutar o princípio da igualdade de condições, delineando o traço distintivo do caráter dos homens nas sociedades igualitárias, foram os costumes observados na América, como uma espécie de mito, que mais revelaram ao viajante francês como se confrontou o mal que a democracia fazia nascer. Ao lado desse mito, o autor desenvolve o conceito da igualdade de condições, extraíndo dele o fundamento moral mediante o qual seriam aproveitados os bens que a igualdade de condições poderia oferecer, isto é, os interesses de cada um seriam assegurados, ao mesmo tempo em que convertidas as tendências de dissolução, os infortúnios⁵², desse estado, mediante interesses bem compreendidos (que serão analisados no capítulo seguinte), como ressaltados nas páginas do estenógrafo.

⁵² Referência ao título da primeira tese defendida no Brasil sobre Tocqueville (QUIRINO, 2001).

2 À tentação do abismo

“Palavras têm espessuras várias: vou-lhes ao nu, ao fóssil,
ao ouro que trazem da boca do chão”.

(Manuel de Barros, *O guardador de águas*)

“Qui sert de lien à des éléments si divers? Qui fait de tout cela um peuple? L’intérêt, c’est là le
secret. L’intérêt particulier qui perce à chaque instant,
l’intérêt qui du reste se produit ostensiblement et s’annonce lui-même
comme une théorie sociale”.

(Tocqueville, *Carta enviada a Ernst Chabrol*)⁵³

Àquele que se põe a delinear a igualdade de condições em solo americano não parece estranhar a imagem por ele retida desses homens democráticos: tomados por intenso desejo material, sequiosos, eles são dados à parcialidade e ao egoísmo no mesmo instante em que zelam pelo interesse comum com inimagináveis renúncia e devoção. Paixão pelo bem-estar e zelo pela liberdade unem-se e confundem-se “em algum ponto da sua alma” (TOCQUEVILLE, 2004: 174; DA, TII, P2, c14), singularizando-os. Uma imagem dos costumes que fazem deles cidadãos e santos, tomando a expressão de Pocock⁵⁴. Como cidadãos, sabem que é útil unir o interesse individual ao interesse do país; tomam, pois, uma parte ativa no governo da sociedade por estar também o bem pessoal ali implicado (TOCQUEVILLE, 2004: 276; DA, TII, P3, c6). Como santos, livram-se da cupidez e inscrevem no mundo a ideia da igualdade, sem dispensar as tintas religiosas, disseminando na terra o amor à pátria como uma espécie de culto a que se apegam mediante as suas práticas (TOCQUEVILLE, 2001: 79; DA, TI, P1, c4). Acostumado com o elevado lugar que Tocqueville concede ao homem da Nova Inglaterra, absolutamente grandioso em sua modéstia, causa inquietação ao leitor a seguinte formulação do francês, a certa altura *d’A Democracia*:

Essa gente crê seguir a doutrina do interesse, mas só tem dela uma ideia grosseira e, para zelar melhor pelo que chamam seus negócios,

⁵³ Carta enviada a Chabrol em 10 de Junho de 1831 (apud COUTANT, 2007: 447).

⁵⁴ A referência foi extraída do capítulo de John Pocock (ainda que destinada a outro contexto, o inglês seiscientista): “The Anglicization of the Republic – Mixed constitution, Saint and Citizen”, em *The Machiavellian Moment* (POCOCK, 1975).

negligenciam o principal, que é permanecer donos de si mesmos (TOCQUEVILLE, 2004: 172; DA, TII, P2, c14).

Se a “gente”, à qual o autor se refere, “crê” seguir a doutrina é porque de fato não o faz, pois da doutrina do interesse só possui uma deturpada ideia. Ideia essa, como fica sugerida do excerto destacado, que se associa à prática de perseguir os próprios negócios sem atentar para o “domínio de si”⁵⁵. Isso nos leva a indagar o que o autor entenderia por interesse e em quais situações poderia o conceito receber o adjetivo “bem compreendido”. Na economia do texto, o termo não recebe tratamento exclusivo senão em dois capítulos (o oitavo e o nono, TII, P2). Todavia, o sentido do termo somente se completa quando percorremos toda a Parte II do Tomo II da obra, a qual versa sobre o individualismo nas sociedades democráticas. Só esse percurso mais amplo nos permite recolher diversos elementos que evidenciam como o termo está inserido em uma discussão mais geral sobre doutrinas morais.

O argumento elaborado por Tocqueville (na parte mencionada d’A *Democracia*) visa discutir a influência da democracia nos sentimentos dos americanos: parte-se da explicação das razões pelas quais os povos democráticos suspiram mais pela igualdade do que pela liberdade. De um ponto de vista instrumental, a liberdade é necessária e útil – e disso sabem os homens do novo estado social –, pois, na sua ausência, eles são impedidos de alcançar os bens tão desejados. Todavia, quando se acostumam com a prosperidade, é a ideia da liberdade que lhes escapa, tornando-se “arrebataados pelas conquistas”, mantendo-se “fora de si”, “sem atentar para o domínio de si”, nos termos empregados pelo autor, os quais conotam o assentimento dos homens, em tal situação, ao domínio de outrem. Mais que isso, os tumultos, as agitações da liberdade são vistos como incômodos e interrupções ao prazer mais elevado que possuem tais homens: a fruição material. Reclamam a boa ordem, mas, nesse caso, o analista apenas atesta a escravidão dos homens na sociedade igualitária à sua paixão: “a paz

⁵⁵ Outras passagens d’A *Democracia* (2004) poderiam sustentar a centralidade que a ideia de independência, como domínio de si, possui na composição da noção de liberdade tocquevilleana. Ver: i) “[...] é difícil para o cidadão receber de fora sua regra. Esse gosto e esse uso da independência o seguem nos conselhos nacionais. Se aceita neles se associar a outros em busca da mesma meta, pelo menos quer permanecer senhor de cooperar para o seu sucesso comum à sua maneira” (TOCQUEVILLE, 2004: 105; TII, P1, c21); ii) “[...] ela sozinha não seria capaz de fazer virtuoso um homem, mas forma uma multidão de cidadãos regrados, temperantes, moderados, previdentes, senhores de si” (TOCQUEVILLE, 2004: 149; DA, TII, P2, c8).

pública é um grande bem; mas não quero esquecer que é através da boa ordem que todos os povos chegam à tirania” (TOCQUEVILLE, 2004: 173; DA, TII, P2, c14) – eis dissipada a imagem de um Tocqueville arredio a qualquer agitação, e assinalado outro sentido de liberdade que se afasta da instrumentalidade, pois o autor a considera algo mais do que a pura garantia das satisfações individuais e a manutenção da ordem. Em tintas clássicas, o autor sustenta que o homem deve ser senhor de si e de suas paixões, em nome da própria liberdade: “uma nação que não requer de seu governo mais que a manutenção da ordem já é escrava no fundo do coração; é escrava do seu bem-estar, e o homem que a deve aguilhoar pode aparecer” (TOCQUEVILLE, 2004: 173; DA, TII, P2, c14)⁵⁶. Ocupados em seus negócios e em suas indústrias, o lugar do governo, na imagem tocquevilleana, permanece como um vazio (TOCQUEVILLE, 2004: 172; DA, TII, P2, c14). Com efeito, não é de estranhar que, em cena pública assim rareada, no governo alguns vejam apenas o espaço para dar cabo a suas ambições privadas. São usurpadores, na verdade, pois agem de acordo com a própria vontade, não de acordo com a vontade dos governados. Ao leitor, não passa despercebida a sombra de um Napoleão sendo repudiada nas seguintes linhas: “só eles agem no meio da imobilidade universal; eles dispõem, segundo seu capricho, de todas as coisas, mudam as leis e tiranizam a seu bel-prazer os costumes” (TOCQUEVILLE, 2004: 173; DA, TII, P2, c14), e falam, tal como num ensaio teatral, a uma plateia-nação inexistente, alheia ao destino comum.

É verdade que alguém poderia sugerir como resposta à questão acima que, nesse movimento do texto, Tocqueville não teria diante dos olhos senão exclusivamente os americanos, o que poderia ser inferido do título do capítulo em questão: “Como, nos americanos, o gosto pelas fruições materiais se une ao amor à liberdade e à preocupação com os negócios públicos”⁵⁷. Todavia, deve ser notado que,

⁵⁶ Acerca da noção de liberdade ser compreendida na obra também como independência, afirma Reis: “A ideia tocquevilleana de liberdade supõe, em primeiro lugar, a independência individual, que nada mais é senão o direito de não estar submetido a outrem [...]” (REIS, 2010: 84). Essa distinção é importante, pois, no mais das vezes, compreende-se liberdade n’A *Democracia* unicamente vinculada à noção de participação no governo, quase um epíteto da obra tocquevilleana, que deixa de revelar as nuances do conceito. Jasmin também realça a autodeterminação como o sentido intrínseco da noção de liberdade (JASMIN, 2005: 239).

⁵⁷ A temática da associação entre liberdade e indústria, que remete inegavelmente à Montesquieu, é desenvolvida no Capítulo 14, da Parte 2, do Tomo II. Os críticos, porém, reputam tal associação à leitura da *História de Florença*, quando Tocqueville esteve na Suíça, em 1836. Nas notas tocquevilleanas teria sido encontrada a cópia de um fragmento de uma carta do florentino, da qual Tocqueville teria assinalado alguns trechos nos rascunhos do capítulo (TOCQUEVILLE, 2010: 950), os quais tratariam da relação entre a liberdade e a indústria.

no capítulo em questão, Tocqueville elabora uma espécie de síntese dos movimentos anteriores (“aponte mais acima como os homens que vivem nas eras de igualdade tinham uma necessidade contínua da associação para alcançarem quase todos os bens que cobiçam”) marcada, a certa altura da redação, por evidente ruptura, expressa na seguinte sentença, que inicia um novo parágrafo na argumentação do autor: “De fato, há uma passagem perigosíssima na vida dos povos democráticos” (TOCQUEVILLE, 2004: 172; DA, TII, P2, c14).

A ruptura na prosa ocorre quando o parisiense passa a dissertar sobre as implicações das fruições materiais para a vida política de um povo que não se habituou à ideia de liberdade. É introduzida, desse modo, uma das imagens mais nítidas acerca do despotismo nestas mesmas sociedades modernas, cujo poder “é minucioso e casuístico” (TOCQUEVILLE, 2004: 171; DA, TII, P2, c14). Não é só a caracterização do poder a partir da figura de um todo-poderoso hábil, mas propriamente a sua constituição, isto é, a partir da disposição individual dos homens destas sociedades que é retratada com tamanho realismo: “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, 2004: 172; DA, TII, P2, c14). É a partir dessa consideração que o autor afirma a falta grave que esses homens cometem contra a própria liberdade: pensam-se livres e seguindo a doutrina do interesse, mas mantêm-se imersos em uma ideia grosseira de interesse.

O emprego de “povos democráticos”, isto é, de uma generalização impressa na prosa tocquevilleana nos afasta da falsa impressão de que o parisiense descrevia a Nova Inglaterra e ali encerrava os seus propósitos. Não seriam exclusivamente os americanos, como se depreende do título, aqui tematizados, mas todos aqueles povos que estabeleceram o novo estado social de igualdade de condições, os quais, “preocupados unicamente em fazer fortuna” (TOCQUEVILLE, 2004: 172; DA, TII, P2, c14), poderiam deixar de notar o vínculo entre a fortuna particular de cada um deles e a prosperidade de todos. Como pensar essa abertura a uma consideração geral acerca dos interesses nos povos democráticos, a partir da tematização da doutrina do

interesse bem compreendido, observada entre os estadunidenses? Se a paixão pela igualdade poderia implicar a irrevogável dissolução entre a liberdade e a igualdade, pois se trata de um “círculo fatal a que as nações democráticas são impelidas” (TOCQUEVILLE, 2004: 177; DA, TII, P2, c15), os costumes americanos mostrariam justamente como, uma vez inscrito o princípio igualitário, a ameaça – sempre presente nas democracias – era “felizmente evitada”⁵⁸ na Nova Inglaterra mediante um conjunto de disposições, uma doutrina racionalizada das ações. Se estivermos corretas em nossa hipótese, redarguimos que deve ser notado que os costumes americanos serviam de um modelo de análise para a moral no estado de igualdade, como era, na verdade, parte do esforço tocquevilleano investigar tudo o que dissesse respeito às consequências e natureza do novo estado social. Desse modo, ainda que apenas em dois capítulos a doutrina do interesse seja tratada, não seria esse um tema menor e nem casual a sua abordagem, visto que acercá-lo poderia nos levar a compreender o fundamento moral da ação política dos homens no estado que substituíra a ordem aristocrática.

Para Pierre Manent, aliás, o fato de dois capítulos d’*A Democracia* apresentarem como tema central justamente a doutrina do interesse bem compreendido salientaria a importância do objeto no argumento tocquevilleano (cf. MANENT, 1993: 167)⁵⁹. Se significativos, aos olhos de Manent, exatamente por serem dois capítulos destinados à questão, Martin Zetterbaum (cf. ZETTERBAUM, 1967: 101) adverte que, embora apenas dois capítulos sejam destinados à doutrina do interesse bem compreendido, a importância do tema não deveria ser concluída de sua extensão na obra⁶⁰. Cada um a sua maneira ressalta a importância do tema na obra tocquevilleana.

⁵⁸ Traduzimos o termo, de acordo com o original: “Jusqu’à présent, les Américains ont évité avec bonheur tous les écueils que je viens d’indiquer” (TOCQUEVILLE, 2010: 952).

⁵⁹ Sustentamos que esse é um tema relevante na obra, sem, todavia, sugerir que a obra se esgota nesse tema. É importante indicar que nas notas para a Parte II d’*A democracia* Tocqueville marca o seu movimento: fazer conhecer cada defeito e cada qualidade inerente à democracia e, ressaltamos, indicar o meio de atenuar os primeiros. O exemplo oferecido no seu esboço é justamente o do homem democrático absorvido pelos seus interesses para o qual seria imperativa a ligação entre os seus interesses pessoais e os comuns. Em seguida, afirma: “c’est là le côté politique de l’ouvrage qu’il ne faut jamais laisser entièrement perdre de vue” (TOCQUEVILLE, 2010: 871, nota a). “Não deve ser perdida de vista” – esta parece ser a indicação mais segura dada pelo autor, no plano inicial da Parte II da obra, de que era necessário refletir esse tema ao longo do desenvolvimento do argumento.

⁶⁰ De acordo com Zetterbaum, “the elaborations of the doctrine of self-interest rightly understood is offered in a very brief chapter of the *Democracy*, one whose importance cannot be measured by its length” (ZETTERBAUM, 1967: 101).

A compreensão do lugar ocupado pela doutrina na economia do texto é parte importante da análise, mas se estivéssemos atentas apenas para a “ordem dos argumentos”, não seríamos levadas a notar que o tom da asserção do nosso autor, ao qualificar a doutrina do interesse, é contencioso. Assim, o emprego do adjetivo “bem compreendido” ao interesse permite investigar no interior de quais outras linguagens políticas da história o interesse (ou doutrinas do interesse) não o seria. Mais que isso. Ao pensar a doutrina do interesse bem compreendido como “essa espécie de grandeza e felicidade que nos é própria”, o autor não estaria senão inclinando a sua pena descritiva para uma prosa normativa. Nessa passagem sutil, de certo modo, da autoria para a atuação política parece ficar clareada a hipótese que delineamos no capítulo anterior, qual seja, a América 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. Com isso, o intento do francês não parece ser a mera descrição empírica da América, mas a elaboração de uma narrativa originária cujo propósito é, em parte, normativo, ao lançar luz sobre os princípios dessa moral esclarecida e apresentá-los como referência para a moral do novo estado social.

O argumento que desenvolvemos nas seções seguintes compreende um movimento inicial no qual inserimos Tocqueville em um debate mais amplo acerca de doutrinas morais do interesse. Circunscritas as objeções às doutrinas discutidas por Tocqueville, no primeiro movimento do texto, o adjetivo “bem compreendido”, empregado em sua doutrina, parecerá menos fortuito. No segundo momento da argumentação, nos debruçamos sobre o próprio conceito de “interesse”, a fim de não projetarmos a acepção usual sobre o nosso objeto, perscrutando-o em algumas obras do pensamento político como se tal indicação pudesse, no conjunto, configurar certa tradição ou uma linguagem dos interesses. Não nos parece menos importante a tentativa de compreender o advérbio “bem” empregado ao termo. Quando nos detivermos, por fim, na doutrina do interesse bem compreendido, no terceiro momento do capítulo, é certo imbricamento entre a virtude e o interesse que enfatizaremos. Se nossa hipótese estiver correta, a acepção de virtude contida nessa nova espécie de dedicação ao bem público figurada na tal doutrina é o elemento fundamental da alteração de sentido na linguagem dos interesses, permitindo-nos

vislumbrar o debate com os seus contemporâneos. Mais que isso. Assim circunstanciada, a doutrina do interesse bem compreendido admite apresentá-la não apenas como uma categoria descritiva, mas como um conjunto de princípios normativos.

2.1 Doutrinas do interesse

O indício mais contundente de que ao analisar a doutrina do interesse bem compreendido Tocqueville mirava, em parte, a composição de um debate sobre doutrinas morais é textual e se encontra em um fragmento dos rascunhos d'*A Democracia na América*⁶¹. Nesse fragmento, Tocqueville explicita que o seu objetivo (no Tomo II, Parte II, capítulo VIII) era “estabelecer distinções entre as diferentes doutrinas do interesse” (*tradução nossa*, TOCQUEVILLE, 2010: 923, nota n). A partir disso, o autor esboça três doutrinas que, em comparação, oferecem o sentido de uma quarta, a doutrina do interesse bem compreendido.

A primeira delas consistia na crença de que os interesses dos outros devem ser rebaixados diante dos interesses que concernem exclusivamente a si, e que seria razoável e natural perseguir senão os últimos. Trata-se, nas palavras do autor, de rude egoísmo, razão pela qual apenas com muita concessão mereceria o nome de doutrina⁶². Ao lado desta doutrina de egoísmo instintivo, haveria também a doutrina da utilidade, com a qual, insiste Tocqueville, a doutrina do interesse bem compreendido não deveria ser confundida, pois, ainda que nessa esteja contida a utilidade, não se trata de uma doutrina inteiramente definida pelo útil⁶³. Por fim, está a doutrina mais pura e elevada, menos material, cujo fundamento seria o dever. Trata-

⁶¹ Sobre o uso dos rascunhos d'*A Democracia* é importante lembrar que sobre eles já havia se debruçado o professor Marcelo Jasmin e as suas conclusões encontram-se em “Interesse bem compreendido e virtude em *A Democracia na América*” (JASMIN, 2000: 71-87). Ainda que por caminhos diferentes, em comum afirmamos que Tocqueville reelabora, em termos modernos, o princípio da virtude.

⁶² Nos rascunhos d'*A Democracia*, lê-se: “Il y a une doctrine de l'intérêt qui consiste à croire qu'on doit faire plier l'intérêt des autres hommes devant le sein et qu'il est naturel et raisonnable de ne s'embarrasser que de celui-là. C'est un égoïsme instinctif, grossier, qui mérite à peine le nom de doctrine” (TOCQUEVILLE, 2010: 924).

⁶³ Nos rascunhos d'*A Democracia* lê-se: “La doctrine de l'intérêt ne doit pas se confondre avec la doctrine de l'utile. Elle est renfermée dans celle de l'utile, mais n'en fait qu'une partie” (TOCQUEVILLE, 2010: 924).

se de uma penetração da inteligência do homem no pensamento divino, de modo que ele percebe que o objetivo de Deus é a ordem e se associa livremente ao Seu desígnio⁶⁴. Note-se que um traço característico dessa doutrina essencial é a insistência na necessidade de extirpar as paixões. Um controle tal como, poderíamos nós elucidar, o retratado por Prudêncio⁶⁵ nas suas alegóricas batalhas cristãs, nas quais, as virtudes, devidamente personificadas, sempre vencem os vícios: a *Fé* detém a *Idolatria*, a *Paciência* subjuga a *Ira*, a *Humildade* suplanta o *Orgulho*, a *Caridade* debela a *Avareza*. Essa doutrina, para Tocqueville, ensina o homem a morrer, visto que as suas recompensas encontrar-se-ão em outro mundo, em oposição à doutrina do interesse bem compreendido, que faz o homem aprender a viver no presente, pois a realização de seus interesses está na terra.

Além destas notas que constam na edição crítica d'A *Democracia*, outra evidência textual de que Tocqueville pretendia, entre outros propósitos da obra, circunstanciar diferentes doutrinas morais pode ser encontrada na "Introdução" d'A *Democracia*. Parece-nos razoável supor que aos utilitaristas, "paladinos da civilização moderna", Tocqueville se volta ao afirmar que "em nome do progresso, esforçando-se por materializar o homem, querem encontrar o útil sem se preocupar com o justo, a ciência longe das crenças e o bem-estar separado da virtude" (TOCQUEVILLE, 2001: 18; DA, TI, Introdução). Não nos parece equivocado supor que ele também lança suas críticas aos (consideraremos genericamente por) conservadores, que recusam o novo estado social, opondo-se aos coveiros do Antigo Regime: "a civilização os tem por adversários: eles confundem os abusos desta com as benfeitorias que introduz e, em seu espírito, a ideia do mal está indissolúvelmente unida a do novo" (TOCQUEVILLE, 2001: 18; DA, TI, Introdução). Circunscritas as objeções às doutrinas morais apresentadas por Tocqueville, o adjetivo "bem compreendido", emprestado à doutrina, parece menos fortuito.

Ora, qual seria o sentido para o francês de se inserir em um debate sobre doutrinas do interesse? Na "Advertência", Tocqueville afirma que "a democracia não pode dar os frutos que os homens esperam senão em combinação com a moralidade", bem como nas anotações do plano de trabalho do Tomo II D'A *Democracia* lê-se que "a

⁶⁴ Nos rascunhos d'A *Democracia* lê-se: "Il y a enfin une doctrine infiniment plus pure, plus élevée, plus immatérielle suivant laquelle la base des actions est le devoir" (TOCQUEVILLE, 2010: 924).

⁶⁵ Referência ao poema de Aurelius Prudentius (348-410), *Psychomachia*, escrito em torno do século V.

doutrina do interesse bem compreendido é a doutrina filosófica que a igualdade faz nascer” (TOCQUEVILLE, 2010: 759, nota a) e “esse mesmo estado social fez com que os homens adotassem a doutrina do interesse bem compreendido como regra principal de vida” (TOCQUEVILLE, 2010: 759, nota a). Essas duas proposições encontradas nas anotações para *A Democracia* nos permitem sugerir que, com esse movimento, o autor pretendia entender o fundamento moral da ação concertada dos homens na Nova Inglaterra, em um estado social que não mais estabelecia vínculos necessários e permanentes entre os homens⁶⁶. É preciso reconhecer: as suas formulações nos indicam que a preservação do estado social democrático dependerá, além de certo arranjo institucional e das leis, de alguma disposição moral dos homens, a qual evita a degeneração da democracia em despotismo (do contrário, do novo estado social não haveria nenhum fruto). Desse modo, se a igualdade era o princípio do novo estado social e, na verdade, se tal princípio se convertia na maior paixão dos homens dessa sociedade – desejando-a até mesmo em situações nas quais a liberdade era sacrificada – eles não seriam levados à desordem moral (e tampouco a República privava-os de seu interesse pessoal), justamente porque essa doutrina levava-os a bem compreender os seus interesses.

Não parece menos acertado afirmar que, ao explicitar o debate com outras doutrinas morais, é ao próprio conceito de interesse, um “conceito essencialmente contestado”⁶⁷, que Tocqueville sugere um novo sentido. Afinal, de quantos sentidos pode se revestir esse conceito nesse período? Um verdadeiro campo de possibilidades semânticas é o que pretendemos abrigar na próxima seção, menos porque temos uma certeza incontestável do sentido do conceito, mas por um procedimento crítico de

⁶⁶ Propósito este que não se esgotaria com *A Democracia*, mas que constituiria a sua matéria de trabalho nos anos seguintes da década de 1840. É que Tocqueville aceitará a tarefa proposta pela Academia de Ciências Morais e Políticas de escrever sobre as doutrinas morais do século XIX, que deveria resultar no “L’Etat des doctrines morales au dix-neuvième siècle et sur leurs applications à la politique et à l’administration”. Tarefa essa, “de angustiante imensidão” [“le sujet ainsi limite est oeuvre d’une immensité désespérante” (TOCQUEVILLE, 1908:17)], nos termos de Tocqueville, que lhe renderá a amizade (e auxílio na pesquisa, especialmente para a literatura alemã sobre o assunto, língua que Tocqueville afirma desconhecer) de Arthur Gobineau.

⁶⁷ Referência ao termo cunhado pelo filósofo Walter Gallie, mediante o qual estabelece-se que “Recognition of a given concept as essentially contested implies recognition of rival uses of it (such as oneself repudiates) as not only logically possible and humanly “likely”, but as of permanent potential critical value to one’s own use or interpretation of the concept in question” (GALLIE, 1956:193 apud SILVA, 2011: 2).

desnaturalizar e avaliar aquilo que certamente o conceito de interesse não poderia significar.

De partida, reconhecemos que a narrativa que exploraremos nos afasta de uma definição. Contudo, não é fortuito que a nossa escolha tenha sido a rejeição a qualquer abrigo dicionarizado, uma vez que o nosso objetivo foi justamente recobrar a historicidade do conceito, afastando-nos do imediatismo de alguns sentidos. Reconhecemos também que o significado do conceito de interesse ficaria mais bem compreendido se as disputas estabelecidas no século XIX em torno de sua demarcação fossem minuciosamente clareadas. A narrativa⁶⁸ que empreendemos, na seção seguinte, portanto, possui a limitação de não oferecer tal reconstituição, uma vez que visamos tão somente indicar a contínua mudança, algumas das críticas e avaliações às quais o conceito “interesse” foi permanentemente submetido, sobretudo em tempos de ampla circulação dessa palavra de inúmeras acepções.

Entre finais do século XVIII e início do XIX, foi possível sondar o campo mais próximo a Tocqueville e identificar que uma das prioridades dos homens daquele período era justamente pensar o modo pelo qual deveriam ser relacionados os indivíduos em uma sociedade que não mais conhecia laços fixos e imutáveis de pertencimento e que tampouco oferecia um único fundamento para a composição da autoridade social e política. O abismo era a imagem amplamente empregada no período e fazia referência não só à fúria (para recobrar os termos de Stendhal) dos eventos revolucionários, mas à desconcertante passagem para o novo estado social igualitário, uma mutação de uma ordem aristocrática para um estado social democrático. Tal passagem não se deu sem que discursos produzidos em linguagens políticas distintas a avaliassem e rondassem o futuro. A ideia de que os interesses dos indivíduos mais a ausência de um fundamento moral comum a todos os homens estreitaria todos no puro egoísmo e tornaria os homens indiferentes aos demais, produzindo uma ordem política marcada pelos interesses individuais parecia ser disseminada em distintos discursos políticos, dos conservadores aos saint-simonianos. Com efeito, o que essa crise poderia revelar é que o idealismo de uma vida virtuosa

⁶⁸ O emprego do termo “narrativa” para esse argumento, desenvolvido na próxima seção, sugere a dinâmica pela qual diferentes linguagens políticas do tempo sinalizaram e disputaram o emprego do conceito. Tal termo deve-se ainda à nossa reserva de chamar o argumento elaborado de “contexto” reconstituído, pois, de fato, não é disso que se trata.

não havia sido completamente suprimido, de modo que o complexo diálogo entre os interesses e as virtudes perdurou neste período (cf. ARMITAGE; CONDREN; FITZMAURICE, 2009: 10).

Assim, o que tentaremos perscrutar, na seção seguinte, são as camadas semânticas que poderiam estar contidas no conceito de interesse, ou ainda, certas convenções – certamente em disputa – que permeavam a linguagem dos interesses no contexto da enunciação toquevilleana. Ressaltamos, porém, que estamos convencidas de que nenhuma estrutura explicativa seja capaz de oferecer uma definição unívoca de um conceito que não se deixa domar, tornando-o “incontestado”.

2.2 As paixões versus os interesses

A busca ou cálculo das vantagens materiais e benefícios exclusivamente próprios é, certamente, a imagem mais comum e disseminada que o termo “interesse” evoca. Sustentar que um conceito porta um único e perene sentido, todavia, é desconsiderar a historicidade dos textos nos quais o conceito se insere, razão pela qual duvidamos da unidade do termo⁶⁹. É verdade que o termo interesse denotando “preocupação”, “aspiração” e “busca de benefícios” – noções empregadas como sinônimos na linguagem corrente – pode ser encontrado em diversos textos do século XVII⁷⁰, mas seria anacrônico determinar que nesses textos se encontra o sentido que hoje emprestamos à palavra. Se o afirmássemos, recairíamos em uma das formas do erro assinalado por Skinner como “mitologia das doutrinas”, isto é, o ato de o

⁶⁹ A fim de recuarmos em direção à palavra fixa, cumpre indicar que no dicionário francês etimológico o substantivo recebe a conotação de “estar entre”, “estar em meio a” e, desse modo, “ter parte em alguma coisa” ou “ocupar-se de alguma coisa”. No século XV, o termo recebe a conotação econômica, por referir-se ou a alguma espécie de compensação ou ao lucro obtido por uma soma emprestada. No XVII, o registro se desloca para a relação estabelecida entre as partes em uma relação comercial (as partes estariam em interesse). O termo não deixa de referir-se também, desde registros do século XV, ao fato de se estar concernido, tomado por qualquer matéria ou àquilo que importa a alguém, bem como designa a qualidade daquilo a que se dedica a atenção, da coisa que captura o espírito.

⁷⁰ Poderia ser questionada a razão pela qual é feita referência ao século XVII. Se os recortes são necessariamente arbitrários, cabe justificá-los. A escolha do XVII pautou-se na observação de Gunn, estudioso das ideias de “interesse” e “interesse público”, segundo a qual, em meados do século XVII, emerge tal palavra que terá importância capital no desenvolvimento do vocabulário político moderno. Ainda maior, diz-nos o autor, do que aquelas que se referiam à virtude principesca, à arte da guerra e ao controle sobre as facções da Corte. Ainda que não portasse um sentido único, o termo interesse foi estendido no período da Guerra Civil e da breve experiência republicana inglesas (GUNN, 1968: 551-2).

intérprete imputar a determinada obra os (próprios) pressupostos em diferentes textos da história, os quais não poderiam conter o sentido a ela conferido, a não ser por uma operação anacrônica (SKINNER, 1969: 6-7). A hipótese aqui, corroborada em parte pelos trabalhos de Albert Hirschman (2002) e Pierre Force (2003), é que a noção de “interesse” não está unicamente associada ao indivíduo – tal como hoje parece o sentido mais cristalizado – mas foi um conceito mobilizado por diferentes autores e inserido em diferentes contextos linguísticos. Seu sentido se delineia sobremaneira, no período moderno, associado às discussões acerca do desenvolvimento do Estado, da compreensão de suas prerrogativas e da constituição de sua autoridade, o que se relaciona inegavelmente com a compreensão acerca das paixões e dos desejos dos homens⁷¹.

Segundo John Gunn, o termo interesse pertence à razão, especificamente à razão de Estado, e refere-se a uma espécie de sabedoria corporificada em máximas e ao conjunto de informações, as quais, confiadas ao príncipe e aos seus conselheiros, preservavam as comunidades (GUNN, 1989: 196). Com efeito, o emprego do termo interesse, como bem ressalta Gunn, alude a uma dimensão objetiva, quase absoluta, dos governos na medida em que a escolha da necessária ação do príncipe ou dos governantes implicava a ausência do assentimento do povo, o qual apenas sentia (e sentir é um verbo importante nesta discussão) os efeitos do concerto do Estado no controle dos seus apetites:

⁷¹ Isso não quer dizer que estamos afirmando que isso teria se desenvolvido exclusivamente no século XVII ou apenas a partir da emergência da questão da razão de Estado. Pelo contrário. As discussões pré-modernas, centradas muito mais na figura do príncipe ou daqueles que conduziam o Estado, também tematizaram o lugar que os interesses ocupavam nessas sociedades mais fechadas, por assim dizer. É nesse sentido que podemos ler, na abertura do ensaio de um estadista huguenote, o duque de Rohan, *De l'intérêt des princes et estates de la Chrestienté* [Do interesse dos príncipes e dos estados da cristandade], de 1638-9, a seguinte inscrição "Os príncipes governam os povos e o interesse governa o príncipe" (apud SKINNER, 1999b: 572). O duque, doador de conselhos aos príncipes em assuntos de política externa, afirma que em questões de Estado a pessoa não deve se guiar por apetites desordenados, nem por paixões violentas; não deve se deixar levar por seus caprichos, nem por suas paixões irracionais, pois elas nos agitam e nos afastam de nossos "verdadeiros interesses". Segundo Gunn e Skinner, o texto do duque de Rohan foi largamente traduzido e comentado no período. Skinner afirma: “esse entendimento do interesse pessoal como um poder maior do que a razão, e um poder capaz de derrubá-la, raramente é encontrado na literatura política inglesa anterior a década de 1640. É notável, porém, que no decorrer da década de 1630, essa mesma doutrina tenha alcançado uma proeminência repentina e espetacular na França” (SKINNER, 1999b: 571). A asserção “le prince peut se tromper, son Conseil peut être corrompu mais l'intérêt seul ne peut jamais manquer” saiu do parágrafo inicial do ensaio de Roahn e a máxima “o interesse não mentirá” ganhou as ruas. Saiu do Continente e, em solo inglês, deu título a um panfleto de Marchamont Nedham (cf. GUNN, 1968: 551-564).

O interesse dos Estados era assunto dos homens de estado e os tratados franceses sobre a arte do governo deixavam claro que apenas estes eram politicamente competentes. Para ser apreciado, quiçá, por todos, o interesse público não implicava nenhum estado mental por parte do grosso de uma população pré-moderna (*tradução nossa* GUNN, 1989: 196)⁷².

Alguém poderia objetar que a teoria da razão de Estado remontaria a um esquema no qual, em última análise, alguns (muitos) são (objetivamente) afetados pelos interesses (esses, subjetivamente sentidos) de outros (poucos). É verdade: dificilmente alguém poderia afirmar seguramente, se a ação perpetrada pelo príncipe era do interesse da comunidade ou se atendia unicamente aos seus próprios desejos, à sua consciência – a sua vontade de glória, por exemplo. Ao que parece, estamos diante de uma questão insolúvel. Insolúvel, porque insondável – afinal, quem poderia assegurar que uma determinada ação, justificada por uma razão ou interesse de estado, não seria mero capricho (e paixão) do príncipe na ausência da revelação divina do Bem a ser conservado? Ora, poderíamos nós elucidar, é justamente de um deslocamento nos modos de conduzir a política, da vacância desse propósito último, que se trata. A teoria da razão de Estado evoca, de acordo com a argumentação de Armitage, um deslocamento de ênfases em tarefas e disposições individuais, no período pré-moderno, para o realce eminentemente institucional e nos arranjos constitucionais, do período moderno (cf. ARMITAGE; CONDREN; FITZMAURICE, 2009: 5). Não é senão como expressão dessa incerteza, que James Harrington pode indagar: “se um homem não sabe o que é seu próprio interesse, quem saberá?”⁷³ (HARRINGTON, 1771, C. II).

Na tentativa de equilibrar os interesses dos homens com os de sua comunidade, foram tentados muitos expedientes, os quais, sondando o mais recôndito da alma humana, no qual batalham as paixões e os interesses, ofereciam uma espécie de fundamento para a ação. Desse modo, diferentes recursos de persuasão são criados e, em alguns (no cristianismo, por exemplo), à extirpação das paixões será dado o

⁷² No original: “The interest of states was the business of statesman and French treatises on statecraft made clear that only they were politically competent. To be enjoyable, perhaps, by all, the public interest implied no mental state on the part of the bulk of an early-modern populace” (GUNN, 1989: 196).

⁷³ Na resposta que James Harrington desenvolve ao Sr. Wren, na Cena II, pode-se ler “Sir, if a man know not what is his own interest, who should know it? And that which is the interest of the most particular men, the same, being summed up in the common vote, is the publick interest. O! but the abler sort will presently be divided into factions and junctos; and under pretence of publick interest, will prosecute their own designs”.

nome “virtude”; em outros, a “virtude” é o comportamento que dosa ou que equilibra as paixões.

Ora, algum ciceroniano exaltaria a superioridade do dever e do comportamento virtuoso, intuídos pela razão divina⁷⁴. Todavia, na obra de outro republicano, Nicolau Maquiavel, com propósitos bastante diferentes do autor *Dos Deveres*, um golpe é desferido na linguagem pia que asseverava as belezas da virtude, os horrores das paixões e a natureza transcendente do dever social. Maquiavel já havia dito, no famoso Capítulo XV d’*O Príncipe*, que intentava escrever algo útil, donde a conveniência de procurar a “verdade efetiva das coisas”, do que pelo que delas se poderia imaginar:

Sei que todos afirmaram que seria coisa louvabilíssima encontrar-se em um príncipe, de todas as sobreditas qualidades, aquelas que são consideradas boas. Mas porque não se podem ter nem observá-las inteiramente *por causa das condições humanas que não o consentem*, é necessário ser tão prudente que saiba evitar a infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o estado; e guardar-se, se lhe é possível, daqueles que não lhe fariam perdê-lo: mas não podendo fazê-lo, pode deixar-se levar com menos escrúpulos (*grifos nossos*, MAQUIAVEL, 2009: 161).

Desse modo, o governante que pretendesse fazer “profissão de bondade” encontraria, de certo, a própria ruína. É também em oposição a um modelo que prescreveria aos súditos e cidadãos a ideia de abnegação e sacrifício de si, apartada de quaisquer referências aos humores e às paixões (pois é dessa matéria-prima que são feitos os homens), que Maquiavel, n’*A Arte da Guerra*, argumenta que um soldado que nada mais faz senão guerrear é uma ameaça para as demais atividades sociais. Se com desconfiança é visto aquele que se dedica exclusivamente ao seu ofício, descuidando dos negócios públicos, é ainda mais danoso fazer que um interesse particular se situe no lugar que corresponde ao bem da cidade. Pensar as coisas comuns aos homens, não prescindia de um reconhecimento mais amplo dos interesses deles.

Não se quer sugerir com isso uma evolução tal de modo que os ascetismos tenham sido deixados de lado. Antes, a escavação que aqui operamos aponta a concorrência entre diversos modos de lidar com as paixões e os interesses: houve quem se recusasse a declarar guerra às paixões, afirmando a necessidade de aprender

⁷⁴ Para essa asserção, não endossamos a caricatura estoica, mas tomamos por referência a obra “*Dos deveres*”.

a dominá-las e não a reprimi-las. Indicações em contrário, mais ao gosto daqueles que pretendiam edificar a alma humana, também continuaram a existir: afirmavam que os homens tomados pela paixão se tornam joguetes de suas afecções, de onde a necessidade de extirpá-las⁷⁵. É verdade que comum a essas tradições era a ideia de que a “matéria” sobre a qual se atuava não era constituída por anjos, tampouco por homens altamente abnegados. A paixão parecia ser um dado do mundo sublunar e da existência humana, constituída de seres de imperfeição ontológica, nos termos de Lebrun (LEBRUN, 2009: 13). Parecia então um imperativo aceitar os homens como eles “realmente são”, persuadi-los do que deveria constituir o seu interesse, o que implicava assumir que nem sempre as virtudes venciam os vícios, nem sempre eles desejavam refrear as próprias paixões. Tal modo de conceber a condição humana, todavia, não deve ser confundido com o nascimento do cru egoísmo, pois não estamos em busca do momento em que teria nascido – se é que existe além de um pressuposto analítico – o homem guiado apenas pelo amor por si e pela exclusiva busca das próprias vantagens. Assim, os moralistas (cristãos ou não) apartam-se das virtudes cardeais, mas, debruçando-se sobre os abismos que rondam a pessoa humana, não se furtam indicar os princípios que podem incitar os homens a alguma ação.

Se, tempos depois, causaria tormento a ideia de um mundo governado pelos interesses, o consolo poderia se dar com o juízo de que, ao menos, o mundo tornava-se mais previsível. É o que parece sugerir Albert Hirschman:

Por um lado, portanto, se um homem busca o seu interesse, ele mesmo procederá bem já que, por definição, ‘o interesse não mentirá para ele ou o enganará’ – aquele era o próprio significado do provérbio. Por outro lado, há uma vantagem para os outros na busca de seu interesse, pois a sua conduta torna-se assim transparente e previsível quase como se ele fosse uma pessoa inteiramente virtuosa (HIRSCHMAN, 2002: 71).

2.2.1 *Os interesses e as virtudes*

Talvez em nenhuma outra atividade pudesse a previsibilidade das vantagens, como no excerto anteriormente destacado, se encerrar tão bem como nas aquisitivas.

⁷⁵ Para esse ponto, seguimos Albert Hirschman (2002), no ensaio *As paixões e os interesses*, no qual o autor sugere, em poucas palavras, uma hipótese explicativa para a existência de discursos positivos em relação a paixões outrora vistas como negativas e até pífidas, as aquisitivas.

O amor pelo ganho (outrora, uma paixão pérfida) adquire nova conotação ao ser lido como um interesse fundamentado na constância, na uniformidade e no metodismo. Um interesse salutar e inofensivo até. O próprio vocabulário, como salienta Hirschman, indicaria essa mudança: entre os franceses a atividade do comércio associa-se aos termos *douceur*, atividade capaz de "suavizar a vida", e *doux*, como atividade "leve"⁷⁶. O comércio, portanto, era uma atividade capaz de reunir os homens, refinar e suavizar os modos bárbaros, como afirmava Montesquieu. Apura e abrande os modos porque, no processo de troca, toma-se consciência de valores outros, de leis que não são as da própria cidade; outros códigos são criados, de modo que o refinamento e a arte podem prosperar. Eis a dimensão civilizatória e cosmopolita daquela paixão aquisitiva que outrora figurava como signo da vileza humana. É verdade que alguém poderia apontar que a alteração só ocorreu devido ao advento do homem capitalista, que teria suplantado de vez o homem clássico. Mas não se trata disso, a nosso ver, pois a interação entre a constituição política e a economia, para mantermos a afirmação de Pocock (POCOCK, 2003c: 124), continuou a existir:

parece-me que tanto os antiliberais socialistas quanto os clássicos têm estado tão obstinados com a localização do homem econômico que levaram em conta somente os fenômenos que indicam sua presença, sugerindo que um conjunto de cromossomos sempre expulsa o outro, com o resultado de que, em algum momento do século XVIII ou do XIX, deve ser possível encontrar o momento em que o homem político morre e o homem

⁷⁶ Essa mudança de registro também é antevista no campo das imagens. Veja o entusiasmo, descrito por Pocock, expresso nas *Cato's Letters* em relação à alegoria do comércio: "Nada é mais certo do que o fato de que comércio não pode ser forçado; trata-se de uma dama pudica e de humor cambiante, que deve ser conquistada pela lisonja e pela adulação, pois sempre foge da força e do poder; não está confinada a nações, seitas ou climas, mas viaja e vagueia pela terra, até fixar sua residência onde encontra a melhor acolhida e a recepção mais cordial; sua compleição é tão fina e delicada, que é incapaz de respirar numa atmosfera tirânica; a força e a arbitrariedade são tão opostas à sua natureza que basta ser tocada pela espada e ela morre. Mas se lhe são dados entretenimentos gentis e prazerosos, revela-se amante agradecida e benéfica; transformará desertos em campos férteis, aldeias em grandes cidades, cabanas em palácios, mendigos em príncipes, covardes em heróis, cretinos em filósofos; transformará a pele de pequenos vermes em ricos brocados, a lã dos dóceis carneiros no orgulho e ornamento de reis e por uma metamorfose posterior os transmutará novamente em armadas poderosas e frotas soberbas" (apud POCOCK, 1975: 470). Nada dessa descrição faz lembrar aquela outra mulher ("dame sans merci"), do século XIX, cujos braços e peitos nus, segundo Coli, aguardam o abraço viril coberto em sangue. Essa é a alegoria da liberdade, tal como Delacroix a concebia. Diferente da dama pudica, de passos lentos e amante do refino, uma mulher clássica, acima descrita, essa Marianne não conhece senão a força e o vigor e anda descalça entre escombros e corpos. Deseja o radical, as paixões e os sacrifícios (cf. COLI, 2009). São alegorias que remetem, de todo modo, a definições de virtude dificilmente compatíveis. Entretanto, uma imagem remeterá, se pudermos conjecturar, a uma estrutura de ação que se elabora em códigos produzidos entre cidades. Igualmente avassaladora, embora menos frágil em sua terrível atividade (não na passividade), a outra alegoria não faz ver senão a ação intensa em defesa da própria cidade (dificilmente poderíamos nela ver a defesa de um império). Aliás, essa alegoria da liberdade é de completa oposição à passividade, não por menos é ela quem aparece em tons vibrantes "guiando o povo".

econômico toma seu lugar. Hoje existem dúvidas quanto a se tal momento de fato existiu (POCOCK, 2003c: 125).

Nesse contexto de intensificação das atividades comerciais, de expansão imperial e, do ponto de vista político, da constituição de uma personalidade cívica não mais amparada pela propriedade imóvel – mas, em termos pocockianos, ainda preocupada com a base material de seu civismo –, houve quem, privilegiando uma concepção de Bem, apontasse tais alterações como a corrupção das repúblicas e dos homens. Afinal, esses desdobramentos, a polidez do comércio e do império, chegavam a constituir uma oposição aos elementos tradicionalmente republicanos: a austeridade material, o domínio de si, e o domínio limitado geográfica e politicamente (cf. HAMPSHER-MONK, 2002: 85). Rousseau, dentre outros, destaca a instabilidade na qual o homem é inserido quando modificado o fundamento de sua personalidade cívica: em uma sociedade comercial o homem passa a ser totalmente dependente da opinião alheia. Mas, se for privilegiada a dimensão de civilidade, a dependência seria positiva justamente por oferecer possibilidades de sociabilidade e cooperação; por trazer civilização e humanização – mesmo que mediante o deslocamento de ênfase em uma noção de bem circunstanciada.

Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, em 1750, Rousseau disserta acerca da corrupção moral subjacente à polidez das maneiras, à afabilidade dos discursos, à perfeição das artes e das ciências. A simplicidade das choupanas, a rusticidade dos lares e a amenidade dos hábitos – as imagens são empregadas pelo genebrino –, substituíram-se pelos ornamentos e pelo luxo, assim, “a verdadeira coragem se debilita, as virtudes militares se esvaem” (ROUSSEAU, 2005: 31). Enlevados pelo conforto, não se tornam cidadãos os físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores e outros especialistas que o conhecimento faz nascer. Diante de críticas como essa, a teoria política francesa do século XVIII, tomada pelo “dilema iluminista”, constrói um panegírico da virtude dos antigos, segundo Jean-Fabien Spitz. São exemplos de desinteresse, de independência e generosidade, que os modernos seriam incapazes de reproduzir (cf. SPITZ, 2002: 107). Como se nota no seguinte excerto de Rousseau:

poderia eu esquecer-me de que foi no próprio seio da Grécia que se viu erguer-se essa cidade célebre tanto por sua feliz ignorância quanto pela sabedoria de suas leis, essa República antes de semideuses do que de homens, tanto suas virtudes pareciam superiores à humanidade? Oh, Esparta! Opróbrio eterno de uma doutrina vã! Enquanto os vícios conduzidos pelas belas-artes se introduziam juntos em Atenas, enquanto um tirano ali reunia com tanto cuidado as obras do príncipe dos poetas, tu expulsavas de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios (ROUSSEAU, 2005: 18).

A superioridade dos antigos, que faz Rousseau elevar os espartanos à categoria de semideuses, é contraposta à condição dos modernos – autocentrados, efeminados e cidadãos irresolutos –, os quais figuram como epítome da corrupção (HAMPSHER-MONK, 2002: 90). Tal contraposição mostra-se, em Holbach, como mero preconceito. Para ele, de acordo com a leitura de Spitz, as antigas cidades-estado, sob o véu da indiferença ante a morte, o apetite pela glória e a preocupação com o bem-público, mostram-se, ao cabo, cruéis, injustas e insensíveis com a sua própria comunidade⁷⁷. A afirmação de que a virtude dos espartanos, batalhadores à própria pele, acabava por confundir um verdadeiro caráter independente com a atroz indiferença tornou-se um ponto comum de refutação da virtude: “uma paixão desordenada pela pátria, uma modalidade de fanatismo que sempre fez dos heróis gregos e romanos muito maus cidadãos do mundo [...]” (*tradução nossa*, apud SPITZ, 2002: 112)⁷⁸. Na pena de Holbach, em seu *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique*, a virtude foi redefinida como:

apenas a utilidade do homem vivendo em sociedade. Ser virtuoso nada mais é senão ser sociável e contribuir com a felicidade daqueles com os quais se está ligado pelo destino, a fim de torná-los, por sua vez, mais sequiosos para contribuir com a nossa felicidade (*tradução nossa*, apud SPITZ, 2002: 116)⁷⁹.

⁷⁷ Os atributos dos “modernos”, de acordo com a leitura que Spitz faz de Holbach, seriam: “On the other hand self-seeking, ulterior motive, self-interested benevolence, gentleness, indulgence, the spirit of compromise, deference to the wishes of others, all characteristics despised by the classical citizen as worthy only of women, lie at the heart of truly modern humanity, sensitive, humane, peaceable [...]” (SPITZ, 2002:110).

⁷⁸ No original: “The ancients erroneously gave the name of virtue to a disordered passion for the fatherland, a variety of fanaticism which often made the Greek and Roman heroes very bad citizens of the world [...]” (apud SPITZ, 2002: 112).

⁷⁹ No original: “Virtue is but the utility of men living in society. To be virtuous is to be sociable and to contribute to the happiness of those with whom we are linked by fate in order to make them eager in their turn to contribute to our felicity” (apud SPITZ, 2002:116).

Note-se, do excerto, que mesmo abandonada a ideia de sacrifício e legitimada a utilidade e a sociabilidade, o termo que designava a sociabilidade e a contribuição com a felicidade comum é virtude.

Com este movimento do texto que percorreu distintos discursos acerca dos interesses e da virtude não pretendemos contar uma história linear ou progressiva até chegar um ponto a partir do qual não se falaria mais em virtude, como poderia parecer sugerido, especialmente se tivéssemos uma definição fixa do conceito de interesse, isto é, se não o contestássemos. Em primeiro lugar, pretendemos senão subscrever os interesses em um domínio essencialmente político, diferente do modo corrente pelo qual é lido, qual seja, no domínio do indivíduo como um ser isolado e autorreferido, maximizador da utilidade. Em seguida, sustentamos que essas linguagens do interesse (ou esses diferentes discursos políticos que tomam o interesse como uma questão) sofrem mutações, sem que uma única direção possa ser apontada, de modo que a imagem da sobreposição dos discursos nos parece mais convincente. Como afirma Hampsher-Monk, a despeito da persistência dessa antipatia entre *politess* e *virtu*, nas concepções de política cuja linguagem remontam às tradições republicanas, o século XVIII apresentou diversas tentativas de incorporar o tema da polidez (que remete ao dos interesses) na política, mediante linguagem republicana (HAMPSHER-MONK, 2002: 88). O tema da corrupção moral ou da dependência a que um homem seria lançado pela sua maior paixão, a aquisição, continuou amparando e produzindo diversos discursos políticos. Mas, também como vimos, a tradição republicana é ampla o suficiente para sustentar apenas um modo de ação ou apresentar um único sentido para os conceitos de virtude e interesse. Isso dependerá do discurso ao qual essa tradição se associa, do imbricamento com outras linguagens.

Esse recurso pode nos levar a notar que, ao oferecer a sua própria análise do interesse bem compreendido, Tocqueville se depara com uma trama espessa constituindo o sentido do conceito – e não apenas um significado imediato. Desse modo, a atuação de Tocqueville poderia ser lida como uma sugestão de mudança, no sentido de que a sua obra constitui uma oposição explícita às convenções dos discursos morais ao empregar o adjetivo “bem compreendido” à doutrina do “interesse”.

2.3 A doutrina do interesse bem compreendido

Se é um fato incontestável que o conceito de interesse porta inúmeras acepções e está enredado a um sem-número de linguagens históricas do pensamento político, e se é difícil precisar quais seriam as referências imediatas de Tocqueville, não nos parece injustificado o movimento que fizemos anteriormente, pois, entre alguns dos comentadores de Tocqueville, tematizar a questão dos interesses como o fundamento moral do novo estado de igualdade de condições reduz-se à dimensão estritamente materialista do conceito. Isso não ocorre sem razão, pois a interpretação é inteiramente dependente do modo pelo qual o conceito de “interesse” é lido pelos intérpretes⁸⁰.

A paixão material é realçada, na leitura oferecida por Martin Zetterbaum do interesse bem compreendido, como o “ponto imutável” (TOCQUEVILLE, 2001: 279; DA, TI, P2, c6) em uma sociedade de igualdade de condições que derrubou a importância de todas as fontes tradicionais de moralidade, que se apartou do persuasivo argumento das vantagens alcançadas no plano celestial, quando a conduta da alma fosse apropriada na terra. Ao assumir a centralidade dos interesses dos homens nas sociedades igualitárias, como um dado comum a todos, Zetterbaum avalia (ao menos, a princípio) como democrática, porque ao alcance de todos, a solução tocquevilleana ao “problema da democracia”, qual seja, a ausência de um fundamento moral como modelo de ação política que contornasse os efeitos da própria instituição democrática⁸¹. Aferir o lugar que ocuparia a doutrina do interesse bem compreendido

⁸⁰ É preciso reconhecer que a acepção de interesse que Tocqueville sustenta, ainda que amplamente materialista (ou tentando notabilizar uma doutrina do interesse que remeteria a um “materialismo honesto”, como ele afirmará), nada deve a acepções do materialismo que associa interesse a uma manifestação de comportamento ou a imperativos biológicos, como advertirá Zetterbaum (ZETTERBAUM, 1967: 144). Sobretudo, como bem distingue o comentador, não se trata de interesses de grupos ou de uma derivação de propósitos dados pelo pertencimento a uma classe ou a certa posição na sociedade. Mesmo que seja assumida certa constância nessas volições – não é preciso negar que os muitos e os poucos, ou os pobres e os ricos tenham interesses particulares ao seu grupo –, não seria exato afirmar que essas disposições são inalteráveis e remetessem a categorias sociológicas quaisquer. Se fosse entendido desse modo, o “bem compreender” tocquevilleano, como certa capacidade de associar os interesses particulares aos comuns, sem orientá-los exclusivamente a si, estaria, de partida, inviabilizado, pois seria uma disposição “fixa”, imóvel, sem a possibilidade de construção.

⁸¹ Zetterbaum acentua a insistência tocquevilleana de solver os problemas da democracia no nível da democracia, nos seguintes termos: “Tocqueville is bent on evolving democratic restraints that have their foundation in democracy” (ZETTERBAUM, 1967:101). Ainda que não seja nosso propósito avaliar a pertinência da obra do comentador, a partir de suas premissas e alcances analíticos, cabe frisar que sua

no argumento tocquevilleano passa, de saída, pela compreensão de como um interesse é modificado quando “bem compreendido”; pela indagação de se tal compreensão equivaleria à busca dos verdadeiros interesses de alguém e, se o for, do que constituiria o verdadeiro interesse do homem. Zetterbaum reconhece que tantas respostas podem ser dadas quanto são distintas as teorias filosóficas que tentaram explicar a natureza humana, bem como os seus propósitos (ZETTERBAUM, 1967: 103), as quais certamente não estariam fora do alcance tocquevilleano. Todavia, ele é peremptório ao afirmar que “no contexto de sua preocupação com a democracia, o interesse é compreendido principalmente em um sentido econômico” (ZETTERBAUM, 1967: 103). Desde que considerados de uma perspectiva esclarecida, o próprio bem-estar material (o termo é do autor: “one’s own material welfare”) dá origem a boa ordem, em vez de amparar uma ordem estritamente econômica. Para Zetterbaum, é justamente essa passagem que deflagraria a explicitação do paradoxo da igualdade, bem como o limite do argumento tocquevilleano, que apelaria para um argumento de tipo “mão invisível”⁸² para sustentar a doutrina por ele abordada – eis o enfraquecimento do argumento do francês, segundo o crítico.

Não obstante a cautela de Zetterbaum em indagar qual poderia ser o sentido do interesse bem compreendido na obra tocquevilleana, é também o endosso do sentido mais difundido da palavra que ampararia a sua compreensão da doutrina. A

leitura conclui que Tocqueville não teria conseguido sustentar a doutrina do interesse bem compreendido, em termos estritamente democráticos, como a teoria moral mais apropriada aos homens. Segundo ele, de todo modo, o nível de exigência da doutrina é tão alto que sozinha, sem recorrer à temática da religião (ZETTERBAUM, 1967:147), não conseguiria amparar a carga, a responsabilidade presumida. Essa é uma distinção naturalizada entre política e religião, imputada normativamente pelo comentador, que faz esquecer que o autor havia apontado para a relação útil estabelecida entre religião e política entre os estadunidenses. No capítulo 15 (Tomo II, Parte 2), Tocqueville retoma uma temática já desenvolvida no Tomo I da obra acerca do papel do legislador, mas dá ênfase especial à relação entre materialismo e crenças religiosas. O argumento é inteiramente prudencial e mostra que, menos por uma questão de verdade religiosa, o autor defende a religião por desviar os homens do seu orgulho, estabelecendo um “materialismo honesto”. Se as faculdades “mais sublimes” do homem são perdidas quando caem no sono voluntário acalentado pela fruição “honesta e legítima” material, é preciso desviá-los desse presente estendido lançando-os ao sentimento pelo grande, pelo infinito e imaterial, o que, para Tocqueville, seria alcançado mesmo que os homens tivessem de acreditar que a sua alma vai passar para o corpo de um porco. Quer-se dizer, sem mais extensões, que seria conveniente a observação de Zetterbaum se mostrasse que ela não funciona dentro do esquema teórico tocquevilleano, o qual, a recobramos a semelhança com Maquiavel, em muitos aspectos, poderia prescindir da distinção entre as esferas da política e religião tal como aparece nas teorias racionalistas. Para afirmar isso peremptoriamente, sem superficialidades e sem invocar os nossos próprios pressupostos, o objeto desse trabalho teria de ser outro, por isso, só deixaremos assinalada a possibilidade de o comentador parecer pouco preciso a esse respeito.

⁸² Zetterbaum afirma: “That justification [a do patriotismo] has a weakness, if not a flaw: it invokes the aid of some kind of invisible hand to transform the efforts of a people for its own good into efforts for the good of humanity as a whole” (ZETTERBAUM, 1967: 156).

nosso ver, uma leitura contestável, menos porque deflagra os paradoxos que certamente repousam na obra de Tocqueville (o que deveria revelar que estamos diante de um autor de pensamento instigante, não há porque negá-los), mas porque o comentário da obra opera em uma oposição cerrada entre os interesses próprios a um homem e os comuns, amparada em certa leitura do conceito de interesse.

Tomemos os comentários de outro autor, Roger Boesche, sobre a mesma tópica. O título da seção, “Tocqueville’s Dislike of a Republic Founded on Self-interest”, no décimo capítulo do *The Strange Liberalism of Tocqueville*, permite antever o modo pelo qual Boesche acentua os “sacrifícios de si” que os indivíduos fazem aos semelhantes em nome da felicidade e interesse próprios, na leitura que apresenta da doutrina do interesse bem compreendido. Se o autor parece correto ao afirmar que estudos mais atentos da obra tocquevilleana separam o amigo de Beaumont da defesa de uma ordem política ancorada estritamente em interesses, o argumento parece perder precisão justamente por sugerir o afastamento de qualquer vestígio de interesse particular na compreensão de política adotada por Tocqueville⁸³. Situando o francês ao lado de Pascal, Montesquieu e Rousseau, os quais seriam defensores de certa virtude republicana (apenas referida no texto), o autor contesta fundamentalmente as leituras que tentam aproximar Tocqueville dos chamados “pluralistas modernos”, aos quais caberia apenas sustentar que instituições republicanas poderiam existir sem a virtude antiga, diante de um equilíbrio dos interesses: “as ações autointeressadas de grupos e indivíduos traria o bem comum pelo equilíbrio de grupos e interesses com um mínimo de intervenção do governo” (tradução nossa BOESCHE, 1981: 194)⁸⁴. Que as passagens extraídas da obra tocquevilleana sejam perfeitamente selecionadas para bem corroborar o seu argumento, não pode ser negado: são trechos de cartas, passagens extraídas d’A Democracia, discursos no Parlamento, além de trechos do *Mémoire*, dos diários compilados nos *Viagens a América*. Em suma, o esforço de Boesche não é mostrar senão que entre a busca do bem comum e da satisfação dos interesses privados, o parisiense buscava extrair do

⁸³ Boesche afirma: “he [Tocqueville] wrote scarcely a word that would countenance any kind of politics based on self-interest” (BOESCHE, 1981: 195).

⁸⁴ No original, lê-se: “the self-interested actions of groups and individuals would bring the general good because of the balancing of groups and interests along with a modicum of government intervention” (BOESCHE, 1981: 194).

exemplo da democracia americana a justificação de uma ética amparada nos deveres públicos (cf. BOESCHE, 1981: 195). A leitura de Boesche não nos parece equivocada no que concerne às implicações morais de uma doutrina que não se ampara exclusivamente no interesse, todavia, duas poderiam ser as ressalvas: *i)* alguém como Zetterbaum poderia objetá-la, com propriedade, indagando qual seria, afinal, o elemento da obrigação dos cidadãos. Em outras palavras, Zetterbaum diz que apenas se contássemos com uma “mão invisível” (com isso, parece querer aludir a certo voluntarismo subjacente à doutrina) é que o parisiense poderia estimular uma doutrina tal como a do interesse bem compreendido. Zetterbaum não nos parece correto na leitura que apresenta, mas poderíamos ainda redarguir que: *ii)* o argumento de Boesche é insuficiente por desconsiderar qualquer traço de particularidade ou de interesses que não os comuns contido na doutrina tocquevilleana, tornando-a uma espécie de reflexo de certa virtude romana⁸⁵, o patriotismo antigo, bem como uma disposição operante em um campo (pretensamente polarizado por Tocqueville) entre os interesses comum e individual.

Isso justificaria, em nossa análise, tanto o movimento da seção anterior, de escavação de outros sentidos do conceito, quanto o movimento seguinte que visa propor outra leitura da doutrina do interesse bem compreendido – certamente sem desprezar as contribuições da interpretação de Zetterbaum e Boesche. Para tanto, iniciaremos a discussão pela compreensão do advérbio “bem” na “doutrina do interesse bem compreendido”, para, em seguida, discutir a dimensão de ação contida na “doutrina do interesse bem compreendido”. O que a construção do termo, afinal, quer distinguir?

*

Talvez pelo ofício de tradutor, um dos poucos críticos, salvo engano, a se demorar na questão do que poderia significar o advérbio “bien” na doutrina do interesse bem compreendido é Arthur Goldhammer. Ele não aborda essa questão a partir dos possíveis interlocutores que Tocqueville teria em vistas, mas a partir da indagação da razão pela qual o termo “l'intérêt bien entendu” teria recebido traduções tão diversas. Ele se recusa a adotar a terminologia de Henry Reeve – tradutor inglês e

⁸⁵ Nas palavras de Boesche, “who [Tocqueville] despised a politics founded on self-interest preferring to talk of Roman virtue” (BOESCHE, 1981: 266).

amigo de Tocqueville – “self-interest rightly understood”⁸⁶; a de James Schleifer – que preparou a edição crítica d’*A Democracia* – “enlightened self-interest”; a versão dos straussianos Harvey Mansfield e Delba Winthrop “self-interest well understood”. É relevante a reflexão que o autor tece em torno do advérbio “bien”, pois o leque semântico do morfema “bem”, tão amplo quanto o “bien” francês, não se esgota inteiramente no sentido de “well”, de acordo com Goldhammer⁸⁷. Todavia, não se trata apenas de precisão linguística, reconhecemos, mas de interpretações distintas e concorrentes acerca da temática tocquevilleana. Se é verdade que qualquer fórmula adotada na tradução manterá alguma medida de arbítrio, a escolha entre formulações tão diversas quanto “self-interest rightly understood”, “enlightened self-interest” e “self-interest well understood” deve, ao menos, fornecer as razões de sua pertinência. É apenas por uma questão de premissa, e não de prova, provoca Goldhammer, que os tradutores de Tocqueville (equivocadamente), por alguma literalidade, assimilariam “bien” imediatamente a “well” ou “rightly”.

Com o vocábulo “intérêt” traduzido por “self-interest” a dificuldade não é menor. O autor salienta que, em francês, quando se diz “il y a intérêt à faire quelque chose” não se evoca a doutrina de motivação utilitária que a palavra “self-interest” evoca. É por isso que talvez não seja apropriado falar, em português, em “interesse próprio” bem compreendido⁸⁸. O cuidadoso artigo do tradutor se constrói como uma tentativa de sustentar a sua hipótese de interpretação deste tema, qual seja, a de que

⁸⁶Esta é também a opção de Martin Zetterbaum e Roger Boesche nas obras aqui citadas.

⁸⁷Argumenta a autor “the semantic range of the French morpheme bien only partially overlaps the semantic range of the English morpheme well” (GOLDHAMMER, 2006: 145). Entre nós, essa discussão em torno da tradução do conceito interesse bem compreendido, salvo engano, não se desenvolveu. Todavia, talvez isso revele menos uma decisão unívoca e mais a não centralidade conferida pelos críticos à doutrina. Do contrário, não seria possível explicar a razão pela qual, em algumas traduções em língua portuguesa, o conceito de “interesse bem compreendido” é traduzido simplesmente por “interesse”, sem alusão a qualquer ambiguidade, exceto nos trabalhos de Jasmim (cuja solução é “bem compreendido”) e Esser (que adota a hifenização do termo “bem-compreendido” [REIS, 1999]). Por exemplo, no primeiro volume da obra, para o excerto “Most of them think that knowledge of his *interest well understood* is sufficient to lead a man toward the just and the honest [...]” a solução adotada foi “a maior parte deles pensa que o conhecimento de seu *interesse* basta para levar o homem ao justo e ao honesto” (*grifos nossos* TOCQUEVILLE, 2001: 432; DA, TI, P2, c10); no mesmo volume, para o excerto “You will object in vain that the *well understood interest of the people* is to handle the fortune of the rich carefully, because it would not take long for the people to feel the effects of any difficulties caused”, a solução adotada foi “objetarão inutilmente que o *interesse verdadeiro* do povo está em tratar com cuidado a fortuna dos ricos, pois ele não tardaria a sentir o incômodo que viesse a lhes causar” (*grifos nossos* TOCQUEVILLE, 2001: 246; DA, TI, P2, c5).

⁸⁸Quanto a esse ponto, antes de nos dedicarmos ao artigo de Goldhammer, Marcelo Jasmin já havia corretamente nos chamado a atenção para o equívoco de traduzir “self-interest” como interesse “próprio”.

a solução de tradução para “well understood” é equivocada, pois retira a ambiguidade que “interesse” possui, ou melhor, sugere que “o ator é aconselhado a compreender bem” (GOLDHAMMER, 2006: 146)⁸⁹, ao passo que a escolha “properly understood” (a opção dele, aliás) levaria o leitor a perceber a postulação de um conceito bastante escorregadio: “o que nós consideramos ser do nosso interesse depende necessariamente de como vemos o mundo e, em particular, de onde situamos o horizonte temporal. Portanto, cabe-nos compreender o nosso interesse não apenas bem, mas propriamente” (*tradução nossa*, GOLDHAMMER, 2006: 146)⁹⁰. Portanto, compreender bem um interesse é a ação na qual se perscruta de modo apropriado (“properly”) qual deve ser o meu interesse, entre formulações distintas e possíveis de interesse. Não deixa de ser pertinente validar esta leitura, ainda que haja muita controvérsia sobre a origem do termo, dividindo os críticos.

De acordo com Mansfield e Winthrop, o termo teria sido empregado pela primeira vez por Condilac, no *Traité des Animaux* [1755]. Para Goldhammer, todavia, a evidência contextual está nas *Reflections on the Revolution in France* [1790], de Edmund Burke⁹¹. Parece-nos possível indicar que em muitos aspectos de sua obra e, especificamente, no que concerne à discussão acerca do interesse, o autor dos *Manuscritos de Genebra* (essa refutação direta e sintética feita por Rousseau do verbete “Direito Natural” da *Encyclopédie*, escrito por Diderot) seria a referência privilegiada de Tocqueville⁹². Isso não significa afirmar que ambos endossem o mesmo

⁸⁹ No original, lê-se: “the actor is well-advised to grasp well” (GOLDHAMMER, 2006: 146).

⁹⁰ No original: “that what we take to be in our interest depends crucially on how we view the world and in particular on where time’s horizon to be situated, and therefore it behooves us to understand our interest not merely well but properly” (GOLDHAMMER, 2006: 146).

⁹¹ O excerto do *Reflections*... que lhe serve de referência é o seguinte: “[...] progressively carried to an enlightenment self-interest, which, when well understood, they tell us, will identify with an interest more enlarged and public” (apud GOLDHAMMER, 2006: 147).

⁹² Não tivemos por objeto, durante a pesquisa, elucidar o distanciamento entre esses autores. Entretanto, indicar os *Manuscritos* como uma das possíveis referências de Tocqueville exige alguns esclarecimentos para não parecer sugerido que o sentido da argumentação de ambos os autores seja o mesmo. Em linhas gerais, no capítulo “Da sociedade Geral do Gênero Humano”, dos *Manuscritos*, um dos objetivos de Rousseau é a demonstração daquilo que disporia os homens para agir “visando a um fim geral” (ROUSSEAU, 1962: 173), sabendo-se que o desenvolvimento da sociedade antes “abafa” (ROUSSEAU, 1962: 173) o sentimento de humanidade do que o promove, bem como desperta os interesses pessoais. É importante salientar que “interesse” na prosa do genebrino configura um elemento de afastamento entre os homens. Quer-se dizer, certa leitura da obra (especialmente a disseminada entre os jacobinos) reivindicaria Rousseau, um disputado autor do período entre correntes ideológicas distintas, como aquele que deflagraria a incompatibilidade de traços da vontade pessoal na composição da vontade geral. Jean-Jacques exorta, no final dos *Manuscritos*, às “novas associações” (ROUSSEAU, 1962: 176), a fim de

sentido de interesse ou confirmam às suas análises o mesmo espaço a certa compreensão da *vontade* na constituição de uma ordem comum. A leitura do Livro II d’*O Contrato Social* não deve nos fazer esquecer que, para o genebrino, a proliferação de pequenas diferenças entre os interesses dos cidadãos (e o estabelecimento de facções e associações parciais) pode desequilibrar a vontade geral e fazer prevalecer a opinião particular (cf. ROUSSEAU, 2006a: 38; LII, c3). Se a nossa argumentação estiver correta, indicamos que a dificuldade da elaboração de um interesse bem compreendido não é menor do que o ardil implicado na composição da vontade geral. Aliás, poderíamos até conceder a crítica, feita por Zetterbaum, de que o homem tocquevilleano é singularmente disposto a colaborar com a ordem comum. De fato, em Tocqueville, não há nenhuma garantia em favor da manutenção de uma comunidade na qual prevaleça um interesse assim “bem entendido”. Mas eis a dissonância fundamental no moralista que pode ser Tocqueville em relação ao genebrino (ao menos, nos excertos aqui destacados): não há a postulação de um homem elevado ou a prescrição de que o cidadão esteja sempre acima das suas paixões e interesses e devotado inteiramente à sua pátria.

Dito isso, parece que estamos em condição de afirmar que não concedemos ao termo interesse o seu valor de face, imediatamente reconhecível como um proveito econômico; negamos que o advérbio “bem” empregado à compreensão do interesse implique um conceito que traga exclusivamente vantagens, bem-estar e alívio a um indivíduo; tampouco “bem” se referiria ao fato de compreender de modo correto, preciso ou com pouca margem de erro – como se isso indicasse um ponto fixo ao qual se devesse chegar – o interesse. O advérbio no termo “interesse bem compreendido”

consertar, nos termos dele, o defeito da associação geral, a sociedade: “Esclareçamos a sua razão com novas luzes, aqueçamos seu coração com novos sentimentos [...] não duvidemos de que [...] a razão que o [o homem] levava para o caminho certo, o faça voltar à humanidade; de que não aprenda a preferir, a seu interesse aparente, seu *interesse bem compreendido*; de que se torne bom, virtuoso, sensível e, para tudo afinal dizer, de um bandido feroz que desejava ser, passe a constituir o mais firme apoio de uma sociedade bem organizada” (ROUSSEAU, 1962: 174 *grifos nossos*). Nesses aspectos parece residir um afastamento essencial entre os autores, pois se o léxico tocquevilleano é também o do esclarecimento (e, como veremos na sequência, o parisiense possui um excerto muito semelhante ao destacado), ele não o faz ao modo de Rousseau, que acreditaria na possibilidade de certa transformação do homem em um ser bom e virtuoso. Do mesmo modo, se Rousseau alude a “novas associações” isso não parece remeter à constituição de corpos secundários, mas à transformação do homem, à transparência dos sentimentos do seu coração. O trabalho de Helena Esser (REIS, 2002: 118) corrobora a indicação da correspondência entre o interesse bem compreendido nos *Manuscritos* e n’*A Democracia*.

não representa senão um modo justo, uma maneira conveniente, com propriedade e nitidez de perscrutar o que seria o interesse. Nesse sentido, poderia ser validada a aceção de “bem” como intensidade. Na medida em que a identificação do interesse não é imediata e tampouco corresponde a um pertencimento social, mas a qualquer objeto de desejo e paixão, em qualquer associação que a cumpra, é razoável supor que “bem” pode se referir à investigação refletida, amadurecida. Sobretudo, o interesse é bem compreendido quando mediado, pois se trata de conduzir o interesse “por si mesmo”. A leitura seria equivocada, portanto, ao sustentar que o interesse é bem compreendido quando se atinge “aquilo que é de minha posse” ou o interesse “para si”.

Se não podemos afirmar que Tocqueville remontaria à tradição antiga, na qual o propósito da política é a constituição de uma boa ordem (“bem”, portanto, não se referiria ao substantivo designativo da tal ordem – o “Bem”), tampouco a afirmação de que o interesse individual é a principal força propulsora das ações humanas na sociedade de igualdade de condições colocaria o nosso autor ao lado de Madame de Staël, a quem os “interesses individuais são os únicos interesses reais” (apud BOESCHE, 1987: 43). Constatação suficiente para que a filha de Jacques Necker refutasse as doutrinas do interesse e clamasse por uma moral do devotamento e, nos termos dela, do “entusiasmo” (apud KNEE), inspirada em certa leitura de Rousseau. Que anos depois, talvez o genebrino também pudesse figurar como o interlocutor eleito por Tocqueville, já o indicamos (ver nota 40). Entretanto, se em sua obra parte da mesma constatação acerca da centralidade dos interesses no estado democrático, possui propósitos e implicações morais bastante distintos dos da senhora de Coppet⁹³. Na pena tocquevilleana dificilmente vislumbraríamos qualquer traço de entusiasmo; nenhuma compaixão, nenhuma piedade; nenhum sentimento natural de humanidade ao qual Rousseau recorre, pois o interesse bem compreendido, de acordo com o nosso autor,

⁹³ Referência ao cosmopolita Grupo de Coppet, organizado por Madame de Staël, do qual participavam Benjamin Constant, Wilhelm von Humboldt, August e Friedrich von Schlegel, entre outros. O grupo debatia, sobretudo, política, filosofia e literatura. Nas palavras de Quirino sobre o grupo: “[...] funcionava como uma verdadeira *cotêrie* e poderia reunir-se em Paris, ou em qualquer outro lugar da Europa, onde Staël estivesse e conseguisse juntar os seus amigos pensantes [...] Esse caráter europeu do grupo foi importante para seu desenvolvimento e troca de ideias, sobretudo na divulgação da filosofia e literatura alemãs. Politicamente, no grupo, encontravam-se intelectuais de várias posições [...]” (QUIRINO, 2005: XVI).

não convence por sua generalidade, mas porque é útil à conquista do interesse particular.

Tocqueville reconhece que as crenças cederam lugar ao raciocínio e os sentimentos ao cálculo, de modo que à tentação do abismo, lançados às suas paixões, os homens precisam estabelecer o campo moral associado a um ponto fixo, um dado comum entre eles: o seu interesse. O interesse é o motor do sistema [“L’intérêt, voilà le moteur de système” (COUNTANT, 2007: 446)], na expressão empregada por Coutant, para realçar essa motivação potente o bastante para fundamentar as relações entre os homens e contornar os males da democracia. Não obstante, é insuficiente dizer, ao modo de Montesquieu, que os interesses são os senhores do mundo. Para o nosso autor, caberia perscrutar a implicação deles, o que só seria possível após a sua decifração nos assuntos os mais ordinários. Ele indaga:

[...] resta saber *como* cada homem entenderá seu interesse individual [...] Cumpre pois esclarecê-los a qualquer preço, porque a época das devoções cegas e das virtudes instintivas já vai longe de nós, e vejo chegar o tempo em que a liberdade, a paz pública e a ordem social mesma não poderão prescindir das luzes (*grifo nosso*, TOCQUEVILLE, 2004: 150; DA, TII, P2, c8).

Certa semelhança com Rousseau se faz notar no excerto acima mencionado, pois Tocqueville invoca a necessidade de “esclarecer” a razão dos homens para que eles compreendam “como” cada homem perceberá o que é o seu interesse. A afinidade com o genebrino é, insistimos, parcial. É verdade que a decifração da vontade geral ocupa parte importante do desenvolvimento da argumentação *n’O Contrato*. Afinal, se a virtude estaria na adequação da vontade particular à geral, ele afirma que é insuficiente expressar que os cidadãos sejam bons, antes, precisam ser ensinados a sê-lo. O que não se faz sem que o sentimento de humanidade adquira uma nova força pelo interesse comum que reúne os homens (ROUSSEAU, 2006b: 99). Em outros tempos, o amor à pátria garantiria a adequação da vontade: “é certo que os maiores prodígios da virtude foram adquiridos pelo amor à pátria: este sentimento doce e vivo, que une a força do amor próprio a toda a beleza da virtude, lhe dá uma energia que, sem desfigurá-la, faz dela a mais heroica de todas as paixões” (ROUSSEAU, 2006b: 99). No entanto, aqueles não eram tempos de entusiasmos no coração: “É ele [o amor próprio] que produz tantos grandes homens cujas virtudes antigas são consideradas fábulas desde que o amor pela pátria tornou-se objeto de escárnio”

(ROUSSEAU, 2006b: 99). A essa passagem parece Tocqueville aludir quando recorre às luzes para a defesa da ordem e da paz pública, uma vez que já estavam longe das vistas as devoções e as virtudes instintivas. A explicação desse apelo - e elemento mais evidente de ambas as passagens - é a indicação de uma distância temporal (“porque a época das devoções cegas [...] já vai longe de nós [...]”) na qual parece residir a diferença de compreensão dos interesses. Outrora estabelecidos em suas crenças, em uma ordem cuja legitimidade não era contestada [“houve um tempo, sob a antiga monarquia, em que os franceses experimentavam uma espécie de alegria ao se sentirem entregues, sem recursos, ao arbítrio do monarca [...]” (TOCQUEVILLE, 2001: 274; DA, TI, P2, c6)], os homens se atavam a um amor instintivo à pátria. Mas há uma ruptura nessa ordem. Ruptura na qual os costumes são mudados, as crenças são abaladas, o orgulho das lembranças é esmaecido. Se o autor afirma que o amor pela cidade e o amor de si (empregando a imagem de Rousseau) foram banidos, restaria ao homem, entregue a si mesmo, interpretar o interesse pessoal. Como interpretá-lo é a questão que o parisiense parece não deixar de buscar, isto é, onde repousaria, após a ruptura abismal, o fundamento que associaria a vida particular a de sua pátria. Como as seguintes linhas permitem antever:

Então, os homens não percebem mais a pátria, a não ser sob uma forma fraca e duvidosa; não a colocam mais nem no solo, que se tornou, a seus olhos, uma terra inanimada, nem nos usos de seus ancestrais, que foram ensinados a considerar um jugo; nem na religião [...]; nem nas leis [...]; nem no legislador [...] (TOCQUEVILLE, 2001: 275; DA, TI, P2, c6).

Mas Tocqueville não adota uma caracterização vulgar humana, como se um passado idealizado fosse o celeiro de todos os bons homens e ao presente só restasse a degradação moral. Na verdade, não há algo como a degeneração moral ou o recurso a categorias antropológicas, senão os traços do individualismo e as paixões evocadas pela igualdade. O fundamento, o irredutível da moral nas sociedades democráticas, é que mudou. Há uma espécie nova de patriotismo⁹⁴, menos generosa, mas inteiramente moderna e, portanto, acessível a todos; não mais amparada no amor desinteressado, certamente, mas nascida das luzes, o que acaba por confundi-lo com o interesse pessoal, nos termos de Tocqueville.

⁹⁴ A alusão é ao termo de Spitz “*vertu d’espèce nouvelle*” (SPITZ, 2007: 455).

É preciso entender que o “como” do qual fala Tocqueville na citação acima (“*como* cada homem entenderá seu interesse particular [...]”) implica um “amor esclarecido” para que os homens enxerguem a correspondência entre o interesse particular e o interesse geral – e não uma suposta harmonia natural entre interesses⁹⁵. Note-se, entretanto, que, no primeiro volume d’A *Democracia*, a expressão “doutrina do interesse bem compreendido” aparecia, como um princípio de ação, o qual impediria a deturpação do individualismo entre os indivíduos, segundo Arnaud Coutant. A doutrina seria responsável pelo não surgimento do despotismo democrático (ou, tendo-se em vista os últimos capítulos da obra, na quarta parte, sombrios e sinalizando a um declínio iminente do estado de igualdade, não seria mais adequado empregar termos clássicos: postergaria a degeneração do corpo político?)⁹⁶, porque amparava a liberdade política que o parisiense notava difundida nos costumes e estabelecida nas leis dos ingleses da América. O termo aparece vinculado ora à percepção da influência do bem-estar do país sobre o seu (TOCQUEVILLE, 2001: 275; DA, TI, P2, c6) ora à disposição dos estadunidenses que facilita certa mescla entre o exercício dos seus direitos e interesse pessoal (TOCQUEVILLE, 2001: 275; DA, TI, P2, c6), ou ainda compreende o modo pelo qual o interesse particular se confunde com o interesse geral (TOCQUEVILLE, 2001: 15; DA, TI, Introdução). No segundo volume da obra, de 1840, a doutrina do interesse bem compreendido se vincula muito mais ao termo “sacrifício”, como corrobora a leitura de Arnaud Coutant, de modo que a formulação do interesse parece partir de certa exigência moral que prevê a atuação constante dos homens. Sobre os americanos, o parisiense afirma: “eles mostram complacientemente como o amor esclarecido por si mesmos os leva sem cessar a se ajudar uns aos outros e os

⁹⁵ Nada mais equivocado, portanto, do que associar a doutrina do interesse à fábula mandevilleana, segundo a qual, debruçados exclusivamente sobre os próprios interesses, certa ordenação espontânea produziria o bem comum entre os homens. A diferença de Tocqueville em relação às premissas divulgadas na alegoria de Mandeville está no fato de, na última, não se sair da ordem individual para a constituição de uma ordem política. É verdade que está em questão em ambos os sistemas a consideração de si, mas apenas porque, em comum, essas teorias apresentam como um dos elementos centrais o interesse. Entretanto, a fábula intensificaria a tendência das democracias indicada por Tocqueville em direção ao individualismo, ao passo que, para o último, os homens não compreendem que seus desejos possam ser atendidos senão mediante um cálculo que tem por um de seus elementos a ordem comum. Sobre a oposição entre a doutrina do interesse de Tocqueville e as formulações de Mandeville (ver ZETTERBAUM, 1967: 103-104).

⁹⁶ É a presunção de que todas as coisas são fadadas aos efeitos do tempo que nos parece sugerir a aproximação entre os dois períodos. É certa “vertigem da ruína”, isto é, a visão diante da certeza de que como os indivíduos, as nações também morrem, para recobramos apenas a imagem de Cândido (CÂNDIDO, 1990).

dispõe a sacrificar com muito gosto, pelo bem do Estado, uma parte de seu tempo e de suas riquezas” (TOCQUEVILLE, 2004: 148; DA, TII, P2, c8). Passemos a compreensão dessa noção de sacrifício – seria ela uma noção afim a abdicação?

Trata-se de um patriotismo que se distingue do devotamento sublime aristocrático, este reservado a poucos e elevado, por ser um sentimento refletido, nascido a partir da centralidade que a noção de interesse possui na sociedade estadunidense. Ao enfatizar essa espécie de sacrifício que fazem os homens no novo estado social, Tocqueville não estaria senão delineando um novo tipo de patriotismo, o qual Spitz nomeia “*dévouement calculateur*” (SPITZ, 1995: 469).

Ao acrescentar o adjetivo “útil” ao devotamento de novo tipo à teoria geral que embasaria a doutrina por ele descrita, Tocqueville é muito arguto. É sagaz, porque a doutrina do interesse bem compreendido seria, parafraseando Coutant⁹⁷, uma crítica ao modo utilitário de compreender o interesse, a despeito do efeito de similaridade que o emprego do termo “útil” acarreta. Para os utilitaristas, interesse aparece em um registro notadamente particular, até mesmo “subjetivo”. Para alguém como Bentham, o indivíduo é ele próprio um todo e a soma de “pequenos todos” forma uma “ficção”, a comunidade, cujo interesse é a soma dos interesses dos seus membros. Assim, a felicidade da comunidade não pode estar vinculada ao bem dos indivíduos, pois é tão somente a soma das felicidades individuais que lhe dá inteligibilidade. É verdade que Tocqueville afirmou que “o interesse de cada um é ser honesto e é *útil* sê-lo”. E é certo também que a felicidade da comunidade tampouco se separava de um bem particular. Porém, seria equivocado sustentar uma leitura fundamentalmente utilitarista da doutrina do interesse bem-compreendido, pois tal doutrina deixa antever o vínculo entre homens não mais unidos irrevogavelmente “em uma cadeia que remonta do camponês ao rei” – sem que a sonolência e a apatia se estabeleçam (para recobramos os termos de Tocqueville, já citados no capítulo anterior, sem que os homens se

⁹⁷ Certa compreensão “útil” do interesse de Tocqueville não se confunde com as doutrinas utilitárias, como afirma Coutant: “De fait, bien que Tocqueville utilise le terme choisi par les utilitaristes, il n’en retient pas l’effet positif. C’est bien l’intérêt qu’il voit agir et non une version plus adaptée de cet intérêt. C’est l’intérêt qu’il critique au travers de cet intérêt bien entendu” (COUTANT, 2007: 454). Coutant explora a relação que Mill e Tocqueville estabeleceram, especialmente com a contribuição ao *Edinburgh Review*, em Outubro de 1840, mas salienta que o francês é apenas um leitor do utilitarismo, e não um seu seguidor.

encerrem em “pequenas igrejinhas”)⁹⁸. Uma ponderação que nos parece ter sido feita a seus contemporâneos utilitaristas, ou especificamente a Bentham, os quais sustentavam que a realização da maior felicidade que a comunidade poderia alcançar seria equivalente a maior soma possível das felicidades individuais⁹⁹.

Se “rudes egoístas” ou “egoístas esclarecidos”, para essa teoria utilitarista, não haveria a menor diferença, porque seu cálculo se atém essencialmente a avaliações consequencialistas e, desse modo, prescinde na avaliação do interesse, a princípio, de qualquer comunidade moral e política. Em outras palavras, se é de interesse perseguir aquilo que oferece prazer e se afasta da dor, a métrica dessa sensação repousa na experiência do sujeito que a sente. Dado que o princípio de felicidade para essa teoria, de partida, repousa fundamentalmente em sensações individuais, a consideração de que o interesse não corromperá a ordem política a depender de como cada um o entenderá, não se torna uma questão fundamental. A separação entre a doutrina tocquevilleana e a utilitarista é ainda maior se notarmos que o cálculo da utilidade, nesses termos, prescinde de uma ordem moral ao passo que a doutrina descrita por Tocqueville é hostil ao tipo de cálculo que aceita o ponto de vista do indivíduo isolado como natural (cf. MANSFIELD; WINTHROP, 2006: 93).

Mesmo no período que serve de comparação para o estado democrático, o aristocrático (“a época das devoções cegas e das virtudes instintivas”), é possível indagar se Tocqueville não estaria ironizando o fundamento das ações, julgando-as demasiado voluntaristas na tentativa justificar com “princípios puros” a condução das ações humanas. Ele afirma, ao que nos parece, em tom provocativo: “duvido que os homens fossem mais virtuosos nas eras aristocráticas do que nas outras, mas é certo que nelas se falava sem cessar das belezas da virtude, mas estudavam em segredo de que modo ela era útil” (TOCQUEVILLE, 2004: 147; DA, TII, P2, c8).

A utilidade da qual falava Tocqueville referia-se à convergência entre o interesse e o bem comum, mas muitas vezes o elemento de utilidade fora deixado de

⁹⁸ Sobre a central preocupação do autor com o estabelecimento de laços artificiais, os quais impediriam o vazio da indiferença, ver o artigo de Gabriel Cohn (2006).

⁹⁹ Para o utilitarismo benthaniano, não há um Bem supremo que justifique a distinção entre felicidade/prazer, pois as ideias de bem e mal não são derivadas de um objeto que possui tais atributos, mas da sensação advinda do contato com esses objetos que um sujeito sente. Não haveria razão, para essa tradição, em afirmar que um determinado modo de vida ou um conjunto de disposições seria virtuoso. (Ver: ARAÚJO, 2006).

lado, pois a doutrina oficial em matéria de moral, nas aristocracias, ressaltava a ideia sublime do “esquecimento de si” e da prática de “fazer o bem” sem interesse. Já nas sociedades democráticas, o elemento de utilidade (o qual o autor também nomeia honestidade) é manifesto e não se vincula à ideia de beleza, porque é o modo pelo qual se conduz o interesse particular, sem negá-lo.

Se os homens assentem ao interesse comum com vistas à preservação do particular, como o seu único modo de conservação, alguém observaria, a doutrina do interesse bem compreendido não faria senão confirmar a paixão dos homens pela igualdade e a disposição de agir para realizar os desejos dessa idolatria, os seus bens materiais. Como bem notaram Mansfield e Winthrop, a doutrina ensina os homens a cooperar uns com os outros em vez de ter vantagens sobre os demais, entretanto, ele ressalvam que acomodar a “fraqueza dos homens” acabaria por confirmar o seu amor pelo bem-estar material de modo que a doutrina do interesse bem compreendido, antes de combater o individualismo, poderia também agravá-lo. Essa paixão pela igualdade é confirmada, por certo, pois a doutrina não pretende modificar a natureza dos homens. Ora, o francês afirma que a doutrina do interesse bem compreendido nasce do individualismo – traço do caráter dos homens nas sociedades democráticas – e que essa doutrina filosófica¹⁰⁰ não pode liquidá-lo, mas apenas contornar os seus efeitos. O que também se nota na passagem na qual Tocqueville discorre acerca dos moralistas americanos: “Não negam, pois que cada homem possa seguir seu interesse, desdobram-se para provar que o interesse de cada um é ser honesto”. E prossegue, sem que qualquer alusão seja feita à transformação da natureza humana ou a elevado grau de exigência moral: “não quero entrar aqui no detalhe de suas razões, o que me afastaria do meu tema: basta-me dizer que convencem seus concidadãos” (TOCQUEVILLE, 2004: 148; DA, TII, P2, c8). Convince os cidadãos porque é uma teoria geral útil que, ao cabo, garante a realização de seus interesses – eis a “mão invisível” (tão procurada com ironia por Zetterbaum, fazendo desacreditar a doutrina) que impeliria

¹⁰⁰ De acordo com os esboços da edição crítica d’*A Democracia*, Tocqueville pretendia que o título do capítulo oito (da Parte II do Tomo II), no qual é abordada diretamente a doutrina, fosse “A doutrina do interesse bem compreendido como doutrina filosófica”.

os homens a agir de acordo com a doutrina do interesse bem compreendido¹⁰¹.

Mesmo a moral religiosa, aos olhos do autor, teria feito uma associação íntima entre o dever e o interesse, pois os mais devotos agem tendo em vistas a recompensa dos Céus, justificando suas ações, todavia, pelo “mais puro amor a Deus”. Refreando a ironia, afirma Tocqueville: “não creio pois que o único móvel dos homens religiosos seja o interesse; mas penso que o interesse é o principal meio de que as religiões se valem para conduzir os homens [...]” (TOCQUEVILLE, 2004: 152; DA, TII, P2, c9).

À ruptura temporal, anteriormente marcada, corresponderia a passagem de um patriotismo aristocrático, voluntário e ardente – de poucos, todavia – para um sentimento menos grandioso e menos elevado, mas ao alcance de todos, associado com o advento da revolução democrática.

2.4 O novo tipo de virtude

O “como” do excerto que se discutiu recoloca a questão acerca da indeterminação, da ausência de certezas, presente em toda a composição d’A *Democracia*. O estado social igualitário é uma determinação, a metade traçada fatalmente pela Fortuna, mas a sua conversão em despotismo ou a manutenção da liberdade remete à outra parte do círculo. Ora, se sempre haverá margem para a interpretação dos interesses individuais, se o “como” remeterá à dimensão de atuação dos indivíduos – e não da providência – isso significa que o homem pode ser educado para compreender que o sacrifício esclarecido – ou essa nova espécie de patriotismo e virtude – poderia redundar na salvaguarda do seu interesse.

Tocqueville se mostra bastante resistente em desenvolver considerações acerca de “princípios puros” como guias das ações humanas, tampouco lhe parecia seguro amparar uma ordem moral em puros atos da vontade humana. O homem

¹⁰¹ Disso não decorre, segundo Manent, que os homens não possam ser genuinamente virtuosos ou agir amparados no amor pela liberdade e pela virtude. O fato é que, nos parece, a discussão nada tem a ver com a avaliação das motivações individuais. Os homens dizem recorrer a essa teoria geral e são convencidos pelos moralistas. Isso basta para a análise, como se nota em uma das linhas de descrição do convívio entre os americanos: “[...] é frequente eles não serem justos consigo mesmos, pois Às vezes veem-se nos Estados Unidos, como em outros países, os cidadãos se entregarem aos elãs desinteressados e irrefletidos que são naturais ao homem, mas os americanos não confessam que cedem a movimentos dessa espécie, preferem honrar sua filosofia a honrar a si mesmos” (TOCQUEVILLE, 2004: 149; DA, TII, P2, c8).

pressuposto por Tocqueville é um sujeito desejoso¹⁰² e não um ser de natureza elevadíssima: “Um americano se ocupa de seus interesses privados como se estivesse sozinho no mundo e, no instante seguinte dedica-se à coisa pública como se os estivesse esquecido” (TOCQUEVILLE, 2004: 174; DA, TII, P3, c14). O interesse é um dado, mas conexo à virtude.

A concordarmos com a avaliação de Francis Wolff, “virtude” é associada na linguagem corrente a algum tipo de abnegação, de privação, de comportamento intensamente regado:

[...] não fumar, não beber álcool, só comer o que é necessário para manter-se vivo, só fazer amor para manter a vida da espécie, em suma, manter o desejo nos limites da necessidade [...] Em francês, uma “*dame de petite vertu*” é um prostituta; um homem de grande virtude é um abstinente. Esse uso que restringe a virtude humana a essa virtude particular, a continência, é estranho, para não dizer perverso, pois pareceria indicar que a virtude consiste em lutar contra a própria natureza (WOLFF, 2009: 43).

Ora, não haveria nenhuma razão para sustentar que o francês postularia uma natureza humana altamente abnegada ou voluntarista ao tratar da virtude, a “virtude de novo tipo”, contida nos costumes dos homens da nova Inglaterra, tampouco que virtude consistiria em uma espécie de luta contra a própria natureza: as paixões existem e a virtude se vincula a elas. Em uma de suas anotações, Tocqueville afirma que a doutrina do interesse bem compreendido pode ser útil em todas as sociedades, mas “muito mais útil” naquelas em que os homens não podem retirar-se para o prazer platônico de fazer o bem e nas quais eles veem o outro mundo pronto para deles escapar. Isto é, convencer os homens, homens secularizados, mediante recompensas futuras seria tarefa inútil. Aliás, a religião é útil, para Tocqueville, na medida em que ensina aos homens fazer pequenos sacrifícios em nome de um bem maior a que se aspira (cf. MANSFIELD; WINTHROP, 2006: 93).

¹⁰² A carta enviada ao amigo Kergolay parece reveladora do homem pressuposto por Tocqueville: “Whatever we do we cannot prevent men from having a body as well as a soul, as if an angel occupied the form of an animal... A system of philosophy or of religion that chooses entirely to ignore the one or the other may produce some extraordinary cases, but will never exercise any general influence over mankind: this I believe and deplore, for you know that though the animal is not more subdued in me than in most people, I adore the angel, and would give anything to make it predominate. I am, therefore, continually at work to discover a middle course which men may follow without becoming disciples either of Heliogabalus or of St. Jerome; for I am convinced that the great majority will never be persuaded to imitate either, and less the saint than the emperor” (apud ZETTERBAUM, 1967: 106).

Certamente alguém poderia objetar que o fato de se mencionar uma virtude ou patriotismo de novo tipo tampouco alteraria o problema do “sacrifício”, ainda conservado na nova estrutura de ação. A dificuldade, sempre presente, é a de saber a que se refere o sacrifício e se, como espartanos, os homens sacrificariam os seus próprios desejos a um bem que se julgaria maior. O exame mais detido da argumentação tocquevilleana permite sustentar que, embora o autor empregue no tratamento da questão o termo “sacrifício”, ele não o faz ao modo de certos filósofos e dos fundadores de quase todas as religiões, para os quais a felicidade na vida ou a chegada no mundo celestial estaria na vigília cerrada das paixões, ou para empregar os termos do autor, “que só seria possível adquirir uma felicidade duradoura recusando-se mil prazeres passageiros e que, enfim, é preciso triunfar sem cessar sobre si mesmo para melhor servir” (TOCQUEVILLE, 2004: 151; DA, TII, P2, c9).

A aceitarmos a afirmação de Wolff, qual seja, a de que “a virtude de uma coisa qualquer ou, melhor dizendo, sua excelência, não é aquilo que refreia sua natureza, mas sim o que lhe permite realizá-la e, assim, exercer do modo mais perfeito possível sua função” (WOLFF, 2009: 43), notamos que em Tocqueville essa espécie de virtude, a doutrina do interesse bem compreendido, não é um constrangimento exterior à natureza dos homens, mas apela inclusive às suas paixões. A virtude, então, ganha cada vez mais contornos temporais. E, de acordo com Pocock, o tempo é governado por forças como os costumes e a prática (cf. POCKOCK, 1975).

Ora, para o interesse ser bem compreendido não é suficiente um método eficiente e instituições organizadas por uma força central – por isso é possível sustentar que Tocqueville refuta os discursos dos fisiocratas, como se pode ler n’*O Antigo Regime*; não é suficiente a crença em certa concepção da razão – por isso ele rechaçou a linguagem abstrata e iluminista dos filósofos do século XVIII: “Desinteressaram-se do que era, para sonhar com o que deveria ser, e viveram, afinal, em pensamento, nessa cidade ideal construída por escritores”; não é suficiente o desenvolvimento da educação formal – por isso se afastou, em ampla medida, do projeto dos “ideólogos” que, por acreditarem na “instituição da razão”, fundamentaram, entre outros, o projeto das *Écoles Normales*¹⁰³. Para os propósitos do

¹⁰³ Contemporâneos de Tocqueville e herdeiros intelectuais diretos dos “philosophes” (NICOLET, 1994: 57), os Ideólogos (*idéologues*) amparavam teoricamente os projetos institucionais que pretendiam operar

nosso argumento, sem pretender esgotar a relação entre os ideólogos e o nosso autor, o aspecto a se ressaltar é a desconfiança de Tocqueville em relação ao elemento que mais animava o projeto destes homens, qual seja, uma certa compreensão da razão. Parecia suficiente aos ideólogos um projeto amplo e de instrução pública que pudesse organizar os homens e constituir uma República, um regime no qual todos os homens são filósofos (NICOLET, 1994: p.127). No centro desse projeto, como explana Nicolet, um indivíduo que sente, que pensa e que deseja, cuja liberdade não é a de livre-arbítrio – o rei e o deus foram destronados e cabe aos homens criar uma nova ordem, eis a face moderna desse projeto –, mas a liberdade que o sujeito passa a experimentar, associada à razão e à vontade. Razão e vontade que, se iluminadas, orientadas, moralizariam os homens – e não estariam a isso dispostas as ciências? Mas poderia uma legislação ser providenciada por um “sábio”, impecavelmente amparada pelas ciências e, ao mesmo tempo, ser diminuída a importância do exercício da soberania do povo? Supomos ser negativa a resposta de Tocqueville, pois não nos parece que teria faltado ao nosso autor a compreensão dos limites da reforma administrativa – como também não deixou de criticar uma República fundada somente sobre a concessão de direitos e salvaguardas aos homens (cf. BOESCHE, 1987: 182). Sobretudo, um interesse bem entendido implicaria razão (como vimos, o léxico “esclarecido”, “iluminado”, “bem compreendido” é endossado por Tocqueville), mas não como uma regra exterior aos homens ou uma norma transcendente. Tocqueville trata de costumes e de hábitos e, portanto, da experiência no envolvimento com os assuntos públicos¹⁰⁴.

o encontro entre as ciências e a política: uma República fundamentada na educação e na ciência. Eram acadêmicos, médicos, economistas devotados a matérias tão diversas quanto a gramática, a lógica, a filologia e a geografia, não sem propor um sistema teórico unitário do qual pudesse ser derivada cada uma dessas disciplinas. A recepção das suas obras não era desprezível. Prova disso é a interrupção da circulação, em 1807, do periódico do grupo, *Décade philosophique*, por Napoleão (NICOLET, 1994: 125). Salvo divergências pontuais entre os membros¹⁰³, os ideólogos tinham em comum o esforço do estabelecimento de um verdadeiro projeto científico. Como redator, Danou foi um dos responsáveis da grande lei, de Brumário, ano IV, que criava, de uma só vez, as *Écoles centrales*, responsáveis pelo ensino secundário francês, as *Écoles normales*, destinado a ser o seminário preparatório dos mestres dessas escolas. A avaliação de Nicolet é a de que se tratava de um “Projet grandiose et systématique pour établir, comme le dit expressément Tracy, un système d’éducation propre aux classes éclairées – mais on ne commence pas là que pour mettre ces classes en état de répandre à leur tour les lumières vers les classes pauvres, car c’est en définitive le degré de “réceptivité” de ces dernières qui est à la fois le but et la condition d’un gouvernement républicain” (NICOLET, 1994: 127). As referências fundamentais para desenvolver esse argumento foram: CRAIUTU, 1999; GUELLEC, 2006:167-185.

¹⁰⁴ O que operaria uma dissociação na máxima do período, segundo a qual as práticas da literatura, do discurso científico e da eloquência política se acomodavam perfeitamente. Alguém poderia redarguir que também Mme. de Staël, ao advertir o uso de ideias gerais, partilhara a crença na *experiência* (ou, o que dá o mesmo, a desconfiança da imaginação). Nesse ponto, de acordo com Guellec, parece-nos preciso

Não é por menos que uma das palavras usadas com mais frequência n’A *Democracia* é “instinto”. Instinto não significa, na obra do autor, um comportamento bruto, mas uma “espontaneidade cultivada” pelo costume – a ótima expressão, de paroxismo ao gosto tocquevilleano, é de Goldhammer (GOLDHAMMER, 2006: 152). Se as circunstâncias eram inauditas, isto é, se o novo estado social igualitário inseria de modo vigoroso a possibilidade de cada um satisfazer a sua paixão, especialmente a material¹⁰⁵, não seria preciso supor que os interesses individuais fossem apagados ou que os homens não se orientassem individualmente, pois o modo pelo qual cada homem compreenderá seu interesse individual (o *como* do excerto destacado) estará sujeito ao costume – e esse ensina o homem a viver de modo virtuoso. O que o autor compreende quando emprega o termo “costume”? Nas palavras dele: “lembro aqui ao leitor o sentido geral em que emprego a palavra costume. Entendo por essa palavra o conjunto das disposições intelectuais e morais que os homens trazem consigo, no estado de sociedade” (TOCQUEVILLE, 2001: 541, nota 8; DA, TI, P2, c9)¹⁰⁶. E não haviam sido estenografados os trabalhos dos legisladores que concederam vida a cada porção do território, descentralizando o poder; a administração dos pequenos negócios e as associações de mil matérias; a criação dos jornais e de eventos que reuniam os homens, a despeito da teimosa tendência ao autocentrismo, inveja e orgulho desperta nesses tempos?

afirmar que certa desconfiança nas “representações inexatas”, advindas ora da literatura ora das ideias filosóficas, é comum aos autores. Entretanto, ainda que não tivesse abandonado completamente a filosofia do Esclarecimento, o que pode ser notado mediante análise do léxico empregado por Tocqueville ao tratar dos costumes estadunidenses, de modo nenhum o autor endossaria que o orador da república pudesse ser o escritor com a autoridade quase sublime de fixar as leis e isso, podemos nós supor, devia-se ao modo pelo qual a Revolução empreendera a relação entre as Letras e as ações revolucionárias. Mme. Staël almejava que a república pudesse encontrar o seu “grande comentador dos casos públicos” (GUELLEC, 2006: 170). Tocqueville, por sua vez, ressaltava a disjunção evidente entre literatura e governo. Como se evidencia nas seguintes palavras do *Antigo Regime e a Revolução*: “Enquanto na Inglaterra os que escreviam sobre o governo e os que governavam estavam unidos, estes, para introduzir na prática as novas ideias, os outros para corrigir e delimitar as teorias com a ajuda dos fatos, na França, *o mundo político parece ter-se dividido em duas províncias isoladas, sem mútuo relacionamento. Na primeira, administra-se; na segunda, estabelecem-se princípios abstratos que deveriam fundar qualquer administração*”.

¹⁰⁵ O valor instrutivo do instinto e da experiência é um aspecto abordado na obra de Pascal. A influência do autor sobre Tocqueville é assinalada, entre outros comentadores, por Goldhammer (2006). Foge do propósito do nosso trabalho, por ora, investigar essa influência.

¹⁰⁶ Há outra passagem, n’A *Democracia*, na qual o autor define costumes associando o termo a “mores”: “Entendo aqui a expressão costumes no sentido que os antigos davam à palavra mores. Não a aplico apenas aos costumes propriamente ditos, que poderíamos chamar hábitos do coração, mas também às diferentes noções que os homens possuem, às diversas opiniões correntes entre eles e ao conjunto das ideias de que se formam os hábitos do espírito” (TOCQUEVILLE, 2001: 338; DA, TI, P2, c9).

Do mesmo modo que as religiões poderiam se valer do puro amor a Deus, aduzindo os homens à meta que possuem, qual seja, o interesse na conquista dos Céus e isso produzia uma capacidade de ação singular e quase natural entre os protestantes estadunidenses, os costumes também criariam tal naturalização para a vida em comum. É preciso entender que a suposição tocquevilleana de que para alcançar a felicidade neste mundo “um homem resista em todas as circunstâncias ao instinto”, que “pese friamente todos os atos de sua vida” e tenha “se acostumado a sacrificar sem esforço o prazer do momento ao interesse permanente” (TOCQUEVILLE, 2004: 152; DA, TII, P2, c9) visa realçar que tal homem não “contabiliza” os custos de agir desse modo, pois “a razão mesma o aconselha a fazer assim e o costume preparou-o de antemão para suportá-lo” (TOCQUEVILLE, 2004: 152; DA, TII, P2, c9). Não se quer, com isso, constituir a premissa antropológica da doutrina do interesse bem compreendido. Argumenta-se apenas que, à Criatura, certa quanto ao fundamento de sua esperança e conduta, não deixará de parecer sensato agir de tal modo, uma vez que: “[...] não se deixará deter facilmente e julgará sensato arriscar alguns dos bens deste mundo para conservar seus direitos sobre a imensa herança que lhe prometem no outro” (TOCQUEVILLE, 2004: 152; DA, TII, P2, c9). A aplicação da doutrina do interesse bem compreendido em matéria de religião, portanto, parece residir neste ponto: as religiões valem-se dessa crença (genuína ou não, mais amansada ou febril, pouco importa) ajustada pela razão e costume. Poderíamos pensar, analogamente, que a doutrina do interesse não versa sobre o interesse mesmo, sobre o objeto do desejo, mas sobre como as disposições são criadas pelo costume.

De fato, o costume, o “sábio de barbas encanecidas”, na expressão de Montaigne, atua como freio do interesse e do orgulho, móveis das nações democráticas, na medida em que os homens são levados uns aos outros, a despeito da diferença entre eles, a se ajudar. Essa seria a teoria mais adequada aos novos tempos (TOCQUEVILLE, 2004: 149; DA, TII, P2, c8) porque nada indicaria que o espírito humano – não apenas entre os ingleses da América, mas entre todos os povos democráticos – seria impedido de continuar a buscar o útil (TOCQUEVILLE, 2004: 150; DA, TII, P2, c8).

Não é de saída que essa verdade penetra no espírito dos ricos. Em geral eles resistem a ela enquanto dura a revolução democrática [...] Admitem de bom grado fazer bem ao povo, mas querem continuar a mantê-lo cuidadosamente a distância. Creem que isso basta, enganam-se. Eles se

arruinam assim, sem aquecer o coração da população que os rodeia (TOCQUEVILLE, 2004: 128; DA, TII, P2, c4).

E completa: “Os homens se ocupam dos interesses gerais primeiro por necessidade, depois por opção; o que era cálculo se torna instinto e, à força de trabalhar pelo bem de seus concidadãos, acabam adquirindo o gosto e o hábito de servi-los” (TOCQUEVILLE, 2004: 129; DA, TII, P2, c4). É nesse sentido que podemos compreender como as liberdades locais – e as feudais – operam na obra tocquevilleana¹⁰⁷, constituindo os costumes, a segunda natureza daqueles santos e cidadãos.

A doutrina cede aos homens a percepção de que há dependência entre eles, e que trabalhar com vistas à prosperidade comum é também atender aos próprios interesses. Em outras palavras, todos compreendem que o interesse também está em agir em favor da felicidade dos semelhantes, mas sem apagar a própria felicidade. A *doutrina do interesse bem compreendido*, deste modo, não produzia grandes devoções, mas indicava aos homens “pequenos sacrifícios”, tanto “a quem os impõe a si quanto a quem deles se aproveita” (TOCQUEVILLE, 2004: 148; DA, TII, P2, c8), sacrifícios estes, por sua vez, que não produziam heroísmos, que não elevavam alguns poucos homens acima do nível da humanidade, mas toda a espécie (TOCQUEVILLE, 2004: 149; DA, TII, P2, c8); que tornavam ainda mais raras as virtudes extraordinárias, é verdade, mas amainavam as depravações (TOCQUEVILLE, 2004: 149; DA, TII, P2, c8).

Esse seria um nivelamento das virtudes entre os homens, como observado por Tocqueville, que a liberdade política estadunidense parecia negar (sem quaisquer prejuízos a sua liberdade individual, sem homogeneizá-los):

A partir do momento que trata em comum os negócios comuns, cada homem percebe que não é tão independente de seus semelhantes como imaginara antes, e que, para obter seu apoio, deve com frequência prestar-lhes cooperação [...] Várias das paixões que gelam os corações e os dividem são obrigadas então a se retirar para o fundo da alma e aí se esconder. O orgulho se dissimula; o desprezo não ousa manifestar-se. O egoísmo tem medo de si mesmo. (TOCQUEVILLE, 2004: 126; DA, TII, P2, c4).

¹⁰⁷ Sobre a centralidade dos costumes no argumento tocquevilleano, são as suas palavras: “The importance of customs is a common truth to which study and experience incessantly direct our attention. It may be regarded as a central point in the range of observation, and the common termination of all my inquiries. So seriously do I insist upon this head that, if I have hitherto failed in making the reader feel the important influence of the practical experience, the habits, the opinion, in short, of the customs of the Americans on the maintenance of their institutions, I have failed in the principal object of my work” (apud BOESCHE, 1987: 184).

O quadro pintado por Tocqueville não se atém ao homem individual, mas à totalidade dos cidadãos regrados, regularmente temperados e, fundamentalmente, senhores de si. A figura da virtude, retratada por Tocqueville, não seria a de um único herói – tal como a jovem Charlotte, que sai da província em direção à Paris, para apunhalar Marat em sua banheira, livrando a França de um grande monstro¹⁰⁸ –, mas a de um conjunto de homens. Homens médios, é verdade, tomados por suas paixões e inteiramente responsável em seus desejos. E como todos parecem querer assim continuar, a doutrina do interesse bem compreendido parece ser a teoria mais apropriada a tais homens. Porque, nas palavras de Tocqueville, “volta o interesse pessoal contra ele mesmo e vale-se, para dirigir as paixões, do aguilhão que as estimula” (TOCQUEVILLE, 2004: 149; DA, TII, P2, c8).

¹⁰⁸ Referência ao famoso assassinato de Marat, pela jovem e republicana (como ela mesma se dizia) Charlotte Corday, da província de Caen, que teria declarado, durante seu julgamento, diante do Tribunal Revolucionário que levava a cabo o ato, “em sacrifício pela sua pátria” – como consta nos *Actes du Tribunal révolutionnaire* (apud BIGNOTTO, 2010: 11-15.)

CONCLUSÃO

Tocqueville, o poeta da democracia

“La poésie, à mes yeux, est la recherche et la peinture de l’idéal”.

(Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*)

“É poeta aquele a quem a dificuldade inerente à sua arte dá ideias,
- e não o é aquele a quem ela as retira”.

(Paul Valéry, *Rhumbs*)

Difícil recusarmos a irônica afirmação feita por David Large de que a obra tocquevilleana tem servido como uma espécie de espelho, no qual os comentadores miram apenas para encontrar eles mesmos: “Os liberais enxergaram nos escritos de Tocqueville contornos nítidos dos tipos de liberalismo que lhes são próprios; os conservadores e neoconservadores insistiram que ele não era inteiramente liberal, mas – como eles – um arguto crítico do liberalismo”¹⁰⁹ (LARGE, 1989: 928-9). Para alguns comentadores, como Robert Dahl e David Truman, cujas leituras foram realizadas após a Segunda Guerra Mundial, Tocqueville não seria senão um teórico liberal que, ao enfatizar as associações civis, oferece uma análise pluralista da política moderna, a partir da exemplar experiência norte-americana (cf. WELCH, 2006: 3; ZUNZ, 2006: 371). A outros teóricos, como Raymond Aron (cf. ARON, 2003: 317-8), evidenciar o “fato democrático” na pena do autor liberal iluminaria certa tradição sociológica (a qual remontaria a Montesquieu), mediante a qual se apresenta uma alternativa às análises que realçam características comuns às sociedades que se desenvolvem a partir do “fato industrial” (como queria Comte) ou “capitalista” (na análise de Marx). Segundo o autor, tais análises, em oposição à tocquevilleana, enfatizando a força estruturante dos “fatos”, deixariam de notar, entretanto, a variação de regimes políticos possíveis. Para outros críticos, como Seymour Drescher, trata-se de um porta-voz dos proprietários que justificaria a pobreza industrial sob o argumento da ação

¹⁰⁹ “Liberals saw in his writings the clear outlines of their own brands of liberalism, conservatives and neo-conservatives insisted that he was no liberal at all, but – like they themselves – a sharp-eyed critic of liberalism” (LARGE, 1989: 928-9).

Providencial na história. Além disso, Tocqueville estaria definitivamente comprometido com os próprios investimentos em estradas de ferro na América (DRESCHER, 1988: 253)¹¹⁰, o que justificaria o desenvolvimento de uma teoria amparada nos interesses. Parece consolidada também, inclusive no Brasil, a leitura sustentada pelos chamados “neotocquevilleanos”, segundo a qual o parisiense seria o grande teórico do poder local e das associações civis, cujas análises prescreveriam a necessidade de florescimento dessas instituições participativas – ou do aumento do “capital social” –, como mecanismo de consolidação da democracia¹¹¹.

Como sabemos, apenas na década de 1970, a partir das leituras de François Furet e Claude Lefort e, mais recentemente, com os esforços de Françoise Mélonio, Cheryl Welch, Aurelian Craiutu e Laurence Guellec¹¹², entre outros pesquisadores, é que as reflexões de Tocqueville passaram a ser associadas às questões próprias do início do século XIX e aos seus interlocutores (entre os quais, na França, Madame de Staël, Benjamin Constant, François Guizot, Pierre-Paul Royer-Collard e, na Inglaterra, Jeremy Bentham e John Stuart Mill), sem que o argumento do autor fosse subsumido ao movimento mais amplo das ideias do período.

Longe de alguma leitura se estabelecer como a elaboração definitiva – e isso nem seria desejável –, a obra de Tocqueville ainda suscita questões acerca da moral no estado social democrático, da relação entre a religião e a política, do individualismo e da apatia cívica nas sociedades contemporâneas, do papel dos agentes políticos em face da história, da relação entre as instituições e os costumes em uma sociedade democrática, da emergência da opinião pública e dos totalitarismos, após a Revolução Francesa. Mesmo leituras ditas “canônicas” na tradição de estudos tocquevilleanos são

¹¹⁰ Seymour Drescher comenta o livro *The Strange Liberalism of Tocqueville*, indicando algumas omissões operadas pelo autor, Roger Boesche, que comprometeriam de algum modo o argumento acerca do estranho liberalismo tocquevilleano: “his [de Tocqueville] providential defense of industrial poverty, his uncompromising political defense of property in 1848, or his quite bourgeois concern with his own railroad investments in America. Boesche also strains the evidence for Tocqueville’s special sympathy for urban workers by conflating them with the peasantry” (cf. DRESCHER, 1988: 253).

¹¹¹ Klaus Frey expressa essa apropriação da obra do autor ao dizer que sendo notados “déficits referentes à inclusão da dimensão “poder local” na teoria do Estado moderno”, tomará a obra de Tocqueville para fundamentar teoricamente uma “abordagem democratizante da descentralização político-administrativa” (Ver: FREY, 2000). Para críticas aos pressupostos dessa leitura neotocquevilleana, ver DANA VILLA, 2006.

¹¹² Faz-se referência aos seguintes trabalhos: MELÓNIO, 1998; GUELLEC, 2004; WELCH, 2001; CRAIUTU, 1999 e 2003.

submetidas a novas discussões e, até mesmo, reedições¹¹³. Uma pesquisa elementar na seção “tocquevilleana” da revista franco-americana de ciências sociais, a *The Tocqueville Review/ La Revue Tocqueville*, pode ser reveladora da profusão de temas e novas leituras das obras elaboradas a partir das cartas e notas de preparação dos livros do autor, dos discursos parlamentares de Tocqueville e da comparação de aspectos da sua obra com a de outros autores – ora aproximando-o das tradições liberal ou republicana¹¹⁴; ora tornando-o um conservador ou um democrata convicto.

Que tantos rótulos pudessem ser produzidos, nem mesmo ao próprio autor isso teria escapado. Em 21 de fevereiro de 1835, ele endereça ao amigo Eugène Stoffels a reclamação de que agradava a muitas pessoas porque eram parciais na consideração de sua obra e, portanto, acabavam por tomá-la como amparo de suas próprias convicções¹¹⁵. O que, talvez, não seja tão claro é a razão pela qual uma obra foi apropriada por distintas correntes e linguagens políticas da história, a despeito de ter beirado o esquecimento (mesmo entre os franceses) ou, ainda, caberia entender por que toda essa produção ocorreu de modo mais intenso nos últimos cinquenta ou sessenta anos. Note-se que na ocasião do centenário do nascimento do parisiense, em 1905, segundo Aurelian Craiutu, não houve simpósios de celebração¹¹⁶ em nenhum

¹¹³ Poderíamos citar o clássico “The Intellectual Origins of Tocqueville's Thought”, de François Furet. Texto seminal para a construção do chamado “paradigma tocquevilleano”, originalmente publicado na *Tocqueville Review*, em 1985-86, tornando-se, em 2005, um capítulo do livro *Tocqueville et l'esprit de la démocratie* (GUELLEC, 2005). Citamos também o controverso “Many Tocquevilles”, de Robert Nisbet, publicado em 1976-77, na *American Scholar*, amplamente citado entre os comentadores de Tocqueville e minuciosamente contestado em “Too Many Tocquevilles: The Fable of Tocqueville's American Reception”, publicado em 2008, no *Journal of the History of Ideas* (Ver: MANCINI, 2008). Nosso objetivo não é expor tais debates, mas apenas indicar que o campo de estudos tocquevilleanos está em constante elaboração e mesmo leituras clássicas são constantemente submetidas à reavaliação.

¹¹⁴ Indicamos que Tocqueville foi lido também como um republicano em muitos trabalhos. Allan Bullock, historiador britânico, afirma: “Tocqueville represents that nineteenth-century version of the civic humanism which maintained that, in the interests of democracy itself, those who believed in the value of freedom must actively commit themselves for campaigning for adequate safeguards to foster it and check the excessive centralization of power in the egalitarian mass societies of future” (BULLOCK, 1985: 93). Além desse trabalho, também citamos o de Jean-Claude Lamberti, que afirma ser a obra de Tocqueville “the last great theoretical embodiment of civic humanism” (LAMBERTI, 1989: 187).

¹¹⁵ Na carta, lê-se: “I please many persons of opposite opinions not because they penetrate my meaning, but because, looking only to one side of my work, they think they find in it arguments in favour of their own convictions” (apud WELCH, 2001: 217).

¹¹⁶ O que contrasta com os eventos do bicentenário do nascimento de Tocqueville, segundo Craiutu (CRAIUTU, 2008:113), ocorridos na Alemanha, Argentina, Bélgica, Canadá, Estados Unidos, França, Japão, Itália e Polônia. O que pode ser lido também no número especial, XXVII, da revista *Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* (Vol. XXVII, No. 2, 2006). Sabemos que é contestada por Mancini a afirmação de que a obra mais conhecida de Tocqueville, *A Democracia na América*, não tinha sido reeditada até meados do século XX (CRAIUTU, 2008: 112-113). Mais que isso. O autor também acusaria

dos lados do Atlântico, tampouco a sistematização das obras completas de Tocqueville foi terminada¹¹⁷. A despeito do sucesso do primeiro volume d'*A Democracia*, a obra pode ter conhecido certo esquecimento por diversas razões que não nos caberia investigar nessa conclusão (talvez porque o mundo estivesse muito preso à certeza de perfectibilidade que as teorias do progresso lhe conferiam; talvez porque os homens confiassem na centralidade que alguns atores políticos teriam na construção de uma nova ordem econômica e política; talvez porque os homens, desde então, acreditassem que a política não seria o campo privilegiado da realização de bens não tangíveis, em termos pocockianos, como a liberdade e a virtude; talvez a democracia estivesse tão naturalizada que não mais fosse vista como um artifício humano no qual se combinam, ideal e fragilmente, a igualdade e a liberdade). São diversas as causas que poderiam justificar o longo tempo em que a obra tocquevilleana recebeu raríssimas análises, as quais remontariam um novo plano de pesquisas. O que nos parece inegável, de todo modo, é que durante esse tempo muitos rótulos foram empregados e diversas formulações fizeram-se abrigadas e justificadas sob a pena tocquevilleana.

Talvez a formulação mais venturosa da razão pela qual Tocqueville instiga autores das mais distintas vertentes teóricas e políticas seja a de Lucien Jaume ao afirmar que o autor atingiu o “coração democrático” [*coeur démocratique*] (JAUME, 2006: 35-44). O que nos parece aludir ao fato do parisiense não apenas pintar quadros do aspecto exterior da democracia, mas mensurar o seu movimento, escavar a natureza da igualdade de condições (cf. MANENT, 1993), explicitar o seu sentido e, por isso, reconhecer as fragilidades e possibilidades do “fato primeiro” inscrito no mundo, como ele intenciona: “quero investigar se, entre as ações, os sentimentos e as ideias dos povos democráticos não há que se prestem à imagem do ideal e que, por esse

de “sabedoria convencional”, advinda do espriamento da leitura de Nisbet, a ideia de que Tocqueville teria ficado à sombra até os anos de 1940 (MANCINI, 2008: 246-7). Que Mancini, em verdadeira pesquisa editorial, tenha provado que a obra de Tocqueville havia recebido muitas edições antes da Segunda Guerra Mundial, parece incontestável. Parece-nos possível sustentar, a despeito do artigo, o inegável adensamento nas publicações nos últimos anos cinquenta anos.

¹¹⁷ Nos últimos quarenta anos um importante material, especialmente epistolar, tocquevilleano recebeu edição. As correspondências trocadas com Beaumont, Royer-Collard e Kergolay foram publicadas, respectivamente, em 1967, 1970 e 1977. Da Edição Gallimard das *Obras Completas de Tocqueville* foram lançadas as “Correspondências Inglesas”, nos anos de 1990 e 2003; as “Correspondências e escritos locais”, em 1995 e “Correspondência familiar”, em 1998. A sistematização completa da edição definitiva das obras é tarefa a ser concluída.

motivo, devemos considerar como fontes naturais de poesia" (TOCQUEVILLE, 2004: 83; DA, TII, P1, c17).

O que poderia se prestar ao ofício do poeta, àquele cujas dificuldades de análise não lhe retiravam as ideias? Como argumentamos no Capítulo I, Tocqueville enfrenta o abismo que havia rompido com a ordem desigual precedente, a ordem de seu nascimento. Lança-se à democracia, não como um seu amante, mas porque de nada adiantaria fixar-se na ordem anterior. Se havia inquietação diante do novo estado social, partilhada entre as vozes da sua geração, Tocqueville acolhe o desafio de retratar a feição da democracia, em vez de a ela se opor como a um inimigo. Eis o autor filiando-se a um sistema de pensamento que não se estagna nem no encanto que a nova realidade proporcionaria (como as teorias do progresso) e tampouco se resigna no espanto diante da abertura entre os dois mundos (como as teorias conservadoras).

A revolução democrática, lembramos, era caracterizada pelo autor como um fato universal, duradouro e cujo movimento escapava do poder humano. Mas se não seria sensato e nem desejável (TOCQUEVILLE, 2004: XII; DA, TII, Advertência) voltar-se contra ela, tampouco poderia ser dito que os séculos de desenvolvimento da igualdade de condições garantiriam a inscrição de uma ordem amparada na liberdade do outro lado do abismo. É verdade que a democracia é valorada pelo seu caráter de justiça, isto é, o fato de instituir uma ordem comum amparada na igual liberdade a todos, perfazendo a sua "grandeza". Princípio esse que, na pena de Tocqueville, arremata um critério estético: faz também a "beleza" do novo estado social. Ora, poderia parecer que Tocqueville, autor arguto, confere à realidade um efeito de evidência. Tal como um monumento, o estado de igualdade de condições evocaria por si mesmo a sua legitimidade, a garantia de sua permanência, de sua grandeza e sua beleza (TOCQUEVILLE, 2004: 407; DA, TII, P4, c8) evidentes aos olhos do escritor? O processo de igualdade, então, se imporia pelo seu efeito de surgimento? O estenógrafo, com efeito, estaria elaborando as suas ideias a partir de uma concepção fatalista?

É preciso reconhecer que uma das interpretações possíveis acerca da Providência, artesã das órbitas dos astros e acontecimentos, no argumento tocquevilleano é a de que ela fornece uma explicação acerca do aparecimento do fato primeiro, da igualdade, lembrando aos homens a força de sua inscrição na realidade.

Entretanto, após caracterizar o desenvolvimento da igualdade de condições como um ato providencial, o autor não se demora a acrescentar, como vimos nos capítulos anteriores, tintas humanas e a desfazer a estreiteza desse círculo desenhado por uma potência única: “todos os homens contribuem para ele [o desenvolvimento da igualdade]” (TOCQUEVILLE, 2001: 3; DA, TI, Advertência da 12ª edição). Portanto, a evidência da igualdade de condições, a força monumental que imprime no mundo, os escombros deixados pelo Antigo Regime é matéria de registro, de documentação, por assim dizer. A matéria da poesia está no ato de acomodar em mãos humanas este fato bruto que foi recebido da Providência.

Ao tratar o modo pelo qual a igualdade alterou a fisionomia da sociedade estadunidense no campo das artes, Tocqueville define o poeta como aquele que subtrai uma parte do que existe no mundo real, acrescentando, por exercício da imaginação, alguns novos traços; combina certas circunstâncias reais; completa e amplia a natureza. Ao olhar para a democracia, em oposição à disposição literária natural ao mundo aristocrático, mundo esse repleto de atos grandiosos, e examinar os sentimentos e as opiniões que nela se desenvolvem (entre outros, o amor pela fruição material, a concorrência, a ideia disseminada do sucesso [cf. TOCQUEVILLE, 2004: 84; DA, TII, P1, c17]), o autor busca novas fontes que se prestam a uma imagem ideal. Outrora, a ventura de um único homem poderia figurar como tema central de um retrato. Todavia, rompida a compreensão de superioridade natural de que alguns gozavam nas sociedades aristocráticas, são os iguais ou o gênero humano que devem se prestar à grandeza do tema, como refletidamente a nação democrática o advoga: “as nações democráticas percebem mais claramente do que todas as demais sua própria figura, e essa grande figura se presta maravilhosamente à pintura do ideal” (TOCQUEVILLE, 2004: 86; DA, TII, P1, c17). Os homens e os seus atos constituem a matéria própria nessa nova ordem social, da qual os poetas querem pintar antes “paixões e ideias” (TOCQUEVILLE, 2004: 88; DA, TII, P1, c17), por isso Tocqueville argumenta que não se poderia procurar a figuração ideal nas formas eternas e misteriosas, no céu e na terra, nos deuses, anjos e demônios e sentencia: “[...] resta-lhe [à poesia] o homem, e, para ela, basta” (TOCQUEVILLE, 2010: 841)¹¹⁸.

¹¹⁸ No original: “[...] mais l’homme lui reste, et c’est assez pour elle” (TOCQUEVILLE, 2010: 841).

Ora, se o *métier* do poeta está no ato de recriar as realidades, embaçar os contornos, confundir e desfazer as próprias certezas, não seria ele mesmo, Tocqueville, o poeta de homens que caminham na escuridão – a operarmos uma analogia derivada das definições da tal arte oferecidas pelo nosso autor? Se isso é verdadeiro, isto é, se é ele o poeta, confessadamente o é da democracia, pois não se embrenhou nos mistérios do céu, na proeza dos poucos, na virtude sublime do esquecimento de si e na elevação de uma sociedade fechada nos salões, como as aristocráticas. Coerente com o movimento das suas análises, é na vida dos muitos e pequenos homens, que Tocqueville indicará o tema da sua poesia que comporta infinitas imagens, associações, recuos e profecias. Se a sociedade havia rompido a ordem comum amparada na vontade de um ou na de poucos, não havia razão para colocar à frente da imagem (democrática) um único homem, razão pela qual se elege o gênero humano como tema da representação. Uma vez que as categorias “povo” e “nação” passavam a constituir a autoridade moral, além da titularidade da soberania (no caso francês, desde a resolução do Parlamento em 17 de Junho de 1789; na América, segundo Tocqueville, a soberania popular reinava inconteste), nas sociedades de igualdade de condições, não haveria matéria mais cara àquele que desejava instruir tais sociedades: “Impossível conceber algo tão pequeno, tão apagado, tão repleto de miseráveis interesses, tão antipoético, numa palavra, do que a vida de um homem nos Estados Unidos” (TOCQUEVILLE, 2004: 87; DA, TII, P1, c17). A despeito dessa resistente afirmação, não parece que em outro lugar senão no meio dessas criaturas pequenas, apagadas e antipoéticas, que Tocqueville buscará a matéria de sua poesia, como o fez nos dois volumes d’*A Democracia*. Com efeito, parece ser plausível o nosso argumento de que é a figuração do homem simples e devotado aos seus interesses, do *quaker* pensilvaniano, inteiramente grande e responsável em sua modéstia, sobretudo na síntese dos costumes que a imagem evoca, que fornece a Tocqueville a experiência local, o mito – como um instrumento retórico –, capaz de amparar as suas formulações acerca dos povos democráticos.

Se as suas imagens se prestam a um projeto de instrução, não parece fazer sentido as acusações de que Tocqueville amparava-se em um éden estadunidense¹¹⁹.

¹¹⁹ A análise do capítulo “Algumas considerações sobre o estado atual e o futuro provável das três raças que habitam o território dos Estados Unidos” (TOCQUEVILLE, 2001: 373-453; DA, TI, P2, c10) minaria

O fascínio que os ingleses no Novo Mundo despertam, ao final do XVIII e início do século XIX, não era incomum, como afirma Ozouf: “uma verdadeira paixão pelos Estados Unidos tomara conta dos franceses nos anos que precederam a Revolução, como testemunham Chateaubriand e o próprio Franklin” (OZOUF, 2009: 175-6). O que nos permite afirmar que, se a imagem construída por Tocqueville dos costumes americanos pode figurar como mito, a partir do qual considerações são feitas às sociedades democráticas no geral, ele não se encontrava sozinho. Décadas antes, o próprio Benjamin Franklin já havia escrito de Paris, a seus interlocutores do outro lado do Atlântico: “Aqui é comum dizer que nossa causa é a do gênero humano” (apud OZOUF, 2009: 176)¹²⁰. Nada ali serviria como mito, no entanto, se não se deixasse criar em novos contornos, se não permitisse a ocultação de parte da verdade, se não se prestasse à fabricação de uma nova legislação, se não servisse como matéria ao pensamento tocquevilleano.

Não se tratava de um idílio ou de uma análise incompleta ou eivada de erros históricos, pois um mito não se presta senão a um efeito de verdade. Para compreender os alcances normativos que o mito teria, ou os princípios que ele desejava sustentar, cumpre retomarmos a “Advertência” do Tomo II da obra. Nesse texto, parece ficar clara a intenção do poeta ao revelar o êxito da igualdade na América, sem esconder as suas fragilidades, apontando às demais sociedades democráticas, especialmente a sua França, disposições desejáveis que, do outro lado do Atlântico, foram vistas – o observador o assegura – e teriam sido vistas – o poeta o testemunha.

Tocqueville afirma, em tal texto, não ser um adversário da democracia, razão pela qual quis ser, sobretudo, sincero com ela, assinalando os novos bens trazidos pela igualdade, bem como os perigos por ela anunciados. Disso já tratamos nos capítulos anteriores. Prosseguindo a argumentação, o autor se dirige aos leitores, dizendo que

qualquer possibilidade de sustentar com coerência que Tocqueville descreveria apenas com entusiasmo a experiência estadunidense.

¹²⁰ Sobre, nos termos de Mallet du Pan, a “inoculação americana”, isto é, o fato de muitos intelectuais franceses voltarem da América, em finais do XVIII, fascinados com as experiências do Novo Continente em amplo contraste com a França de hábitos absolutistas. Ozouf cita algumas obras do período que retratavam o país igualitário: Mably, em *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis*; Brissot e Clavière *De la France et des États-Unis, ou De l'importance de la Révolution de l'Amerique* (OZOUF, 2009: 176).

havia se esforçado para destruir tanto as simpatias favoráveis quanto os instintos contraditórios nutridos em relação à democracia, mantendo-se, desse modo, constante na sua imparcialidade. Devemos atentar para o fato de Tocqueville ter empregado o pronome “nós”, no início do período, para tratar diretamente com os seus leitores: “posto no meio das opiniões contraditórias que *nos* dividem”. Por que estaria dividido? Porque Tocqueville, como sabemos, era um aristocrata e “instintivamente” ou por efeito de seu nascimento poderia se voltar contra a democracia, o estado natural daqueles homens aos quais endereçava a sua análise.

Até aqui, nada parece sugerir que Tocqueville estaria elegendo como os seus destinatários todos os povos democráticos. Mas, quando seguimos a leitura, notamos uma significativa variação para a primeira pessoa do plural que compromete a prosa de Tocqueville com a democracia, como nos parece razoável sugerir: “Se os que lerem o meu livro nele encontrarem uma só frase cujo objetivo seja adular um dos grandes partidos que agitaram *nosso país*, ou uma das pequenas facções que, nos dias de hoje, o aborrecem e irritam, que esses leitores ergam sua voz e me acusem” (TOCQUEVILLE, 2004: XII; DA, TII, Advertência). Tais acusadores, ao alegarem que Tocqueville pertenceria a uma das facções cujos interesses dividiam a França naquele período e ao negarem que o autor seria um observador legitimamente preocupado com as condições de desenvolvimento da igualdade de condições e com a liberdade, são claramente uma voz fora do “nós” anteriormente anunciado. Desse modo, há um deslocamento que não parece acidental da primeira para a terceira pessoa do plural, de um “nós” para um “eles”, que não marca senão o distanciamento dos últimos, visto que Tocqueville se filia ao primeiro grupo. É possível sustentar o comprometimento com o fato consumado, irresistível e irreversível da democracia ao notar que, nessa operação, o autor pensa a unidade da França à luz dos costumes estadunidenses, nos quais os interesses particulares eram capazes de articular os homens em um mundo comum. Trata-se de um propósito que, a despeito de certo esmaecimento na vontade de discutir e projetar fundamentos morais nas sociedades democráticas (nítido na escrita da última parte da obra), é reafirmado, entretanto, na “Advertência da 12ª edição”, escrita após quinze anos de publicação d’*A Democracia*. Nela, Tocqueville reitera que cada página da obra lembraria aos homens que a sociedade havia mudado de forma e que, sendo novas as condições da humanidade, novos destinos se aproximavam

(TOCQUEVILLE, 2001: 3; DA, TI, Advertência da 12ª edição) especificamente na França republicana. Com efeito, sua elaboração teria um “interesse atual e uma utilidade prática” (TOCQUEVILLE, 2001: 4; DA, TI, Advertência da 12ª edição). Que a América fosse o objeto da curiosidade a alimentar o pensamento do outro lado do Atlântico é proposição que cede lugar ao fato de a sociedade passar a constituir a referência da República francesa, um verdadeiro “objeto de estudo” (TOCQUEVILLE, 2001: 4; DA, TI, Advertência da 12ª edição), no plano do nosso autor. A sociedade oferecia, desse modo, o mito de uma república. Mas não a república fundada a partir de um território exíguo e de homens armados. Pelo contrário. A sociedade estadunidense aumentava a sua população, extensão territorial e riqueza, sem ferir o princípio da igualdade, sobretudo, mantendo-se estável e livre na sua prosperidade. Os seus costumes, o conjunto de disposições intelectuais e morais que os homens ostentavam na Nova Inglaterra, mostravam que ela se mantinha virtuosa.

Ora, mas se trata de costumes, como o autor faria a extrapolação desse mito para as sociedades democráticas no geral? – alguém poderia indagar. Não estaríamos definitivamente fadados a reconhecer os limites do mito na singularidade da sua composição? Ou, em outras palavras, a imagem delineada a partir de sua experiência na Nova Inglaterra não ficaria confinada aos limites americanos? Segundo Tocqueville, os males enfrentados pelas democracias, de modo geral, foram enfrentados com êxito unicamente pelos americanos [“Aos males que partilham com todos os povos democráticos, aplicaram remédios que, até agora, só eles descobriram” (TOCQUEVILLE, 2001: 366; DA, TI, P2, c9)]. Ainda assim, alguém poderia argumentar que o país havia se constituído mediante disposições singulares. Seria possível que, no Velho Mundo, aquelas leis e costumes transportados constituíssem o país? A resposta de Tocqueville é peremptoriamente negativa. Se o sucesso das instituições segue das leis e costumes do país, disso não deriva que as mesmas leis e costumes podem fazer as vezes do país, parafraseando o autor. Mais que isso. Mesmo imaginando-se que os homens da Nova Inglaterra pudessem ser transportados para a Europa, com seus hábitos, sua religião e suas ideias, eles ali viveriam certamente sob novas leis.

Todavia, justamente por não serem os únicos costumes e leis convenientes aos povos democráticos, o mito revelaria exatamente *uma* forma assumida pela democracia; o exemplo de um fato primeiro que se permite reger por leis e costumes

(TOCQUEVILLE, 2001: 371; DA, TI, P2, c9). São instituições singulares, é verdade, mas elas provam a possibilidade de que instituições de mesma natureza e à prova do império da maioria “possam subsistir fora da América” (TOCQUEVILLE, 2001: 364; DA, TI, P2, c9). O fato primordial (e argumento absolutamente simples) da possibilidade de extrair generalizações acerca da particularidade da experiência na Nova Inglaterra é que as paixões dos homens na América não são diferentes daquelas apresentadas por homens de outros lugares com o mesmo estado social: “notei que o povo mostrava, frequentemente, na direção dos negócios, um misto de presunção e ignorância, e concluí que, na América como entre nós, os homens eram sujeitos às mesmas imperfeições e expostos às mesmas misérias” (TOCQUEVILLE, 2001: 365; DA, TI, P2, c9). Eis o ponto que nos interessa particularmente, já que estamos tratando Tocqueville como um poeta da democracia.

Em meio a experiência dos homens da Nova Inglaterra, destacando-se os sentimentos que a igualdade de condições havia lhes conferido – inclusive e, talvez não seja demais dizer, sobretudo, a inveja, a presunção, a ignorância, o ódio –, mas certamente pensando no estabelecimento da democracia na sua França, Tocqueville parece ter encontrado o elemento da sua poesia, a natureza eivada de paixões e interesses nos homens: “entre os pensamentos que a dirigem, há sempre um que é cheio de poesia, e este é como o nervo oculto que dá vigor a todo o resto” (TOCQUEVILLE, 2004: 87; DA, TII, P1, c17). Interpretamos que, oferecendo contornos a essa natureza vil e, a princípio, intratável, Tocqueville salienta que no exame atencioso do estado social havia notado “grandes e felizes esforços para combater essas fraquezas do coração humano e corrigir esses defeitos naturais da democracia” (TOCQUEVILLE, 2001: 366; DA, TI, P2, c9).

E quantos não disseram que uma ordem amparada nos interesses, por ser instável, levaria à impossibilidade de instituição da ordem política? Tocqueville recusa essa asserção. Afinal, o gosto pelo bem-estar material constitui o traço saliente e indelével das eras democráticas. O limite imposto a tal disposição, como discutimos na análise da doutrina do interesse bem compreendido, no Capítulo II, não suprime o interesse dos homens. Pelo contrário. É uma doutrina disseminada na sociedade justamente porque não se ampara na *vontade* dos homens, mas nos *interesses* deles (trata-se do “agulhão que os estimula”). Tocqueville não precisa pressupor, portanto,

na conformação do individualismo, se o homem é justo ou bom por natureza, se assentirá a uma vontade geral ou não, porque a doutrina prescinde de uma avaliação dessa ordem, isto é, prescinde de qualquer mudança nas disposições dos homens que os transformasse em seres abnegados. São dispostos a conceder o seu tempo à ordem comum, não porque a beleza inerente a essa ideia possa captar o olhar desses homens – eles estão suficientemente ocupados de si mesmos para contemplar formas admiráveis. Entretanto, eles reconhecem a necessidade e a utilidade de tal ordem também para a realização dos seus interesses, não tornando-a uma ocupação secundária. É nesse sentido, então, que Tocqueville afirma que o povo americano não era virtuoso – não, pelo menos, ao modo dos aristocratas –, mas que a virtude era essencial na América.

Nas sociedades em que a igualdade se instalava como um fato, o elemento a animar todo o corpo político e a pena do nosso poeta era a admissão dos interesses e das paixões. Outrora vistas como “agentes do vício e do caos que habitam as zonas escuras da psicologia humana” (LLOSA, 2004: 42), as paixões recobram o seu espaço na impressão de movimento ao ordenamento político, feito para homens e não para anjos. Essa precisa definição das paixões foi tomada de empréstimo de Llosa do comentário que faz do personagem clássico de *Morte em Veneza*, Gustav von Aschenbach, o que nos parece construção privilegiada, oferecida pela literatura, para concluir a compreensão acerca desse homem democrático, não apenas comedido e ameno, mas também criatura baixa, ávida e egoísta – matéria da prosa fascinante de Tocqueville. Von Aschenbach é o homem de admiráveis disciplina moral e inteligência, um virtuoso no sentido de que é “[...] criador de formas belas e originais”, bem como o “[...] homem que purificou sua vida graças a um ritual estrito de disciplina e de contenção” (LLOSA, 2004: 42). Não é que esse homem, de integridade cidadã, de ideias elevadas, conhece a força corrosiva e silenciosa da imaginação, alavancando as indomáveis paixões (LLOSA, 2004: 40-7)? Para o personagem de moral asceta de Thomas Mann bastou a paixão pelo jovem polonês, Tadzio, um delírio da imaginação, para fazer lembrar a falácia da crença civilizatória: a razão e o altar das virtudes seriam suficientes para refrear as paixões. Eis corrida na pena tocquevilleana a figuração do gênero humano, lançado ao segundo corte abismal: o primeiro era o que dividia o mundo entre um passado aristocrático e um futuro democrático; o segundo dobra o

homem sobre as suas tentações e desejos, o abismo de suas paixões. Tocqueville, vasculhando as leis e costumes, mas também os sentimentos e as opiniões nas democracias, atenta para a complexidade desse homem na composição do novo estado social, sem atrever-se a silenciar as forças dos abismos. Se os homens possuíam interesses e paixões, aboli-las ou rejeitá-las predicando um “novo homem” (não desejante), feito inteiramente de virtudes, seria insuficiente para a organização de uma ordem comum.

Como se Tocqueville escrevesse em círculos, não é possível precisar se a história da igualdade começa inscrita no mundo por um ato providencial e acaba por repousar nas mãos humanas ou se o marco inicial dessa história só importasse realmente, quando sob regência humana, nesse ponto ideal em que se toca e se confunde inteiramente com a liberdade. Sabemos apenas que em sua escrita petrifica em mito a ideia plástica de uma democracia que se pode reger por leis e costumes – por mãos humanas, em uma palavra. Desse modo, a obra se presta a algum clarão aos giros da liberdade, quando o presente parece lançar os homens e as mulheres à escuridão.

Referências bibliográficas

- AGUILHON, Maurice. *O aprendizado da República* (Tradução: Maria Inês Rolim). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- ARAÚJO, Cícero. "Bentham, o Utilitarismo e a Filosofia Política Moderna". In: *Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx* (Org. BORON, Atílio). Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- ARMITAGE, David; FITZMAURICE, Andrew; CONDREN, Conal (Eds.). *Shakespeare and Early Modern Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico* (Tradução Sérgio Bath). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKER, Keith. *Inventing the French Revolution*. Ideas in context. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. "Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France". *Journal of Modern History*, 73(1), 2001.
- _____. "Political languages of the French Revolution". In: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Eds. GOLDIE, Mark; WOKLER, Robert). New York: Cambridge University Press, 2008.
- BEAUMONT, Gustave. "Introdução". In: TOCQUEVILLE, A. *Viagem aos Estados Unidos* (Tradução Plínio Coelho). São Paulo: Hedra, 2010.
- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOESCHE, Roger. "The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville". *History of Political Thought* 2, 1981, pp.495-524.

- _____. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. New York: Cornell University Press, 1987.
- BULLOCK, Allan. *The Humanist Tradition in the West*. London: Thames and Hudson, 1985.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres* (Tradução: Angélica Chiapeta). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- COHN, Gabriel. "Tocqueville e a paixão bem compreendida". In: *Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx* (Org. BORON, Atílio). Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- COLI, Jorge. "A alegoria da liberdade". In: *Os sentidos da paixão* (Org. NOVAES, Adauto). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- COUTANT, Arnaud. *Une critique républicaine de la démocratie libérale*. Paris: Mare et Martin, 2007.
- CRAIUTU, Aurelian. "Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat)". *History of Political Thought*, XX (3), 1999.
- _____. *Liberalism under Siege – the Political Thought of the French Doctrinaires*. Lanham: Lexington Books, 2003.
- _____. "The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville, Alexis de Tocqueville (1805-1859). A Special Bicentennial Issue. Vol. XXVII, No. 2, 2006". *H-France Review*, 8 (28), 2008.
- DARNTON, Robert. *O Grande massacre de gatos – e outros episódios da história cultural francesa* (Tradução: Sonia Coutinho). Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.
- DOYLE, William. *Revolutionary France*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DRESCHER, Seymour. "Review: The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville by Roger Boesche". *The Journal of American History*, 75 (1), 1988, pp. 253-4.

_____. “Tocqueville’s Comparative Perspective”. In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (Ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.

DUNN, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*. New York: Cambridge University Press, 1969.

FLORENZANO, Modesto. “François Furet historiador da Revolução Francesa”. *Revista de história*, 132. São Paulo, Junho, 1995.

FORCE, Pierre. *Self-interest Before Adam Smith*. New York: Cambridge University Press, 2003.

FREY, Klaus. “Descentralização e poder local em Alexis de Tocqueville”. *Revista de Sociologia e Política*, 15, Curitiba, Novembro de 2000, pp. 83-96.

FROHNEN, Bruce. *Virtue and the Promise of Conservatism – The Legacy of Burke & Tocqueville*. Kansas: University Press of Kansas, 1993.

FURET, François. “The Intellectual Origins of Tocqueville's Thought”. *The Tocqueville Review*, 7. 1985-86,

_____. Verbete “Tocqueville”. In: *Dicionário Crítico da Revolução Francesa* (Orgs. FURET, François; OZOUF, Mona/ Tradução Henrique Mesquita). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989a.

_____. “Tocqueville e o Problema de Revolução Francesa”. In: *Pensando a Revolução Francesa* (Tradução Luiz Marques; Martha Gambini). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989b.

_____. “Prefácio”. In: Tocqueville, A. *A Democracia na América* (Tradução Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. XI-LI.

GOLDHAMMER, Arthur. “Translating Tocqueville: The Constraints of Classicism”. In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (Ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.

GUELLEC, Laurence. *Tocqueville: L'apprentissage de la liberté*. Paris: Michalon, 1996

- _____. *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*. Paris: Presses de SciencesPo, 2005.
- _____. "The writer engagé". *The Cambridge Companion to Tocqueville* (Ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.
- GUNN, John. " 'Interest will not lie' A seventeenth century political maxim". *Journal of the History of Ideas*, 29, 1968, pp. 551-564.
- _____. "Public Interest". In: *Political innovation and conceptual change*. Ideas in context (Ed. BALL, Terence). New York: Cambridge University Press, 1989, pp. 194-211.
- HAMPsher-MONK, Iain. "From Virtue to Politeness". In: *Republicanism: Republicanism and constitutionalism in early modern Europe* (Eds. VAN GELDEREN, Martin; SKINNER, Quentin). Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2002.
- HARRINGTON, James. *The Oceana and Other Works of James Harrington, with an Account of His Life by John Toland*. London: Becket and Cadell, [1771]. Chapter: POLITICASTER: OR, A Comical Discourse in Answer to Mr. Wren 's Book, intituled, Monarchy asserted, against Mr. Harrington' s OCEANA. Disponível em <<http://oll.libertyfund.org/title/916/75772>>; Acessado em 2011-06-11.
- HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os interesses - argumentos políticos a favor do capitalismo, antes do seu triunfo* (Tradução: Luiz Guilherme Chaves; Regina Bhering). Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. (Org. por TUCK, Richard/Edição brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HUNT, LYNN. "Revolução Francesa e vida privada". In: *História da Vida Privada 4; Da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial* (Org. PERROT, Michelle/ Tradução Denise Bottman). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUTCHESON, Francis. "Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral". In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII* (Tradução Álvaro Cabral). São Paulo/Campinas: Editora da Unicamp, 1996a, pp. 111-157.

_____. "Ensaio sobre a natureza e a conduta das paixões e afecções". In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII* (Tradução: Álvaro Cabral). São Paulo/Campinas: Editora da Unicamp, 1996b, pp. 157-163.

_____. "Ilustrações sobre o senso moral". In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII* (Tradução: Álvaro Cabral). São Paulo/Campinas: Editora da Unicamp, 1996c, pp. 163-183.

INTÉRÊT. In: *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales CNTRL/Dictionnaires*. France. Disponível em < <http://www.cnrtl.fr/definition>>. Acessado em 02/01/2012.

JARDIN, Andre. *Alexis de Tocqueville*. Paris: Hachette/Pluriel, 1984.

JASMIN, Marcelo. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Belo Horizonte: Editora UFMG: IUPERJ, 2005.

_____. "Interesse bem compreendido e virtude em *A Democracia na América*". *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. "Despotismo e História na obra de Alexis de Tocqueville". Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em < www.iea.usp.br/artigos/jasmintocqueville.pdf>. Acessado em 07/05/2011.

KATES, Gary (ed.). *French Revolution: Recent Debates and new controversies*. London: Routledge, 2006.

KNEE, Philip. "Tocqueville, Rousseau et le matérialisme honnête" *L'Encyclopédie Rousseau* Disponível em < [http://174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Documents/Tocqueville Rousseau et le ma terialisme honnete](http://174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Documents/Tocqueville_Rousseau_et_le_materielisme_honnete)>. Acessado em 19/12/2011.

- KIMPBELL, Jessica. "Neo-republicanism: Machiavelli's solutions for Tocqueville's republic". *European Political Science Review*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville and the two democracies*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- LARGE, David. "Reviewed work The strange Liberalism of Alexis de Tocqueville by Roger Boesche". *The French Review*, 62(5), 1989, pp.928-9.
- LEBRUN, Gerard. "O conceito de paixão". In: *Os sentidos da paixão* (Org. NOVAES, Adauto). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política* (Tradução Eliana Souza). São Paulo: Discurso, 1999.
- _____. "Pensando a revolução na revolução francesa". In: *Pensando o político – Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade*. (Tradução: Eliana Souza). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991a.
- _____. "A revolução enquanto princípio e indivíduo". In: *Pensando o político – Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade*. (Tradução: Eliana Souza). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991b.
- _____. "Da igualdade à liberdade". In: *Pensando o político – Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade*. (Tradução: Eliana Souza). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991c.
- _____. "Permanência do teológico-político". In: *Pensando o político – Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade*. (Tradução: Eliana Souza). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991d.
- LLOSA, Mario Vargas. *A tentação do impossível – Victor Hugo e Os Miseráveis* (Tradução Paulina Wacht; Ari Roitman). Rio de Janeiro: Editora Alfaguara, 2002.
- _____. *A Verdade das Mentiras* (Tradução Cordélia Magalhães). São Paulo: ARX, 2004.

_____. *O paraíso na outra esquina* (Tradução Wladir Dupont). São Paulo: ARX, 2006.

MANCINI, Matthew. "Too Many Tocquevilles: The Fable of Tocqueville's American Reception". *Journal of the History of Ideas*, 69 (2), 2008, pp.245-268.

MANENT, Pierre. *Tocqueville et La nature de la démocratie*. Paris: Gallimard, 1993

_____. "Tocqueville, Political Philosopher". In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.

MANSFIELD, Harvey; WINTHROP, Delba. "Tocqueville's New Political Science". In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (Tradução: MF). São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe* (Tradução: José Antônio Martins). São Paulo: Hedra, 2009.

MAYER, Jean-Paul. *Alexis de Tocqueville: A biographical Study in Political Science*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1966.

_____. "Introdução". In: TOCQUEVILLE, A. *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: Martins Fontes: 2009.

MÉLONIO, Françoise. "Tocqueville and the French". *The Cambridge Companion to Tocqueville* (ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.

MILL, John Stuart. *A Liberdade/ Utilitarismo*. (Tradução: Eunice Ostrnsky) São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos*. 3 volumes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NELSON, Eric. *The Greek Tradition in Republican Thought*. New York: Cambridge University Press, 2004.

NICOLET, Claude. *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Essai d'histoire critique. Gallimard, 1994.

NISBET, Robert. "Many Tocquevilles". *American Scholar*, 46. (1976-77).

NOLLA, Eduardo. "Introduction de l'editeur/Editor's introduction". In: TOCQUEVILLE, A. *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 editions. Indianapolis: Liberty Fund, 2010, Pp. xlvii-cxlix.

OZOUF, Mona. *Varennas. A Morte da Realeza* (Tradução: Rosa Freire D'Aguiar). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POCOCK, J. G. A., *The Macchiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey: Princeton University, 1975.

_____. "O conceito de linguagem e o *métier d'historien*". In: _____. *Linguagens do ideário Político* (Tradução Fabio Fernandez). São Paulo: EDUSP, 2003a, pp. 63-82.

_____. "A economia política na análise de Burke da evolução francesa". In: _____. *Linguagens do ideário Político* (Tradução Fabio Fernandez). São Paulo: EDUSP, 2003b, pp.245-269.

_____. "Autoridade e Propriedade". In: _____. *Linguagens do ideário Político* (Tradução Fabio Fernandez). São Paulo: EDUSP, 2003c, pp.101-127.

QUIRINO, Célia Galvão. *Dos Infortúnios da Igualdade ao Gozo da Liberdade*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.

_____. "Introdução". In: CONSTANT, Benjamin. *Escritos de Política* (Tradução: Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REIS, Helena Esser dos. "A virtude na filosofia política de Tocqueville". *Philosophos. Revista de Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFG*, 4 (2), 1999. Disponível em <www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos>. Acessado em: 21/09/2012.

- _____. A liberdade do cidadão: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: FFLCH-USP, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Manuscritos de Genebra*. Obras / Jean-Jacques Rousseau (Tradução: Lourdes Santos Machado; Lourival Gomes Machado). Porto Alegre : Globo, 1962.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens/* Precedido de *Discursos sobre as ciências e as artes*. (Tradução: Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *O Contrato Social* (Tradução: Antonio Danesi). São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. Verbete “Economia (Moral e Política)”. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean. *Verbetes Políticos da Enciclopédia* (Tradução Maria das Graças de Souza). São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006b.
- SILVA, Ricardo. “Historicismo e Disputas Conceituais na Teoria política”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011.
- _____. “Teoria Política, História Conceitual e Conceitos Essencialmente Contestados”. *Teoria, Discurso e Ação Política* (ed. OSTRENSKY, Eunice). No prelo, 2012.
- SKINNER, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. In: *History and Theory*, 8(1), 1969, pp. 3-53.
- _____. *Liberdade antes do Liberalismo* (Tradução Raul Filker). São Paulo: Ed. Unesp, 1999a.
- _____. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. (Tradução Vera Ribeiro). São Paulo: Unesp, 1999b.
- _____. "Motives, Intentions and Interpretation of Texts". In: *Visions of Politics*. Vol. I. New York: Cambridge University Press, 2002 [1972], pp. 90-102.
- SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté Politique. Essai de genealogie conceptuelle*. Paris: Presses Universitaires de France /PUF, 1995.

_____. "From Civism To Civility: D'Holbach Critique of republican virtue". *Republicanism: Republicanism and constitutionalism in early modern Europe* (eds. VAN GELDEREN, Martin; SKINNER, Quentin). Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2002.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Journeys To England and Ireland* (Ed. MAYER, Jean-Paul). New York: Doubleday, 1968.

_____. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Editions Flammarion, 1973.

_____. *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau 1843 – 1859*. (Ed. SCHEMANN, L.). Paris: Librairie Plon.

_____. *Selected Letters*. (Editado por Roger Boesche). Berkeley, University of California Press, 1985.

_____. *A Democracia na América: Leis e costumes (I)*. (Tradução Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A Democracia na América: Sentimentos e opiniões (II)*. (Tradução Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O Antigo Regime e a Revolução* (Tradução Rosemary Costhek). São Paulo: Martins Fontes, 2009

_____. *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 editions. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

_____. *Viagem aos Estados Unidos* (Tradução Plínio Coelho). São Paulo: Hedra, 2010b.

VILLA, Dana. "Tocqueville and Civil Society". In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.

- WALDRON, Jeremy. "The decline of natural right". In: *The Cambridge History of Nineteenth Century Philosophy* (eds. WOOD Allen; HAHN, Susan). New York: Cambridge University Press. 2009.
- WELCH, Cheryl. "Introduction: Tocqueville in the Twenty-First Century". In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.
- WOKLER, Robert. "Ideology and the origins of social science". In: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* (Eds. GOLDIE, Mark; WOKLER, Robert). New York: Cambridge University Press, 2008.
- WOLFF, Francis. "Justiça: estranha virtude". In: *Vida, vício e virtude* (Org. NOVAES, Adauto). São Paulo: Editora Senac/ Sesc, 2009.
- _____. "O rio e a flecha do tempo. O futuro é sempre diferente ou sempre o mesmo?" 2012. Trabalho apresentado ao *Mutações – O futuro não é mais o que era*, 2012, São Paulo/Rio de Janeiro, 2012.
- WRIGHT, Johnson Kent. "The idea of a Republican Constitution in Old Régime France". In: *Republicanism: A shared European Heritage* (VAN GELDEREN, Martin; SKINNER, Quentin eds.). New York: Cambridge University Press, 2002.
- ZETTERBAUM, Marvin. *Tocqueville and The Problem of Democracy*. Palo Alto, California: Stanford University Press, 1967.
- ZUNZ, Olivier. "Tocqueville and the Americans: *Democracy in America* as read in nineteenth Century America". In: *The Cambridge Companion to Tocqueville* (ed. WELCH, Cheryl). New York: Cambridge University Press, 2006.