

Hegel, Tocqueville e a eticidade moderna*

Felipe Moralles e Moraes
Universidade Federal de Santa Catarina

ABSTRACT: This article shows that Hegel and Tocqueville's thoughts stem from the same philosophical problem about the fragmentation of modern society and that they can be understood in a complementary way. It is argued that, on the one hand, the Hegelian theory of ethical life clarifies the Tocquevillean conception of freedom and that, on the other hand, Tocquevillean political sociology serves as a bridge between the ethical life theory and the democratic institutions. For both thinkers, the approach of modern society must be historical or sociological and reveal an immanent rationality in it, although Hegel better elaborated conceptually the idea of freedom, while Tocqueville presents it within the social and political framework of liberal democracy.

KEYWORDS: Modern society. Ethical life. Democracy. Hegel. Tocqueville.

1. Introdução

Hegel e Tocqueville foram contemporâneos. E mais, buscaram resolver o mesmo problema político-filosófico. A tentativa de unificar valores iluministas (individualismo, racionalismo, autonomia do mercado) com valores românticos (naturalismo, comunitarismo, primazia da política) encontra-se nos dois pensadores da primeira metade do século XIX.¹ No cerne da filosofia tocquevilleana está o mesmo esforço hegeliano de pensar como comunidades parciais (sejam geográficas, culturais, profissionais) poderiam se conectar com o todo comum.² Nela, a mesma crítica à atomização e dissolução do vínculo solidário entre os indivíduos e a mesma tentativa de superar a fragmentação da vida social com a vida pública.³ Uma pergunta comum anima a obra dos dois filósofos: como levantar uma nova forma de liberdade comunitária dentro da sociedade moderna? Uma tal concepção de liberdade não seria possível sem o reconhecimento de direitos negativos individuais como parte essencial do mundo

* Artigo submetido em 13 de fevereiro de 2019. Aprovado para publicação em 29 de novembro de 2019.

¹ TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005, p. 18.

² TAYLOR, **Hegel e a sociedade moderna**, p. 149.

³ TAYLOR, **Hegel e a sociedade moderna**, p. 144-6.



moderno.⁴ O impulso imediato de ambos foi a experiência traumática do terror na Revolução Francesa. São as alternativas institucionais ao problema, baseadas nas experiências políticas da Prússia ou dos Estados Unidos, que se distanciaram.⁵

Daí a importância de comparar o pensamento dos dois filósofos. Tocqueville trata das condições de possibilidade de uma eticidade democrática, como sugere Albrecht Wellmer: “poder-se-ia ler a Democracia na América de Tocqueville muito provavelmente como contraparte democrática da Filosofia do Direito de Hegel.”⁶ O próprio Hegel havia dado sinais nesse sentido, ao apontar os Estados Unidos como o país “no qual deve se desvelar a importância da história universal nos tempos futuros.”⁷ Esse artigo apresenta o problema filosófico comum, colocado originalmente por Montesquieu e desenvolvido por Tocqueville e Hegel (2), demonstrando como as soluções desses parcialmente convergiram, se considerada sua abordagem filosófica e normativa (3) e parcialmente divergiram, da perspectiva ontológica e política (4). Pretende-se mostrar, de um lado, que a teoria da eticidade hegeliana esclarece a concepção de liberdade tocquevilleana e, de outro lado, que a sociologia tocquevilleana serve como uma ponte entre a eticidade e a democracia. Vai-se ao encontro, de modo socialmente embasado, das tentativas de compatibilizar o pensamento hegeliano com a democracia.⁸

2. O problema filosófico: a sociedade moderna

Nas antigas cidades-estado, o cálculo entre a satisfação das necessidades da vida e a conservação da ordem política utilizava a variável grandeza. Buscava-se conservar as comunidades políticas enxutas. Daí o dizer de Platão: “até onde puder aumentar permanecendo

⁴ WELLMER, Albrecht. Freiheitsmodelle in der modernen Welt. In: WELLMER, A. **Endspiele: die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 40.

⁵ WELLMER, Freiheitsmodelle, p. 30-1.

⁶ WELLMER, Freiheitsmodelle, p. 29.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1837). In: HEGEL, G.W.F. **Werke 12**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, *Einleitung*, III, p. 114. As obras de Hegel serão citadas usando a abreviação W 12, seguida do capítulo, parágrafo, complemento, anotação e/ou nota de mão.

⁸ Essas tentativas ficam restritas, porém, muitas vezes, ao nível heurístico e normativo, o que difere da abordagem filosófica hegeliana, como será desenvolvido no capítulo 3. Ver, por exemplo, CORTELLA, Lucio. **The ethics of democracy: a contemporary reading of Hegel's Philosophy of Right**. Transl. Giacomo Donis. New York: Suny Press, 2015, p. 156-69 e MÜLLER, Marcos Lutz. Estado e soberania: o “idealismo da soberania”. In: ÉVORA, Fátima [et. al.] (orgs.). **Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 289-90.

unida, até aí pode crescer; para além disso, não.”⁹ A fórmula aristotélica é a mesma.¹⁰ Um equilíbrio entre os interesses particulares e o bem comum era assegurado pela confiança mútua e pela proximidade entre os cidadãos. Nesse sentido, Montesquieu reproduz ser “da natureza da república que ela possua um pequeno território.” Do contrário, argumenta ele, interesses particulares muito distintos começam a sacrificar o interesse comum em prol de mil considerações, acidentes e exceções. “Numa república pequena, o bem público é mais bem sentido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão; os abusos são menores e, conseqüentemente, menos protegidos.”¹¹ Além disso, em uma república popular, o interesse comum é confiado à virtude política dos cidadãos, ao seu “amor às leis e à pátria.”¹² Uma república democrática não poderia subsistir sem igualdade de virtudes públicas.¹³

Em contraste com os regimes políticos antigos, os regimes políticos modernos não podem depender das virtudes públicas, das quais “somente ouvimos falar.”¹⁴ À medida que os Estados modernos crescem e, com eles, os interesses particulares, as aspirações, as exigências e os conflitos internos, o fundamento do interesse comum e das virtudes públicas torna-se impróprio para manter a ordem política. O crescimento do Estado favorece o surgimento de um regime despótico: “um grande império supõe uma autoridade despótica naquele que o governa.”¹⁵ Por isso, interroga-se Montesquieu como constituir uma *société de sociétés*: quer dizer, uma forma de governo que seja formada pela associação de vários corpos políticos antagônicos e conflituosos?¹⁶

Esse problema filosófico, ao qual Montesquieu ainda tentava dar resposta por meio das categorias antigas, vai ser aprofundado por Tocqueville. “Imagine... uma sociedade composta por todas as nações do mundo: ingleses, franceses, alemães... todos tendo uma língua, crença, opiniões que são diferentes; em uma palavra, uma sociedade sem preconceitos, sentimentos, ideias comuns...” O que poderia servir, pergunta-se, de ligação para elementos tão diversos? O

⁹ PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949, 423b.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985, VII, 4, 1326b22.

¹¹ MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **De l'esprit des lois I** (1748). Paris: Garnier-Flammarion, 1979, VIII, 16.

¹² MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, IV, 5.

¹³ MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, III, 3.

¹⁴ MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, III, 5.

¹⁵ MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, VIII, 19.

¹⁶ MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, IX, 1.

interesse material, responde.¹⁷ De fato, a utilidade surge como um elemento integrador possível quando há um conflito entre línguas, crenças, sentimentos, opiniões, ideais. No entanto, o interesse utilitarista, capaz de unir pessoas de diferentes origens e culturas, era um aspecto furtivo às teorias políticas antigas: “duvido que os homens fossem realmente mais virtuosos nos séculos aristocráticos que nos outros, mas é certo que então se falava constantemente das belezas da virtude; só se estudava em segredo seu aspecto útil.”¹⁸ Por isso, Tocqueville relata essa tentação quando chega ao solo do Novo Mundo: “queimar meus livros, a fim de aplicar somente ideias novas a um estado social tão novo.”¹⁹ E partilha o desejo de que se parasse “de citar, em relação a tudo, o exemplo das repúblicas democráticas da Grécia e Itália.”²⁰ Isso que se chamava de democracia na antiguidade “não tinha nenhuma analogia real com o que vemos em nossos dias.”²¹ O problema parte da constatação de que o interesse individual se tornou “mais do que nunca o principal, senão o único móvel das ações dos homens.”²² A observação de Tocqueville de que, “como o passado não mais esclarece o futuro, o espírito do homem marcha em trevas”²³ expressa dramaticamente essa situação na qual as categorias filosóficas do passado se tornaram inadequadas à compreensão do mundo moderno, no qual a unanimidade da religião, a sacralidade da tradição e a autoridade do bem comum foram condenadas.²⁴

Não se entenda, com isso, que o liberal francês tenha uma imagem de sociedade composta necessariamente por unidades atomizadas, como se o problema fosse pensar a mediação entre indivíduos e associações e comunidades parciais. Embora o individualismo seja um fenômeno típico da sociedade moderna, quando se tornou concebível “um indivíduo que não pertença a um grupo e que se possa considerar absolutamente só,” ele tinha antecedentes históricos. A sociedade feudal, por exemplo, era composta de “mil pequenos grupos... [que] cuidavam somente de si mesmos,” de modo que havia “uma espécie de individualismo coletivo, que preparou as almas ao verdadeiro individualismo que conhecemos.” A questão filosófica surge

¹⁷ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America: historical-critical edition**. Eduardo Nolla (Ed.). Transl. James T. Schleifer. Indianapolis: Liberty Fund, 2010, *editor's introduction*, lxvii.

¹⁸ TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique, II (1840). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres II**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992, 2, 8, p. 635. As obras de Tocqueville serão citadas usando a abreviação O II, seguida do livro, parte e capítulo, ressalvada outras edições oportunamente indicadas.

¹⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique, I (1835). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres II**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992, 1, 9, p. 350.

²⁰ TOCQUEVILLE. **Democracy**, p. 1142n.

²¹ O II, II, 1, 15, p. 573-4 e O II, II, 3, 21, p. 775 manuscrit.

²² O II, II, 2, 8, p. 638.

²³ O II, II, 4, 8, p. 850.

²⁴ O II, I, 2, 6, p. 274; O II, II, 1, 13, p. 570; TOCQUEVILLE, Alexis de. L'ancien régime et la révolution (1856). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres III**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004, 3, 2, p. 180.

não menos diante de indivíduos do que diante de grupos que têm ilusão de autossuficiência e sentem que podem se fechar em si mesmos. A doença mortal de um povo é que cada uma das pequenas sociedades que o compõem “não viva que para si, não se ocupe que de si, não tenha assuntos mais que aqueles que a tocam.”²⁵ As classes sociais – assim compreendidas as divisões sociais, independente do critério jurídico, econômico, ético, étnico, etc. – tornam-se perigosas quando se colocam à parte umas das outras, criando ódios sociais e instabilidades políticas. Tocqueville faz questão também de diferenciar o fenômeno do individualismo moderno do egoísmo, porque aquele não necessariamente corrói a sociabilidade humana, mas sim a sociedade política.²⁶ Não cuida simplesmente de recobrar um senso de comunidade entre sujeitos atomizados. Não se sente atormentado que a sociedade vá se desintegrar e conduzir à anarquia.²⁷ O que questiona é menos a capacidade de associação dos indivíduos do que a extensão dessa associação, isto é, o alcance possível da cooperação sobre valores e necessidades comuns. Ele teme, enfim, que os cidadãos modernos “não cheguem a formar mais do que conchavos.”²⁸

A participação dos indivíduos em diferentes associações e comunidades parciais nem sempre conduz à participação em uma comunidade política. Ela pode gerar coesão no tecido social, ou não! Grupos isolados e autocentrados, de quaisquer tipos, sejam igrejas, categorias profissionais, étnicos, etc., podem ser muito piores do que indivíduos egoístas. O que impede – questiona também Hegel – que a comunidade política e o Estado soberano se dissolvam, como um organismo cujo isolamento dos membros significa doença e morte?²⁹

Hegel parte do mesmo diagnóstico de que, na modernidade, a sociedade radicaliza seus antagonismos. A sociedade civil burguesa dispara “para todos os lados, a satisfação das suas carências, arbítrios e prazeres subjetivos,” destruindo-se “a si mesmo em seus gozos e em seu conceito substancial.”³⁰ Instala-se um processo sem fim e sem volta de desdobramento e refinamento das carências individuais, porque elas não são exigidas somente por aqueles que

²⁵ O III, 2, 9, p. 134.

²⁶ LAMBERTI, Jean-Claude. La libertad y las ilusiones individualistas según Tocqueville. In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 183.

²⁷ O II, II, 4, 1, p. 807 e O II, II, 4, 6, p. 834.

²⁸ O II, II, 3, 13, p. 730.

²⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821). In.: HEGEL, G.W.F.. **Werke 7**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 278 Anm.

³⁰ W 7, § 185.

as têm, mas também criadas pelos que buscam um lucro através do seu surgimento.³¹ Afora isso, a sociedade moderna não é capaz de superar as desigualdades naturais; as produz e alimenta como desigualdades de habilidades, patrimônio, formação intelectual e moral.³² Todas as vantagens de um mercado competitivo são perdidas pelos que não têm os meios de aquisição de bens básicos, como comida, moradia, tratamento de saúde.³³ Uma grande massa de pessoas afunda-se abaixo da subsistência, o que conduz à perda do sentimento de dignidade da autonomia e do trabalho. A disposição dos pobres volta-se contra os ricos, contra a sociedade e contra governo, dando origem à rale (*Pöbel*).³⁴ A sociedade burguesa mostra em suas contradições, um espetáculo de excessos, miséria e corrupção.³⁵

Assim, a reflexão política desses filósofos parte do problema filosófico de que a sociedade moderna é composta por indivíduos e grupos com particularidades, mas que ela não pode depender somente das particularidades dos indivíduos e grupos que a compõem. Eis o paradoxo. “O princípio dos Estados modernos – escreve Hegel – tem essa monstruosa força e profundidade de deixar o princípio da subjetividade se completar no extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, reconduzi-lo à unidade substancial e, assim, manter essa nele mesmo.”³⁶ O Estado moderno precisa dessa monstruosa força e profundidade para conciliar uma sociedade que está fundada nos bens particulares e que, ao mesmo tempo, depende de medidas voltadas ao bem geral – para passar de uma sociedade profundamente dividida a uma sociedade justa. Tal exigência somente se agravou desde o século XIX, em razão do aumento da fragmentação das convicções éticas na sociedade e do aumento da complexidade econômica e administrativa, o que dificulta ainda mais a identificação dos cidadãos com a comunidade política como um todo e o autogoverno democrático. Os conflitos sociais tornam-se conflitos de visão de mundo teoricamente irreconciliáveis.³⁷

3. *As convergências: razão imanente e eticidade*

³¹ W 7, § 191 Zus.

³² W 7, § 200.

³³ W 7, § 241.

³⁴ W 7, § 244.

³⁵ W 7, § 185.

³⁶ W 7, § 260.

³⁷ FORST, Rainer. **Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, p. 143.

O ponto de partida teórico de Tocqueville foi o principal intelectual conservador francês da época e seu admirado professor: François Guizot.³⁸ Se a influência do ‘espírito do mundo’ de Hegel foi-lhe, no máximo, indireta, a ‘marcha da Providência’ de Guizot tinha a mesma pretensão de revelar uma história e destino universal da humanidade, abrangendo todos os povos.³⁹ Todos eles são leitores assíduos de Montesquieu e tematizam a modernidade com recurso à noção de ‘espírito das leis’ ou ‘espírito geral de uma nação’ (a expressão da razão nas especificidades de cada povo, incluindo governo, geografia, riquezas, tamanho, religião, hábitos e toda sorte de detalhes relacionados às leis do país).⁴⁰ O ‘fato da civilização’ une, segundo Guizot, todos grandes acontecimentos; serve como medida de seu valor; expressa a convicção de um aperfeiçoamento humano concomitante ao advento de instituições mais justas; representa o fato mesmo do progresso.⁴¹ A civilização equivale, em sua metáfora, a um oceano onde desaguam e se reúnem todos os elementos da vida de um povo, todas as forças de sua existência, todas suas riquezas, e onde são dissolvidas todas suas impurezas.⁴² A ideia de civilização é o ponto central para onde convergem as pretensões modernas de justiça distributiva e desenvolvimento pessoal.⁴³ “Se nos voltarmos à história do mundo, ...encontraremos que todos os grandes desenvolvimentos do homem interior funcionaram em benefício da sociedade; todos os grandes desenvolvimentos do estado social, ao benefício da humanidade.”⁴⁴ Ele investiga, então, as configurações que essa ideia assumiu em diferentes povos e épocas “determinando as instituições, costumes, crenças, em uma palavra, todos os desenvolvimentos.”⁴⁵

Para Tocqueville, a ‘realidade providencial’⁴⁶ da democracia tem uma função semelhante à de civilização, como um “movimento geral impresso ao espírito humano em todo o mundo atual.”⁴⁷ Ele parte da influência determinante que a igualização moderna das condições exerce na história geral, pois “para além dos costumes políticos e das leis... cria opiniões, faz nascer

³⁸ Cf. FURET, François. El nacimiento de um paradigma: Tocqueville y el viaje a América (1825-1831). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007, p. 52.

³⁹ GUIZOT, François. **Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française** (1828/30). 18ème édition. Paris: Didier, 1881, p. 8-9 e 24-5.

⁴⁰ MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, I, 3 e XIX, 4-5.

⁴¹ GUIZOT, **Histoire**, p. 11, 15 e 23.

⁴² GUIZOT, **Histoire**, p. 10.

⁴³ GUIZOT, **Histoire**, p. 16-8.

⁴⁴ GUIZOT, **Histoire**, p. 22.

⁴⁵ GUIZOT, **Histoire**, p. 34.

⁴⁶ O II, I, *introduction*, p. 7.

⁴⁷ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Voyages en Angleterre et en Irlande* (1833/35). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres I**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, 7 septembre, p. 450.

sentimentos, sugere hábitos e modifica tudo o que não produz.”⁴⁸ E investiga, então, as variações desse processo nos diferentes povos. França, Estados Unidos da América e mesmo nos países despóticos. Na França, a igualização ainda estava restrita aos costumes, em contraste com o âmbito político; em um ponto extremo, como no Egito da época, estava restrita à ignorância, imobilidade e ‘fragilidade democrática’ dos súditos do paxá.⁴⁹ A concentração de poder em um só e submissão dos demais não era incompatível com a ideia de igualdade de condições.

Todos esses teóricos que falaram de Providência, perfectibilidade ou progresso compreenderam um pouco do ‘espírito do mundo’, dizia Hegel.⁵⁰ É dizer: essas noções aludem a uma realidade que prescinde de uma concepção de estado de natureza e, portanto, de um princípio separado do estado civil. As ideias de Providência, perfectibilidade ou progresso implicam que os princípios políticos não podem ser idealizados, impostos e adotados de pronto sem antes levar em conta as condições objetivas da sociedade e o trabalho progressivo da razão. Da tematização filosófica da modernidade, esses teóricos compreenderam que um juízo sobre a sociedade moderna deve ser extraído de uma racionalidade imanente. Na famosa frase do prefácio da *Rechtsphilosophie*: “o que é racional, isso é realmente efetivo; e o que é realmente efetivo, isso é racional.”⁵¹ A realidade social efetiva, a também denominada efetividade (*Wirklichkeit*), possui uma estrutura racional que precisa ser teoricamente reconstruída, a fim de que se apreenda corretamente o significado da liberdade.⁵² Do contrário, se essa estrutura é mal compreendida, em conceitos falsos ou insuficientes, surgem lesões na existência social, ou externalidade (*Realität*). Um Estado considerado ruim por seus cidadãos simplesmente existe, não tem autêntica efetividade, exemplifica Hegel.⁵³ E explica: “o povo deve ter em favor de sua Constituição o sentimento de seu direito e de sua condição, senão pode ela, é certo, estar presente externamente, mas ela não tem nenhum significado e valor.”⁵⁴ As instituições políticas tornam-se efetivas quando progridem em consonância com as potencialidades, autoconsciência e conhecimento dos cidadãos.⁵⁵ Noutro exemplo, uma mão decepada parece ainda uma mão e

⁴⁸ O II, I, *introduction*, p. 3.

⁴⁹ O II, II, 2, 1, p. 608 e O II, II, 4, 4, p. 818.

⁵⁰ W 7, § 343.

⁵¹ W 7, *Vorrede*, p. 24.

⁵² W 7, § 1.

⁵³ W 7, § 270 Zus.

⁵⁴ W 7, § 274 Zus.

⁵⁵ MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 22 e 146.

existe, mas sem ser efetiva⁵⁶, porque o membro deve captar e exprimir as potencialidades da pessoa. As contrações de dor, rusgas, desordens emocionais e sociais abrem fendas na efetividade; elas revelam as contradições no conceito de liberdade, as quais precisam ser esclarecidas conceitualmente. “É esse o posicionamento da filosofia em relação à efetividade, que as incompreensões dizem respeito... a filosofia, porque ela é a descoberta do racional, é a apreensão do atual e do efetivo, não a construção do mundo do além...”⁵⁷

A Providência é o conceito adotado por Tocqueville para expressar essa razão imanente ao mundo moderno. Ela compartilha três das qualidades do espírito do mundo em Hegel. (i) Em primeiro lugar, não se confunde com uma crença religiosa no além ou plano divino oculto, porque tem um sentido empiricamente determinado, em paixões e instituições mundanas.⁵⁸ Como coloca Tocqueville: “não é necessário que Deus fale, ele mesmo, para que descubramos sinais certos de sua vontade; basta examinar qual é... a tendência contínua dos eventos.”⁵⁹ (ii) E essa tendência está associada, em segundo lugar, a conquistas evidentes de justiça em comparação com o momento histórico anterior, como foram a abolição da escravidão, a destruição do sistema feudal, a organização de governos constitucionais.⁶⁰ Sem dúvida, esses pensadores *antebellum* não contavam com recuos tão violentos como os presenciados no século XX. Em retrospectiva, sabe-se que confiaram demasiadamente em uma “astúcia da razão;”⁶¹ ou em uma “grande floresta onde todos os caminhos terminam no mesmo ponto;”⁶² ou ainda em uma marcha histórica “a contrapelo dos desejos de todos que a produzem, tal como uma pipa que voa pela ação oposta do vento e da corda”⁶³ – isto é, em algumas conquistas modernas, que acreditavam que receberiam suporte mais enérgico, na medida em que eram reproduzidas por milhões de pessoas, a despeito de seus desígnios particulares.⁶⁴ (iii) Apesar de tudo, esses teóricos jamais deixaram de tomar a razão imanente da modernidade, por força própria, apenas como uma potencialidade, tendência ou escopo indefinido temporalmente, porque a efetividade da razão depende sempre, em terceiro lugar, de efetivação, nas palavras de Hegel, “cujo

⁵⁶ W 7, § 270 Zus.

⁵⁷ W 7, *Vorrede*, p. 24.

⁵⁸ W 12, *Einleitung*, I, p. 25-6.

⁵⁹ O II, I, *introduction*, p. 7.

⁶⁰ Cf. O II, I, *introduction*, p. 6; W 12, *Einleitung*, II, p. 31.

⁶¹ W 12, *Einleitung*, II, p. 49.

⁶² O II, II, 3, 17, p. 744.

⁶³ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Souvenirs* (1850/51). In: TOCQUEVILLE, A. *Œuvres III*, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004, I, 2, p. 746-7.

⁶⁴ HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, p. 112.

princípio é a vontade, a atividade mesma dos seres humanos.”⁶⁵ Não especulavam automatismos que fizessem da história algo independente da ação consciente dos seres humanos.⁶⁶ Seria muito pouco convincente supor que a razão tivesse algum poder, negado à irracionalidade, de prevalecer contra máquinas de guerra, manipulação e propaganda. Tocqueville jamais obscurece que as pessoas, principalmente se reunidas em corpo social, agem de modo autônomo dentro do movimento histórico e modificam seu destino.⁶⁷ Nada há na Providência divina, censura ele, das teorias covardes que pensam que os povos obedecem a uma força invencível e independente da inteligência humana.⁶⁸

A primeira convergência entre Tocqueville e Hegel existe, portanto, na recusa ao individualismo metodológico, que parte de conceitos a-históricos, extraídos *a priori* da razão ou do direito natural, em favor de uma análise histórica ou sociológica, *a posteriori* a respeito da modernidade.⁶⁹ A segunda consistirá em fazer juízos normativos sobre a sociedade moderna a partir de um potencial imanente de liberdade que se realiza em esferas sociais.

A verdadeira liberdade está, defende Hegel, em uma unidade mediada dos dois momentos da especificidade moderna. É dizer, a unidade do momento negativo (do indeterminado universal da vontade natural) com o momento positivo (da determinação específica da vontade racional) da liberdade.⁷⁰ Em sua determinação, em sua limitação em relação a outro sujeito, a vontade pode permanecer consigo mesma nesse outro e conservar uma pura negatividade. No instante em que o sujeito sente uma dependência externa, está se referindo a um outro sujeito que não é ele próprio; mas não pode ser si próprio sem um outro; é livre, então, se consegue permanecer consigo mesmo nesse outro.⁷¹ É a formulação da liberdade com que Hegel traduz os sentimentos de amizade e amor: “aqui não se está unilateralmente em si, mas sim se limita com prazer em relação a um outro e se sabe nessa limitação como si próprio.” A liberdade é simultaneamente determinação e indeterminação social: uma restrição dos sujeitos na qual eles não se sentem restringidos pelos outros.⁷²

⁶⁵ W 12, *Einleitung*, II, p. 36.

⁶⁶ Para uma interpretação da relação entre espírito do mundo e espírito absoluto que não recaí na suposição de um macrosujeito da história, cf. CORTELLA, **The ethics of democracy**, p. 132-3 e 147-51.

⁶⁷ O II, II, 1, 20, p. 600-1.

⁶⁸ O II, II, 4, 8, p. 853.

⁶⁹ Cf. SIEDENTOP, Larry. Two liberal traditions. In: RYAN, Alan (Ed.). **The idea of freedom: essays in honor of Isaiah Berlin**. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 154-6.

⁷⁰ W 7, § 128.

⁷¹ W 12, *Einleitung*, II, p. 30.

⁷² W 7, § 7 Zus.

O conceito de liberdade, explica Axel Honneth, não poderia enxergar nos outros indivíduos um obstáculo, mas sim uma pré-condição para seus interesses e sua autodeterminação ética. Na amizade, que é o paradigma da verdadeira liberdade, existe essa clara complementaridade entre minha subjetividade e a do outro.⁷³ A especificidade dessa forma de autorrestrrição é que ela não envolve um simples aperfeiçoamento moral dos interesses individuais, já que experimenta os deveres como a própria realização desses interesses. As limitações morais não são sentidas como um obstáculo ou contrariedade às inclinações, carências e finalidades pessoais, mas como seu próprio resultado e incorporação social.⁷⁴ O objeto de interesse tem a qualidade de ser livre, porque a presença do outro permite a experiência de ‘estar consigo mesmo no outro’. Trata-se de um modelo comunicativo identificável em padrões de interação livre.⁷⁵

As perspectivas negativa e positiva da liberdade se realizam socialmente em dois momentos do conceito, denominados direito abstrato e moralidade. O direito abstrato é o lugar inalienável de manifestação da personalidade e do autointeresse do indivíduo enquanto proprietário.⁷⁶ Pode fazer ou não fazer, tomar ou não a posse, fechar ou não o contrato, escolher pelo sim ou pelo não.⁷⁷ A indeterminação das permissões legais mantém em aberto um movimento de negatividade, protesto, criatividade, individualidade; um espaço social que serve à emancipação individual, científica, artística, profissional, enfim, de direitos universais contra as limitações da sociedade pré-moderna.⁷⁸ Por sua vez, a moralidade garante que, na objetivação da vontade subjetiva, estejam contidos ainda os propósitos e intenções do indivíduo.⁷⁹ Ele não precisa reconhecer nada diferente do que ele mesmo entende como racional.⁸⁰ Nessa esfera de autodeterminação moral, os fins passam ser avaliados como bons ou ruins, conforme a convicção pessoal do indivíduo.⁸¹ “Meu direito moral é que algo seja meu propósito, fim, interesse – seja por mim reconhecido, considerado bom.”⁸²

⁷³ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 113.

⁷⁴ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 227.

⁷⁵ HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 27-8.

⁷⁶ W 7, § 66.

⁷⁷ W 7, § 119 e. N.

⁷⁸ WELLMER, *Freiheitsmodelle*, p. 39-40 e HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 59.

⁷⁹ W 7, § 110 Zus.

⁸⁰ W 7, § 132.

⁸¹ W 7, § 94 Zus.

⁸² W 7, § 107 e. N.

A argumentação hegeliana é que os dois primeiros momentos da liberdade pressupõem um terceiro: o momento do reconhecimento ético. No direito abstrato, mesmo interesses individuais precisam ser reconhecidos pelos outros: proprietários precisam respeitar o direito à propriedade dos outros, contratantes precisam se sentir vinculados. Nele já vai se formando uma esfera de comunicação, ainda que anônima, porque abstrai dos motivos pessoais e valorativos, coordena apenas interesses visíveis e se pauta pelo puro respeito à pessoa de direito.⁸³ A pessoa de direito, que constitui o fundamento do direito abstrato, tem como mandamento “seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas.”⁸⁴ Essa relação é ‘o chão próprio e verdadeiro’ da liberdade negativa.⁸⁵ Apenas sob reciprocidade, pode o direito ser e valer efetivamente, contra as vontades individuais existentes só para si mesmas.⁸⁶ Os direitos subjetivos fazem parte de instituições e práticas sociais nas quais certos convencimentos normativos estão sedimentados e nas quais o momento do reconhecimento está contido e pressuposto.⁸⁷

Por sua vez, na moralidade, a autodeterminação moral também vai depender da vontade do outro, porque se trata da reflexão moral sobre o outro.⁸⁸ Nela se forma uma comunicação vinculada à disposição dos indivíduos de justificarem racionalmente suas decisões e agirem segundo orientações abstraídas dos interesses, predisposições e vinculações particulares, em um processo de busca de princípios de ação que possam ser aceitos pelos demais.⁸⁹ Para que esses princípios sejam alcançados, porém, não se pode desprezar que “preexistem formas elementares de reconhecimento recíproco as quais são tão constitutivas da sociedade circundante que não podem mais ser questionadas ou superadas por seus participantes.”⁹⁰ A ação moral não pode valer “somente como a minha, mas também como coisa universal do chão espiritual;” não pode ser limitada a mim, “mas sim também estabelecida objetivamente.”⁹¹ O momento ético serve como fundamento aos outros dois, porque somente nele ganham realidade social efetiva: “o jurídico e o moral não podem existir por si, eles precisam ter o ético como

⁸³ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 148-50.

⁸⁴ W 7, § 36.

⁸⁵ W 7, § 81 Zus.

⁸⁶ W 7, § 104.

⁸⁷ W 7, § 71.

⁸⁸ W 7, § 112.

⁸⁹ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 193-4.

⁹⁰ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 204.

⁹¹ W 7, § 124 e. N.

suporte e fundamento, porque ao direito falta o momento da subjetividade, que a moral, por outro lado, tem só para si, e ambos momentos não têm por si nenhuma efetividade.”⁹²

A eticidade consiste na “unidade de duas [partes/pessoas] que se reconhecem como livres.”⁹³ Ela permite uma união conceitual das concepções negativa e positiva na forma de esferas de realização da liberdade, nas quais as pessoas têm seus direitos à medida que têm deveres, e deveres à medida que têm direitos.⁹⁴ Nesse sentido, fala-se de uma teoria ética do direito e da moral: o direito abstrato e a moralidade já são compreendidos como práticas intersubjetivas, embora os sujeitos sejam aí incluídos ainda com um mínimo da sua personalidade, em um espaço de distanciamento ou de tomada de posição moral.⁹⁵ O lar da normatividade moderna está nesses hábitos praticados intersubjetivamente.⁹⁶ Essa concepção comunicativa expressa mais completamente a ideia de uma subjetividade não-coagida ou não-dominada. À medida que inclinações e finalidades dos outros são experimentadas como avanços e expansões das inclinações e finalidades do indivíduo, suas interações sociais são vivenciadas como expressão de uma subjetividade cada vez menos limitada. Quanto mais forte os indivíduos podem sentir que seus fins são sustentados por aqueles com os quais interagem, mais podem perceber o mundo que os cerca como um espaço de expansão de sua própria personalidade.⁹⁷

À medida que moralidade e direito abstrato não somente dependem de fins compartilhados, mas também são necessários à estabilização, normatização e realização desses fins na sociedade, passam a ser descritos como esferas ou degraus do “espírito objetivo.”⁹⁸ Porque os anseios de liberdade só podem ser preenchidos por meio de instituições, amplia-se a ‘intersubjetividade’ do direito abstrato e da moralidade em um conceito ‘social’ de liberdade.⁹⁹ Os dois momentos se consubstanciam nas esferas sociais, respectivamente, da família e da sociedade civil. Nelas os momentos negativo e positivo do conceito de liberdade tornam-se etapas de socialização do sujeito, que o capacitam a compreender sua liberdade intersubjetivamente, e meios de realização de fins, dando condições à realização do sujeito livre

⁹² W 7, § 141.

⁹³ W 7, § 72 e. N.

⁹⁴ W 7, § 155.

⁹⁵ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 223.

⁹⁶ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 26.

⁹⁷ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 113-5.

⁹⁸ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 224; cf. W 7, § 30.

⁹⁹ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 86.

nas sociedades modernas.¹⁰⁰ À eticidade – que denota as condições intersubjetivas necessárias à liberdade – soma-se a juridicidade da teoria hegeliana – que contempla a pretensão justificada e jurídica de participação nessas esferas comunicativas. Introduce-se a ideia de justiça, segundo a qual os membros da sociedade devem ter igual chance de participação nas instituições de reconhecimento social.¹⁰¹ Desse modo, sintetiza Honneth: “‘livre’ é o sujeito, em última instância, somente quando encontra, no quadro de práticas institucionalizadas, uma contraparte à qual liga um comportamento de reconhecimento recíproco, porque pode enxergar nos fins dela uma condição para a realização dos próprios fins.”¹⁰² As esferas de liberdade contêm expectativas de autorrealização nas interações sociais, nas quais a liberdade não é extraída do indivíduo isolado, mas da mediação com o outro. A ideia de liberdade imanente à modernidade consiste na possibilidade de participação do indivíduo, garantida pelo Direito, em esferas de realização recíproca de interesses.

Assim delineada a ideia de liberdade imanente ao mundo, fica mais claro o objeto da *Démocratie en Amérique*. Boa parte dessa obra é destinada a demonstrar que, ao contrário do que supunham Guizot e outros conservadores franceses, a democracia não ameaça as esferas sociais da família, religião ou Estado.¹⁰³ Ela modificava essas relações no sentido de as fortificar, porque as transforma em esferas de liberdade. A família passa a ser baseada no amor e ajuda mútua, em lugar da tradição e da autoridade paterna.¹⁰⁴ A fê torna-se mais fervorosa. Além dos conservadores, Tocqueville dedica-se também a responder aos ataques iluministas à religião. A oposição entre democracia e aristocracia não reproduzia aquela entre incredulidade e religião. A religião é observada, então, na sociedade anglo-americana, não da perspectiva de uma verdade natural ou revelada, mas como um “espírito de liberdade.”¹⁰⁵ Também as leis passam a ser mais respeitadas. As democracias e as aristocracias relacionam-se com modos distintos de efetivação social: obediência e sujeição. A obediência é justificada por leis ou contratos escolhidos e temporariamente adotados entre pessoas com direitos iguais. A sujeição é justificada pela naturalização da inferioridade dos servos para com os mestres, como se fosse

¹⁰⁰ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 93.

¹⁰¹ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 115.

¹⁰² HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 86.

¹⁰³ SCHLEIFER, James T. Tocqueville's Democracy in America reconsidered. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). *The cambridge companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 135.

¹⁰⁴ Cf. O II, II, 3, 8, p. 708-9.

¹⁰⁵ O II, I, 1, 2, p. 47-8.

“um efeito necessário e inevitável de alguma lei escondida da Providência.”¹⁰⁶ Aquele que se sujeita à violência se dobra e rebaixa; ao contrário, quando obedece ao direito de comandar que reconhece a seu semelhante, “eleva-se, de certa forma, acima mesmo daquele que o comanda.”¹⁰⁷ Apenas uma ideia de liberdade pautada na obediência a leis, orientada a cidadãos com direitos iguais e imanente à sociedade moderna seria capaz de desvendar-lhe os reais potenciais. Não só família, religião e direito, também o mercado é interpretado como uma esfera social capaz de propiciar meios viáveis e seguros para que os indivíduos produzam por si e alcancem o bem-estar material.¹⁰⁸ Daí a defesa da divisão das grandes propriedades rurais, da igualdade de oportunidades educacionais e da atenuação das desigualdades naturais.¹⁰⁹ Através de múltiplas instituições e práticas sociais observadas nos Estados Unidos, Tocqueville percebe que a liberdade deveria perder a forma que havia assumido no antigo estado social aristocrático para assumir uma nova forma, democrática:

A liberdade pode, com efeito, produzir-se no espírito humano sob duas formas diferentes. Pode-se ver nela o hábito de um direito comum ou o gozo de um privilégio. Querer ser livre em suas ações ou em algumas de suas ações não porque todos os homens têm um direito geral à independência, mas porque possui para si um direito particular a permanecer independente, tal era a maneira que se entendia a liberdade na Idade Média e tal a que quase sempre se compreendeu dentro das sociedades aristocráticas, onde as condições são muito desiguais e onde o espírito humano, tendo contraído o hábito dos privilégios, acaba por dispor como privilégio todos os bens desse mundo.¹¹⁰

Certamente não se encontra na obra de Tocqueville uma reflexão acabada sobre a ideia de liberdade como aquela de Hegel. No entanto, a liberdade que o francês via atuando em diversas esferas da vida democrática dos Estados Unidos do século XIX, como nas esferas da família, religião e Estado, pode ser entendida como a participação em esferas sociais de realização recíproca de interesses, isto é, como eticidade.¹¹¹ O que ele denunciava na tradição revolucionária francesa era a falta desse chão ético, no qual os princípios modernos poderiam novamente se vincular às experiências, instituições e práticas cotidianas. A forma ‘democrática’ da liberdade em Tocqueville, assim como a ideia de liberdade ‘social’ em Hegel, apontam para

¹⁰⁶ O II, I, 2, 6, p. 276; O II, II, 3, 5, p. 697-8.

¹⁰⁷ O II, I, 2, 6, p. 272.

¹⁰⁸ O I, 29 juin, p. 492.

¹⁰⁹ Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. *Mémoires sur le paupérisme (1835/37)*. In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres I**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991, p. 1184; TOCQUEVILLE, Alexis de. *Fragments pour une politique sociale*. In: BENOÎT, Jean-Louis; KESLASSY, Eric (Org.). **Textes économiques: anthologie critique**. Ville de Saguenay: Classiques des sciences sociales, 2009, p. 163.

¹¹⁰ TOCQUEVILLE, Alexis de. *État social et politique de la France avant et depuis 1789 (1836)*. In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres III**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004, II, p. 35.

¹¹¹ WELLMER, *Freiheitsmodelle*, p. 34.

o horizonte normativo do que poderia ser uma boa maneira de viver sob as condições modernas.¹¹²

As convergências entre esses filósofos oitocentistas dizem respeito, em suma, a sua abordagem filosófica e normativa. Os dois partem de uma análise *a posteriori* da modernidade, histórica ou sociológica, para lhe extrair um ideal imanente de liberdade, que é capaz, então, de justificar diagnósticos críticos sobre práticas sociais e políticas existentes que obstaculizam o reconhecimento mútuo dos interesses.

4. *As divergências: agonismo histórico e democracia*

De uma parte, Tocqueville está em sintonia com a filosofia política de Hegel, que recusa imaginar contratos hipotéticos, a fim de extrair sua teoria dos prospectos de emancipação presentes em determinada situação histórica. De outra parte, há uma dissonância com a ideia onipresente de espírito do mundo. A racionalidade imanente da liberdade não carece do recurso teórico a uma racionalidade única na modernidade.

Ao lado de tendências históricas emancipatórias, há tendências opressivas. A democracia que edifica a modernidade também a ameaça, devendo a liberdade ser resguardada de novos padrões sociais como materialismo, utilitarismo e aculturação. Em sua dissecação dos enredos históricos, Hayden White enquadra Tocqueville na categoria dos historiadores trágicos. Isso porque sua obra está marcada pelo *agon* das divisões e possibilidades parciais de emancipação. Ele busca mediar as novas forças democráticas que despontavam no horizonte histórico com os antigos ideais aristocráticos.¹¹³ Nessa tarefa, a história fornece, no máximo, um “alívio provisório do estado dividido em que os homens se acham neste mundo.”¹¹⁴ A mediação histórica nunca deixa de ser uma mediação prática e provisória, como um pequeno equilibrar de um caminho “no limite entre dois abismos.”¹¹⁵

¹¹² WELLMER, *Freiheitsmodelle*, p. 53.

¹¹³ WHITE, Hayden. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 206-8; *cf.* QUIRINO, Célia N. Galvão. **Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 48, 52 e 127 e VIANNA, Luiz Werneck. *Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville*. **Lua Nova**, São Paulo, n. 30, ago. 1993, p. 160.

¹¹⁴ WHITE, **Meta-história**, p. 24.

¹¹⁵ O II, II, 1, 17, p. 589.

Nesse sentido, o liberalismo de Tocqueville compartilha com o pensamento de Isaiah Berlin a percepção de que os valores últimos podem ser objetivos, cognoscíveis e perpassados por uma ideia de humanidade, porém múltiplos. Que eles frequentemente entram em conflito e que não possuem um critério mais abstrato capaz de conciliação.¹¹⁶ Entre valores distintos, há escolhas, negociações, acordos práticos a serem feitos, ganhos em um espectro a expensas de outro. E não há necessariamente teoria ou princípios mais gerais capazes de afastar ou facilitar essas escolhas implacáveis.¹¹⁷ Em comparação com o espírito do mundo hegeliano, a Providência tocquevilleana parece só uma grande corrente, que se duplica, reencontra e choca com outras correntes do fluxo histórico.¹¹⁸ É um liberalismo agonístico, defendido dentro de uma multiplicidade de valores últimos e sem conciliações teóricas possíveis.¹¹⁹

Ao contrário do que se acusa, Tocqueville não estava simplesmente atando uma ideia abstrata e dando o nome de democracia à totalidade dos valores e das tendências da sociedade moderna.¹²⁰ Nem tudo na modernidade são momentos da mesma ideia, racionalidade ou sistema; há uma série de fenômenos humanos, puritanos, britânicos que mantêm tendências próprias e que apenas assumem formas específicas na democracia.¹²¹ No prefácio ao segundo volume do *Démocratie*, alerta o liberal francês que não se deveria confundir democracia com sociedade moderna *tout court* e reforça: “eu não propus mostrar a razão para todas nossas inclinações e ideias; somente quis mostrar a medida que a igualdade as modificou.”¹²²

Tocqueville recusa a imagem de uma razão totalizante representada, para seu mestre Guizot, pela ideia de civilização – o que pode ser estendido à premissa de Hegel de que haveria uma “única coisa verdadeira do espírito.”¹²³ Não é preciso supor que todos os valores das

¹¹⁶ GRAY, John. Berlin's agonistic liberalism. In: _____. **Post-liberalism: studies in political thought**. London: Routledge, 1993, p. 65

¹¹⁷ GRAY, Berlin's, p. 67

¹¹⁸ Cf. O II, II, 2, 1, p. 608.

¹¹⁹ Cf. GRAY. Berlin's, p. 67. Isso fez com que muitos comentadores identificassem a concepção de liberdade de Tocqueville com a liberdade negativa de Berlin, cf. LAMBERTI, La libertad y las ilusiones individualistas, p. 187; QUIRINO, **Dos infortúnios da igualdade**, p. 46 e 136; FRANCO, Livia. **Pensar a democracia com Tocqueville**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 183-5.

¹²⁰ Essa é uma das críticas de MILL, John Stuart. De Tocqueville on Democracy in America, II (1840). In: MILL, J.S. **The collected works of John Stuart Mill. Vol. XVIII**. John M. Robson (Ed.). Toronto: University of Toronto Press, 1977, p. 191; sem o mesmo teor crítico, cf. REIS, Helena Esser dos. Virtudes e vícios da democracia. **Philosophos**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 118, jan./jun. 2006; BOESCHE, Roger. Preface. In: BOESCHE, R. **Tocqueville's road map: methodology, liberalism, revolution and despotism**. Lanham: Lexington Books, 2008, p. 2-5.

¹²¹ O II, I, 1, 2, p. 48.

¹²² O II, II, *avertissement*, p. 510.

¹²³ W 12, *Einleitung*, II, p. 30.

sociedades modernas estejam fundidos em uma ideia, no caso de Hegel, à ideia de liberdade – como se a bandeira da revolução francesa fosse de uma só cor; como se a justiça dependesse exclusivamente do sentido conferido à liberdade; como se todos outros valores não passassem de esclarecimentos dessa ideia unificadora, da qual bastariam ser decifradas as múltiplas manifestações e significados.¹²⁴ Para o filósofo alemão, a ideia de liberdade precisa contemplar todos os momentos da modernidade, do contrário esses momentos continuariam dissociados: a ‘necessidade da coisa’ ficaria de lado.¹²⁵ Mas por que haveria incompletude no conceito por não apreender a totalidade da sociedade moderna? Essa incompletude surge apenas quando se pressupõe um valor único capaz de centralizar a totalidade das condições de reprodução social e transformação histórica, o que é uma premissa que Tocqueville, Berlin e o pensamento pós-metafísico em geral não estão dispostos a aceitar.

Além dessa divergência em relação à ontologia dos tempos modernos, surge uma outra com consequências mais profundas. Esta vai ser decisiva na diferenciação entre o liberalismo de Tocqueville e o conservadorismo de Hegel. Tendo como ponto de partida, como visto, o mesmo problema da crescente fragmentação e conflituosidade nas sociedades modernas, os dois filósofos posicionaram-se de modo contrastante em relação à solução político-institucional proposta por Montesquieu.

Para Montesquieu, a complexificação da sociedade e o autointeresse dos indivíduos seriam incompatíveis com a igualdade de virtudes exigida para a conservação de um governo democrático republicano. A proteção contra um governo arbitrário e sem leis não poderia depender da virtude política dos cidadãos – já impossíveis de resgatar nas grandes nações modernas. No modelo da Constituição da Inglaterra, que era o mais avançado na Europa do século XVIII, um monarca tem o poder de executar, os *principaux citoyens* de legislar, cabendo ao povo participar do júri e, no máximo, eleger seus representantes da câmara baixa.¹²⁶ A monarquia é o regime em que a separação e a limitação do poder político é possível, entende Montesquieu, porque ela é constituída por potências intermediárias. Várias ordens podem existir abaixo do príncipe, agindo como barreiras ao monarca e segurando a Constituição contra seus caprichos, sendo a nobreza a potência intermediária mais natural.¹²⁷ Os nobres evitam as

¹²⁴ Cf. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 9, 35-40.

¹²⁵ W 7, § 2, Anm.

¹²⁶ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, II, 2 e XI, 6.

¹²⁷ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, II, 4.

desordens da igualdade extrema, afinal, “não querem que o povo tenha primazia demais.”¹²⁸ Enquanto isso, a democracia não é um Estado livre, porque não é um governo misto.¹²⁹ Apenas nas monarquias constitucionais seria possível perseguir inconscientemente o bem comum acreditando visar vantagens particulares. Nelas, as ações políticas repousam sobre o princípio da diferenciação: o desejo de indivíduos e classes de se destacarem dos demais. As ambições dão vida às monarquias.¹³⁰ Cada um tem diante de si uma condição de vida melhor que a sua, a qual aspira, tomando o desejo de distinção o lugar da virtude política.¹³¹ Se parece um exagero dizer que a doutrina da separação dos poderes seja uma crítica ao governo republicano (afinal, as repúblicas podem ser aristocráticas e as democráticas ainda conviriam em pequenos territórios), sem dúvida ela atinge as propostas democráticas nas grandes nações modernas. Para o filósofo de *La Brède*, o modelo inglês de monarquia constitucional seria a forma de governo mais adequada à sociedade moderna.

Hegel vai ficar ainda muito preso a essa solução institucional. A radicalização das diferenças e das desigualdades entre classes, ordens e grupos passa a depender de uma mediação cada vez mais enérgica de instituições tipicamente de Estado. Quanto mais cegos os fins particulares se tornam, maior a necessidade de sua regulação, para que sejam compatibilizados com os interesses gerais e para a diminuição dos arroubos e demoras gerados pela colisão dos interesses particulares. Os rasgos emergentes no interior da sociedade civil vão delineando, então, gradualmente, por meio das esferas que Hegel denomina polícia administrativa e corporação – as “ramificações da sociedade civil em direção ao Estado” –, um momento de superação: o poder público estatal.¹³²

É certo que, em uma leitura contemporânea e democrática da obra de Hegel, o Estado pode ser apresentado como a culminação de um processo de generalização das orientações da família e da sociedade civil, de uma ampliação gradual dos interesses particulares e de um incremento gradual da própria personalidade dos indivíduos.¹³³ Ele é o momento máximo da efetivação da vontade livre: “o espírito do novo Estado é que o universal seja vinculado à completa liberdade da particularidade e ao bem-estar dos indivíduos, que, portanto, o interesse da família e da sociedade civil devem reunir-se ao Estado, que, porém, a universalidade do fim

¹²⁸ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, V, 11.

¹²⁹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, XI, 4.

¹³⁰ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, III, 7.

¹³¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, III, 6.

¹³² W 7, § 256.

¹³³ HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 97-8.

não pode avançar sem o próprio saber e querer da particularidade, que deve conservar seu direito.”¹³⁴ Em um exemplo: um inglês diz “nós somos aqueles que navegamos o oceano e possuímos o comércio internacional, a quem pertencem as Índias Orientais e suas riquezas...”¹³⁵ Não há bem universal anterior aos particulares, mas um interesse particular que se generaliza em meio a outros e se ancora emocionalmente nas façanhas e bem-estar da comunidade política. O indivíduo se apropria da classe dos comerciantes e do destino geral da nação, no qual encontra algo firme e no qual pode se incorporar. Nessa classe os ingleses encontravam reconhecimento. Essa confluência dos interesses específicos do indivíduo com o geral que os contém e conserva manifesta-se na disposição motivacional do patriotismo.¹³⁶ No cumprimento do dever patriótico, o indivíduo encontra “seu próprio interesse, sua satisfação ou proveito, e para ele deve crescer do seu comportamento no Estado um direito, por meio do qual a coisa universal torna-se sua própria e específica coisa.”¹³⁷ O patriotismo consiste nessa afeição com o Estado, “porque ele preserva suas esferas específicas, a legitimidade e a autoridade assim como a prosperidade delas.”¹³⁸

O Estado é, então, chamado de substância ética, de efetivação última da liberdade, porque nele o povo enxerga a concretização de suas potencialidades e de seus direitos. O princípio da subjetividade e da particularidade individual e de grupos não só se emancipou da unidade substancial indivisa das comunidades pré-modernas, mas se tornou um dos componentes necessários da Constituição moderna: uma nova unidade que deve admitir as diferenças sociais, como unidade articulada em diversos momentos e complexa.¹³⁹ A esfera estatal permite que os cidadãos tomem certos temas como de interesse nacional e considerem os outros indivíduos como dignos de solidariedade, sem ignorar suas diferenças particulares.¹⁴⁰ A noção de eticidade busca, dessa forma, conciliar a comunidade do mundo antigo com a autonomia racional do indivíduo moderno, escreve Taylor: “em comum com sua geração, Hegel reconhecia que esta *Sittlichkeit* estava perdida para sempre em sua forma original, mas, em consonância com muitos de seus contemporâneos, ele aspirava vê-la renascer sob uma nova forma.”¹⁴¹

¹³⁴ W 7, § 260 Zus.

¹³⁵ W 12, *Einleitung*, III, p. 99.

¹³⁶ W 7, § 268.

¹³⁷ W 7, § 261 Anm.

¹³⁸ W 7, § 289 Anm.

¹³⁹ BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985, p. 158.

¹⁴⁰ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 488 e 619.

¹⁴¹ TAYLOR, *Hegel e a sociedade moderna*, p. 109.

A dificuldade da teoria da liberdade hegeliana é que não há somente essa interpretação horizontal e ascendente do Estado (como esfera inclusiva e complementar da eticidade), mas também uma interpretação vertical e descendente (como esfera dominante e prioritária da eticidade). A resposta literalmente hegeliana ao problema da radicalização das diferenças e dos conflitos na sociedade civil é a autorreferência e a predominância do Estado. “Na realidade social efetiva é por isso o Estado, afinal, muito mais a primeira coisa, dentro da qual a família forma-se em direção à sociedade civil, e é a ideia de Estado mesmo que se dirige em ambos momentos.”¹⁴² Ele precisa penetrar em todas as relações sociais.¹⁴³ Os antagonismos gerados pela concentração da propriedade privada e observados no interior da sociedade civil exigiam um papel dominante para o Estado, uma burocracia fixa, estável e o mais afastada possível da esfera da competição econômica.¹⁴⁴ Não contava mais com a reciprocidade das relações entre indivíduos, ainda que dentro de práticas sociais, priorizando a subordinação das relações desses indivíduos e o Estado.¹⁴⁵ Assim, o Estado acaba operando de maneira subordinante, o que traz consequências fortemente antiliberais e antidemocráticas.

(i) Em primeiro lugar, o Estado é conceituado como “um absoluto e imóvel fim em si mesmo... de modo que esse fim último tem o mais elevado direito diante dos indivíduos, cujo dever mais elevado é ser membro do Estado.”¹⁴⁶ Correspondentemente, o indivíduo é transformado num “subordinado que deve se dedicar ao todo ético;”¹⁴⁷ num acidente dentro da substância do Estado, cuja existência é “indiferente;”¹⁴⁸ num momento de sua realização para o qual, “pode a pessoa saber ou não, essa essência se realiza como poder autônomo.”¹⁴⁹ A crítica ao individualismo moderno acaba motivando, denuncia Taylor, mais “orgias de grotesca desumanidade” do que “rupturas rumo a uma cultura nova e superior.” É uma violência inaceitável contra a especificidade moderna. A liberdade individual torna-se uma massa disponível à positividade jurídica, perdendo toda qualidade intersubjetiva e ética.¹⁵⁰

(ii) Em segundo lugar, Hegel carrega demasiadamente de juridicidade e de rigidez as esferas sociais, fazendo-as depender de sanções estatais. Isso o prende ao século XIX, à fórmula

¹⁴² W 7, § 256.

¹⁴³ W 7, § 274 Zus.

¹⁴⁴ MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 163 e 165.

¹⁴⁵ HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 11 e 111.

¹⁴⁶ W 7, § 258.

¹⁴⁷ W 7, § 70 Zus.

¹⁴⁸ W 7, § 145 Zus.

¹⁴⁹ W 7, § 258 Zus.

¹⁵⁰ TAYLOR, *Hegel e a sociedade moderna*, p. 173.

institucional da época.¹⁵¹ Ele só consegue ver a pequena família cristã e burguesa, por exemplo, fixando os indivíduos em papéis tradicionais e estanques, demasiadamente carregados de premissas naturalistas – lamenta Honneth.¹⁵² Sobre as corporações – que é a forma institucional que concebe a certas classes ou estamentos sociais –, entende que devem permanecer “sob a fiscalização do poder público.”¹⁵³ A administração dos assuntos corporativos por representantes próprios seria inábil e insuficiente do ponto de vista universal, motivo pelo qual deve competir à burocracia estatal.¹⁵⁴ Diverte-se Marx: o que era a tentativa da sociedade civil de adentrar o Estado, por meio das corporações, tona-se uma burocracia do Estado que se faz sociedade civil. A burocracia vale como a “finalidade última do Estado.”¹⁵⁵ Por arranjar a normatividade da sociedade civil numa forma desigual e burocrática, merece a acusação de estar aquém do pensamento crítico. A excessiva institucionalização torna-o extremamente conservador.¹⁵⁶ Sua filosofia não se abre para incorporar outras instituições que representem seus princípios de reconhecimento.¹⁵⁷ Trata-se de uma oposição obsoleta à modernidade, arremata Taylor. Ele afirma oferecer uma visão da razão triunfante, mas que “pertence acima de tudo a um estágio dessa oposição que não aparece mais viável.”¹⁵⁸

(iii) Em terceiro lugar, Hegel fica muito preso ao conservadorismo de tomar a monarquia constitucional como modelo acabado da modernidade: “a obra do Novo Mundo.”¹⁵⁹ Ainda que submetido às leis, reconhece ao monarca a posição de começo e fim do Estado, a definição do governo, a nomeação dos magistrados, a sanção ou não das leis, o direito de sucessão familiar. A votação pelo povo do chefe de Estado, a submissão dele à opinião e ao arbítrio da maioria, porque fazem da vontade particular a última decisão referente ao Estado, opõem-se à ideia de eticidade.¹⁶⁰ Eis a caracterização pejorativa do povo, se considerado inorganicamente: a parte do Estado que “não sabe o que quer... uma massa sem forma, cujo movimento e ação seria com isso elementar, irracional, selvagem e terrível.”¹⁶¹ O poder legislativo deve ser composto,

¹⁵¹ Cf. W 7, § 163 Zus.

¹⁵² HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 302-5; HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 112-3.

¹⁵³ W 7, §§ 201 e 252.

¹⁵⁴ W 7, §§ 289 Anm. e 301 Anm.

¹⁵⁵ MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844). In: _____; ENGELS, Friedrich. *Werke* 1. Berlin: Dietz Verlag, 1956, p. 248 s.

¹⁵⁶ MARX. Zur Kritik, p. 287.

¹⁵⁷ HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 117.

¹⁵⁸ TAYLOR, *Hegel e a sociedade moderna*, p. 174.

¹⁵⁹ W 7, § 273.

¹⁶⁰ W 7, § 281 Anm.

¹⁶¹ W 7, §§ 301-3 Anm.

segundo ele, por uma aristocracia hereditária de proprietários de terra e por segmentos da burguesia comercial e industrial.¹⁶² A representação política não é da sociedade civil, mas contra a sociedade civil – criticava Marx.¹⁶³ Tampouco há mecanismos de fazer valer a opinião pública mais ampla. Pelo acesso aos debates no corpo legislativo, a opinião pública chega “aos pensamentos verdadeiros e à visão da situação e do conceito de Estado,” de modo que “aprende a conhecer e prestar atenção aos negócios, talentos, virtudes e habilidades das autoridades e funcionários do Estado.”¹⁶⁴ A esfera pública é esclarecida pelas instituições políticas, pouco as esclarece, funcionando somente para fazer a integração das opiniões subjetivas na objetividade do Estado.¹⁶⁵ Em suma, conclui Honneth: não há esferas democráticas de deliberação e de participação política.¹⁶⁶

Hegel é inclusive mais conservador do que Montesquieu quando rejeita a doutrina dele da separação dos poderes – na qual os diferentes poderes-função (*pouvoirs*) são atribuídas às diferentes potências sociais do rei, nobres e povo (*puissances*), a fim de que “o poder pare o poder.”¹⁶⁷ Para o filósofo alemão, esses poderes não devem manter uma relação apenas negativa de limitação recíproca.¹⁶⁸ Executivo, legislativo e judiciário devem ser diferenciados, “mas cada um deve em si mesmo formar um todo e conter em si os outros momentos.”¹⁶⁹ O monarca unifica os diferentes momentos da soberania.¹⁷⁰ A mesma ressalva faz Hegel à federação, porque não pode haver Estados dentro do Estado.¹⁷¹ Sua solução institucional para obtenção de uma ‘unidade viva’, um ‘organismo’ racional, é atribuir ao monarca constitucional o “momento de decisão última como de autodeterminação.”¹⁷² Ele coloca “a majestade própria do monarca, enquanto subjetividade decisiva em última instância, acima de toda responsabilidade pelas ações do governo.”¹⁷³ Desse modo, a monarquia constitucional, que para ambos seria o regime

¹⁶² W 7, §§ 306-9.

¹⁶³ MARX, Zur Kritik, p. 252.

¹⁶⁴ W 7, § 315.

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962, p. 199.

¹⁶⁶ HONNETH, **Leiden an Unbestimmtheit**, p. 122-3.

¹⁶⁷ MONTESQUIEU, **De l'esprit des lois**, XI, 4.

¹⁶⁸ W 7, § 272.

¹⁶⁹ W 7, § 272 Zus.

¹⁷⁰ W 7, § 275.

¹⁷¹ W 7, § 290 Zus.

¹⁷² W 7, § 279.

¹⁷³ W 7, § 284.

político mais apropriado às sociedades modernas, adquire um papel ainda mais proeminente no pensamento de Hegel do que no de Montesquieu.¹⁷⁴

Do ponto de vista institucional, o recurso à obra de Tocqueville é esclarecedor para a ideia de liberdade enquanto eticidade, porque já a apresenta dentro do marco das instituições sociais e políticas da democracia liberal moderna.

(i) Em primeiro lugar, o liberal francês critica a confusão entre Estado moderno e vontade última, que era obtida por meio de um poder centralizado e que limitava as possibilidades de esclarecimento das opiniões e dos interesses particulares a poucas e esparsas ocasiões. Sequer é suficiente que o chefe de Estado seja eleito, isto é, que “os cidadãos saiam um momento da dependência para indicar seu mestre e a ela retornem.”¹⁷⁵ Admirava-se que, “na América, o povo designa aquele que faz a lei e aquele que a executa; constitui ele mesmo o júri que pune as infrações à lei. As instituições não são democráticas apenas no seu princípio, mas em todos os seus desenvolvimentos...”¹⁷⁶ Não só a maioria forma a opinião pública e dá origem aos representantes e às leis, como também as aplica como eleitor dos juizes e como jurado, fá-las cumprir por um executor eleito e, em última instância, a força pública não se diferencia da maioria armada.¹⁷⁷ Os anglo-americanos multiplicavam ao infinito as ocasiões de agir em conjunto e contestar as posições vigentes: a maior parte das funções públicas é eletiva, as questões nacionais estão próximas de cada município e, assim, dos cidadãos. O sucesso das instituições estadunidenses era terem trazido o poder político o mais próximo possível do povo em todos níveis, poderes e funções públicas.

(ii) Em segundo lugar, a dificuldade de tirar os indivíduos e as classes de si mesmos para interessá-los pelo destino dos demais é resolvida com a socialização das instâncias burocráticas, em vez da burocratização das esferas sociais. “É encarregando... os cidadãos da administração dos pequenos negócios, muito mais do que lhes entregando o governo dos grandes, que se pode levá-los a se interessarem pelo bem público.”¹⁷⁸ Das leis depende interessar as pessoas pelo bem comum. E não há como fazer sobreviver a liberdade nas grandes coisas sem que a multidão aprenda a servir-se dela nas pequenas.¹⁷⁹ A solução política está na expansão dos processos

¹⁷⁴ As atualizações ao pensamento hegeliano criticam e abstraem dessa solução político-institucional, cf. CORTELLA, *The ethics of democracy*, p. 122-3 e MÜLLER, Estado e soberania, p. 289-90.

¹⁷⁵ O II, II, 4, 6, p. 838-9.

¹⁷⁶ O II, I, 2, 1, p. 193-4.

¹⁷⁷ O II, I, 2, 7, p. 290.

¹⁷⁸ O II, II, 2, 4, p. 618; cf. O II, I, 1, 5, p. 74.

¹⁷⁹ O II, I, 1, 5, p. 107.

democráticos, porque, com eles, “primeiro os indivíduos ocupam-se do interesse geral por necessidade, depois por escolha; o que era cálculo vira instinto; e, trabalhando pelo bem dos concidadãos, adquire-se enfim o hábito e o gosto de os servir.”¹⁸⁰

Leitor atento dos artigos federalistas, Tocqueville diferencia a antiga ideia de federação – na qual havia relação direta somente entre ente federado e república¹⁸¹ – do novo sistema anglo-americano, que denomina ‘governo nacional incompleto’ – no qual há uma relação direta entre cidadãos e governo nacional, embora restrita a competências enumeradas.¹⁸² A descoberta dos *founding fathers* foi aplicar o princípio da divisão de poderes (horizontal e vertical) no sentido de uma divisão entre competências, em lugar de uma divisão entre estamentos ou potências sociais. Não se trata mais de separar a soberania entre poderes contrapostos, como fazia Montesquieu, mas de diferenciar funções materiais entre órgãos interdependentes, cada qual com competências próprias. Tampouco se fala em separação de soberania nos governos municipal, estadual e federal, mas sim em diferenciação de funções materiais entre esses governos. A única hipótese na qual se poderia cogitar de contraposição e destruição da organicidade seria a confusão das competências materiais.

Daí porque a divisão do Estado entre comunidades menores não é trágica. A solução institucional para a fragmentação da sociedade moderna era, para Tocqueville, a mediação de associações permanentes com competências delimitadas, capazes de eleger mandatários e representantes e formar “como que uma nação à parte dentro da nação, um governo dentro do governo.”¹⁸³ As grandes riquezas, profundas misérias e complicação dos interesses aumentam com a complexificação da sociedade. Em um sistema nacional incompleto, os objetos da União são muito importantes, mas sua competência é reduzida e inibida; seu uso não apresenta tantos perigos de despotismo, porque “ele não excita esses desejos imoderados de poder e reputação, tão funestos às grandes repúblicas.”¹⁸⁴ É dentro desse quadro institucional que propugna uma forte descentralização municipal.¹⁸⁵ Apenas nas comunas municipais poderia ressurgir a eticidade no mundo moderno, na medida em que elas aproximam as relações ordinárias da vida,

¹⁸⁰ O II, II, 2, 4, p. 620.

¹⁸¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, IX, 1.

¹⁸² O II, I, 1, 8, p. 177; cf. HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The federalist: a commentary on the Constitution of the United States**. Robert Scigliano (Ed.). New York: Random House, 2000. No. 39, p. 243-5.

¹⁸³ O II, I, 2, 4, p. 213-4.

¹⁸⁴ O II, I, 1, 8, p. 180-3.

¹⁸⁵ O II, I, 2, 4, p. 192.

onde se concentram os interesses reais de indivíduo, famílias e associações, com o bem-estar de uma comunidade mais geral. Na medida em que a autoridade administrativa é colocada ao lado dos administrados, em vez de acima, passa a representá-los, sem excitar inveja nem ódios. Sendo seus meios de ação limitados, cada cidadão percebe que não pode repousar sobre um aparato burocrático.¹⁸⁶

(iii) É certo que a autorealização ética no Estado moderno abandona, em terceiro lugar, tanto para Hegel, quanto para Tocqueville, os particularismos étnicos e culturais. A autorealização patriótica não é mais garantida pelo contexto dos valores tradicionais, mas por dimensões de universalidade.¹⁸⁷ Ela não é mais atraída pelo vínculo sentimental com a localidade de nascimento do que pela independência e pelo poder da localidade para a qual se pode contribuir ativamente. Escreve Tocqueville: “basta que retirem a força e a independência da comuna para não encontrar nela mais do que pessoas administradas, jamais cidadãos.”¹⁸⁸ A identificação do indivíduo é com a grandeza política e econômica da democracia, que provoca sentimentos e vaidades. A partir do município, pode ele se regozijar e vangloriar da prosperidade da sociedade em geral como uma obra sua e trabalhar conscientemente em favor do Estado como meio de autorrealização: “por seu país, tem um sentimento análogo ao que prova em sua família, sendo ainda por uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado.”¹⁸⁹ A realização recíproca dos interesses mediada por instituições democráticas locais é uma ideia que perpassa o *Démocratie*:

De certo modo, o espírito público da União é apenas uma síntese do patriotismo provincial... Cada cidadão dos Estados Unidos transporta, por assim dizer, o interesse que lhe inspira sua pequena república para dentro do amor à pátria comum. Defendendo a União, ele defende a prosperidade crescente de seu cantão, o direito de dirigir-lhe os assuntos e a esperança de ali fazer prevalecer planos de melhoramento que devem enriquecê-lo: todas coisas que, ordinariamente, tocam mais os homens que os interesses gerais do país e a glória da nação.¹⁹⁰

Além disso, nas sociedades liberais e democráticas, a autorealização ética no Estado abandona as bases típicas de sociedades autoritárias e hierarquizadas: valentia, sacrifícios militares e obediência ao chefe de Estado, como ainda as descreve Hegel.¹⁹¹ A diferenciação entre um patriotismo virtuoso e desinteressado de um outro autointeressado e estreitamente

¹⁸⁶ O II, I, 1, 5, p. 105-6.

¹⁸⁷ CORTELLA, *The ethics of democracy*, p. 94, cf. HONNETH, *Das Recht der Freiheit*, p. 494-6.

¹⁸⁸ O II, I, 1, 5, p. 73-5.

¹⁸⁹ O II, I, 1, 5, p. 105.

¹⁹⁰ O II, I, 1, 8, p. 183.

¹⁹¹ W 7, §§ 278 Anm. e 327-8.

vinculado aos direitos fundamentais é crucial para Tocqueville. Esse patriotismo esclarecido é um produto da efetivação dos direitos políticos fundamentais de participação no governo: “é um outro mais racional que aquele, menos generoso, possivelmente menos ardente, porém mais fecundo e mais durável; esse nasce das luzes; ele se desenvolve com ajuda das leis, cresce com o exercício dos direitos e termina, de certo modo, por se confundir com o interesse pessoal.”¹⁹² O patriotismo liberal e democrático é, na definição da intérprete Françoise Mélonio, “uma lealdade que não nasce (não principalmente) de uma origem comum, mas da adesão refletida a um pacto político ao qual todos podem se associar.”¹⁹³

Segundo Tocqueville, o povo não poderia mais ser compreendido como uma cultura tradicional e enraizada, nem como uma massa sem forma e dependente da decisão do chefe de Estado, senão como uma grande associação de indivíduos e de outras associações menores que participam como iguais no governo em uma base física e material chamada pátria.¹⁹⁴ A federação nos Estados Unidos havia sido criada por imigrantes e por uma vontade comum dos Estados, não por séculos de existência e de lembranças comuns.¹⁹⁵ A soberania popular e o patriotismo de direitos fundamentais são os últimos elos da ideia liberdade como participação em esferas de reconhecimento com normatividade própria, que se estende gradualmente da família, mercado, associações, municípios até os Estados federados e a União.¹⁹⁶

5. Conclusão

Enquanto Hegel fornece um conceito mais bem elaborado de liberdade, como participação em esferas sociais de realização recíproca de interesses, Tocqueville encontra na sociedade anglo-americana a alternativa existente em seu tempo à eticidade das sociedades europeias hierarquizadas: uma ideia de liberdade incorporada à maneira de viver democrática. As ramificações da sociedade civil em direção ao Estado não mais poderiam ser corporações burocratizadas, mas associações autônomas – civis, políticas ou permanentes. A unidade viva

¹⁹² O II, I, 2, 6, p. 269-71; cf. O II, II, 3, 18, p. 749.

¹⁹³ MÉLONIO, Françoise. Nations et nationalismes. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005, p. 355.

¹⁹⁴ Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. Lettre à Madame Swetchine, 20 octobre 1856. In: _____. **Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville**. Marie de Tocqueville e Gustave de Beaumont (Ed.). Paris: Michel Lévy Frères, 1860/66, VI, p. 347-8.

¹⁹⁵ ARON, Raymond. Tocqueville retrouvé. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005, p. 36.

¹⁹⁶ O II, I, 2, 10, p. 462.

da liberdade não mais poderia ser representada pelo monarca, mas por uma federação segmentada em diferentes competências materiais. O sentimento de patriotismo não mais poderia ameaçar os direitos fundamentais, em vez de neles se basear. A democracia liberal precisava tomar a si mesma como luz guia e procurar suas fontes de legitimidade na efetividade social, sob o risco de ser eclipsada pelo reacionarismo monárquico ou pelo jacobinismo revolucionário. Para ambos os filósofos, esta é a tarefa da filosofia política: recepcionar conceitualmente a sociedade moderna e esclarecer sobre sua razão imanente. Para cumpri-la, a filosofia política pode se valer do conceito hegeliano de liberdade e, ao mesmo tempo, da demonstração sociológica tocquevilleana de como a eticidade democrática é possível na modernidade.

Felipe Moralles e Moraes

Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH)

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Trindade, Florianópolis - SC, 88040-970.

felipe.moraes@trt12.jus.br

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

ARON, Raymond. Tocqueville retrouvé. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

BOESCHE, Roger. **Tocqueville's road map: methodology, liberalism, revolution and despotism**. Lexington Books: Lanham, 2006.

- CORTELLA, Lucio. **The ethics of democracy: a contemporary reading of Hegel's Philosophy of Right**. Transl. Giacomo Donis. New York: Suny Press, 2015.
- FORST, Rainer. **Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- FRANCO, Livia. **Pensar a democracia com Tocqueville**. São Paulo: Loyola, 2014.
- FURET, François. El nacimiento de um paradigma: Tocqueville y el viaje a América (1825-1831). In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- GRAY, John. Berlin's agonistic liberalism. In: GRAY, J. **Post-liberalism: studies in political thought**. London: Routledge, 1993.
- GUIZOT, François. **Histoire de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française** (1828/30). 18^{ème} édition. Paris: Didier, 1881.
- HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.
- HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The federalist: a commentary on the Constitution of the United States**. Robert Scigliano (Ed.). New York: Random House, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse** (1821). In: HEGEL, G.W.F. **Werke** 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte** (1837). In: HEGEL, G.W.F. **Werke**. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Stuttgart: Reclam, 2001.

- HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.
- LAMBERTI, Jean-Claude. La libertad y las ilusiones individualistas según Tocqueville. In: ROLDÁN, Darío (Ed.) **Lecturas de Tocqueville**. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969.
- MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844). In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke 1**. Berlin: Dietz Verlag, 1956.
- MÉLONIO, Françoise. Nations et nationalismes. In: GUELLEC, Laurence (Org.). **Tocqueville et l'esprit de la démocratie**. Paris: Sciences Po, 2005.
- MILL, John Stuart. De Tocqueville on Democracy in America, II (1840). In: MILL, J. **The collected works of John Stuart Mill. Vol. XVIII**. John M. Robson (Ed.). Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **De l'esprit des lois** (1748). Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- MÜLLER, Marcos Lutz. Estado e soberania: o "idealismo da soberania". In: ÉVORA, Fátima [et. al.] (orgs.). **Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949.
- QUIRINO, Célia N. Galvão. **Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

REIS, Helena Esser dos. Virtudes e vícios da democracia. **Philosophos**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 118, jan./jun. 2006.

SCHLEIFER, James T. Tocqueville's Democracy in America reconsidered. In: WELCH, Cheryl B. (Ed.). **The cambridge companion to Tocqueville**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SIEDENTOP, Larry. Two liberal traditions. In: RYAN, Alan (Ed.). **The idea of freedom: essays in honor of Isaiah Berlin**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Voyages en Angleterre et en Irlande (1833/35). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres I**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique, I (1835). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres II**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Mémoires sur le paupérisme (1835/37). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres I**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1991.

TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique, II (1840). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres II**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 1992.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Fragments pour une politique sociale. In: BENOÎT, Jean-Louis; KESLASSY, Eric (Org.). **Textes économiques: anthologie critique**. Ville de Saguenay: Classiques des sciences sociales, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Souvenirs (1850/51). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres III**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. L'ancien régime et la révolution (1856). In: TOCQUEVILLE, A. **Œuvres III**, André Jardin (Org.). Paris: Gallimard, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville**. Marie de Tocqueville e Gustave de Beaumont (Ed.). Paris: Michel Lévy Frères, 1860/66.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America: historical-critical edition**. Eduardo Nolla (Ed.). Transl. James T. Schleifer. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

VIANNA, Luiz Werneck. Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville. **Lua Nova**, São Paulo, n. 30, ago. 1993.

WELLMER, Albrecht. Freiheitsmodelle in der modernen Welt. In: WELLMER, A. **Endspiele: die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

WHITE, Hayden. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. Trad. José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992.