

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA - UFJF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

CLAUDIO MANO

A Sacralidade da Crença Democrática:
Uma investigação sobre teologia política negativa em Tocqueville

Juiz de Fora
2015

Claudio Mano

**A Sacralidade da Crença Democrática:
Uma investigação sobre teologia política negativa em Tocqueville**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa.

**Juiz de Fora
2015**

Claudio Mano

**A Sacralidade da Crença Democrática:
Uma investigação sobre teologia política negativa em Tocqueville**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 2 de Março de 2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Michel Misse
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Ao professor Wilmar do Valle Barbosa, meu orientador, pelo valioso apoio, pelos inúmeros ensinamentos transmitidos e, também, por sua amizade.

Aos professores membros da banca, Michel Misse e Emerson José Sena da Silveira, por nos prestigiarem com sua presença e atenção.

Aos demais professores e alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, por sua agradável e estimulante companhia.

Ao professor Mário José dos Santos, um amigo sempre disposto a ouvir e aconselhar.

À Izabel, por fazer “nosso” este projeto.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos de mestrado, sem a qual me seria impossível a dedicação exclusiva ao curso.

“É comum que este amor pela pátria seja exaltado por meio de um zelo religioso, e então, vê-lo-emos fazer prodígios. Ele mesmo é um tipo de religião; ele não raciocina, ele crê, ele sente, ele age”

(TOCQUEVILLE, 1981a, p. 331)

RESUMO

Ao longo desta dissertação, procuramos identificar, na obra do magistrado francês em pauta, não apenas o uso tácito do conceito de religião civil elaborado por Jean-Jacques Rousseau, de quem Tocqueville foi leitor. Somos do parecer de que uma melhor compreensão do processo da democracia norte-americana, tal como descrita por Aléxis de Tocqueville em sua obra magna, implica descortinarmos, nas entrelinhas dessa obra, a possibilidade de tratá-la com base no conceito de teologia política *negativa*, que nos permite alcançar os fundamentos da sacralização das instituições democráticas nos Estados Unidos da América.

Palavras-chave: Teologia Política Negativa. Soberania. Religião Civil. Democracia.

ABSTRACT

The aim of this research is to investigate not only the pregnancy of Rousseaus' civil religion concept in Alexis Tocqueville's analysis of eighteenth century's United States of America democratic environment. Our main goal is to demonstrate that the concept of negative political theology can help us to go further in the understanding of the fundamentals of the democratic institutions' sacralization process as it is presented in Tocqueville's *De la démocratie en Amérique*.

Keywords: Negative political theology. Sovereignty. Civil religion. Democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 TOCQUEVILLE E A DEMOCRACIA NA AMÉRICA DO NORTE	13
1.1 A ORIGINALIDADE DA DEMOCRACIA NOS ESTADOS UNIDOS.....	13
1.2 O ESPAÇO PRIVILEGIADO DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE NORTE-AMERICANA.....	21
1.3 RELIGIÃO E POLÍTICA NA AMÉRICA: UMA RELAÇÃO PROFÍCUA.....	29
2 DA RELIGIÃO CONFSSIONAL À RELIGIÃO CIVIL.....	36
2.1 O CONCEITO ROUSSEAUNIANO DE RELIGIÃO CIVIL.....	36
2.2 CIVISMO E RELIGIÃO CIVIL NA AMÉRICA DO NORTE.....	47
2.3 AS ASSOCIAÇÕES E O CULTO CÍVICO NA AMÉRICA DO NORTE.....	58
3 UMA TEOLOGIA POLÍTICA NEGATIVA NA OBRA DE TOCQUEVILLE..	67
3.1 DA TEOLOGIA POLÍTICA À TEOLOGIA POLÍTICA NEGATIVA.....	67
3.2 A SACRALIDADE DA CRENÇA DEMOCRÁTICA NA AMÉRICA.....	76
3.3 A TEOLOGIA POLÍTICA NEGATIVA E O CREDO CIVIL NOS ESTADOS UNIDOS.....	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104

INTRODUÇÃO

Início do século XXI, numa praça pública de uma entre tantas nações que abraçaram a democracia moderna, passa-se a seguinte cena: perfilados diante da bandeira, homens, mulheres e crianças, entoam suas vozes, afogados na inebriante melodia do hino nacional. Naquele instante, cada indivíduo em sua particularidade, ainda que exaltada no comezinho cotidiano, sucumbe à glória da pertença universal: vínculo indissolúvel com a pátria.

Esse é um enredo que soa familiar aos ouvidos contemporâneos. Trata-se de um sentimento ainda cultivado, seja em manifestações cotidianas de abertura de jogos esportivos, seja em certas comemorações nacionais, quando o rito cívico adquire um significado de cunho *quase* religioso, quando então o cidadão-indivíduo, em meio a seus iguais, confirma sua pertença nacional.

Cabe uma indagação: sempre foi assim? Basta voltarmos poucas páginas do volumoso compêndio da história humana para chegarmos à revolução francesa de 1789, que constitui um divisor de águas nas relações entre os homens: súditos e soberanos, todos se transformam em cidadãos. Liberdade, igualdade e fraternidade são as palavras de ordem que inauguram essa inédita era que consagra ao indivíduo o direito à escolha de seu destino. Anterior a esse momento de emancipação, sempre coube à divindade estabelecer e ordenar a cidade dos homens: somente a ela era devida a devoção ou a lealdade, mesmo por intermédio de um rei sagrado ou de uma igreja.

Ainda sob a poeira levantada pelos escombros da queda do antigo regime imposto pela revolução dos *sans-culotte*, nasce em Paris, no ano de 1805, aquele que guiará nossa incursão rumo ao âmago do espírito da democracia que, em meio ao século XIX, floresce nos Estados Unidos da América. Filho de uma família nobre e tradicional da Normandia, Aléxis de Tocqueville, que jamais negou seu apreço à aristocracia – tradição na qual foi criado – é, por isso mesmo, em nosso entendimento, um analista independente e imparcial quando exorta as virtudes do modelo democrático norte-americano. Ao mesmo tempo, conhecedor das antigas formas de despotismo, ele estava habilitado a formular uma crítica isenta e perspicaz em relação aos perigos que, no seu entendimento, rondavam o futuro desse inusitado empreendimento democrático.

Ao longo desta dissertação, veremos nosso autor esforçar-se em desvendar o espírito da “pura” democracia, amparado em um método de permanente comparação entre a prática democrática francesa, herdeira do espírito revolucionário, e a norte-americana, nascida no berço da igualdade e livre do estigma político francês, ou seja, prescindindo de afirmar-se continuamente sobre os resquícios de um passado aristocrático.

Outras indagações interpõem-se. Afinal, por que a opção por Tocqueville para guiar-nos nessa incursão rumo aos fundamentos responsáveis pela sedimentação do sentimento de

afeto à pátria que impregna a vida democrática norte-americana em meio ao século XIX? Por que a escolha desse tema – teologia política negativa –, que implicou, inclusive, considerável grau de dificuldade na pesquisa, uma vez que, além de pouco difundido, não é diretamente mencionado por Tocqueville nem tampouco apontado por nenhum dos estudiosos de sua obra que tivemos a oportunidade de abordar?

Tudo começou ainda nos tempos do curso de graduação em filosofia. Àquela época, um primeiro contato com o *Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau, estimulou-me estudar a obra do pensador genebrino. À medida que nossos estudos sobre Rousseau evoluíam, naturalmente, foi surgindo a necessidade de adquirir maior conhecimento tanto sobre os autores que o influenciaram quanto sobre os que por ele foram influenciados. Assim chegamos a Tocqueville. Mas qual surpresa quando, das páginas *Da Democracia na América*, constatamos tomar ares de real possibilidade, no cotidiano norte-americano registrado por Tocqueville, aquilo que antes se apresentava tão somente como elemento conceitual na religião civil rousseauiana.

Desse modo, quando, inicialmente, debrucei-me na busca por um tema para a dissertação de mestrado, considerei sobremaneira a possibilidade de contrapor o conceito de religião civil, exposto no *Contrato Social*, de Rousseau, à religião civil, que entendo implícita ao relato de Tocqueville em relação à democracia norte-americana. Nesse período, entrei em contato com o professor Wilmar do Valle Barbosa, vislumbrando a possibilidade de ele ser meu orientador.

Buscando melhor conhecê-lo, cursei, por dois períodos, como aluno de disciplina isolada do PPCIR, as disciplinas que ele ministrava sobre o tema de religião e política. A partir daí, tomando contato com autores como Marcel Gauchet, Luc Ferry e Henri Pena-Ruiz, entre outros, além dos diálogos que pude manter com o professor Wilmar, ao longo do semestre, ocorreram-me dois pensamentos.

O primeiro pensamento refere-se ao estudo da religião civil nos Estados Unidos, o qual, por si só, já constituía um tema demasiadamente explorado, tendo sido, inclusive, no âmbito do PPCIR, em 2008, abordado numa dissertação de mestrado sob a orientação do professor Wilmar.

Em segundo lugar, a partir dos temas tratados em aula, veio-me a intuição de que, na descrição tocquevilleana da democracia norte-americana, haveria um *algo mais* na composição das forças que ensejavam o estar-junto coletivo, e que este se encontraria além da possibilidade de explicação que a pura e simples religião civil conseguiria conferir. Estando com esse pensamento, chegou-me às mãos um livro que havia encomendado: *La théologie politique de Rousseau*. Trata-se de uma série de artigos organizados por Ghislain Waterlot, entre os quais destaca-se *La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative*, de Blaise Bachofen.

Ora, o *algo mais* que eu observara nas entrelinhas do texto de Tocqueville não seria justamente a teologia política negativa? Conversando a respeito dessa intuição com o professor Wilmar, este se interessou pelo tema e avaliou positivamente a plausibilidade de uma pesquisa nessa direção. A partir de então, foi reduzida a participação de Rousseau em nosso projeto, embora continuássemos apoiando-nos em seu conceito de religião civil. Simultaneamente, alargamos o espaço conferido a Tocqueville, de modo que, indo além da identificação do conceito de religião civil, presente em seu texto, conseguimos usar o conceito de teologia política negativa que intuímos lá se encontrar, para melhor compreender a análise tocquevilleana.

Dada a afinidade que entendemos existir entre a teologia política negativa e a religião civil na qual prospera, é importante logo de início traçar uma distinção entre ambos os conceitos. O conceito de religião civil de Rousseau, segundo Blaise Bachofen, comporta distintas interpretações, entre as quais três mais frequentes. A primeira é a de religião civil como um instrumento para fins políticos, um modo de formar cidadãos prenhes de amor às leis e submissos ao interesse geral. A segunda é a ênfase no viés teológico e moral, ou seja, na construção de um teísmo institucionalizado pelas leis, como que favorecendo a crença em uma religião do Estado. Por fim, a religião civil como uma oposição às possíveis influências negativas da religião dos padres – ligada ao outro mundo – sobre a esfera política que governa o mundo secular, ou seja, “a religião considerada essencialmente como fonte de problemas civis, fazendo-se então necessário neutralizar seus efeitos deletérios” (BACHOFEN, 2010, p. 37-39). Levando em conta a última interpretação, na concepção de Bachofen, a teologia política negativa em Rousseau seria a própria religião civil, sempre que visasse “suprimir no registro teológico, tudo aquilo que contribuisse a viciar o funcionamento da ordem política” (BACHOFEN, 2010, p. 55).

Quanto à teologia política negativa que buscamos aplicar na análise da obra de Tocqueville, ela vai além daquela apontada por Bachofen em Rousseau. Na busca por autores que tratassem desse tema, chegamos a Jacob Taubes (2004), a quem inclusive é atribuído o uso primeiro dessa expressão. Trabalhando o conceito de teologia política, Taubes provavelmente tenha usado o termo “*negativa*” em virtude, no seu entendimento, do mau uso dado ao conceito para conferir legitimação a regimes políticos totalitários.

Visando utilizar o conceito de teologia política negativa como um dispositivo teórico capaz de lançar luzes sobre a religiosidade civil que, no nosso entendimento, prospera no espaço público norte-americano registrado por Tocqueville, é necessário ir um pouco além. Em função disso, recorrendo entre outros a Eckhart e Nicolau de Cusa, buscamos conferir à condição de negatividade da teologia política proposta por Taubes a mesma característica de

“ocultamento” utilizada por esses padres da Igreja, quando se referenciam ao Divino. Desse modo, da mesma forma que, a teologia negativa para referir-se a algo que não pode ser explicitamente nomeado pelo que ele é, destaca aquilo que ele não é, na perspectiva da teologia política negativa, como veremos, o que se oculta por detrás do *império das leis*, conferindo-lhe legitimação, é a própria “força espiritual” da lei – expressão da própria natureza espiritual dos homens – e seu suporte máximo, o *povo*. Nesse sentido, caso estejamos corretos, em se tratando da legitimação da ordem constituída na democracia exposta por Tocqueville na América do Norte, é o povo soberano a origem exclusiva dessa legitimação.

A democracia americana, tal como a entendemos a partir da descrição detalhada que Tocqueville nos oferece, nos dois volumes de sua obra *Da Democracia na América*, vê-se impregnada por uma “sinergia” que amalgama corações e mentes. Essa sinergia, como se explicitará no decorrer deste texto, tem seus elementos fundadores enraizados no âmbito tanto da experiência civil quanto da vivência religiosa. Se, por um lado, o culto tradicional a Deus faz-se vetor da “adoração” da liberdade cívica (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 91), por outro, a religião afirma-se justamente ao prescindir imiscuir-se diretamente nos meandros da administração pública (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 12).

Nossa perspectiva é de que a dimensão religiosa prevalece no espaço público por meio de uma sacralização dos valores cívicos norte-americanos, constituindo assim um núcleo sólido e incontestável daquilo que é comum a toda a sociedade. Esse processo, que entendemos como uma verdadeira metamorfose da deidade heterônoma em divindade cívica, advém do que podemos chamar de teologia política negativa.

Nos capítulos que se seguem, centraremos nossa atenção nessa teologia política negativa que, em nosso entendimento, anima a religião civil, conforme a vislumbramos na América do Norte, nos anos 1830. Nesse ponto, vale destacar que, em nenhum momento, em sua obra *Da Democracia na América*, Tocqueville contempla-nos com termos tais como “religião civil” ou mesmo “teologia política negativa”. Para identificá-los em seu texto, utilizaremos a mesma metodologia que nosso autor adotou ao analisar a democracia americana em relação à francesa: comparação de ambientes distintos sujeitos àquilo que se considera em essência ser a mesma força motriz e, assim procedendo, explicitá-la.

Desse modo, o conceito de religião civil com o qual trabalharemos será aquele que, descrito original e conceitualmente nas últimas páginas *Do Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau, encontra-se, como apontaremos, operativo nas entrelinhas do texto tocquevilleano. Da mesma forma, com o auxílio dos demais autores presentes em nossa referência bibliográfica, pretendemos alcançar nosso objetivo de indicar que essa religião civil implica

uma sacralidade dos valores democráticos que, por sua vez, encontra-se amparada pela teologia política negativa que buscamos desvendar.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro, entraremos em contato, acompanhando nosso magistrado, com o fenômeno inédito no mundo de então que foi a democracia elaborada pelo povo norte-americano. Na concepção de Tocqueville, uma herança do legado dos peregrinos que, vindos da Inglaterra, desembarcaram do navio *Mayflower* no litoral de Massachusetts – *Cape Cod* – em 1620.

No segundo capítulo, será enfatizado o que tanto chamou atenção de nosso autor: a relação de compromisso entre o cidadão norte-americano e sua comunidade. Para categorizar esse comportamento cívico-religioso encontrado por Tocqueville, nós nos valeremos do conceito de religião civil formulado por Rousseau. Também será destacada a presença de uma concepção de liberdade individual, política e religiosa, que buscaremos apontar como consequência direta da prática de um culto civil – religião civil – que, pairando acima de todos os interesses particulares, mas sem os cercear, foi capaz de, progressivamente, acolher a todos em uma soma de esforços, visando, em tese, ao bem comum.

Finalmente, no terceiro capítulo, partindo dos conceitos de teologia positiva e teologia negativa, o foco será voltado ao tratamento do que entendemos ser o componente espiritual que dá fôlego a essa religião civil supracitada. Trata-se justamente de uma teologia política negativa que, fruto impensado da engenhosidade organizadora coletiva dos homens, opera como vetor tácito de uma nova e autônoma legitimação do ordenamento político-social, o qual era anteriormente atribuído exclusivamente ao heterônimo.

1 TOCQUEVILLE E A DEMOCRACIA NA AMÉRICA DO NORTE

1.1 A ORIGINALIDADE DA DEMOCRACIA NOS ESTADOS UNIDOS

Quando Aléxis de Tocqueville, em 1831, um jovem magistrado aos vinte e cinco anos de idade, viajou da França aos Estados Unidos, seu objetivo declarado era estudar o funcionamento do sistema prisional lá adotado. Tendo como companheiro nessa empreitada seu amigo e também magistrado Gustave de Beaumont, essa excursão, além de afastá-los de sua terra natal em um momento político que lhes era delicado¹, oferecia a instigante oportunidade de conhecer e experimentar, em primeira mão, a então inovadora democracia desenvolvida e praticada na América do Norte.

A experiência de viver por nove meses em viagens pelos Estados Unidos causa em Tocqueville um impacto profundo, principalmente no que se refere à efetiva igualdade que observa entre os indivíduos qualificados como cidadãos e a inigualável descentralização administrativa vivenciada pela sociedade: uma efetiva antítese à centralização do poder estatal que nosso autor vivenciava em sua terra natal, a França. Essa observação leva-o a afirmar:

É o homem quem constrói os reinados e cria as repúblicas; a comuna parece sair diretamente das mãos de Deus. (...) Sem instituições comunais uma nação pode formar um governo livre, mas ela não possuirá o espírito de liberdade (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 122-23).

Quanto ao comportamento do cidadão norte-americano em relação a esse sistema distribuído de poder, para o autor *Da Democracia na América*, se esse indivíduo “obedece à sociedade”, não é porque se sente

inferior àqueles que a dirigem, ou menos capaz que qualquer outro homem de governar-se a si mesmo; ele obedece à sociedade, porque a união com seus semelhantes lhe parece útil e que essa união não pode existir sem um poder regulador (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 128).

Com essa última consideração, somos remetidos diretamente a Jean-Jacques Rousseau, autor que trataremos mais adiante, quando voltarmos nossa atenção ao conceito de religião civil. O filósofo genebrino, em meio ao século XVIII, considerou a utilidade que resulta da relação cooperativa entre os homens como sendo a motivação primeira de sua

¹ Na França, com a revolução de julho de 1830, são depostos Charles X e os Bourbons, aos quais tanto a família de Tocqueville quanto a de Beaumont eram leais (PIERSON, 1996, p. 25).

constituição em sociedade. No momento, vale ainda assinalar a esperança de Rousseau no surgimento de uma forma de organização social nuclear que de alguma maneira favorecesse a boa convivência entre os seres humanos e que, em nosso entendimento, a levarmos a sério o relato de Tocqueville, ganha contornos iniciais efetivos nos Estados Unidos.

Diferentemente do que ocorria nas nações europeias, “na América”, escreve ainda Tocqueville, “ao contrário, pode-se dizer que a comuna foi organizada antes do condado, o condado antes do estado, e o estado antes da união” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 100). Ao longo dos dois volumes *Da Democracia na América*, pode-se acompanhar o processo pelo qual a religião que louva a Deus dá rumo aos caminhos trilhados pelo indivíduo na terra. Este último, também crente numa fé cívica já qualificada por Robert Bellah (1991, p. 172-176) como religião civil, tende por conduzir-se, segundo Tocqueville, na sociedade em sintonia com um “acordo fundador” que, em tese, refletiria o âmago do mais profundo desejo coletivo: a vontade geral.

De acordo com Tocqueville, a influência religiosa esteve presente desde o primeiro momento em que os peregrinos pousaram seus pés sobre a América do Norte. Na verdade, a própria concepção dessa aventura, para os pais fundadores dessa nova nação, foi de inspiração religiosa, como nos confirma Sanford Kessler:

A fonte primária do espírito religioso puritano, era o antigo testamento. O grande drama deste livro culmina com a libertação dos Judeus do Egito, a revelação a Moises no Monte Sinai, e a subsequente jornada do Povo Escolhido à Terra Prometida (KESSLER, 1994, p. 83).

Ainda segundo Kessler, é essa perspectiva teológica que Tocqueville reconhece na epopeia dos peregrinos que, em seu árduo êxodo da Europa rumo à América, identificam-se como um povo privilegiado por Deus. O relato de Tocqueville nos indica que a chegada dos peregrinos à América deu-se em pleno inverno, encontrando um ambiente hostil: florestas fechadas, “repletas de animais e homens selvagens”, ninguém para ajudá-los, nenhum abrigo face às inclemências do clima, tudo ainda a se construir: “atrás deles, nada além do imenso oceano, que os separava do mundo civilizado. Para obter um pouco de paz e de esperança, só lhes restava voltar os olhos para o céu” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 93-94).

Para Tocqueville, a orientação religiosa desses peregrinos, o puritanismo, uma espiritualidade religiosa vivida no seio do calvinismo, “não era apenas uma doutrina religiosa, pois confundia-se em muitos pontos com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas”. Por conta disso, evidenciava-se a dificuldade de viver em acordo com esses

preceitos sob o governo monárquico da Inglaterra que, além de tudo, ainda seguia uma religião oficial: o anglicanismo. Em virtude desses aspectos, após vários conflitos e mesmo um exílio na Holanda, continua Tocqueville, “os puritanos procuraram uma terra assim tão bárbara e abandonada no mundo, onde fosse então possível viver a sua própria maneira e rezar a Deus em liberdade” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 91).

Em contrapartida, dos 120 que desembarcaram não mais que a metade sobreviveu ao rigor do primeiro inverno, aniquilada pelo frio e pela fome. Não fosse o providencial auxílio de um grupo de indígenas, com quem aprenderam o cultivo do milho e a prática da pesca, em um litoral ainda desconhecido, certamente todos teriam morrido: “os menos civilizados ensinaram a arte da sobrevivência aos mais civilizados” (LACORNE, 2007, p. 35-56).

Essa relação fundadora com o religioso, alinhada a uma firme convicção na tolerância política, acabou por abrir caminho à tolerância religiosa, que fez com que diversas confissões acorressem à América do Norte. Por outro lado, como alerta Denis Lacorne, devemos ter atenção tanto para não cometer “o erro de confundir liberdade política com liberdade religiosa”, falha que ele reconhece não ter sido cometida por Tocqueville, quanto para entender que o interesse dos puritanos era efetivamente de estabelecer “uma verdadeira ortodoxia religiosa”, garantida por leis severas e por uma postura belicosa em relação às demais manifestações confessionais, como os Batistas, por exemplo.

Os puritanos, retratados por Lacorne como sendo “fanáticos, brutais e intolerantes, foram mesmo capazes de cometer as maiores atrocidades até contra os *selvagens* a quem a primeira geração de colonos devia a vida. Raynal descreve uma verdadeira caça aos selvagens ocorrida em 1724” (LACORNE, 2007, p. 36-51). Em contrapartida, esse fanatismo puritano que se voltava contra qualquer pensamento diferente do seu, transforma-se “gradualmente em um regime de tolerância que se generaliza ao final do século XVIII” (LACORNE, 2007, p. 43). Em nosso entendimento, isso se deve justamente à obstinada presença, no ideário puritano, da bandeira da liberdade política, que não só permite, mas até mesmo exige, a prevalência de um convívio respeitoso da diversidade de opiniões, inclusive a religiosa.

Esse ambiente, de reconhecida tolerância religiosa, é o encontrado por Tocqueville quando de sua chegada aos Estados Unidos, quando lhe é possível então observar que, “apesar dos anglo-americanos possuírem várias religiões, todos têm a mesma maneira de encarar a religião” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 492). Essa postura, que diuturnamente forja a conduta de um povo face às exigências impostas pelas contingências da vida cotidiana, está longe de ser dogmática. Segundo nosso magistrado, é mesmo filosófica. Na sua avaliação

Nos Estados Unidos, a religião da maioria é ela mesma republicana; ela submete as verdades do outro mundo à razão individual, assim como a política entrega ao bom senso de todos o cuidado do interesse particular, e ela permite que cada homem experimente livremente o caminho que lhe conduzirá ao céu, da mesma forma que a lei reconhece a cada cidadão o direito de escolher seu governo (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 520).

Na América do Norte desenvolvia-se então, sob os auspícios das religiões confessionais, uma religião civil, ou, como nos diz Tocqueville, disseminava-se um “amor à pátria exaltado pelo zelo religioso” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 330). Do mesmo púlpito que se adorava a Deus, ao mesmo tempo se faziam reverberar os sentimentos comunitários que, apesar dos conflitos inevitáveis que sempre pontuam os interesses particulares, parecia direcionar todos os desejos rumo a um mesmo objetivo comum.

Desse modo, na opinião de nosso magistrado, a “América incorporou o espírito da religião e o espírito da liberdade” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 103), algo que permitiu, em princípio, a cada um buscar por si mesmo seu próprio caminho, mas sem necessariamente renegar os laços comunitários: “Nos Estados Unidos”, escreve Tocqueville, “se pensa com razão que o amor à pátria é uma espécie de culto em que os homens se ligam por intermédio de suas práticas” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 132).

A educação do povo, também já preconizada por Rousseau, guindada agora a interesse de Estado, colabora fortemente para a difusão do ideário republicano-civil. Assim sendo, apesar de Deus conceder diferentes dons a cada indivíduo, no que se refere ao convívio social e ao estar-junto coletivo, permanece uma inabalável confiança na justiça divina, pois, como observa nosso magistrado, todos “encontram à sua disposição meios iguais” para se desenvolver (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 114).

Nesse ambiente, impregnado pela fé cristã reformada e onde desponta o calvinismo, a crença individual segundo a qual o sucesso material aponta na direção da salvação eterna, indicando ao indivíduo a possibilidade de ser ele um dos eleitos por Deus, certamente favorece uma cultura de autonomia. Cada um é ciente da necessidade de cumprir bem com a parte que lhe cabe em todos seus afazeres; o julgamento divino não se dará somente no outro mundo, mas tem seu início neste, sob o olhar crítico, severo e vigilante de toda a sociedade.

Nesse ponto, vale destacar a importância da organização política como fator determinante para que o vínculo civil desabroche e se fortifique. A sociedade americana, tal como descrita por Tocqueville, prescinde de um poder central regulador das ações individuais dos cidadãos:

Existem países, onde um poder, de algum modo exterior ao corpo social, age sobre este, forçando-o a seguir em determinada direção. Existem outros, onde essa força esta dividida, estando ao mesmo tempo dentro e fora do corpo social. Nada de similar ocorre nos Estados Unidos; a sociedade age por ela mesma e sobre ela mesma (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 119-120).

Em função de sua constituição, os Estados Unidos atuam, de acordo com Tocqueville, como se ali coexistissem duas sociedades distintas, mas superpostas:

Vêm-se dois governos completamente separados e mesmo independentes: um habitual e indefinido, que responde às necessidades cotidianas da sociedade, o outro, excepcional e circunscrito, que só se aplica a certos interesses gerais. São, em uma palavra, vinte e quatro pequenas nações soberanas, cujo conjunto forma o grande corpo da união (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 121).

Temos assim que todo poder administrativo reside nas comunas, aqui entendidas como a menor subdivisão territorial possível que ainda faz jus a uma autonomia legislativa, de modo que fica garantido que a um certo nível o ordenamento jurídico-legislativo esteja em acordo com as necessidades particulares dos habitantes locais, o que não invalida o poder político da união, este, sim, exercido em nível nacional. Disso decorre que, nos Estados Unidos, o governo central somente consegue agir efetivamente por intermédio da administração local (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 157).

Temeroso de que afastar o povo das decisões que envolvem seu cotidiano acabe por arrefecer o gosto pela cidadania, levando ao desinteresse pela coisa pública, Tocqueville mostra-se favorável à centralização governamental, mas não à centralização administrativa, (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 154). Esse receio de Tocqueville em relação ao potencial de perigo para a democracia tem como origem a própria realidade vivida em sua França natal: lá, àquela época, como herança do antigo regime, o centro político e o administrativo residiam em Paris. Aos olhos de nosso autor, o rastro de destruição que a desordem revolucionária deixou na França, desde 1789, certamente foi um bom motivo para se refletir sobre a dificuldade “de indicar uma maneira adequada de acordar um povo que dorme, para lhes dar as paixões e as luzes que eles não possuem (...)” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 158). Daí, certamente, uma imprudência deixar adormecer os que já se encontram despertos.

Desse modo, nos Estados Unidos, no caso da educação, por exemplo, a necessidade de uma escola em cada comuna é uma imposição do Estado, mas a construção se dá à custa e sob a administração comunal. Embora as taxas sejam determinadas pelas leis nacionais, o recolhimento e sua distribuição ocorrem localmente, o que leva nosso magistrado a registrar

que “a liberdade comunal decorre, nos Estados Unidos, do próprio dogma da soberania do povo (...)”. Tocqueville observa que, mesmo essa ideia sendo amplamente adotada na América do Norte, na Nova Inglaterra² ela é tomada ao pé da letra:

Nessa porção da União, a vida política nasce no seio das comunas; pode-se mesmo dizer que em sua origem, cada uma delas é uma nação independente (...). Não foram elas que receberam os poderes, ao contrário, parece que são elas que renunciam a favor do Estado, parte de sua independência; distinção importante, e que deve permanecer no espírito do leitor. As comunas, em geral, não são submissas ao Estado, exceto quando se trata de um interesse que chamarei de ‘social’, ou seja, que elas partilham umas com as outras (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 128-129).

Um bom exemplo dessa prática pode ser visto na construção de estradas para interligação de varias cidades. A eficácia desse modelo democrático exige, efetivamente, a participação comprometida de cada cidadão nos afazeres pertinentes à vida comunal: “Na comuna da Nova Inglaterra”, relata nosso autor, “a lei de representação não é admitida. É na praça pública em meio à assembléia geral dos cidadãos que se tratam, como em Atenas, os negócios que afetam os interesses de todos” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 100).

Em função da expansão territorial rumo ao oeste, impulsionada pelo crescente fluxo migratório, para garantir que o espírito fundador da nação americana não se perdesse, são enviados missionários da Nova Inglaterra para as novas fronteiras, não tanto para lhes salvar a alma, mas para salvar a liberdade na América do Norte. Tocqueville assinala que, se indagado, um missionário responderia que

Se as repúblicas do oeste caíssem em anarquia ou se rendessem ao jugo do despotismo, as instituições republicanas que se desenvolviam no litoral do oceano Atlântico, estariam em grande perigo; nós temos então interesse que estes novos estados sejam religiosos, de modo que nos permitam permanecer livre (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 400).

Como consequência dessa prática de zelo pela institucionalização da liberdade que, em nosso entendimento, reflete na verdade a expressão de certa filosofia política, é que Tocqueville pode afirmar: “as leis e costumes dos Americanos são, então, a razão de sua grandeza” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 415). Entendemos, inclusive, ser esta uma pista importante para a identificação da religião civil que trataremos detalhadamente mais adiante.

² Tocqueville se refere à região ao norte do estado de *New York*, particularmente a que tinha seu centro de influência na cidade de *Boston*, situada no estado de *Massachusetts* (PIERSON, 1996, p. 397-416).

Em contraposição, nem tudo é perfeito no mundo real. Tocqueville observa e coloca em evidência um ponto nevrálgico da organização democrática da América do Norte, seu verdadeiro calcanhar de Aquiles. Trata-se da necessária separação entre o que diz respeito ao interesse geral, patrocinado pela vontade geral, e o interesse particular que, no regime democrático, confunde-se com a própria individualidade. Tocqueville constata que a igualdade entre os homens, fruto mais doce e ao mesmo tempo condição de possibilidade do regime democrático, é também o agente *patológico* que pode exauri-lo, uma vez que “ela tende a isolar uns dos outros, por levar cada um deles a não se ocupar a não ser de si mesmo”, reforçando seu apego aos bens materiais: “A maior vantagem das religiões”, escreve Tocqueville, “é inspirar um instinto oposto. Não há religião que não coloque o objeto de desejo dos homens além e acima dos bens terrenos”, elevando assim sua alma a deveres mais amplos, que podem então englobar seus semelhantes (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 31).

Quando levado ao extremo, o individualismo transforma-se, segundo o autor de *A democracia na América*, em egoísmo, e este, no seu entendimento, “é um vício tão velho quanto o mundo”, presente em todas as sociedades. Por sua vez, o “individualismo é de origem democrática, e se desenvolve na medida em que as condições se igualam” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 125).

Em contrapartida, no regime democrático a consequência do egoísmo pode ser fatal: o rompimento do vínculo cívico que aglutina ao seu redor toda sociedade. Isso ocorre devido ao fato de o indivíduo, ao focar somente em si e abrir mão do compromisso maior da participação ativa nos destinos de sua comunidade, acaba por delegar a outro – um representante – esse compromisso. Assim sendo, pergunta-se Tocqueville: “Aquele que consente em obedecer servilmente em certos casos a alguns de seus semelhantes, que concede sua vontade e submete-se a seu pensamento, como pode ele então pretender ser livre?” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 282).

Em se confirmando o abrir mão de uma participação ativa na deliberação política que define os rumos a serem seguidos pela sociedade, veríamos mesmo abalada a crença, observada por Tocqueville, de que “na América, não se obedece às leis apenas porque elas são sua obra – do povo –, mas porque ele a pode mudar, se por acaso ela vier a feri-lo” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 337).

Por outro lado, segundo Tocqueville, os americanos “perceberam que em seu país e em seu tempo, o homem foi ‘comprimido’ sobre si mesmo por uma força irresistível, e, perdendo a esperança de refreá-la, eles se contentavam em conduzi-la” dentro de padrões admissíveis de honestidade e convivência. (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 154). Desse modo, o interesse privado pode contribuir para o bem comum, na medida em que seu sucesso

transborde as fronteiras da individualidade. Na verdade, como defende Tocqueville, “o espírito humano se desenvolve a partir da combinação de pequenos esforços de todos os homens, e não pela ação potente de alguns” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 400). Desse modo,

Sendo muito difícil perceber e analisar as razões que, agindo separadamente sobre a vontade de cada cidadão, acabam por produzir o movimento do povo, fica-se tentado em acreditar que esse movimento não é voluntário e que as sociedades obedecem, sem o saber, a uma força superior que as domina (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 109).

Esse movimento, na América do Norte, não mais se pauta somente na tradição religiosa, mas nas necessidades concretas de subsistência do homem norte-americano. Isso sempre sob a égide do compromisso fundador originário, pautado na vontade geral, que se confirma na crença de que “a constituição americana representa a vontade de todo o povo” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 169). Devemos considerar que é no seio dessa sociedade, um emaranhado das mais diversas pertencas religiosas cristãs que, por vezes, confundem-se com um culto civil que enaltece a sacralidade da pátria, da liberdade e da justiça, que o cidadão é forjado.

Desse modo, sem interferir diretamente na administração pública, ao formar o cidadão que a exerce, a religião também lá se faz presente. Some-se a isso o fato concreto do efeito da descentralização administrativa sobre o caráter da população, cujos efeitos políticos veremos surgir, como afirma Tocqueville de forma vigorosa:

O que mais admiro na América não são os efeitos *administrativos* da descentralização, são seus efeitos *políticos*. Nos Estados Unidos, a pátria se faz sentir em todos os lugares. Ela é um objeto de interesse desde a vila até à totalidade da União. Os habitantes se identificam a cada um dos interesses de seu país como se fossem seus próprios. (...) A centralização administrativa só serve para irritar os povos que a ela estão submetidos (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 162-3).

Temos então que, não precisando competir com as tradições particulares que formam as diferentes reservas de sentido da sociedade como um todo, o Estado confere à sociedade civil, no que concerne à esfera político-administrativa, a possibilidade de atualização de seus meios de ação sem que haja ruptura com o desejo universal que levou os homens a se reunirem em primeiro lugar.

No caso norte-americano, a fundamentação das leis sendo civil, ao invés de religiosa, permite justamente que a sociedade ajuste-se aos novos tempos sem ter de necessariamente rejeitar suas tradições. A igualdade de condições, acompanhada de um forte esforço bem sucedido

na educação, faz nosso magistrado pensar que “nas nações democráticas, cada nova geração é um novo povo” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 73). Todavia, considera Tocqueville, “não há ação humana, por mais específica que seja, que não nasça de uma ideia geral que os homens recebam de Deus” e da qual todas as demais derivam e tornam-se indispensáveis ao uso cotidiano.

Quanto à religião, e este é nosso entendimento a partir da leitura de Tocqueville, por oferecer justamente respostas às dúvidas que escapam à frieza do raciocínio calculado, certamente está habilitada a contribuir para amenizar o desconforto causado face à perplexidade que a relação dos homens em sociedade pode suscitar. Dentro dessa perspectiva, Tocqueville conclui que, embora “o homem possa jamais suportar uma completa independência religiosa e uma inteira liberdade política; e sou levado a pensar que, se ele não tem fé, ele deve servir, e, se ele é livre, ele deve crer” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 31).

1.2 O ESPAÇO PRIVILEGIADO DA RELIGIÃO NA DEMOCRACIA NORTE-AMERICANA

A religião encontra-se presente nas páginas *Da Democracia na América*, mas não como protagonista, papel que entendemos reservado à igualdade entre os cidadãos, e sim como coadjuvante. Enquanto, para Antoine, Tocqueville, embora católico, admitia ter perdido sua fé já aos dezesseis anos de idade (ANTOINE, 2003, p. 174-177), Lamberti, por sua vez, apresenta outra versão:

Sempre professando um tipo de espiritualismo, (...) parecia não ter aceitado a plenitude da teologia católica, mas concordava com o essencial dos dogmas da ética cristã. (...) Em seu texto ele não trata de teologia ou religião, mas apenas da relação e da função moral e política da religião (LAMBERTI, 1989, p. 158).

De fato, o que importa a Tocqueville, em seu relato, é o benefício que a religião pode proporcionar ao bom relacionamento dos homens entre si e sua repercussão positiva sobre a sociedade civil:

O objetivo primeiro, e uma das principais vantagens da religião, é fornecer a cada uma dessas questões primordiais uma solução clara, precisa e inteligível que permanece com o homem comum. Existem as religiões muito falsas e muito absurdas; entretanto, pode-se dizer que todas as religiões que freqüentam o círculo que acabei de indicar (...) impõem um jugo salutar à inteligência; e é necessário reconhecer que, se ela não salva os homens em

um outro mundo, ela é ao menos muito útil à sua felicidade e sua grandeza neste aqui (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 30).

Se assim for, de qualquer forma a religião acaba trazendo algum conforto à alma humana. Além disso, na opinião de nosso autor, é certo que “as religiões não demovem os homens do amor às riquezas; mas elas podem lhes persuadir de obtê-las por meios honestos” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 36), o que também contribui para o bom entendimento entre os homens, para a paz e para o progresso social.

Nos Estados Unidos, onde Tocqueville observa um povo principalmente voltado às questões práticas do dia-a-dia, “somente a religião faz, de tempos em tempos, que os olhares perdidos no cotidiano voltem-se aos céus” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 49), ampliando seu horizonte para além do momento imediato. Assim sendo, segundo nosso magistrado “as religiões promovem um hábito generalizado de se comportar com vistas ao futuro. Dessa forma, elas não são menos úteis à felicidade neste mundo que no outro. Este é um de seus grandes lados político” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 187).

Essa dinâmica, em nosso entendimento, ao inocular no indivíduo um objetivo maior de longo prazo – uma “salvação” –, faz com que ele meça diuturnamente as consequências de seus atos, tanto sobre si mesmo quanto sobre os demais membros da comunidade, o que tem um efeito eminentemente político, contribuindo para contrabalançar os efeitos negativos que Tocqueville vê como inevitáveis ao mundo democrático. É que o anonimato no qual é lançado o indivíduo, face um universo de tantos outros seus iguais, pode distorcer sua concepção de sociedade e restringir seu foco ao resultado imediato que somente lhe diz respeito. Esse tipo de atitude, segundo nosso autor, pode causar danos irreparáveis ao espírito de coletividade e à preservação do anseio pelo bem comum. Como veremos ao longo desta dissertação, esta será uma preocupação permanente de Tocqueville.

Com vistas a equacionar o problema do individualismo, Tocqueville aspirava reconciliar o “espírito de religião” com o “espírito de liberdade” (LAMBERTI, 1989, p. 4), observando que, enquanto em outros países europeus, notadamente na França, religião e liberdade eram tidas como princípios antagônicos, nos Estados Unidos, desde seu “ponto de partida” (cf. *infra* p. 24), esses elementos estiveram sempre juntos (LAMBERTI, 1989, p. 21). Vinte anos após sua viagem aos Estados Unidos, Tocqueville nos explica, de forma bastante didática em seu *O Antigo Regime e a Revolução*, que a forte impressão contrária ao cristianismo observada na França pós-revolucionária era uma reação direcionada contra a

atuação da Igreja na esfera secular e não na espiritual. Desse modo, seria um equívoco atribuir uma hostilidade natural entre a sociedade democrática e a religião:

É bem menos como doutrina religiosa que como instituição política que o cristianismo despertou ódios furiosos; não porque os padres pretendessem ordenar as coisas do outro mundo, mas porque eles eram proprietários e administradores neste; não porque a Igreja não pudesse ter lugar na sociedade nova que se fundava, mas sim porque ela ocupava um lugar dos mais fortes e privilegiados na antiga sociedade que acabava de ser reduzida a pó. (...) crer que as sociedades democráticas são naturalmente hostis à religião é cometer um grande erro: nada no cristianismo, nem mesmo no catolicismo, é avesso ao espírito dessas sociedades (TOCQUEVILLE, 1967, p. 63-64).

Tocqueville observa que, após a revolução francesa, à medida que as instituições políticas anteriores foram irreversivelmente destruídas, com o passar do tempo, o clero deixa de ser lembrado como partícipe do governo, e a Igreja, aos poucos, vai recuperando seu poder espiritual. Para nosso autor, mais que o fruto das circunstâncias, esse retorno do religioso reflete uma necessidade fundamental do ser humano que ele nota presente na história, uma vez que a “experiência de todos os séculos passados demonstra que a mais viva raiz do instinto religioso está firmemente plantada no coração do povo” (TOCQUEVILLE, 1967, p. 64).

Nessa mesma linha, Agnès Antoine, em seu livro sobre cidadania e religião em Tocqueville, assinala, durante o antigo regime, na França, a expressiva força política da Igreja aliada dos detentores do poder temporal. Em função disso, “para derrubar a realeza”, escreve Antoine, não restava outra alternativa aos revolucionários de 1789 senão “atacar a instituição que lhe assegura legitimidade” (ANTOINE, 2003, p. 137). Trazer à baila o problema da França tem o intuito de enfatizar ao máximo o contraste percebido por Tocqueville entre a democracia lá praticada, ainda atrelada ao legado revolucionário, e a norte-americana, que prescindiu de fazer prevalecer seu ideário sobre as ruínas de um governo monárquico deposto. Nesse sentido, as consequências para a religião são claras:

Ao atrelar-se a um governo exercido no tempo e no espaço, a religião submete-se aos interesses de um grupo humano específico e perde sua dimensão universal. Mais ainda, ela que deveria ser imortal como o desejo humano ao qual ela responde, torna-se dependente do ‘fluxo e refluxo das opiniões humanas’ e dos acidentes históricos da autoridade que ela apóia: ‘ligada aos poderes efêmeros, ela compartilha sua fortuna’(...) (ANTOINE, 2003, p. 136).

Nesse sentido, em nosso entendimento, quando a religião renuncia ao exercício do poder político – *potestas* – e age por intermédio de sua influência moral e reguladora dos

costumes, ela logra êxito de exercer uma autoridade – *auctoritas* – considerável e benéfica sobre a sociedade. Isso indica que é possível pensar a *auctoritas* sem *potestas*, como sugere o relato de Tocqueville sobre a religião que predomina na república norte-americana. Para nosso autor, essa opção constituiu efetivamente uma situação inusitada que carece de ser esclarecida em sua condição de possibilidade. Com esse objetivo, Tocqueville desenvolve sua tese sobre o “ponto de partida” que, em síntese, como lemos em Lacorne, nos diz que “o caráter de uma nação está inteiramente inscrito em germe nas suas origens” (LACORNE, 2007, p. 48). Sendo assim, Tocqueville considera que

O homem está, por assim dizer, determinado em seu berço infantil. Com as nações passa-se coisa semelhante. Os povos são influenciados para sempre por suas origens. As circunstâncias que acompanharam seu nascimento e contribuíram para seu desenvolvimento as acompanharão pelo resto de sua existência (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 85-86).

No caso dos Estados Unidos, na perspectiva de Tocqueville, essa gênese se dá ainda em 1620, a partir do acordo firmado entre os peregrinos a bordo do navio *Mayflower*, que estabelece:

(...) na presença de Deus e dos presentes, mediante um pacto nós nos associamos sob um corpo político e civil, por nossa melhor organização e conservação (...) em virtude deste pacto nós decretamos (...) tais leis, ordenamentos, constituições e usos, justos e imparciais, que se julgam mais convenientes para o bem geral da colônia. Nós prometemos total e legítima submissão a estas disposições (LACORNE, 2007, p. 52).

É esse pacto fundador, segundo Lacorne, que “Tocqueville reconhece como ‘um contrato social nos moldes que Rousseau o idealizará no século seguinte’, um dentre uma sequência de tentativas anteriores de cunho exclusivamente religioso” levada a cabo por exemplo, pelas mãos dos separatistas ingleses exilados na Holanda já a partir de 1609. Estes se associam como acionistas da Companhia da Virgínia, que trata dos interesses da colônia inglesa na América do Norte e organiza a viagem dos peregrinos puritanos em sua incursão ao novo mundo (LACORNE, 2007, p. 52-53). Coube ao acaso que o destino derradeiro fosse Massachusetts, longe da influência de uma ordem política e social já previamente estabelecida³.

Em nosso entendimento, o ponto de partida concebido por Tocqueville é algo real no sentido de que efetivamente houve um pacto original escrito em papel, que constitui uma verdadeira

³ O destino original da expedição era a primeira colônia inglesa já estabelecida na Virgínia a partir de 1607, mas dificuldades com as condições de navegação fizeram seus participantes desembarcar em *Cape Cod*, no estado de *Massachusetts*, mais ao norte.

reserva de sentido e cuja influência desdobra-se com o passar das gerações. Pacto erigido por indivíduos imbuídos de um sentimento misto de liberdade política com influência iluminista e total submissão à fé religiosa cristã de confissão puritana. Por outro lado, pode ser considerado também como um instrumento teórico, ou como nos diz Lacorne, “um ponto de partida teórico” (LACORNE, 2007, p. 50), que auxilia Tocqueville no estudo da democracia americana. Ao apoiar sua compreensão da dinâmica do desenvolvimento da democracia norte-americana sobre o artifício do ponto de partida, nosso magistrado pode passar ao largo de inúmeras forças históricas que atuaram desde então, culminando na sociedade que o recebe fraternalmente em 1831.

Sob a inspiração dessa noção de “ponto de partida”, Tocqueville pode conceber uma maturação da democracia norte-americana tomando por base apenas o que ele entende ser sua “essência”, evitando debruçar-se sobre os inúmeros conflitos religiosos e políticos que pontuaram sua história e, assim, explicitar exclusivamente aquilo que, em seu parecer, ela tem de mais original e duradouro: nos Estados Unidos materializa-se finalmente a união do espírito de religião ao espírito de liberdade.

Certamente, para que a realidade constatada por Tocqueville lá o estivesse aguardando em sua chegada à América do Norte, alguns acontecimentos foram necessários. Como nos assinala Lacorne, “a verdadeira soberania popular não se manifesta na América que após 1776, com a criação das treze repúblicas independentes” (LACORNE, 2007, p. 60), ou ainda, “a liberdade religiosa somente será possível com a adoção do primeiro artigo da Declaração dos Direitos, ratificada em 1791” (LACORNE, 2007, p. 51). Apesar disso, acreditamos que, caso fosse indagado, Tocqueville responderia que esses eventos somente se concretizaram por já existirem em germe, como virtualidade, no espírito do referido pacto original e, assim, a força do “ponto de partida” fez-se inexorável e irresistível.

Uma vez identificada essa mensagem fundadora, de liberdade política e religiosa, que Tocqueville assinala como permanente e implícita à marcha democrática americana, voltemos ao ponto onde a percebemos em primeiro lugar, isto é, à opção pelo afastamento da religião de qualquer participação direta no poder temporal tal como apontado por Antoine:

O exemplo americano, por sua excepcional simetria [ao francês], apresenta um tipo ideal de sociedade, onde a naturalidade do religioso pode ser preservada em função de sua separação precoce do político, o que, paradoxalmente, permitiu-lhes uma cooperação eficaz (...) Tocqueville queria mostrar que no regime democrático, é necessário ter em mente que a separação entre o religioso e o político é absolutamente necessária e que a ideia de sua disjunção é absolutamente mortífera (ANTOINE, 2003, p. 138).

De acordo com Lamberti, “Tocqueville foi o primeiro a mostrar que a não ser que a democracia fosse suportada por um ideal mais alto, ela correria o risco de degenerar em ideologia” (LAMBERTI, 1989, p. 162). Desse modo, em nosso entendimento, fica reforçada a tese de que, embora afastada do poder temporal e assim impotente para impor sua doutrina pela força, a ação moderadora dos costumes, promovida pela religião através da permanente disseminação de princípios morais, transforma-a em zeladora do bom uso da liberdade democrática, tornando-a, assim imprescindível. Desse modo, a religião torna-se um contrapeso eficaz ao permanente risco do individualismo extremado – egoísmo –, que sempre espreita o modelo democrático de governo, como nos diz mais uma vez Antoine:

Dentro da esfera da moral, a religião, é sabido, é chamada a lutar contra o excesso de independência individual e contra a ‘paixão natural’ pelo bem material. É necessário, entretanto, sempre se lembrar que ela não deve buscar destruir as paixões democráticas, mas sim as reorientar e purificá-las, e que ela deve contribuir ao equilíbrio da sociedade sem anular seus valores (ANTOINE, 2003, p. 168).

Por outro lado, vale notar que, em relação à América do Norte, a palavra “religião” não pode ser usada como sinônimo para uma específica expressão confessional, mas para designar o *cristianismo* em geral. Isso se deve ao fato, assinalado por Tocqueville, da existência de

Uma variedade inumerável de confissões nos Estados Unidos. Todas diferentes na prática do culto que rendem ao Criador, mas todas, em acordo sobre os deveres dos homens uns com os outros. Cada confissão adora Deus a sua maneira, mas todas pregam a mesma moral em nome de Deus (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 396).

Dessa forma, indiretamente, a religião acaba por participar efetivamente da condução dos negócios seculares da vida democrática, como já havíamos antes assinalado (cf. *supra*, p. 14). Vale deixar registrado, nesse momento, que Tocqueville não se furta, em seu relato, de sublinhar particularidades características a específicos credos que acabam contribuindo individualmente para a tessitura da trama democrática dos Estados Unidos. Dentro da perspectiva de nosso autor, se, por um lado, fica clara uma predisposição das comunidades católicas já estabelecidas nos Estados Unidos em valorizar a igualdade, por outro lado, o protestantismo tende a incentivar a independência entre os homens (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 393). Apesar dessa contraposição, para esta dissertação o que importa é a ação de fundo, registrada no parágrafo anterior, quando a religião, como um todo, age sobre a sociedade a partir de uma inaugural inspiração puritana, conformando seus hábitos.

Certamente isso se dá, na prática, a partir de específicas leituras do evangelho, em acordo com cada uma das confissões religiosas, mas principalmente, instilando na cultura política da sociedade, além do amor a Deus, o amor à liberdade individual, à liberdade religiosa e política. Da mesma forma, certos aspectos negativos ou contraditórios da democracia americana, como a escravidão, embora considerados por Tocqueville, não serão abordados neste texto. Ainda que disso possa resultar uma descrição quase idílica da democracia norte-americana que observamos em Tocqueville, entendemos que, para efeito deste projeto, esses aspectos podem ser omitidos sem prejuízos ao seu bom entendimento.

Temos, então, na perspectiva de Tocqueville, que na América do Norte a religião atua como vetor de disseminação dos valores políticos democráticos. No âmago dessa doutrina cívico-religiosa, compartilhada igualmente por todas as confissões cristãs em solo norte-americano, estariam os valores máximos ainda impregnados por uma indelével marca puritana, que no mundo secular cabia aos que lançavam suas orações aos céus fazer prosperar e proteger: liberdade, igualdade, felicidade e justiça. Embora mais adiante, neste texto, voltemos a tratar dessas quatro palavras, que ecoam ainda como símbolos sagrados no ideário democrático norte-americano, no momento vale um primeiro contato apenas com o significado de liberdade em Tocqueville, para daí explicitar seu vínculo com a importante participação da religião em meio à sociedade nos Estados Unidos.

A liberdade com que se depara Tocqueville na América do Norte não é fruto de uma concepção intelectual abstrata, muito menos implica o direito do indivíduo em perpetrar seja lá o que for que lhe venha à mente. Trata-se, e aí Tocqueville apropria-se das palavras John Winthrop⁴, de

uma liberdade civil e moral que encontra suas forças na união, e cuja missão do poder constituído é proteger: é a liberdade de fazer sem aflições tudo aquilo que é justo e bom. Essa santa liberdade, nós devemos defender sempre, e expor, se necessário, por ela nossas vidas (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 102).

Se recorrermos a Montesquieu, de quem Tocqueville era leitor, teremos que “liberdade é o direito de fazer tudo aquilo que a lei permite, e se um cidadão pode fazer o que ela proíbe, ele não mais possui liberdade, pois todos os demais cidadãos terão o mesmo poder” (MONTESQUIEU, 1952, XI, p. 4). Essa citação também é feita por Lamberti (1989, p. 61), quando assinala que Tocqueville constata na América do Norte que a força da lei, prevalece

⁴ Winthrop foi o líder dos puritanos ingleses que acorreram à América do Norte, em 1630, tendo exercido o cargo de governador de *Massachusetts* em vários períodos entre 1630 e 1640 (LACORNE, 2007, p. 56).

não somente por encontrar-se amparada no poder do Estado, mas, sim, por estar enraizada na tradição e nos costumes (LAMBERTI, 1989, p. 34-35).

Como já assinalamos acima, identificamos que os costumes encontram-se estreitamente vinculados aos dogmas cívicos que também encontram na religião confessional seu meio de propagação. Em nosso entendimento, Tocqueville reconhece a fonte do desejo por liberdade e autonomia pelos cidadãos norte-americanos em sua tradição religiosa puritana, que indica esse povo, inclusive, como sendo aquele escolhido por Deus. Desse modo, a própria liberdade apresenta-se como uma bênção de Deus, e sua importância pode ser melhor avaliada a partir de uma comparação que Lamberti faz entre Tocqueville e Benjamin Constant, para quem “o objetivo da [liberdade] dos antigos, era compartilhar o poder social entre todos os cidadãos, o dos modernos é a segurança dos negócios privados e chamam de liberdade às garantias institucionais que lhes permite usufruir seus bens” (LAMBERTI, 1989, p. 54).

Segundo Lamberti, acreditando que a exigência de participação no jogo político ainda permanece, em seu tempo, como tarefa prioritária da vida em sociedade, Tocqueville vai além de Constant. Para nosso magistrado, é uma surpresa a atitude permanente dos norte-americanos de respeito à lei, algo desconhecido na França de seu tempo (LAMBERTI, 1989, p. 84). É justamente essa novidade que ele pensa ter identificado na base da democracia norte-americana, ou seja, um interesse de participação generalizada dos cidadãos na coisa pública.

Como consequência, se é o próprio povo quem determina as leis, e se cada um se identifica como parte deste povo, efetivamente não faz sentido que alguém em sã consciência teime em desobedecer a si mesmo. Nosso magistrado indagava-se por que na França persistia uma instabilidade política que abalava a liberdade, ao contrário do que ele percebia nos Estados Unidos. Dessa percepção, como sugere Lamberti, ele vê o contraste entre a liberdade norte-americana e a francesa. A liberdade norte-americana, “baseada em um costume já enraizado pelo tempo e pelas leis”, diferente da liberdade francesa, que decorria de “uma proclamação feita em nome de princípios abstratos” (LAMBERTI, 1989, p. 55).

Em nosso entendimento, essa sinergia entre costumes e lei tem como catalisador, na América do Norte, a religião. Já na França, a religião é colocada à parte por receio de vir, dado seu envolvimento com o antigo regime, a sufocar o grito incontido do povo por liberdade, igualdade e justiça.

1.3 RELIGIÃO E POLÍTICA NOS ESTADOS UNIDOS: UMA RELAÇÃO PROFÍCUA

Se, por um lado, em sua totalidade, sociedade civil e Estado são duas “abstrações”, duas dimensões simbólicas, não constituindo, portanto, dimensões empíricas específicas com as quais nos deparamos em nosso cotidiano real, por outro lado, certamente, como cidadão – ser cívico-político –, cada um se vê submetido ao ordenamento jurídico regulado pelo Estado. No caso do regime democrático estudado por Tocqueville nos Estados Unidos, entretanto, observamos que o cidadão também se sente partícipe do poder do Estado, uma vez que o ordenamento jurídico que lhe dá substância é plenamente reconhecido como obra do povo.

Além disso, por intermédio das inúmeras possibilidades de associativismo, entre as quais destacamos o de formato religioso, o coro de vozes que expressam os interesses econômicos, políticos, profissionais dos diferentes segmentos da sociedade civil norte-americana encontra um mecanismo para sua manifestação. Na França, em comparação, Tocqueville conviveu com uma sociedade ainda convulsionada pelo espírito revolucionário, que via a religião com ressalvas, restringindo sua participação como vetor das aspirações da sociedade. Muito diferente do cenário que nosso autor reconheceu na América do Norte, onde sociedade civil e Estado, religião e política, pareciam conspirar lado a lado para um mesmo fim: o bem estar da coletividade.

Para Tocqueville, a religião encontra-se inexoravelmente incorporada ao nascimento dos Estados Unidos como sociedade detentora de uma identidade nacional herdada dos puritanos (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 12), como já implícito em sua hipótese do “ponto de partida”. Ao mesmo tempo, apesar de a pregação religiosa, tal como percebida por nosso autor, mostrar-se de forma generalizada “favorável à liberdade civil”, ele nota que nenhuma preferência política era especialmente defendida: “Não se pode dizer que nos Estados Unidos a religião exerça uma influência sobre as leis nem sobre aspectos das opiniões políticas”, mas sim que, ao conformar os costumes, atuando sobremaneira no seio das famílias, ela acaba por modelar o próprio Estado (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 397).

Em nosso entendimento, é justamente essa influência não intrusiva a peça fundamental à compreensão do fenômeno cívico registrado por Tocqueville nos Estados Unidos. Como ele mesmo nos diz, “na América, a religião foi, por assim dizer, que estabeleceu seus próprios limites; a ordem religiosa permaneceu completamente distinta da ordem política, de tal modo que pode facilmente modificar as leis antigas sem comprometer as antigas crenças” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 12). Vale ressaltar, de modo a não considerarmos uma contradição nas palavras de Tocqueville, que a ação da Igreja encontra-se distinta “da ordem

política” no sentido de que ela se abstém de qualquer participação ativa de governo. Apesar disso, como temos constatado ao longo desta dissertação, sua ação política como zeladora dos valores democráticos norte-americanos é permanente e inegável.

A religião, na opinião de nosso autor, é um dos fatores principais responsáveis pela estabilidade política norte-americana, não devendo nada ao Estado no que se refere à utilidade de seus serviços ao cidadão. Além disso, ela é inclusive um agente preponderante na moralização da democracia, na medida em que busca moderar os apetites imediatos por desfrute dos bens materiais, tais como fortuna e bem estar. Para Tocqueville, essa é uma realidade que deveria ser considerada pelas demais nações democráticas (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 179-180): “os americanos (...) em matéria de política eles dão ao mundo muito mais exemplos do que lições” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 409).

Vale observar, neste momento, que o público-alvo *Da Democracia na América*, longe de habitar o novo mundo, residia na Europa, como bem assinala Kessler:

Tocqueville escreveu *Democracia na América* em parte para ensinar aos moralistas e estadistas da democracia, de como fazer para que a religião servisse à causa da liberdade em uma era predominantemente secular. Sua ênfase na importância política da religião faz dele um funcionalista da religião ou, como ele gostava de chamar a si mesmo, um ‘novo tipo de liberal’ (...) Tocqueville pertencia a uma tradição filosófica francesa que buscava substituir o cristianismo tradicional por uma religião civil livre de orientações [confessionais] (...) buscava formular uma nova relação entre religião e política na França e para todas as novas democracias (KESSLER, 1994, p. 18-21).

Já Agnès Antoine, além de reforçar o assinalado acima, evidencia o papel atribuído por Tocqueville ao indivíduo que, na condição de cidadão, prospera, imerso em um ambiente pleno de igualdade e liberdade. Embora sempre conduzido por um interesse próprio, uma vez que livre da tutela do Estado, esse cidadão vê-se refreado em seus excessos pelos laços cívico-sociais, permanentemente lembrados e revigorados na religião que, além disso, prepara-o moralmente para uma participação política que lhe é exigida pela sociedade democrática:

Tocqueville estabelece então uma nova articulação da relação entre política, moral e religião (...). Inicialmente a reafirmação da importância da dimensão política como fundamental à liberdade humana, e da democracia como forma política onde esta dimensão de soberania do homem pode se exprimir. A seguir, a convicção de que não poderia existir vida política verdadeira sem uma intencionalidade ética, o que pressupõe que os indivíduos estejam sensíveis à sua responsabilidade, tanto pessoal quanto cívica, a partir da orientação das diversas tradições morais e espirituais (ANTOINE, 2003, p. 206).

Prosseguindo, Antoine ressalta ainda uma propriedade característica e fundamental da religião nos Estados Unidos, dentro da concepção de Tocqueville: em paralelo à sua tarefa evangelizadora tradicional, ela também atua como uma entre tantas outras associações que se estabelecem no seio da sociedade com vistas a defender um interesse coletivo, como as agremiações profissionais ou mesmo políticas, por exemplo. Assim sendo, como agente desvinculado da legitimação secular do Estado, a religião nos Estados Unidos pôde minimizar a perspectiva temporal e levar os indivíduos a exaltar seu compromisso cristão de amor ao próximo, aproximando-os ao bem comum (ANTOINE, 2003, p. 206-207).

Lembre-mos de que, concomitantemente à viagem de Tocqueville pela América do Norte, na França persistia uma desconfiança, até mesmo um ressentimento, do político em relação à religião, dada a participação ativa da mesma como agente legitimador e mesmo administrativo no antigo regime. Some-se a isso a crítica persistente, já presente na obra de Jean-Jacques Rousseau, em meio ao século XVIII, de que o cristianismo contribui para o afastamento do interesse do indivíduo pelo mundo terreno, uma vez que fixa suas expectativas de vida em um outro mundo. Como principal e mais nefasta consequência desse distanciamento, temia-se, na França, que a religião acabasse por levar à minguada a possibilidade do desenvolvimento do verdadeiro cidadão, detentor de um grau de autonomia que lhe conferisse um comportamento político ativo e responsável.

Por outro lado, sem a presença da Igreja, via-se o indivíduo abandonado à própria sorte, sem o amparo do aconselhamento religioso para além daquilo que se apresenta como uma crença individual, dissolvendo-se precisamente a “cola” espiritual que mantém coesa a sociedade. Um convívio respeitoso e ponderado entre religião e política é justamente, em nosso entendimento, uma das principais características da vida democrática Norte-Americana registrada por Tocqueville.

A complementaridade supostamente salutar entre religião e política era reconhecida e desejada, não só por Tocqueville, mas também por outros políticos e pensadores de seu tempo. Pierre Leroux⁵, político e filósofo francês, contemporâneo de Tocqueville, diagnostica os males proporcionados à sociedade francesa em virtude do hiato entre religião e vida política. Em 1846, onze anos após a publicação do primeiro volume *Da Democracia na América*, Leroux nos contempla com uma obra intitulada *Uma Religião Nacional ou do Culto*, onde registra a importância e necessidade de uma religião que fornecesse o componente moral

⁵ Vale assinalar que foi Leroux, em 1834, quem popularizou o neologismo “socialista”, então com um sentido pejorativo, com o objetivo de alertar sobre os perigos da prevalência absoluta da vontade do Estado na determinação dos objetivos a serem perseguidos pela sociedade civil.

necessário à estabilidade política democrática. Embora, ao mesmo tempo, descrente que o cristianismo pudesse voltar a exercer esse papel, Leroux buscava

Tentar provar que é possível conceber uma religião sem teocracia. Uma religião sem teocracia será a verdadeira religião. Uma religião sem teocracia será aquela UNIDADE invocada por nossos pais, essa síntese onde os homens realizarão entre eles a liberdade, a fraternidade, a igualdade. (...) combatendo o individualismo, mas não menos combatendo toda falsa doutrina que sacrifica toda individualidade à sociedade coletiva, (...) (LEROUX, 1846, p. iii-iv).

Leroux, ao observar a irreligiosidade que grassava na França, indaga-se:

(...) sob quais condições um ajuntamento de homens constitui-se um povo? É possível a uma nação deter um sentimento de pátria sem uma crença religiosa, ou leis civis eficazes sem lei religiosa? Ela [a sociedade] pode reconhecer a moral sem dogmas religiosos? (...) seus cidadãos podem restringir-se a uma vida material, sem possuir um ponto de comunicação religioso entre eles? (LEROUX, 1846, p. 5-6).

Devemos considerar também que, além da memória recente da estreita relação entre clero e poder temporal, pesava sobre a religião na Europa a lembrança de todas as sangrentas guerras e perseguições levadas a cabo em seu nome. Daí a urgência daqueles que, reconhecendo o valor do vínculo espiritual na pavimentação dos caminhos que conduzem os homens a colaborar entre si, encontrar um sucedâneo ao culto cristão, no que concerne uma religião nacional comum a todos os cidadãos.

Leroux, em seu livro, expõe o cerne do problema vivido na França, e pretende como solução uma religião nacional com o intuito de promover uma sociedade pautada em valores – religiosos – bem definidos, mas sem jamais submeter a liberdade dos homens. Para isso propõe um tipo de meio termo, entre o ceticismo e o domínio exclusivo da religião, de modo inclusive a contrabalançar a doutrina do individualismo que, segundo ele, cria um abismo entre as ordens espiritual e temporal.

Desse modo, Leroux prevê “que o governo seja basicamente um fiscal, encarregado de manter condições iguais entre todos os combatentes” que disputam o espaço público (LEROUX, 1846, p. 89). Em nosso entendimento, é justamente essa a tendência que Tocqueville reconhece ter encontrado no governo democrático dos Estados Unidos, e nessa sua avaliação percebemos que as expectativas de nosso magistrado em relação à inusitada igualdade de direitos observada entre os norte-americanos emparelha-se à crença cívica que viria a ser proposta por Leroux: “Se alguém pensa independentemente por mim, então não sou

eu que penso. Admito a ajuda de meus semelhantes; mas não sua tirania (...)” (LEROUX, 1846, p. 94). Esse *detour* nas reflexões de Leroux ajuda-nos a perceber e individualizar alguns problemas políticos enfrentados pela sociedade francesa em meados do século XIX e que constituem pano de fundo da análise tocquevilleana da democracia norte-americana.

Nesse ponto, vale frisar um elemento que acreditamos ser essencial à compreensão do convívio produtivo entre religião e política que subjaz no estudo de Tocqueville. Trata-se da possibilidade de uma efetiva igualdade de direitos e condições entre os norte-americanos. A igualdade de condição encontrada por Tocqueville na América do Norte causa-lhe tanto efeito, que a ânsia de fazer reviver na França essa aventura leva-o a registrar o seguinte: “parece-me que sem dúvida, cedo ou tarde, nós chegaremos, como os americanos, a uma igualdade de condições quase completa” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 68-69).

Fazendo dessa igualdade uma espécie de “lupa”, nosso autor parece enxergar o que seria a própria essência da democracia. Na sua avaliação, “não são apenas as posses que se assemelham na América; a igualdade se estende até certo ponto sobre as próprias inteligências”. Com isso, ele se refere ao fato de que a *educação básica* está ao alcance de todos os cidadãos, enquanto “a instrução superior é praticamente inexistente”.

Como consequência desse nivelamento, Tocqueville observa que “na América existem poucos ricos; a grande maioria dos americanos necessita então exercer uma profissão” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 113). Situação em nada semelhante àquela geralmente encontrada na Europa, onde a aristocracia, uma classe distinta do povo, detentora de direitos e privilégios excepcionais, podia viver do usufruto de sua fortuna e não pelo esforço continuado de seu trabalho. Em outras palavras, a igualdade nos Estados Unidos, tal como reconhecida por Tocqueville, não constituía simplesmente um ideal abstrato a ser perseguido, como ocorria na França. Na América do norte, a igualdade era corriqueira ao exercício na vida cotidiana do povo norte-americano.

De forma quase idêntica à que acabamos de assinalar em Leroux, Tocqueville relata que, embora “as inteligências permaneçam todas desiguais, assim como desejou o Criador, encontram a sua disposição meios iguais” para desenvolver-se. Apesar de a distribuição de dons promovida por Deus aos homens não apresentar uma uniformidade, através da educação, cultura, tradição e religião, e da sua gestão pela sociedade, uma compreensão do mundo, dos objetivos de vida e dos meios lícitos de alcançá-los, parecia ser indistintamente compartilhada (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 114-115).

Em nosso entendimento, a questão da igualdade revela-se, para nosso magistrado, algo indissociável da própria forma como a ação política desenvolve-se em meio à democracia,

uma vez que é nesse ambiente que a autonomia do cidadão pode efetivamente manifestar-se. No regime aristocrático, nos diz Tocqueville,

O pobre é cativado desde a tenra infância, com a ideia de ser comandado. Para qualquer lado que ele volte seu olhar, ele vê imediatamente a imagem da hierarquia e o espetáculo da obediência. Nos países onde reina a desigualdade permanente de condições, o chefe obtém então facilmente de seus servidores uma obediência incontestável, (...) pois aqueles que o reverenciam, não o fazem somente ante o senhor, mas à classe dos senhores. Sobrepõe-se a sua vontade todo o peso da aristocracia (...) [o senhor] reconhece seus servos como uma parte secundária dele mesmo, e frequentemente se interessa por sua situação, como uma manifestação de egoísmo (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 223-224).

Na democracia, uma vez que as condições igualam-se, formam-se entre os homens novas relações de interesse, de modo que as relações de trabalho conduzem-se dentro de limites determinados por contrato livremente celebrado entre as partes. Embora um tipo de servidão temporária e consentida, como observa Tocqueville, “fora desse acordo todos são cidadãos detentores dos mesmos direitos” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 225-226).

Vale ainda registrar mais um aspecto da relação entre política e religião que consideramos relevante. Ele decorre da perspectiva de Tocqueville de que, nos Estados Unidos, a religião de forma geral, para além de qualquer divergência doutrinal entre as diversas confissões, é a grande difusora dos valores cívicos norte-americanos, quais sejam; liberdade, igualdade de direitos e oportunidades, além é claro, da ideia de justiça. Trata-se da postura humanista que prospera na sociedade a partir da disseminação dos valores religiosos e que exalta a dignidade do ser humano como uma bênção de Deus e, portanto, fora de qualquer possibilidade de ser negociada.

Encontramos no *Humanist Manifesto II*, de 1973, incluso no livro de Charles W. Dunn, uma descrição que entendemos ainda em sintonia com o valor atribuído ao indivíduo pela sociedade norte-americana observada por Tocqueville. Em seu artigo quinto, o manifesto diz que

(...) a dignidade do indivíduo é um valor humanista central. Os indivíduos devem ser encorajados a consumir seus próprios desejos e talentos criativos. Nós rejeitamos todos os códigos morais, religiosos ou ideológicos que denigram o indivíduo, suprimam a liberdade, entorpeçam o intelecto, desumanizem sua personalidade. Nós acreditamos em uma máxima autonomia individual consoante com responsabilidade social (DUNN, 1984, p. 106).

Desse modo, apesar dos males que o individualismo exacerbado causa à democracia, como fartamente assinalado por nosso magistrado, nem por isso deve o Estado subjugar o

indivíduo e colocá-lo sob sua tutela, obrigando-o a agir de outro modo, uma vez que isso destruiria sua dignidade, atributo “divino”. Tal como entendemos em Tocqueville, cabe, sim, à religião ajudar o indivíduo a transcender-se e a entregar-se então por um impulso interior, ao trato das responsabilidades religiosas, políticas e sociais *coletivas*, sem as quais, no entendimento de nosso magistrado, perece a democracia.

Como pudemos observar até agora, o pleno exercício da cidadania e, por conseguinte, a efetiva amplitude da participação política, tal como constatado por Tocqueville nos Estados Unidos, longe de serem consequência do vigor democrático, parecem ser justamente sua condição de possibilidade. O que consolida a sociedade civil como ator em condições de fazer preservar sua identidade e autonomia face o Estado, tal como entendemos em Tocqueville, surge como resultado dos efeitos de uma associação primeva.

Compactuada sob a égide de uma percepção religiosa de igualdade, cujas diretrizes espirituais, embora desatreladas de um compromisso exclusivo com a cidade de Deus, essa associação tem sua propagação didaticamente assegurada por intermédio do mesmo culto confessional que se curva às verdades incontestáveis pregadas nos evangelhos. No próximo capítulo começaremos por distinguir esse componente civil de seu vetor religioso confessional, sempre lembrando que distinguir não implica necessariamente separar. Desse modo veremos que a religiosidade ainda restará firmemente impregnada no culto cívico, conferindo-lhe, então, o *status* de uma verdadeira religião. Uma *religião civil* que acena também com a promessa de uma outra vida, ao fazer renascer a alma individual no seio de uma coletividade, transcendendo-a e, simultaneamente, dando-lhe sentido.

2 DA RELIGIÃO CONFESSIONAL À RELIGIÃO CIVIL

2.1 O CONCEITO ROUSSEAUNIANO DE RELIGIÃO CIVIL

Uma vez que o foco desta dissertação é a teologia política negativa, antes de prosseguirmos, cabe elucidar o leitor sobre a razão de dedicarmos um espaço significativo ao conceito de religião civil. Se, por um lado, considerarmos, de forma geral, que a teologia visa conferir um discurso racional ao mistério que envolve a Divindade, por outro lado, observamos que, sem o amparo de um substrato religioso, ou seja, de uma prática religiosa portadora de ritos, mitos e inequívoca manifestação de fé na Divindade, a teologia se reduziria a um exercício de pura abstração, não se distinguindo, em nosso entendimento, daquilo que usualmente denominamos metafísica.

Isso posto, nossa hipótese é a de que a teologia política negativa que buscamos elucidar, no texto tocquevilleano, vincula-se umbilicalmente a uma religião civil que é “palpável”, ou seja, que se revela efetivamente no comportamento dos indivíduos que compõem a sociedade norte-americana, notadamente pelo apreço aos valores e símbolos cívicos herdados de seus antepassados, bem como, e principalmente, na crença da eficácia e da justiça das leis que, conferindo ordenamento, viabiliza e impulsiona o estar-junto coletivo nos Estados Unidos. Em sendo assim, para alcançarmos o entendimento da teologia política negativa que será apresentada no terceiro capítulo desta dissertação, faz-se mister o conhecimento da religião civil na qual ela opera.

No primeiro capítulo desta dissertação, utilizamos em alguns momentos o termo “religião civil”. Nosso objetivo era assinalar, então, no retrato traçado por Tocqueville da democracia na América do Norte, a existência de um “componente espiritual”, uma crença cívica distinta das crenças propriamente religiosas confessionais como fator preponderante da dinâmica sociopolítica que o magistrado francês testemunha nessa nova nação. Indicar algumas características dessa crença cívica norte-americana que passamos a denominar religião civil, em consonância com as lições de Rousseau e que foi amplamente analisada por Bellah, é o propósito deste capítulo.

Para cumprirmos esse objetivo, começaremos por deter nossa atenção naquele que esteve entre os primeiros que se ocuparam do problema de indicar as bases apropriadas para regular o estar-junto coletivo não em função de uma vontade exterior heterônoma, imposta a um específico grupamento humano, mas, sim, como fruto de um acordo imanente

estabelecido pela própria sociedade em função de sua autonomia. Trata-se do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau.

Coube a Rousseau, em 1762, no seu *Contrato Social*, identificar o soberano *laico*, aquele cuja vontade prevalece incontestemente sobre toda a coletividade, e o próprio povo. Sua proposta de alternativa ao poder do clero, que conferia legitimidade ao jugo aristocrático, era justamente o poder do povo que, amparado em um culto civil, deitaria as bases de um modelo de governo cuja legitimidade emanaria do próprio povo, algo que constituía uma perspectiva inovadora em relação ao jogo político aristocrático praticado então.

A partir daí, na expectativa do filósofo genebrino, uma vez libertos do jugo despótico, os homens não mais se curvavam à vontade de outros homens e, sim, à vontade geral que emanaria do seio da própria coletividade. Esta, ocupando o núcleo em torno do qual passariam a transitar os diversos interesses que permanentemente disputam por representação no espaço público, culminaria finalmente por favorecer a instalação de um ordenamento jurídico-político totalmente comprometido com o componente universal que, de acordo com Rousseau, reside oculto por detrás de todo interesse particular. Cabe ressaltar a pertinência de nossa alusão a Rousseau, valendo-nos de Tocqueville que, em carta escrita durante o período da elaboração de seu segundo volume de *Da Democracia na América*, assinala o seguinte: “Existem três homens com os quais eu passo um pouco de tempo todos os dias; são eles, Pascal, Montesquieu e Rousseau” (LAMBERTI, 1989, p. 5).

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário esclarecer nosso entendimento sobre os conceitos rousseauianos que serão elementos-chave para a correta compreensão da religião civil, tal como a percebemos, impregnada na descrição de Tocqueville sobre a democracia na América do Norte. Primeiro, temos o conceito de “estado de natureza”.

Para Rousseau, o ser humano é intrinsecamente bom: originalmente, dispersos pelo mundo e tendo a natureza como única e grande provedora, os homens viviam em liberdade, pouco dependendo ou pouco se importando reciprocamente. Um ambiente onde, inclusive, não cabe sequer especular sobre a existência de um pecado original. Vale notar que Rousseau não afirma que esse estado de natureza efetivamente existiu, valendo-se do mesmo, na verdade, como hipótese, ou seja, como *constructo* lógico para deduzir e explicar a formação das organizações sociais.

Nessa perspectiva ele elabora seu conceito de “contrato social”, entendido como sendo o conjunto das regras de convivência que viabilizam o estar-junto coletivo: o que leva os homens a abrirem mão da independência conferida por um hipotético estado de natureza é o benefício utilitário que a união de todos os esforços individuais pode trazer a cada indivíduo, separadamente,

como membros de uma mesma comunidade. Isso pressupõe a existência de um interesse inicial compartilhado por todos que, ao mesmo tempo, é inalcançável a cada um separadamente.

Isso nos leva ao terceiro conceito de nossa equação: “a vontade geral”. Em nosso entendimento, a vontade geral é uma entidade metafísica, no sentido moderno do termo, ou seja, só existe como abstração, como uma ordem especial de *realidade* que não se apresenta aos sentidos, já que é *imaterial* (LALANDE, 2006, p. 621). Ela implica o universo de todos os desejos comuns aos indivíduos que se propõem a viver coletivamente em harmonia. Em contrapartida, ela não pode ser determinada a partir do somatório de todos os desejos individuais, mas, sim, do *sentimento* que nos coloca todos em acordo, apesar de todas as inevitáveis divergências que o interesse particular proporciona.

Capturar essa vontade geral de modo que o legislador possa posteriormente conferir-lhe ordenamento jurídico-político é a tarefa do “soberano”, este quarto elemento necessário ao entendimento do conceito rousseauiano de religião civil. Devemos entender que o corpo soberano, tal como concebido por Rousseau, apesar de ser constituído por indivíduos adultos, jamais se concentra na figura de um só indivíduo, na medida em que é indivisível e inalienável. Como observa Rousseau, “se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por este ato, perde sua qualidade de povo; no instante em que há um senhor, não há mais soberano, e com isso o corpo político é destruído” (ROUSSEAU, 2008, p. 42-43).

A finalidade do soberano, portanto, não é a de fazer prevalecer interpretações particulares do desejo coletivo, mesmo que majoritária, impondo-as como regra sobre toda comunidade. Longe de “personificar” a vontade geral, na verdade, o povo soberano apenas expressa o acordo que ela representa. Entendemos que o soberano, quando muito, somente se materializa brevemente como povo reunido, durante a convenção fundadora. Por isso, segundo Rousseau, o soberano, “sendo formado apenas pelos indivíduos que o compõem, não tem nem pode ter interesse contrário ao deles” e, assim, “é sempre tudo o que deve ser” (ROUSSEAU, 1964b, p. 362-364).

Desse esforço comunitário original é que, de acordo com o filósofo genebrino, resulta a promulgação do contrato social, que finalmente ganha seu substrato físico nas páginas de uma constituição. Vale frisar que, após esse fugaz momento fundador, em nosso entendimento, o soberano passa a manifestar-se por intermédio do legislador, este, sim, “sob todos os aspectos um homem extraordinário” (ROUSSEAU, 1964b, p. 382), um efetivo administrador dos conflitos particulares que são inerentes à convivência humana. Em contrapartida, ao mesmo tempo, o legislador deve permanecer, para sempre, escravo do

desejo manifesto na vontade geral e expresso pelo povo soberano, tal como se encontra gravado no contrato social fundador.

Em nossa opinião, está justamente na definição do significado da palavra “soberano”, no texto rousseauiano, o cerne das divergências em relação à proposta do cidadão de Genebra, que, para alguns, exorta a liberdade individual, e, para outros, a tirania de um soberano encarnado: “Rousseau”, escreve, por exemplo, Ernst Cassirer, “tanto nos é apresentado como o verdadeiro precursor do *individualismo* moderno, lutando por uma liberdade plena (...)” quanto “(...) o precursor e fundador do *socialismo* de Estado, que sacrifica o indivíduo à coletividade” (CASSIRER, 1987, p. 11).

Apontando para essa segunda hipótese, socialismo de Estado, podemos voltar a citar Pierre Leroux, para quem em Rousseau, “o soberano pode tudo; ele é onipotente, (...), cada um abdica a seu favor todos seus direitos, é ele quem governa, ele é quem administra a república (...), ele é cada um de nós, que nos tornamos soberano apenas por seu intermédio” (LEROUX, 1846, p. 101-102).

Em acordo com a primeira hipótese, ou seja, do Rousseau libertário, a religião civil que ele nos apresenta em seu *Contrato Social*, longe de ser um simples método de dominação do povo, adotado por um tirano, traduziria, sim, a mais autêntica e gratuita manifestação de amor do cidadão à pátria. É a fé na sacralidade “puramente civil” das leis que constitui, segundo Rousseau, a condição de possibilidade de cada um viver em liberdade, e que, para este filósofo, faz “ligar o coração dos cidadãos ao Estado” (ROUSSEAU, 1964b, p. 465).

Daí, como observa Rousseau, a dificuldade, por exemplo, em relação ao sufrágio universal como meio de determinação dos desejos de um povo. Após o momento fundador, o sufrágio somente alcança o âmbito das particularidades, perdendo de vista o interesse geral. Dessa forma, no que se refere ao governo do povo, alicerçado sobre um fundamento igualitário como propugnado por Rousseau, somente a aderência completa, permanente e inabalável ao *espírito* do contrato social pode poupar a sociedade da tirania da maioria – expressa na vontade de um líder momentâneo – que sempre espreita a vida democrática. Este, inclusive, como já assinalado anteriormente, para Aléxis de Tocqueville, é um permanente motivo de preocupação para o futuro da democracia que encontra na América do Norte.

Como vimos, Rousseau entende que a gênese da sociedade se dá originalmente em função da utilidade que essa organização proporciona aos homens. Como afirma Rousseau, as forças individuais são exíguas, e a “soma de forças só pode nascer da cooperação de muitos”. A efetivação desse esforço pode orientar-se por dois métodos distintos: coação ou colaboração. Em seu *Do Contrato Social*, nosso filósofo adota a última hipótese: “encontrar uma forma de

associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, ao unir-se a todos, obedeça somente a si mesmo e continue tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2008, p. 32-33). Para tanto, torna-se essencial que o intérprete da vontade geral, agora o legislador, isto é, aquele que transforma em ato o desejo de todos, atenha-se ao fato que “o direito que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos não ultrapassa, (...), os limites da utilidade pública” (ROUSSEAU, 2008, p. 149).

Por outro lado, uma vez descartada a opção pela coação, como fazer para que os homens não percam de vista o interesse coletivo, já que libertos do jugo tirânico, absorverão seus interesses nos mais diversos afazeres, nem sempre voltados ao bem comum? A resposta que o autor *Do Contrato Social* preconiza é fundada na aliança coletiva em torno de uma crença e não no uso da força. Desse arranjo emerge o conceito rousseauiano de religião civil. Nosso filósofo considera que a religião majoritária na época, fonte de legitimação dos governos aristocráticos constituídos, não possui as características necessárias para ser esta religião civil:

O cristianismo prega apenas a servidão e dependência. Seu espírito é por demais favorável à tirania para que esta não se aproveite sempre dele. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos; eles sabem e não se inquietam com isso; esta curta vida tem muito pouco valor a seus olhos (ROUSSEAU, 2008, p. 148).

Por outro lado, o mais insidioso para Rousseau era o fato de o cristianismo levar os homens a conviver sob duas legislações irreconciliáveis: uma deste mundo, e outra do outro. “O cristianismo”, escreve Rousseau, “é uma religião inteiramente espiritual, ocupada apenas com as coisas do Céu; a pátria do cristão não é deste mundo. Ele faz seu dever, é verdadeiro, mas o faz com uma profunda indiferença quanto ao bom ou mau sucesso de seus cuidados” (ROUSSEAU, 2008, p. 147). Isso leva nosso filósofo a concluir que “todas as instituições que põem o homem em conflito consigo mesmo nada valem” (ROUSSEAU, 2008, p. 145). Dentro dessa perspectiva, divide as religiões em três espécies: a religião do homem, a do cidadão, e a do sacerdote – o cristianismo –, que ele tem em pior conta.

Para Rousseau, pode-se dizer que a religião do homem, “sem templos, sem altares, sem ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral”, é a “pura e simples religião dos evangelhos, o verdadeiro teísmo (...)”. Já a religião do cidadão, “inscrita a um só país, lhe dá seus deuses, seus padroeiros próprios e tutelares: tem seus dogmas, seus ritos, seu culto exterior prescrito por leis (...)” (ROUSSEAU, 2008, p. 145). Como nos confirma Vera Waksman, “a religião do cidadão corresponde às religiões pagãs (...) cada povo possui seus próprios deuses. As leis, neste caso, coincidem com os preceitos

religiosos, pois ambos provêm da mesma fonte” (WAKSMAN, 2010, p. 105). Quanto à religião do sacerdote, justamente por exigir dos homens uma inconciliável dupla lealdade a dois chefes e a duas pátrias, submete-os “a deveres contraditórios e os impede de poderem ser ao mesmo tempo devotos e cidadãos” (ROUSSEAU, 2008, p. 145).

Por sua vez a religião civil seria *uma forma* de religião do cidadão na qual a vontade geral passa a ocupar o lugar antes reservado aos diferentes deuses. Nesse sentido, a religião civil não compete, não impede nem interfere nas demais manifestações religiosas. Na opinião de Rousseau, embora ao Estado importe que os indivíduos tenham sua religião interior, “os dogmas dessa religião não interessam nem ao Estado, nem a seus membros”, a não ser que eles interfiram na “profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao Soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimento de sociabilidade (...)” (ROUSSEAU, 2008, p. 149). Na opinião de Waksman, “a religião civil encontra-se inserida na conclusão do livro *Contrato Social*, uma vez que sem dúvida ela consolida a pertença do cidadão ao Estado” (WAKSMAN, 2010, p. 108).

Rousseau nos afirma que “os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão”: exaltar a divindade, acenar com a felicidade aos justos, dar a certeza de punição aos maus, preservar “a santidade do contrato social e das leis”. E como único dogma negativo, o cidadão de Genebra sugere uma intransigente intolerância contra a intolerância, seja ela política ou religiosa (ROUSSEAU, 2008, p. 150). De acordo com o genebrino:

Quando vários homens reunidos consideram-se como um só corpo, eles têm uma única vontade, relacionada à preservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os meios do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses confusos, contraditórios (...) um estado assim governado necessita de muito poucas leis e, à medida que é necessário promulgar novas, essa necessidade percebe-se universalmente (ROUSSEAU, 2008, p. 115).

Rousseau também considera que, tal como nos cantões suíços, que certamente lhe inspiraram, as dimensões físicas desse estado possível não devem ser excessivas. Afinal, quanto mais súditos, menos cada um reconhecerá sua parcela na vontade geral, ou seja, “quanto mais cresce o Estado, mais diminui a liberdade” (ROUSSEAU, 2008, p. 73). Essa observação ganha relevância em nossa busca por explicitar uma religião civil implícita à democracia nos Estados Unidos, tal como vista por Tocqueville, na medida em que este último reconhece a destacada importância da comuna e da convivência comunal para o sucesso da vida democrática na América do Norte.

Apesar de conferir total responsabilidade aos homens no que se refere tanto às mazelas quanto aos êxitos da construção social, Rousseau assinala que “toda justiça vem de Deus, somente ele é sua fonte”. No entendimento do genebrino, os governos surgem em função de nossa inabilidade em recebê-la diretamente “de tão alto”. Quanto à aplicação dessa justiça, Rousseau assinala que “em um estado bem governado há poucas punições (...) porque há poucos criminosos: o grande número de crimes assegura sua impunidade quando o Estado se enfraquece” (ROUSSEAU, 2008, p. 52). Essa, certamente, é a fórmula que, segundo Rousseau, deveria estar na mente de todos que se propõem a organizar sociedades: agrupamentos humanos limitados e poucas leis incrementam o vínculo entre os indivíduos e pavimentam o caminho à sua liberdade e felicidade. Em nosso entendimento, também nesse ponto a teoria política de Rousseau ecoa na experiência democrática que Tocqueville observa na América do Norte.

Para finalizarmos esta breve introdução ao conceito rousseauiano de religião civil, é necessário considerar sua base filosófica que, acreditamos, sustenta-se sobre a ideia de uma “religião natural”. No século XVIII, em que vive Rousseau, o iluminismo encontra-se em seu ápice. Os avanços científicos e a descoberta de outras terras, com povos e culturas distintas levam a elite intelectual europeia a considerar que a complexidade do mundo excede a possibilidade de elucidação oferecida pela doutrina eclesiástica cristã. Some-se a isso a virulência dos sangrentos conflitos religiosos que sacudiam a Europa, para vermos diante de um desejo crescente pela prevalência da razão face o fanatismo religioso. Isso favorece uma busca pela construção de caminhos alternativos ao dogmatismo religioso, no intuito do encontro do entendimento e da paz rumo à tolerância religiosa e política.

Rousseau e Voltaire são certamente reconhecidos como defensores dessa bandeira, tendo antes de si John Locke, em sua *Carta sobre a tolerância*, de 1689, quem lhe conferiu a devida formalização. Ressalta-se, entretanto, como aponta François Chirpaz, que, no final do século XV, na Polônia, a ideia de tolerância teria sido primeiramente introduzida: diante das ameaças de guerra dos cavaleiros teutônicos, “os emissários da Universidade de Cracóvia defenderam, no concílio de *Constance* (1414-1418), o princípio de liberdade da crença religiosa”. Ainda segundo Chirpaz, em 1573, a Confederação de Varsóvia consagra o direito à livre escolha de religião:

Como existe em nossa República grande desacordo no que toca a religião cristã, para impedir qualquer tipo de sedição fatal, como nós vemos em outros reinos, (...) nós que somos de religiões diferentes, conservaremos a paz entre nós (...) se qualquer um desejar derramar sangue por esse motivo, nós devemos nos opor (...) (CHIRPAZ, 2005, p. 11).

Se nos afastamos, por um momento, do recorte temporal que norteia nossa pesquisa, isso foi no intuito de enfatizar que o fenômeno democrático norte-americano presenciado no século XIX representa o ápice de um multifacetado esforço rumo a organizações sociais e políticas mais justas e livres. Por que todo esse esforço acaba por catalisar-se nos Estados Unidos, em detrimento de outra nação qualquer? Certamente essa é uma questão que Tocqueville, tenta desvendar.

À época de Rousseau, podemos observar, paira um questionamento sobre o monopólio da verdade mantido pela religião católica no âmbito das relações trono-altar, então preponderantes. Além da inegável diversidade dos fenômenos da natureza e dos inúmeros significados e interpretações que daí podem ser deduzidos pela ciência, conjuga-se um manifesto reconhecimento da pluralidade das possíveis formas de adorar-se o criador, como fica patente a partir do paulatino contato com outras culturas não europeias. Diante dessa nova realidade, Rousseau infere que a divindade encontra-se acima e ao mesmo tempo presente em tudo, independentemente de credo. Conseqüentemente, na visão do filósofo genebrino, na verdade não importa se o mundo é eterno ou criado, ou mesmo se existe um princípio único para todas as coisas:

O mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia, eu a vejo, ou melhor, a sinto. (...) Esse ser que ordena a tudo, eu chamo de Deus, a seu nome eu associo as ideias de inteligência, poder e vontade. (...) ele existe por ele mesmo, e minha existência é subordinada à dele, como todas as outras coisas (...) me é impossível pensar sobre a natureza de Deus (...). O homem é livre em suas ações, e como tal, animado por uma substância imaterial, (...) é livre e ativo, o que ele faz livremente escapa de qualquer ordenação da providência (...). A natureza fez o homem livre, não para que faça o mal, mas que livremente escolha o bem (ROUSSEAU, 1966, p. 359-365).

Seguindo esse raciocínio, nosso filósofo conclui que “O homem é o autor de todos os males que sofre. (...) na busca de um bem-estar imaginário, nós nos submetemos a males reais” (ROUSSEAU, 1996, p. 366). Portanto, é exclusivamente pelo bom uso da razão, da correta observação da natureza que o cerca – e dos outros homens – e daí, do acertado julgamento, que o homem poderá alcançar viver em paz. Uma postura que certamente remete ao estoicismo.

Segundo Ghislain Waterlot, “Rousseau é o promotor de uma ‘religião natural’, que só depende da consciência e inteligência humanas, e parece prescindir totalmente das religiões positivas, ou seja, as que são apresentadas pela história” (WATERLOT, 2010b, p. 72). Referindo-se a um texto póstumo de Rousseau, publicado em 1861, Waterlot assinala ainda que o filósofo genebrino vê “Jesus como o homem que destruiu uma das ideias mais arraigadas no espírito dos homens, segundo a qual, a verdadeira humanidade se restringe

àquela limitada às fronteiras da tribo a que se pertence”, além da qual somente encontram-se os bárbaros, “virtuais inimigos e jamais seus semelhantes”. Na percepção de Rousseau, Jesus é quem rompe esse paradigma ao

considerar todos os seres humanos como irmãos (...) seus próprios discípulos, longe de compreender o alcance de suas palavras, são os primeiros a erguer sobre a terra, por meio das igrejas, uma poderosa concorrência à ordem política secular (...) uma traição ao reino espiritual anunciado por Cristo (WATERLOT, 2010b, p. 74).

A religião civil proposta por Rousseau, considerando todos os homens iguais em direitos e em permanente comunhão com um único Deus, “reforça a unidade do corpo social ao utilizar-se dos elementos fundamentais da ‘religião natural’” (WATERLOT, 2010b, p. 75).

Vale lembrar, mais uma vez, um aspecto da democracia norte-americana considerado relevante por Tocqueville. Trata-se do papel reservado às associações: no regime democrático moderno, embora o artifício da representação tenda a afastar da participação direta nas decisões determinantes do Estado o cidadão que não exerce cargo público, os cidadãos, ao associarem-se com o objetivo de fazer valer aspectos essenciais ao bem estar de determinados grupos de interesse, acabam por recuperar sua força de expressão.

O papel das associações é também fortemente considerado por Rousseau⁶. Em seu livro *The faith of the faithless*, Simon Critchley nos aponta que a palavra “associação” é um termo chave para a compreensão da proposta política rousseauiana (CRITCHLEY, 2012, p. 4). O ato de indivíduos se associarem e de constituírem sociedades de interesse traz implícito um objetivo comum, ou seja, algo que inspira e demanda um esforço coletivo.

Em contrapartida, a simples conjugação das forças individuais, para que se somem ao invés de se anularem em função de uma atuação a esmo, carece de uma coordenação das tarefas parciais que contribuem para a obtenção do êxito no empreendimento comum. Como nos diz o próprio Rousseau, “tão logo foram necessários homens para fundir e forjar o ferro, foram necessários outros para alimentar estes” (ROUSSEAU, 2009, p. 90). Os efeitos dessa divisão “natural” do trabalho, segundo Rousseau, podem tornar-se perniciosos: como as habilidades individuais são distintas, “a desigualdade natural se desdobra imperceptivelmente em desigualdade de arranjo” (ROUSSEAU, 2009, p. 91), contribuindo para um processo de antagonismos que tendem ao esgarçamento do tecido social.

⁶ Para o genebrino, o “ato de associação produz um corpo social e coletivo composto de tantos membros quanto a assembleia tem de vozes (...)” dando origem a “uma pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras (...)” (ROUSSEAU, 1964b, p. 361), ou seja, a república, que é a entidade que reúne em si a vontade de todos seus participantes.

De acordo com Simon Critchley, preocupado em assegurar que a igualdade preconizada por uma religião natural não se perca, ou seja, que a extinção da liberdade não seja o preço a ser pago pelo conforto e progresso que a vida em sociedade pode oferecer, Rousseau, em *Do Contrato Social*, define o soberano, tal como já observamos, como sendo uma entidade *fora* da sociedade e, como tal, imune às pressões particulares: “A autonomia da lei exige uma fonte heterônoma de modo a garantir aquilo que se chama o império da lei” (CRITCHLEY, 2012, p. 9).

Ainda segundo Critchley, Rousseau entende que é necessário que a legitimação das leis transcenda a vontade individual e mesmo o mero somatório delas, o que culmina por conferir um aspecto quase religioso ou até mesmo religioso à ação política. Surge assim uma legitimação da autoridade e do poder político que, ao mesmo tempo em que recusa o teológico-político, propõe uma religião civil, que teria o poder de verdadeiramente envolver o povo “em um efetivo interesse no processo de legislação coletivo que constitui a autodeterminação da vida política” (CRITCHLEY, 2012, p. 9).

Se, por um lado, essa hipótese rousseauiana já indicava ser possível conceber o político sem o recurso ao teológico propriamente dito, por outro, ela mesma expõe a pergunta feita por Critchley: “a política seria *praticável* sem o recurso à religião?”. Para Critchley, “essa é a questão que o pensamento político de Rousseau se dispõe a enfrentar” (CRITCHLEY, 2012, p. 24). A política se faz com o povo e, portanto, demanda elementos para mobilizá-lo. A religião, então, desponta como instrumento essencial, adequada que é ao trato daquilo que transcende os indivíduos, no caso, o interesse coletivo, manifesto sobremaneira em um desejo por ordem social.

Para Critchley, a concepção de soberania popular de Rousseau, em que predomina a livre associação e a igualdade, envolve necessariamente uma dimensão religiosa. Como consequência, na contramão do processo de secularização que avança pela sociedade, temos que Rousseau preconiza a permanência necessária, no âmbito político, de elementos “sacralizáveis”: o Estado, a pátria e a lei são eles mesmos pensáveis como “instituições sagradas”, tornando-se cada um deles uma “transcendência na imanência” e, assim, objetos de *crença*. (CRITCHLEY, 2012, p. 24).

A necessidade de legitimação de tipo religiosa, em nosso entendimento, é ainda mais premente face à abstração implícita na própria visão rousseauiana de contrato social – o acordo em torno de um *desejo supostamente unânime e universal* –, uma vez que as partes envolvidas não se contratam efetivamente. Daí a exigência, segundo Rousseau, de uma “alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda sociedade” (ROUSSEAU, 1964b, p. 360). Dessa forma, cabe ao viés religioso revigorar continuamente a

crença de que o contrato estaria sendo cumprido, uma vez que, da forma como age Deus na religião dos padres, a celebração do pacto civil se dá pelas mãos de um presente ausente: o soberano. Este se confunde, aqui, com o próprio Estado, na medida em que este último se reveste da mesma aura de sacralidade.

O Estado representa o poder do interesse comum, a vontade geral, em contraposição aos interesses exclusivamente privados, o que explicita uma duplicidade inerente aos indivíduos que o compõem: “como membro do Soberano em relação aos demais indivíduos e como membro do Estado em relação ao Soberano” (ROUSSEAU, 2008, p. 35). Vale ressaltar nossa crença de que a alienação preconizada em *Do Contrato Social* limita-se ao interesse *universal*, reconhecendo ao indivíduo o pleno direito à autonomia quanto aos seus afazeres privados. Se não fosse assim, por que Rousseau se importaria com o fato de que “o homem nasceu livre e em toda parte é posto a ferros”? (ROUSSEAU, 2008, p. 23). Por que, concomitantemente a *Do Contrato Social*, publicar um tratado de educação dedicado a tornar *Émile* primeiramente um homem íntegro, crítico e autônomo, antes de apresentá-lo aos antagonismos da vida social e à crença cívica exigida pela cidadania?

A verdade, entretanto, é que, apesar de a perspectiva de fusão entre indivíduo e cidadão estar presente na filosofia política rousseauiana, essa ideia era, em seu tempo, uma novidade que ainda estava por se consolidar em termos de vida social e política. Certamente poderemos observá-la mais tarde, através do olhar que Tocqueville dirige à então emergente democracia norte-americana. Todavia, como nos explica Pierre Rosanvallon, o cidadão de Genebra ainda não havia sido confrontado com a “radicalidade prática dessas questões” que, no caso da França, ocuparão o espaço público *após* a revolução francesa:

Rousseau jamais fez a síntese de *Émile* e *Do Contrato Social*, pensando de maneira separada o problema do cidadão e do indivíduo. ‘Deve-se optar, diz Rousseau, entre construir um homem ou um cidadão, pois ambos não podem ser obtidos ao mesmo tempo’ (ROSANVALLON, 1985, p. 14).

Voltando ao problema de se descortinar um eixo organizador do pacto social que não submeta os pactuantes aos caprichos particulares de uma vontade absoluta – ou totalitária, como diríamos hoje –, entendemos que Rousseau nos apresenta a submissão às leis como a alternativa mais sensata:

Leis são atos da vontade geral (...) leis são a expressão da vontade geral. Leis são atos em virtude dos quais o povo legisla para ele mesmo e onde a soberania é inteiramente popular. É claro que esta concepção de lei se opõe à concepção

do monarca soberano de Hobbes, na medida em que ele legisla para a sociedade, mas que permanece externo à ordem social (CRITCHLEY, 2012, p. 54-55).

Em nosso entendimento, enquanto Rousseau contrapunha a sociedade francesa em que vivia a um modelo ideal arquitetado em sua imaginação, Tocqueville compara a França de seu tempo ao modelo democrático desenvolvido pela sociedade norte-americana que, entendemos, parece trazer à vida real a concepção filosófica tratada em *Do Contrato Social* pelo cidadão de Genebra, bem como seus possíveis limites de então. Enquanto Rousseau buscava uma fórmula intelectual que possibilitasse a efetiva materialização de seu sonho, Tocqueville busca as razões pelas quais esse sonho de liberdade, igualdade e justiça, não tenha se consumado na França, e sim nos Estados Unidos da América.

2.2 CIVISMO E RELIGIÃO CIVIL NA AMÉRICA DO NORTE

Temos então que, na percepção de Tocqueville, a América do Norte alcançou o que a França não conseguiu: a promoção da liberdade a partir da valorização de elementos da crença propriamente religiosa e da criação de um culto civil capaz de apropriar-se deles, metamorfoseando-os. Isso acontece porque essa nova sociedade logra êxito em conciliar a profissão de fé da religiosidade confessional com a incorporação, em seu cotidiano social, administrativo e político, de práticas que lhe permitiram sua própria autonomia, ou seja, a “potencialidade de se fazer” (GAUCHET, 2002, p. 93), antes atribuída unicamente ao ser supremo.

Caracteriza-se, assim, um ambiente que entendemos compatível com aquele idealizado por Rousseau, onde pode prosperar uma religiosidade cívica associada à diversidade confessional e desatrelada do jugo clerical. Por outro lado, segundo Sanford Kessler, Tocqueville reconhece nos Estados Unidos dos anos 1830, justamente o lugar onde a religião cristã tem o maior poder real sobre as almas dos homens (KESSLER, 1994, p. 79-80).

Tocqueville depara-se com o desafio de explicar como o cristianismo americano deslocou a tradicional moral religiosa rumo ao secular, isto é, rumo à política e à democracia, transferindo o fundamento da autoridade e do poder político do âmbito do heterônimo para o da coletividade, metamorfoseando, assim, as bases religiosas que tradicionalmente sustentavam a tomada de decisões ético-políticas, que culminam na consolidação de um *ethos* coletivo.

É justamente o aspecto da participação cristã na vida pública, despida do componente, que Tocqueville reprovava no cristianismo, ou seja, sua interferência direta como instituição

sobre o poder secular, denominada por Kessler, em seu livro *Tocqueville's Civil Religion*, como *religião civil*:

Se a religião pode ser brevemente definida como um meio pelo qual o ser humano reconhece e adora Deus, a religião civil refere-se a uma religião (ou elementos da crença e prática religiosa) que se propõe teocêntrica, mas que de fato é concebida para servir ao secular, como oposta ao transcendente ou qualquer finalidade relacionada ao outro mundo (KESSLER, 1994, p. 7).

No que se refere à América do Norte, Kessler, parafraseando Robert Bellah, sugere que a religião civil, “tal como uma fé, tem existido desde os primeiros dias da república” concluindo, assim, que uma fé cristã que não vise ao “outro mundo” poderia ser chamada de religião civil (KESSLER, 1994, p. 7), cuja mensagem não seria mais estritamente a dos evangelhos (KESSLER, 1994, p. 8). Seguindo a pista deixada por Kessler, encontramos em Robert Bellah uma definição de religião civil que certamente contribui para a proposta desta dissertação: “Por religião civil eu entendo a dimensão religiosa que acredito existir na vida de todo povo, através da qual é interpretada a sua experiência histórica à luz de uma realidade transcendente” (BELLAH, 1992, p. 3).

Segundo as indicações de Kessler e Bellah, é possível perceber que, nos Estados Unidos da América, embora protagonizando os principais debates relacionados à vida secular, a congregação religiosa mesclava a voz do crente à voz do cidadão. Interessante também observar, como indica Bellah, que, no período colonial, pelo menos no que se refere aos evangélicos, Igreja e comunidade vieram juntas da Europa, de forma que o núcleo funcional da sociedade mantinha-se inalterado. Cabia ao pregador a tarefa exclusiva de contribuir para a transformação e salvação do homem, sem interferir no estabelecimento das instituições. A partir da revolução de independência, Bellah assinala que essa situação altera-se e, após 1800, a ação dos evangélicos atém-se “não somente a converter os indivíduos, mas também a inspirar as comunidades de modo que elas possam estabelecer e transformar as instituições” (BELLAH, 1992, p. 47).

Segundo Bellah, se, em tese, a Igreja e o Estado não mantinham nos Estados Unidos um pacto formal de cooperação mútua, a religião mostra-se essencial “em sua ação como controladora”, operando dessa forma como um “poder purificador da consciência do povo” e, por consequente, desempenhando um papel relevante à estabilidade social (BELLAH, 1992, p. 48). De acordo com este sociólogo norte-americano,

Tocqueville e outros Europeus rapidamente perceberam como era difícil discernir, em grande parte da América, a máquina governamental. Mesmo

burocratas, isso para não falar do exército ou da polícia, dificilmente estavam visíveis. (...) Tocqueville estava ciente que onde o profundo controle da disciplina religiosa atua, a coerção externa do Estado não é necessária. Mas Tocqueville também estava ciente que a atuação política da religião na América era diferente daquela concebida por muitos dos filósofos do século XVIII, uma vez que aqui a religião não era controlada por uma hierarquia de clérigos monopolizando a distribuição dos sacramentos e a interpretação do dogma. Ao invés disso, a religião, ela mesma era ‘democrática e republicana’ (BELLAH, 1992, p. 48).

Em seu livro *The Broken Covenant*, cuja primeira edição data de 1975, Bellah testemunha que, naquela década de 1970, “a religião civil norte-americana já era uma concha vazia e quebrada”, ou seja, confirmaram-se as pessimistas previsões de Tocqueville sobre a tendência de enfraquecimento da democracia face às crescentes demandas individualistas. Consequentemente, apesar do intuito de prover a ordem necessária a um convívio social cada vez mais pulverizado, observa-se o emprego cada vez maior de regras que se tornam externas – leis que se sustentam na força coerciva do Estado e não pela crença em seu valor intrínseco:

Em uma república uma aliança externa por si só nunca é o suficiente. Faz parte da natureza da república que seus cidadãos precisam amá-la, não apenas obedecê-la. A aliança externa precisa transformar-se em uma aliança interna e muitas vezes em nossa história isso já aconteceu (BELLAH, 1992, p. 142).

Assim sendo, muito embora a “aliança interna” possa ganhar contornos de devoção à pátria, plenamente perceptível nas práticas de uma religião civil, a verdade é que essa aliança “nunca é completamente capturada pelas instituições”, já que seu empenho é fundamentalmente espiritual (BELLAH, 1992, p. 142). Por isso mesmo, como sugere Simon Critchley, a religião civil é “uma profissão de fé que, paradoxalmente, mostra-se ao mesmo tempo transcendente e subordinada ao imanentismo da soberania popular” (CRITCHLEY, 2012, p. 68).

Ainda que não tenhamos logrado encontrar nenhuma referência explícita ao termo “religião civil”, nos textos de Aléxis de Tocqueville que pesquisamos e na própria compreensão da dinâmica da sociedade norte-americana que ele nos oferece, parece-nos que ele mesmo não deixa dúvidas quanto à sua existência, a qual pode ser intuída com base no registro que o magistrado francês elabora diretamente a partir da opinião que os americanos fazem de sua sociedade:

Eu abordo o primeiro americano que encontro, diz Tocqueville, seja em seu país ou no estrangeiro, e lhe pergunto se ele crê que a religião *é útil à estabilidade das leis e à boa ordem da sociedade*; ele me responde sem hesitar que uma sociedade civilizada, mas, sobretudo uma sociedade livre,

não pode subsistir sem religião. O respeito à religião é aos seus olhos a maior garantia de estabilidade do Estado e da segurança dos particulares (TOCQUEVILLE, 1967, p. 248. *Itálico nosso*).

Nessa passagem de *Antigo Regime e a Revolução*, a intenção de Tocqueville é deixar explicitar aos franceses, valendo-se do exemplo norte-americano, que o sucesso do regime democrático não implica a prevalência da irreligiosidade, como largamente sugerido na França do século XIX, muito pelo contrário. Com relação a cumprirmos os objetivos estabelecidos para esta dissertação, devemos agora demonstrar que o termo *religião*, empregado na citação acima, traz em si um componente cívico que se sobrepõe ao exclusivamente confessional: por seu intermédio, circula em meio à sociedade a mensagem de coesão social percebida por Tocqueville na pregação religiosa nos Estados Unidos.

Devemos, portanto, explicitar o componente cívico que, tendo na religião confessional seu vetor de disseminação, é por si só religioso, no sentido de que faz a ponte entre a cidade dos homens, onde se dão as obrigações seculares, e o fulcro espiritual do indivíduo, onde são forjados os motivos e a legitimação para cumpri-las em acordo com um desígnio “mais elevado”. Agora, sob o viés cívico, a plenitude não se dará em um outro mundo, e sim no seio da sociedade em que vivemos.

Lembre-mos do “ponto de partida” sugerido por Tocqueville: ele implica um pacto social celebrado sob as graças da inspiração Divina; mas cabe exclusivamente aos homens a responsabilidade pelos afazeres seculares indispensáveis à sua manutenção. Isso permite aos indivíduos manterem sua autonomia de julgamento no que se refere à prática cotidiana, ou seja, autonomia na escolha do que fazer para que os caminhos trilhados pela sociedade não se afastem do desejo impresso na sagrada aliança cívica.

Quanto à religião confessional, a ela reserva-se o fundamental papel de guardião da liberdade, na medida em que ela, além de fornecer o alimento espiritual imprescindível ao prosseguimento dessa jornada de fé, mantém sempre acesa a lembrança da vulnerabilidade individual e da permanente interdependência do *ser social* com seus semelhantes. É como se estivesse registrado no pacto original o compromisso de não “deixarmos ninguém para trás”, inspirado, quem sabe, na máxima cristã de amarmos uns aos outros como irmãos. Para Agnes Antoine, inclusive, a cidadania nada mais é que a extensão desse dever de amor ao próximo (ANTOINE, 2003, p. 191). Em nosso entendimento é justamente essa postura que se reflete na declaração de Thomas Jefferson citada por Kessler: “a única segurança da liberdade da nação, (...) é a convicção na mente do povo que essas liberdades são presentes em Deus” (KESSLER, 1994, p. 10-15).

Tocqueville observa que, na América do Norte de 1830, a convicção pessoal que habita o íntimo dos cidadãos não é mais fruto exclusivo da pregação religiosa ou da prevalência de uma específica corrente política ou de determinada representação civil. Ela espelha a “vontade da maioria”, que se supõe ser o acordo entre todas as opiniões que circulam no interior da sociedade, consolidando a opinião pública: “Tocqueville concluiu que a maioria dos americanos não reconhece a autoridade religiosa nem em Deus nem em si mesmo, mas na opinião pública democrática” (KESSLER, 1994, p. 93). Como observado por Tocqueville, à medida que o individualismo rompe os laços tradicionais que dão coesão ao núcleo social, afastando o indivíduo de suas obrigações comunitárias e até mesmo das práticas religiosas, a opinião pública faz as vezes de seu novo guia espiritual.

Nesse sentido, se, por um lado, a igualdade democrática aproxima os homens quanto aos seus direitos, por outro lado, também os afasta, dispersando-os em meio a uma multidão atrelada a interesses diversos e imediatos. Como consequência dessa dinâmica, Tocqueville constata o surgimento de um novo mecanismo de mobilização social, fundado não em qualquer uma das instituições elaboradas pelo homem, mas como resultado da própria igualdade que desfrutam:

O público, nas nações democráticas, tem uma força singular que nas nações aristocráticas não pode nem ao menos ser concebida. Ele não é convencido de suas crenças, elas lhe são impostas e introduzidas em suas almas por um tipo de imensa pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um. Nos Estados Unidos, a maioria se encarrega de conferir aos indivíduos uma variedade de opiniões consagradas, e assim os alivia da obrigação de construir aquelas que lhes sejam próprias. Existe um grande número de teorias em matéria de filosofia, de moral ou de política, que cada um adota sem reflexão em *função da fé no público*; e se olharmos com atenção, veremos que mesmo a religião prevalece bem menos como doutrina revelada que como opinião comum. (...) pode-se prever que a fé na opinião comum tornar-se-á um tipo de religião na qual a maioria será o profeta (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 17-18. Itálico nosso).

Estaria Tocqueville preconizando, nesse novo “tipo de religião”, a emergência na sociedade americana de uma “religião civil”? Na opinião de Kessler, Tocqueville reconhece justamente no *espírito* da religião cristã, que difunde e preconiza os valores morais nascidos em seu seio, a salvaguarda que impediu a América do Norte de sucumbir à “tirania da maioria e a todos os transtornos que o despotismo democrático causa com o passar do tempo” (KESSLER, 1994, p. 120). Seja como for, fica clara a dificuldade de qualquer ação, por parte dos indivíduos ou mesmo do governo, que colida frontalmente com a moralidade expressa pela opinião pública, sob o risco de cometer-se um tipo de esgarçamento social.

Kessler (1994, p. 149) aponta para a preocupação de Tocqueville de que a liberdade democrática contribua para a perda da fé na própria essência da democracia, de modo que o novo tipo de religião apontado por Tocqueville teria como objetivo o enfrentamento dos desvios que acometem a democracia. Dessa forma, diante do enfraquecimento do vetor religioso confessional frente à “soberania” da opinião pública, buscar-se-iam evidenciar meios seculares de luta contra o individualismo e a ruptura da “aliança interna”, que viria a ser assinalada por Bellah.

Nesse sentido, caminharíamos para um deslocamento da percepção de que o bem estar auferido pela sociedade não mais seria oriundo da conformidade com a prática de uma religião confessional, e sim, associado a uma nova crença e prática do cidadão, segundo a qual os interesses do soberano – sociedade, Estado, pátria, opinião pública – estariam alinhados com os seus (KESSLER, 1994, p. 156-157).

Segundo Tocqueville, “existe no interior das instituições democráticas, uma ‘vocalção oculta’ que freqüentemente favorece a prosperidade geral dos indivíduos, apesar de seus vícios e de seus erros” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 329), contribuindo assim para que uma ação individual – ou mesmo associativa – resulte em um bem para a comunidade em geral, sem que tenha sido necessariamente esse o objetivo originalmente almejado.

Tocqueville constata que a prosperidade da pátria, nos Estados Unidos, confunde-se com a dos cidadãos, e vice-versa. Em outras palavras, o espírito público encontrar-se-ia impregnado por um amor filial à mãe pátria: “É comum que este amor pela pátria seja exaltado por meio de um zelo religioso, e então, vê-lo-emos fazer prodígios. Ele mesmo é um tipo de religião; ele não raciocina, ele crê, ele sente, ele age” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 331). Embora Tocqueville entenda que a força desse afeto não irá resistir à complexidade crescente de uma sociedade em evolução, ele entende também que, para esse “zelo religioso” tornar-se duradouro, ele deve evoluir a um estágio de amor maduro, quando então será fundado também na razão, e não apenas no sentimento:

Menos geral e menos ardente, mas mais fecundo e mais durável (...) nasce das luzes; ele se desenvolve com o auxílio das leis, ele cresce com o exercício dos direitos e acaba, de alguma forma, por se confundir com o interesse pessoal. Um homem compreende a influência que tem o bem estar do país sobre o seu próprio; ele sabe que a lei lhe permite contribuir na produção desse bem-estar, e ele se interessa na prosperidade de seu país, inicialmente como uma coisa que lhe é útil, e em seguida como sendo sua obra (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 331).

Para Tocqueville, à medida que a religião confessional se enfraquece como guardião dos valores morais, cedendo espaço à opinião pública, também se desvanece a noção de que as leis

da sociedade amparam-se em função de uma ordenação divina, Para que a democracia não descambe em despotismo, ou seja, para que a “vontade da maioria” não seja monopolizada em favor de um projeto político atrelado a interesses meramente particulares, urge que o poder de decisão sobre os destinos da sociedade permaneça nas mãos de quem tem a legitimidade para exercê-lo: o povo, designado na constituição norte-americana com a expressão “*we, the people*”.

Tocqueville, muito embora reconhecendo as dificuldades em “conferir de uma só vez o direito político a todos os homens”, assinala que “o mais poderoso meio, e talvez o único que nos reste, de interessar os homens no destino de sua pátria, é o de lhes fazer participar em seu governo”. Para nosso magistrado, é essencial “manter unidos aos olhos do povo o interesse individual ao interesse do país, pois o amor desinteressado pela pátria esvai-se sem retorno” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 331-334).

Nesse ponto, vale lembrar as considerações de Rousseau, analisadas no primeiro segmento deste capítulo, quando ele trata das bases da legitimidade do poder instituído na sociedade, notadamente quando afirma que a vontade da maioria não é sinônimo de vontade geral. Essa tese rousseauiana é repetida por Tocqueville: “Eu considero como ímpia e detestável esta máxima, que em matéria de governo a maioria do povo tem o direito de tudo fazer” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 348). É justamente esse “poder de tudo fazer, que eu recuso a qualquer um de meus semelhantes, eu não o concederei jamais a eles reunidos” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 349).

A questão crucial nesse ponto, como também em Rousseau, é a de como fazer para que a força irresistível que emana do povo não se transforme em agente opressor contra esse mesmo povo, caso um tirano, seja ele quem for, intitulando-se porta-voz da “maioria”, arvore-se no direito do exercício ilimitado do poder. Acreditamos que o desejo de Tocqueville é indicar que o amor gratuito e incondicional à pátria deve metamorfosear-se em uma crença cívica – “amor maduro” –, na qual o amor dedicado às leis constitua a grande garantia de manutenção da liberdade, da justiça e da busca pela felicidade, que são justamente os símbolos da congruência dos interesses entre os cidadãos norte-americanos e seu país.

É preciso, no entanto, deixar claro que o amor às leis preconizado por Tocqueville refere-se primordialmente ao amor à constituição, em que é guardada com zelo a própria razão de ser da sociedade, ou seja, em que reside formalmente expressa sua vontade geral. As leis ordinárias, voltadas a regular aspectos específicos da vida em sociedade, precisam atualizar-se à medida que mudam as circunstâncias: “Os americanos mudam frequentemente suas leis, mas o ordenamento constitucional é respeitado” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 521).

Outro aspecto relevante é que, paralelamente a uma efetiva descentralização administrativa, o legislativo local utiliza com vigor toda a autonomia que a carta constitucional lhe

concede, permitindo ao cidadão que sofre a ação da lei o reconhecimento de sua ação benéfica. Tocqueville acredita que, nos Estados Unidos, “uma lei incômoda, da qual a maioria não perceba a utilidade, não será aceita ou não será obedecida” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 317). Por isso, prossegue Tocqueville, quando um cidadão se recusa a obedecer a “uma lei injusta, não é que (...) esteja negando à maioria o direito de comandar”, ele está “apenas apelando à soberania do povo, à soberania do gênero humano”, algo que parece estar gravado de forma indelével no texto constitucional dos Estados Unidos (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 348).

O apreço de Tocqueville, bem como o reconhecimento da importância decisiva da real descentralização do poder do Estado para a democracia norte-americana, o que permite aos cidadãos identificarem-se efetivamente como sendo indivíduos-cidadãos, podem ser mensurados a partir da avaliação que ele faz de outras sociedades que não adotam essa prática. Nas grandes nações que adotaram a prática do fortalecimento desmedido do poder central, explica Tocqueville,

O legislador é obrigado a dar às leis um caráter uniforme que não abarca a diversidade dos modos de cada região; (...) os homens são obrigados então a curvarem-se à obrigatoriedade da legislação, uma vez que esta não se ajusta às necessidades e costumes dos homens; o que é uma causa de grandes transtornos e misérias (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 239).

Além disso, Tocqueville assinala que “se atribui uma grande parte das misérias que se abatem sobre os novos estados da América do Sul, ao desejo de se estabelecer grandes repúblicas ao invés de fracionar a soberania” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 240). Uma postura que, no entendimento do magistrado francês, refreia o federalismo, ao contrário do que acontece na América do Norte. Tocqueville, inclusive, enfatiza o caso dos mexicanos que, no desejo de estabelecer um sistema federativo, em 1824, elaboram para si praticamente uma cópia da constituição dos Estados Unidos: “Mas, transportando apenas a letra da lei, eles não conseguiram ao mesmo tempo transportar o espírito que a anima”, levando então a uma disputa interna entre estados e União, o que abala a constituição e culmina por lançar este país em um interminável ciclo que oscila da “anarquia ao despotismo militar” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 244).

Consideremos agora os seguintes aspectos, já identificados ao longo deste segmento, sobre a democracia nos Estados Unidos de acordo com Tocqueville: notamos uma convicção, por parte do indivíduo, da justiça das leis; notamos também a prevalência de um generalizado sentimento de que a legislação é obra da vontade de cada um como cidadão, isto é, como membro de certo estar-junto coletivo; além disso, é perceptível a presença de uma disposição de toda a sociedade em assumir para si a responsabilidade de zelar pelo respeito a essas mesmas leis. Julgando esses aspectos e considerando também o contexto onde foram

apresentados, são fortes os indícios de que o quadro geral da democracia norte-americana que emerge das análises de Tocqueville comporta uma dimensão cívico-religiosa em que prevalece a crença de que o bem do sagrado soberano – a pátria – confunde-se com o bem de cada um, e dessa sinergia resulta a própria identidade do indivíduo-cidadão.

Essa é a dimensão que sacraliza a pátria bem como a própria crença individual na sacralidade dessa sinergia, e que não constitui apenas o elemento dinâmico do religioso-civil, mas também, no nosso entendimento, traz consigo o correlato daquilo que prevalece ali onde o fundamento da lei é tido como algo transcendente e heterônomo *tout court*. Nesses contextos, as religiões – no nosso caso, o cristianismo – assumem a função pública de estabelecer o *vínculo afetivo* entre os indivíduos, a comunidade política e a própria lei (neste caso tida como heterônoma), impondo-se, portanto, como a única reserva de sentido para toda a sociedade. Se entendermos, em consonância com Assman, que o conceito de teologia política conota “as sempre mutantes relações entre a comunidade política e a ordem religiosa, ou, em síntese, entre o poder [ou autoridade : *Herrschaft*] e salvação [*Heil*]”, é sempre possível então falar de teologia política até onde a fonte de legitimação da comunidade política é totalmente heterônoma⁷,

Por hora, vale indicar Antoine ressaltando que a democracia dos Estados Unidos não poderia ser reproduzida na França, uma vez que, na América do Norte, a diversidade confessional foi estabelecida a partir da experiência das minorias religiosas cristãs, em geral protestantes, que emigraram da Europa. À medida que, paulatinamente, essas diversas confissões logravam conquistar um progressivo espaço independente no seio da sociedade, concomitantemente, por serem todas cristãs, elas se entrelaçavam, propiciando, segundo Antoine,

Um conjunto de princípios morais comuns ao fundamento transcendente, que uniu fortemente os americanos em uma mesma consciência nacional, dando apoio assim, à liberdade democrática. Também não é absurdo dizer, para ir além da análise tocquevilleana, que, no coração do Novo Mundo, aquilo que Rousseau chama explicitamente de ‘religião civil’, de uma certa maneira existe de fato, sem necessidade de ter sido criada pelos Pais fundadores, nem mesmo de ser enunciada. Mas é uma religião civil implícita e *a posteriori*, consequência da multiplicidade das confissões religiosas, ela mesma reflexo de uma liberdade primordial em matéria de religião, fundadora da democracia americana (ANTOINE, 2003, p. 200).

⁷ Assmann, Jan. *Herrschaft and Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel and Europa*, Munique, ed. Carl Hanser, 2000, p. 15 *Apud* Vries, Hent de. e Sullivan, Laurence E. (Eds) *Political Theologies. Public religion in a post-secular world*, New York, ed. Fordham University Press, 2006, p. 25.

Em virtude disso, esse profundo vínculo de civismo, *sagrado*, que une o cidadão à sua pátria era desconhecido na Europa dessa mesma época: “Frequentemente, o europeu não enxerga no funcionário público nada além do que a força; já o americano, ele vê o direito. Pode-se dizer que na América o homem não obedece jamais a outro homem, mas sim à justiça e a lei” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 163).

Vale enfatizar que, assim como no caso da religião civil, propugnada por Rousseau, a religião civil norte-americana também não é obra intencional de alguém – ou de um grupo – que, detendo o poder de Estado, vise por esse meio dominar o povo prescindindo do uso da força coerciva, tornando-se, assim, não mais que um mero instrumento de dominação. Essa percepção se confirma em Tocqueville, como nos é indicado por Antoine, quando escreve que o magistrado francês

É profundamente hostil à ideia de qualquer dominação do político sobre o religioso, e mais ainda, sobre os espíritos, bem como a da criação voluntarista por parte do Estado de uma religião civil, ou mesmo de uma moral comum, como prevaleceu na França até a elucidação operada pela separação de 1905 (ANTOINE, 2003, p. 203).

Devemos considerar ainda que, àquela época, e isso Tocqueville deixa bem claro, quem detinha o poder nos Estados Unidos era efetivamente o povo. Sendo assim, compreendemos a religião civil americana como a voz que se expressa via convergência dos anseios dos que nasceram ou mesmo escolheram viver nos Estados Unidos. Uma voz sempre em consonância com a crença segundo a qual os destinos dos indivíduos e da pátria confundem-se. Daí, liberdade, justiça e busca pela felicidade simbolizarem não somente a convicção em relação ao que o futuro possa reservar-lhes de bom, mas também implicarem um compromisso de cada um com sua comunidade, com o estar-junto coletivo amalgamado pelo sentimento de pertença à pátria ou à nação, de modo a servir de meio para que se cumpra essa mensagem *profética* de liberdade, justiça e felicidade.

A preocupação de Tocqueville em relação ao futuro da democracia nos Estados Unidos, que já registramos e que diz respeito a um individualismo voraz capaz de romper os laços entre os cidadãos e destes com sua pátria, pode então, agora, ser interpretada como percepção de uma consequência deletéria desse individualismo: o possível declínio do vigor do afeto que, no nosso entendimento, constitui o núcleo dinâmico da religião civil norte-americana. Isso se daria uma vez que, se os cidadãos abrissem mão de sua participação na vida política da nação, a concentração desse poder nas mãos do governo central poderia vir a

ser inevitável. Daí à centralização administrativa nos moldes que acabamos de mencionar nos parágrafos anteriores restaria um pequeno passo.

Embora Tocqueville não cite em sua avaliação da democracia norte-americana o texto da Declaração de Independência, de 4 de julho de 1776, é lá que, entendemos, consolida-se a herança que nosso autor identifica como oriunda nos pais fundadores puritanos:

(...) Que todos os homens são criados iguais, que eles são investidos por seu Criador com certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca pela felicidade. Que para garantir esses direitos, governos são instituídos entre os homens, assegurando seu justo poder a partir do consentimento dos governados (...)”⁸.

Essa declaração vai além, afirmando inclusive que, quando um governo deixa de representar o povo que o concebeu, perdida sua aura de legitimidade, é absolutamente justo que este mesmo povo o destitua.

Os criadores da república norte-americana, portanto, anteciparam-se ao temor de Tocqueville, uma vez que previram salvaguardas que atribuem aos cidadãos o direito de, como povo soberano, retomar o poder sempre que sua liberdade for ameaçada. Tocqueville, todavia, alerta que, uma vez desvanecido o credo cívico-religioso no valor religioso simbólico e mítico da justiça, liberdade e busca pela felicidade, associados que estão intimamente aos desígnios da nação, deixariam de existir também cidadãos capazes aos quais caberia exercer esse direito. Por isso mesmo, explica Tocqueville:

O que mais reprovo no governo democrático, tal como organizado nos Estados Unidos, não é, como muitas pessoas sugerem na Europa, sua fraqueza, mas ao contrário, sua força irresistível. E o que mais me repugna na América, não é a extrema liberdade que lá reina, são as poucas garantias que existem contra a tirania (TOCQUEVILLE, 1981a, p 350).

O problema central aqui, em nosso entendimento, tem a ver justamente com o valor da liberdade individual e a importância de sua manutenção e continuidade. Vejamos, então, como Tocqueville o entende: “Todo homem presumidamente recebeu da natureza a inteligência necessária para decidir seu próprio destino, e assim é naturalmente predestinado a não sofrer interferências de seus pares no que tange a escolha de seu destino e sua vontade” (TOCQUEVILLE, *Apud*. KESSLER, 1994, p. 33).

⁸ Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776.

Assim sendo, entendemos que não existe contradição entre o fato acima assinalado, de existirem efetivas salvaguardas à democracia norte-americana inscritas em suas leis, e o temor expresso por Tocqueville de que os cidadãos dos Estados Unidos poderiam vir a se encontrar inabilitados no trato desses direitos. É que qualquer tipo de salvaguarda perde sua eficácia caso o *espírito* – e os afetos – que a determinou seja apagado do coração dos cidadãos. O afastamento da ativa participação política e a submissão irrefletida à voz majoritária da opinião pública são, ao mesmo tempo, tal como entendemos em Tocqueville, sintoma e causa do possível desgaste da força mantenedora do estar-junto coletivo nos Estados Unidos.

Em face disso, a força irresistível da opinião pública, que tende a amplificar a vontade da maioria, pode vir a privar o indivíduo de seu bem mais precioso, ao intimidá-lo com a permanente ameaça da reprovação generalizada. Esse tipo de censura, que hoje chamaríamos de “politicamente correto”, é percebido tão fortemente por Tocqueville, a ponto de ele afirmar “que o maior perigo às repúblicas norte-americanas vem da onipotência da maioria” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 358).

No próximo segmento, buscaremos explicitar os mecanismos apontados por Tocqueville, de modo que o indivíduo não tenha sua vontade anulada em nome do “bem comum”, nem tampouco a vontade geral sucumba à vontade da maioria. Uma batalha que se desenrola sobremaneira sob o domínio do simbólico.

2.3 AS ASSOCIAÇÕES E O CULTO CIVIL NA AMÉRICA DO NORTE

Cidade de Albany, Estados Unidos da América, 4 de Julho de 1831, cerca de dois meses após a chegada de Tocqueville. Ao alvorecer, como nos relata Pierson a partir do conteúdo de carta enviada à irmã por Gustave Beaumont, companheiro de viagem de nosso magistrado, ele e Tocqueville

São acordados por um disparo de canhão, que é seguido por diversos disparos de armas de fogo (uma saudação militar) e o badalar dos sinos das igrejas. Pela janela, os viajantes percebem todas as casas decoradas com bandeiras: o povo de Albany está preparando-se para celebrar o quatro de julho (PIERSON, 1996, p. 179).

Tocqueville e Beaumont, visitantes comissionados pelo governo francês, são tratados pelas autoridades locais com grande distinção, e assim convidados para participar do desfile em uma posição de destaque na parada, ao lado das figuras mais ilustres da comunidade. Ao invés da

tradicional marcha militar, que na França é costumeira nessas ocasiões, Tocqueville presencia uma ativa participação da sociedade civil, caracterizada por um élan fortemente associacionista:

As delegações de todas as associações de comércio da cidade, formadas por cidadãos locais, triunfantemente desfilando e portando altivamente os emblemas de suas profissões. (...) a associação de impressores e tipógrafos de Albany, com um carro alegórico sobre o qual podia ser vista uma impressora e um busto dourado de Benjamin Franklin. Nesta impressora, folhetos estavam sendo produzidos, emitindo cópias da Declaração de Independência, que um menino distribuía à multidão ao longo do caminho (...) (PIERSON, 1996, p. 179-180)

Para Beaumont toda essa manifestação foi impactante. Segundo suas próprias palavras

A Declaração de Independência foi lida em uma igreja metodista por um magistrado, (...). Foi verdadeiramente uma cena admirável, e os sentimentos que o discurso suscitou na plateia não eram de simples fingimento. Esse discurso foi precedido por uma oração religiosa pronunciada por um ministro protestante. Eu lembro esse fato porque é característico nesse país, onde nada é feito sem a assistência da religião (BEAUMONT apud PIERSON, 1996, p. 181).

O enredo familiar ao imaginário contemporâneo que apresentamos no início desta dissertação foi de fato algo empiricamente constatado no ambiente vivenciado por Tocqueville em solo norte-americano. Algo que chamou profundamente a atenção de nosso magistrado foi a presença e o lugar de destaque conferido às diversas associações civis na comemoração da independência. As associações representavam os interesses dos diversos nichos de atividade que então contribuía para o dinamismo da sociedade local e, no seu entendimento, da própria sociedade norte-americana de então, como um todo. Elas se ergueram sobre uma prática capaz de construir uma ponte entre os interesses individuais, altamente diversificados e muitas vezes irreconciliáveis entre si, com vistas de harmonizá-los em prol do bem estar da coletividade. Essa convergência entre perspectivas, em tese radicalmente opostas, Tocqueville denomina “doutrina do interesse bem compreendido”⁹:

Para desenvolver essa concepção ética, que rompe com os critérios da moral tradicional, Tocqueville apoia-se inicialmente sobre a observação do comportamento dos americanos. Estes últimos, ele observa, são capazes de se dedicar a seus negócios privados como se nada mais existisse no mundo, e a seguir, instantes depois, se entregar às atividades públicas com a mesma intensidade (ANTOINE, 2003, p. 86).

⁹ Nossa tradução livre da expressão de Tocqueville “doctrine de l’intérêt bien entendu”, que remete a um interesse bem compreendido, a meio caminho entre o particular e o universal.

Tocqueville considera que “nos países democráticos, a ciência da associação é uma ciência mãe; o progresso de todas as outras depende desta” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 141). As associações na América do Norte, na perspectiva de nosso autor, funcionavam como uma escola que, partindo da constatação factual da utilidade que a união representa, ensinava que um comportamento colaborativo tende a lograr êxito ali onde o esforço individual perece em sua fragilidade. Não se trata, entretanto, de o indivíduo abrir mão de seus interesses em favor de um grupo ou da liderança desse grupo, o que favoreceria o despotismo que Tocqueville tanto reprova:

O despotismo, que, por sua natureza, é inquietante, vê no isolamento entre os homens a garantia mais certa de sua permanência, e lança normalmente de todos os meios para os isolar. Não existe vício do coração humano que mais o agrada – ao despotismo – que o egoísmo: um déspota perdoa facilmente aos governados por não lhe amarem, desde que eles não se amem entre si (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 131).

O vínculo associativo, tal como testemunhado por Tocqueville nos Estados Unidos, ao contrário de anular o indivíduo, implica sua participação ativa, exigindo sua contribuição no somatório de todos os esforços que visam a um fim comum.

Essa perspectiva é confirmada por Agnès Antoine, para quem “no caso da livre associação, a soberania individual encontra um meio de expressão ainda maior que na democracia local”, onde existem cargos e atividades burocráticas bem definidas que impõem algum distanciamento entre o cidadão e a coisa pública. A livre associação, segundo Antoine, “constitui um tipo de re-criação espontânea do contrato social em menor escala, pelos indivíduos que escolhem voluntariamente agir juntos e assim se ligar uns aos outros” (ANTOINE, 2003, p. 101). Por sua vez, Tocqueville nos faz saber que

Os americanos estabeleceram também um governo no seio das associações; mas este é, se assim posso me exprimir, um governo civil. A independência individual encontra-se em toda parte. Como na sociedade, todos os homens caminham, ao mesmo tempo rumo ao mesmo objetivo; mas cada um não precisa seguir exatamente o mesmo caminho. Ninguém deve abrir mão de sua vontade e de sua razão; mas aplicar sua vontade e sua razão de modo a fazer triunfar um empreendimento comum (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 282).

Ainda na percepção de Antoine, temos que “a força da associação, como um meio de ação, vem compensar a fraqueza do indivíduo democrático” (ANTOINE, 2003, p. 101) conferindo, então, em nosso entendimento, uma efetiva dimensão política e cidadã à participação individual. Se considerarmos, por exemplo, que a associação, em Rousseau,

visava à formação da unidade do corpo social, a múltipla experiência associativa encontrada por Tocqueville nos Estados Unidos permite um acomodamento de interesses que remete à “grande sociedade” como sendo uma espécie de associação das associações. Segundo Agnès Antoine, ao perceber a importância estratégica do associacionismo, Tocqueville consegue

Ultrapassar as ambiguidades e as máximas do pensamento político de Rousseau: ao cidadão moderno, se apresentam, a partir de então, várias *ágoras* para que possa exprimir aquilo que estima (...) a vontade geral, segundo um modo que não venha ameaçar a liberdade individual, mas que, ao contrário, a amplifica e, desse modo evita os entraves da representação (...) a associação representa a mediação democrática entre o particular e o universal, o indivíduo e o todo, que faltou na doutrina da soberania rousseauiana (ANTOINE, 2003, p. 102).

Quando a associação é conduzida a seu ápice, ela desemboca na república. Na América do Norte, Tocqueville entra em contato com a disseminação de um modelo associativo que, dada sua reduzida complexidade, permite desvendar o âmago das relações que dão equilíbrio à ordem coletiva. Apesar de ser uma réplica em escala menor do mecanismo que movimenta o Estado, a assimilação do modo operacional da associação é possível, porque, enquanto na república todos os direitos do indivíduo são colocados em cautela, nas diversas associações civis é apenas um *específico* conjunto de direitos que é alienado.

Dessa forma, por exemplo, se consideramos apenas uma associação que representa os interesses de uma determinada atividade profissional, estarão em pauta somente os direitos e prerrogativas que de alguma forma contribuem para o seu desempenho. Toda a complexa inter-relação do indivíduo com as demais associações a que pertence, estão preservadas. Vale lembrar que nesse aspecto, nos Estados Unidos, as associações profissionais não se distinguem juridicamente de quaisquer associações civis ou mesmo tipicamente políticas.

Se voltarmos nossa atenção à referida comemoração da independência norte-americana, quando então as associações desfilaram diante dos estupefatos convidados franceses, certamente a nós não mais surpreende o orgulho com que os americanos participaram desse ato cívico. Basta aplicarmos a essa passagem os conceitos que tomamos emprestado de Rousseau, notadamente os de “povo”, “cidadão” e “soberano”, como sendo facetas intercambiáveis do indivíduo face às exigências que lhe impõe sua participação nas diferentes dimensões próprias de uma sociedade democrática. De posse desses conceitos, enxergamos na convergência dessas múltiplas *personae* a fonte do amor à pátria que insufla esse orgulho. Tal qual o amor de Deus, que reside no íntimo do coração dos homens, esse amor à pátria ativa um sentimento de transcendência.

Desse modo, mais que os dísticos estampados em seus emblemas, as associações norte-americanas, tal como Tocqueville as observou, deteriam por si só, em nosso entendimento, um valor simbólico. Representariam a morada do “espírito americano”, e da mesma forma que as igrejas na América do Norte, acolheriam o espírito cristão. Por fim, a grande morada, que é a pátria, abarca a tudo e a todos, fazendo com que a confluência desses afetos conduza os herdeiros dos pais fundadores à rota da salvação.

No terceiro capítulo desta dissertação, consideraremos o *valor espiritual* implícito nessa sinergia simbólica. De momento, buscaremos elementos de modo a evidenciar que os rastros deixados pelo desfile de 4 de julho estão impregnados por uma religião civil que confere à democracia da América do Norte, nos anos 1830, uma efetiva aura de sacralidade.

De acordo com Tocqueville, é por intermédio das associações que a cidadania pode ser efetivamente exercida nos Estados Unidos, uma vez que ela favorece a participação direta do cidadão na representação de seus interesses face à sociedade, ganhando então uma dimensão de liberdade política. Quando o “homem democrático” se afasta desse exercício, sublinha Agnès Antoine ao referir-se ao magistrado francês,

E se esquece de sua condição de cidadão, é que ele faz um uso estritamente privado de sua liberdade, em detrimento do interesse e destino comum. O esquecimento da liberdade política faz as vezes do pecado na teologia cristã e a tirania e a escravidão, aparentes ou disfarçadas, que disso resultam, o inferno. A liberdade humana, para Tocqueville, é em efeito, como ele frequentemente expressava, ‘uma coisa santa’, (...) ela encontra-se no coração do mistério do fenômeno humano (...). A liberdade em Tocqueville tem então uma dimensão quase religiosa – ela é às vezes explicitamente associada por ele a uma origem divina, verdadeira imagem de Deus no homem (ANTOINE, 2003, p. 302-303).

Vale notar, entretanto, que, embora Tocqueville considere a liberdade de associação tão fundamental quanto a individual, ele a reconhece benéfica na América do Norte, mas perigosa na França. Isso se dá em função de a democracia nos Estados Unidos não ser resultado de uma ação revolucionária nos moldes da francesa (LAMBERTI, 1989, p. 80). Isso ocorre em função de, na concepção de Tocqueville, o estar-junto coletivo na América do Norte ampara-se sobremaneira em uma tradição religiosa protestante de confissão puritana e em um “ponto de partida”.

Ainda segundo Lamberti, Tocqueville considera que as associações exercem a função de “ensinar sempre aos indivíduos que eles são ainda cidadãos, e também para que entendam que o interesse privado e o público estão profundamente conectados” (LAMBERTI, 1989, p. 174). Em nosso entendimento, esse aspecto didático, mais que conduzir o indivíduo a um comportamento altruísta, visa principalmente à manutenção de afetos. Estes, ao superar a lógica

do individualismo meramente possessivo, permitem que um elã fraternal permeie a comunidade política e propicie valorizar o próximo como um “igual” ou um “irmão”, tal como na mensagem cristã. A igualdade, portanto, para ser vivenciada, implica antes de tudo, na comunicação de parâmetros comuns de julgamento, sem os quais qualquer tipo de acordo torna-se impossível.

Se considerarmos todas as reflexões efetuadas por Rousseau no seu *Émile ou de l'éducation*, sobre a formação pela via da educação desse ideal comum de civilidade, passa a fazer todo sentido o valor atribuído por Tocqueville à educação cívica e à existência de indivíduos civicamente educados – cidadãos – enquanto fator fundamental para o êxito da democracia:

Na Nova Inglaterra todo cidadão recebe as noções elementares dos conhecimentos humanos; ele aprende, além disso, quais são as doutrinas e as provas de sua religião: lhe é apresentada a história de sua pátria os trechos principais da constituição que a rege. Em Connecticut e em Massachusetts, é muito raro encontrar um homem que não saiba, mesmo que imperfeitamente, todas essas coisas, e alguém que absolutamente as ignore, seria quase um fenômeno (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 409).

Dáí resulta que, além da inexistência de uma herança aristocrática nos Estados Unidos, temos outro fator determinante que distingue a democracia americana da francesa: embora a igualdade francesa tenha sido conquistada pela revolução, ainda tinha de se confirmar e se constituir na prática. Os franceses labutaram arduamente em um longo processo de erradicação da ignorância que agrilhoava a antiga vassalagem. Além disso, de uma forma mais ampla, nosso magistrado observa que

Os povos da Europa partiram das trevas e da barbárie para ir em direção à civilização e às luzes. Seus progressos foram desiguais (...). Os anglo-americanos chegaram já civilizados ao solo que sua posteridade ocupou; eles não tinham o que aprender, lhes era suficiente não esquecer (...) nos Estados Unidos a sociedade então não teve infância, ela já nasceu na idade viril (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 410).

Essa maturidade originária da sociedade democrática norte-americana, na concepção de Tocqueville, não deriva da ação de uma excelência intelectual de uma eventual elite política, mas, sim, apresenta-se como indicadora da confirmação da capacidade efetiva de cada cidadão em integrar ativamente o corpo soberano.

Desse modo, quando Rousseau nos diz que “há uma profissão de fé puramente civil cujos artigos são fixados pelo Soberano, não precisamente como dogmas de Religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom Cidadão nem súdito fiel”

(ROUSSEAU, 1964b, p. 468), sua preocupação, em nosso entendimento, é outra: fazer com que os artigos dessa “profissão de fé civil”, que podem ser sintetizados em um culto intenso à justiça, à lei, à pátria e à igualdade, ganhem uma aura de sacralidade que, embora desvinculados do culto puramente confessional, ainda assim alcancem o coração dos homens e se apresentem como algo transcendente. Rousseau sonha com a transformação da sociedade francesa do século XVIII, de modo que se promova até uma radical paridade de direitos entre todos os homens.

Em contrapartida, na América do Norte, como observa Tocqueville, não se trata mais de construir o sonho de liberdade, igualdade, fraternidade e justiça para todos. Trata-se tão somente de preservar a condição institucional desse projeto herdado dos “pais fundadores”. Nesse sentido, nos Estados Unidos republicanos de 1830, não seria possível encontrar um ambiente de franca intolerância, quer seja civil ou religiosa, que acendesse em Tocqueville a preocupação que Rousseau mantinha em relação às transformações rumo à igualdade na fragmentada sociedade francesa, quando ressaltava que “é impossível conviver em paz com pessoas que acreditamos condenadas, amá-las seria odiar a Deus que as pune” (ROUSSEAU, 1964b, p. 469).

Diante disso, visando que todos possam reconhecer-se como membros de uma “grande família”, torna-se necessária para Rousseau a união da sociedade em torno de uma base comum fervorosamente vivenciada na prática de uma religião civil cujos dogmas deveriam estar ao abrigo de qualquer divergência política ou teológica.

As associações na América do Norte são, em nosso entendimento, uma evolução da primeira prática comunal visando à sobrevivência do espírito de liberdade face à crescente complexidade nas inter-relações que se desenvolvem no seio de uma sociedade em expansão. As associações mostram-se como um baluarte a fazer frente às principais ameaças contra a liberdade democrática que Tocqueville reconhece na América do Norte, quais sejam: a tirania da maioria, a incontestabilidade da opinião pública e a representação política que favorece o despotismo.

É possível supor que, para Tocqueville, a sobrevivência desse espírito de liberdade tem como condição de possibilidade a relação entre o indivíduo e a vontade geral que, no seu entendimento, o associacionismo dos Estados Unidos de então expressava. Nessa perspectiva, a soberania torna-se algo não passível de negociação, na medida em que fazê-lo seria abdicar da própria liberdade (MURALT, 2002, p. 142). Deixar ao dirigente a tarefa de dirigir à revelia do povo soberano é o mesmo que não ter um soberano e, conseqüentemente, vivenciar a ruptura do corpo político, como já sugerido por Rousseau (ROUSSEAU, 1964b, p. 369).

Para Lamberti, em seu estudo da obra de Tocqueville, a arte da associação, sem a qual o governo democrático tende ao despotismo, é um pré-requisito para o progresso e a manutenção da civilização (LAMBERTI, 1989, p. 153). Já Sanford Kessler assinala que a

força mantenedora dos direitos na América do Norte não provém tanto da razão quanto de um sentimento impresso no fundo do coração dos cidadãos. Isso permite que, prescindindo da obediência a “senhores”, a inspiração que emana de suas lideranças, como no caso de Thomas Jefferson, por exemplo, contribua para que esse sentimento se consolide no coração e mente de cada um, como conclui Kessler, observando que Tocqueville via na efetiva participação da vida política o melhor meio para a manutenção dos direitos dos cidadãos:

Os americanos precisam aprender a respeitar o direito dos naturalmente mais dotados e dar-lhes então obrigações condizentes com seus talentos. Eles precisam também ter orgulho e se sentirem obrigados ao exercício de seus direitos políticos – o direito de escolher servidores públicos –, de discutir os negócios públicos em conjunto, de unir-se em associações políticas, de amparar a autoridade governamental a partir de sua contribuição pessoal e também de candidatar-se (KESSLER, 1994, p. 159-160).

Embora a contribuição dos cidadãos ao conjunto da sociedade seja diversa, em absoluto acordo com a específica capacidade e possibilidade de cada um, esse esforço não pode acontecer a esmo. Se, diante da pequenez dos indivíduos face às gigantescas forças naturais que o circundam, eles “optaram” por entrar em sociedade, como nos sugere Rousseau, agora, são as inusitadas e potentes forças sociais desencadeadas por esse processo que os faz refugiar-se, como observa Tocqueville, no abrigo das diversas associações.

Agnès Antoine nos aponta que, em Tocqueville, a associação não é uma simples abstração conceitual, ela é “a reunião em vistas de um projeto comum que aproxima os seres cujas condições naturais e sociais separavam, contribuindo assim para expandir seu horizonte particular em direção à universalidade” (ANTOINE, 2003, p. 105). Acrescentaríamos: à própria salvação.

É na associação que as ideias humanas têm a possibilidade de circular. Isso é algo tão fundamental para Tocqueville, que este compara a circulação das ideias na sociedade à do sangue que nutre o corpo humano. Antoine, em sua análise da obra de Tocqueville, sugere que “é a palavra que lançada livremente permite às vontades democráticas abandonarem sua singularidade e convergirem rumo um objetivo comum, ao mesmo tempo em que torna possível escapar à violência, substituindo a coação pela persuasão”. No seu entendimento, é justamente essa capacidade das associações de conferirem um formato claro e reproduzível das opiniões, que antes vagavam dispersas no pensamento individual, para a sociedade que lhes confere “um papel eminentemente político. (...) É em efeito por intermédio dessas microsociedades que a grande sociedade ganha consistência e encontra significação” (ANTOINE, 2003, p. 105-106).

O associacionismo, tal como percebido por Tocqueville nos Estados Unidos da América, pode ser entendido também, na nossa avaliação, como o estágio mais avançado de um processo educacional que tem seu início ainda na tenra infância dos que nasceram em solo norte-americano. O objetivo dessa educação era prover a pátria de cidadãos cômicos de seus deveres cômicos, sem que isso significasse submetê-los a qualquer tipo de condicionamento que cerceasse de alguma forma sua liberdade individual ou comprometesse sua capacidade de discernimento.

Trata-se de despertar o uso da razão, para que o indivíduo compreenda os reduzidos limites a que lhe confinam a autossuficiência. Trata-se também de desenvolver um espírito religioso, para que se entregue sem receios aos chamamentos que lhe vierem do coração. Além de tudo, instilar-lhe paulatinamente a paixão pela liberdade e pela justiça, quando então a razão, já amadurecida, perceberá não só que estas somente podem ser mantidas quando os indivíduos se associarem, mas também fazê-lo crer que é o amor pela liberdade democrática que forja essa identidade e os faz reconhecerem-se como “irmãos”.

Certamente é na própria imersão diuturna na prática democrática, tal qual uma bola de neve que aumenta de volume à medida que segue seu caminho, que se faz a escola derradeira. Nesse sentido, considerando a atenção que Tocqueville dedica ao altruísmo democrático, Agnès Antoine observa que,

Para infundir esta semivirtude, Tocqueville deposita mais confiança, entretanto, nos efeitos da experiência e do hábito do que na pedagogia racional. (...) É na prática da cidadania que verdadeiramente se opera a alquimia dos interesses. E é em organizando e favorecendo uma tal atividade que um governo democrático pode lograr agir favoravelmente sobre os costumes. Porque ‘a tarefa mais difícil dos governos não é a de governar, mas de instruir os homens a se governarem a si mesmos’. A questão da educação para a democracia está então no centro das preocupações de Tocqueville e constitui-se um pivô de sua ‘ciência política nova’ (ANTOINE, 2003, p. 91).

Para nossa dissertação, é relevante o reconhecimento dado por Tocqueville à importância desse componente informal, qual seja o amor gratuito dos norte-americanos por sua democracia, que transita entre as pessoas como um sentimento que se mantém mais por meio de um élan difuso do que através de uma regra estabelecida. Esse élan que “opera a alquimia dos interesses” e funde o “espírito americano” e o “espírito cristão” é o que tentaremos identificar no próximo capítulo como sendo o componente – verdadeira teologia político-negativa – que dá vida à religiosidade civil, que anima a experiência democrática estudada por Tocqueville na América do Norte.

3 UMA TEOLOGIA POLÍTICA NEGATIVA NA OBRA DE TOCQUEVILLE

3.1 DA TEOLOGIA POLÍTICA À TEOLOGIA POLÍTICA NEGATIVA

Prosseguindo nossa investigação rumo a um possível melhor entendimento das reflexões sobre a democracia norte-americana elaboradas por Aléxis de Tocqueville e tomando como dispositivo de análise o conceito de teologia política negativa, cumpre primeiramente elucidarmos este mesmo. Aqui, ao contrário do modo como procedemos com o conceito de religião civil, formulado por Rousseau, em meio ao século XVIII, e que também reverbera nas avaliações tocquevileanas da democracia nos Estados Unidos, devemos partir de uma conceituação de teologia política que toma forma no início do século XX, e cujos elementos necessários à identificação das características mais próprias do que estamos chamando de teologia política *negativa*, em consonância com Jacob Taubes (2004), Terpstra (2000), e Bachofen (2010).

Em seu livro *Political Theology*, publicado em 1922, Carl Schmitt escreve que “todos os conceitos significantes da teoria moderna de estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2005, p. 36), o que entendemos como uma indicação de que, embora o poder secular, por firmar-se exclusivamente sobre um arcabouço jurídico laico, dispense qualquer viés confessional para legitimar-se, ainda assim, gera discussões de legitimação que mantêm raízes no mundo das formulações religiosas.

Essa perspectiva nos é confirmada por Marin Terpstra, quando investiga a concepção de teologia política negativa elaborada por Jacob Taubes, para quem a primeira tarefa da teologia política é “separar o espiritual das demandas e poderes seculares”, mas sem que com isso seja perdido um elo entre o secular e o espiritual, ou seja, “uma teologia política *positiva* pode prover uma justificação espiritual (...) para o poder secular” (TERPSTRA, 2000, p. 341; itálico nosso).

Da mesma forma que já verificamos em Rousseau, Terpstra destaca, a partir de sua leitura de Taubes, que os cristãos, “estando neste mundo, eles voltam-se a alguma coisa que não é deste mundo. Eles são parte de um reino, são mesmo obedientes ao soberano deste reino, que não tem nada a ver com as entidades políticas seculares e seus soberanos” (TERPSTRA, 2000, p. 341). Desse modo, pelo menos no que se refere ao mundo cristão, subsiste a perspectiva de um fundamento espiritual que, apesar da obrigatória sujeição do indivíduo às normas estritamente seculares, não é percebido em meio à sociedade como algo disparatado.

Se voltarmos mais uma vez a Rousseau, afinal leitura assídua de Tocqueville à época da escrita de *Da Democracia na América*, encontraremos a ideia de que as leis sempre foram

associadas à divindade de modo a assegurar-lhes a legitimação, de modo que, na opinião de Rousseau, em todas as nações até então, o legislador, via de regra, buscou apoiar-se no sagrado ou, como ele mesmo assinala, buscou “recorrer a uma autoridade de outra ordem, que possa compelir sem violência (...)” (ROUSSEAU, 1964b, p. 383). Ao analisar o modo como na obra de Rousseau a “voz de Deus” transforma-se na “voz do Povo”, Simon Critchley inclui uma didática referência ao livro de Edmund Morgan, *Inventing the people – the rise of popular sovereignty in England and America*, de 1989:

A soberania do povo não é o repúdio da soberania de Deus. Deus permanece a fonte derradeira de toda autoridade governamental, mas agora temos a atenção voltada para sua fonte imediata, o povo. Embora a governança seja autorizada por Deus, Ele a faz através do povo, e agindo assim, Ele o coloca acima de seus governantes (MORGAN apud CRITCHLEY, 2012, p. 83).

Aqui vale ressaltar que o conceito de vontade geral que emprestamos de Rousseau e que entendemos, esteve presente na fundação da sociedade norte-americana, é apontado por Simon Critchley como sendo elemento de uma teologia política. De modo a fundamentar essa perspectiva, Critchley recorre a Patrick Riley que, por sua vez, nos remete ao nascimento da ideia de vontade geral, do século XVII, quando ainda impregnada de pura teologia refletia a vontade divina que decidia o destino dos homens.

Segundo Critchley, é Rousseau quem confere um caráter *político* ao conceito teológico acima mencionado e, assim sendo, o “(...) divino é convertido em cívico. A vontade geral de uma suposta vontade de Deus em salvar todos os homens, transforma-se na vontade humana que, enquanto voz dos cidadãos, torna-se chave da legitimação política” (CRITCHLEY, 2012, p. 83). Dessa forma, continua Critchley, Rousseau não estaria apontando no sentido de uma simples secularização, mas sim de uma verdadeira “metamorfose do significado do sagrado, que tenta reter seu momento teológico tornando o transcendente em algo imanente, como uma teologia moral ou uma vontade geral” (CRITCHLEY, 2010, p. 84-89). Vê-se, por conseguinte, consolidada a sacralização da soberania do povo¹⁰.

Como estamos a ver, é possível falar de teologia política positiva, conforme assinalado por Terpstra, como um elemento capaz de preconizar legitimação sagrado-divina à ação *secular* do estado moderno por intermédio da lei promovida pela vontade geral. Cumpre-nos

¹⁰ Se acompanharmos Critchley em seu breve olhar sobre a América do Norte contemporânea, temos que “não há como compreender a realidade política de hoje sem um claro entendimento sobre a natureza, história e força da religião civil (...) quando a unidade política transforma-se em uma entidade sagrada, de modo a afirmar sua pretensão de legitimidade”. Para Critchley, “é o Deus da religião civil Americana quem subscreve o ato de associação republicana, a união em torno de uma imensa pluralidade” (CRITCHLEY, 2012, p. 78-79).

agora apresentar a ideia de uma teologia política negativa que, no nosso entendimento, encontra-se implícita nas análises da democracia norte-americana realizada por Tocqueville, como veremos a partir do item 3.2 desta dissertação.

Começaremos por esclarecer a distinção entre teologia positiva e teologia negativa. Enquanto a primeira tenta dar uma explicação ao mistério que envolve o divino, na segunda, “a ‘Realidade Última’ é considerada inacessível ao entendimento humano, inexprimível pela linguagem humana, invisível aos olhos humanos” (BULHOF, 2000, p. 6). Assim, ela testemunha que o silêncio é a única via de acesso ao mistério divino.

Miernowski, por sua vez, é do parecer de que “a teologia negativa nos fornece um instrumento de conhecimento (...). Deus encontra-se oculto em sua treva luminosa, totalmente incompreensível” e, da mesma forma que convém negar todos os nomes que elaboramos para nos referir a Ele, “convém ainda mais negar todos seus atributos, por sabermos que Ele transcende toda afirmação e toda negação” (MIERNOWSKI, 1998, p. 2). De acordo com tais considerações, nossa concepção de Deus decorre então do fato de atribuímos à sua vontade tudo aquilo que supomos ser decorrência de seus atos. Mas a causa – o próprio Deus e seus atributos – nos é completamente inacessível, como nos confirma Tomás de Aquino: “Deus é conhecido como causa, enquanto que não pode ser em nada conhecido como Ele é”. (THOMAS apud MIERNOWSKI, 1998, p. 28).

A relevância do papel da teologia negativa também é assinalada por Nicolau de Cúsa, em sua *De docta ignorantia*, escrita em 1440, obra onde destaca que a teologia positiva e a negativa na verdade são complementares:

Porque Deus, que deve ser adorado ‘em espírito e em verdade’, conhece um culto necessariamente fundado sobre termos que afirmam Deus positivamente, disso decorre que toda religião se ergue necessariamente em seu culto por meio de uma teologia afirmativa, adorando Deus como uno e trino (...) muito sábio, muito bom, luz inacessível (...) e crendo ainda que esta luz infinita brilha sempre sobre as trevas de nossa ignorância, mas que estas trevas não conseguem compreendê-la. Assim, a teologia da negação é então necessária à outra teologia, a da afirmação, pois, sem ela, Deus seria adorado não como o Deus infinito, mas bem mais como uma simples criatura (...) (CUES, 2013, p. 99-100).

Se, por um lado, a teologia negativa assevera que as razões da verdade ocultam-se à razão dos homens, por outro, abre as portas para que o conhecimento se dê por intermédio de uma experiência pessoal íntima com o fenômeno Divino: a experiência mística. Desse modo, superando os limites impostos ao conhecimento, quando a razão se submete estritamente aos limites impostos pelo rigor lógico, abrem-se as portas a outras formas para expressão do

divino, como a poesia, por exemplo. Segundo Bulhof, “a teologia negativa é uma maneira inclusiva de pensar, ela permite aproximar aquilo que não anda junto, ao invés de obrigar uma escolha disso ou daquilo” (BULHOF, 2000, p. 29).

Ainda segundo Bulhof, para os cristãos neoplatônicos, Deus seria como a lua: um lado voltado para a humanidade, o outro oculto. O primeiro lado é passível de uma teologia positiva; o segundo, de uma teologia negativa. Para Bulhof, embora “todo conhecimento das coisas por sua própria natureza, seja um conhecimento de Deus (...) Deus, enquanto Ele mesmo, é invisível e impronunciável” (BULHOF, 2000, p. 19).

Uma analogia que pode contribuir para melhor esclarecer a perspectiva negativa é pensarmos em Deus como sendo uma fonte luminosa muitíssimo potente. Se tentássemos vislumbrá-la diretamente, seu clarão nos cegaria, mas, por outro lado, sem sua luz, não perceberíamos nada do mundo que nos cerca. Essa perspectiva é confirmada por Jan Miernowski, quando escreve que, “enquanto vemos as cores e as formas dos objetos, na realidade, percebemos a luz que os ilumina. Da mesma forma é a luz divina que nos permite compreender as razões de todas as coisas (...)” (MIERNOWSKI, 1998, p. 49).

O emprego da teologia negativa é uma constante entre os místicos. Dionísio, o Areopagita, Eckhart, João da Cruz, todos eles, embora reconhecessem a impossibilidade de conceituar Deus, acreditavam que, atuando sobre o íntimo mais profundo do indivíduo, o coração, tornar-se-ia possível purificar a alma a ponto de poder experimentar Deus. Ou seja, para os místicos, a razão jamais alcança Deus, mas pode-se, com uma ação disciplinada, paulatinamente desnudar o espírito humano até o ponto que nada mais reste que não seja Ele.

Mas será razoável assumirmos que a inacessibilidade que os místicos atribuem a Deus seja da mesma ordem daquela que entendemos poder ser conferida pelos *afetos cívicos* à pátria, uma entidade que, na verdade, só se consubstanciaria em nossos corações? Estarão efetivamente os crentes norte-americanos orando a Deus nos céus e aqui na terra à deusa liberdade, como em alguns momentos nos sugere o relato de Tocqueville sobre a democracia norte-americana? Ou será esta uma leitura fantasiosa e indevida? Para elucidar essas questões, precisamos recorrer a uma teologia política negativa.

Quanto à expressão “teologia política negativa”, Marin Terpstra esclarece-nos que “seu primeiro uso foi provavelmente em discussões no início dos anos 1980 dentro do grupo ‘*Religions-theorie und Politische Theologie*’, na Alemanha”, e no âmbito dessa discussão distingue-se “teologia política positiva e negativa (...)” (TERPSTRA, 2000, p. 320). Ainda segundo Terpstra, ao se falar em teologia política negativa, não pode ser esquecido o filósofo de origem judaica, Jacob Taubes. Segundo Terpstra, trabalhando com o conceito de teologia

política, Taubes acrescentou o termo “negativa” em virtude de sua visão crítica ao referido conceito, quando usado com vistas a legitimar regimes totalitários de governo (TERPSTRA, 2000, p. 321). Quanto à teologia política, Terpstra identifica suas raízes na antiga *polis* grega, quando então se manifestava sob três vertentes: a “mística” – narrativa teológica dos poetas; a “natural” – teologia dos filósofos; e a teologia “política”:

Essa teologia política foi um elemento essencial à vida da antiga *polis*, que era também uma comunidade religiosa. A *polis* se constituía ela mesma em público via culto, sacrifício ritual e cerimônias. (...) A correta interação pública com os deuses, e assim parte integrante da identidade política da *polis* e de sua continuidade (TERPSTRA, 2000, p. 322).

O conceito de teologia política negativa que empregaremos com vistas a qualificar melhor os elementos legitimadores das práticas políticas encontradas por Tocqueville, na democracia dos Estados Unidos, não designa a simples retirada da legitimação de ordem teológico-divina de um poder político constituído. Como vimos, na teologia política dita “positiva”, seria Deus quem, no final das contas, organiza a sociedade como um todo, e o faz por intermédio daqueles que se intitulam detentores de uma legitimidade por Ele conferida, como por exemplo, um rei de carne e osso.

Agora, ao se negar a legitimação do Estado com base na vontade Divina, temos o “povo” como detentor último dessa vontade, como Soberano. O termo “povo” pode ser entendido como o conjunto dos indivíduos que constituem uma sociedade, mas também pode indicar uma instância “pura”, algo imaterial e incorpóreo, algo que remete “em-si” ao próprio estar-junto coletivo. Dentro dessa perspectiva, mesmo o entendimento de “pátria” pelo cidadão, pode remeter ao próprio estar-junto coletivo, confundindo-se com a ideia de “povo”. Como esse sentimento de pertença do indivíduo a um determinado povo, e desse povo a sua pátria, reside no âmago do coração dos cidadãos e tende a mobilizá-los politicamente, tomamos então a liberdade de conferir-lhe transcendência e valor espiritual.

A teologia política negativa, tal como se nos apresenta, rejeita a participação *direta* ou *indireta* do divino como elemento legitimador do estar-junto coletivo e da comunidade política. Ela preconiza a existência de um vínculo afetivo direto que se forma entre o conjunto dos cidadãos e sua pátria, mas que, acima de tudo, reflete-se em cada um sob a forma de uma experiência íntima, emocional e singular, de *profundo civismo*. À luz do conceito de teologia política negativa, a *disposição* dos homens em fazer prevalecer o que existe em comum como algo sagrado no coração de cada um deles, confere legitimidade às ações que governam a ordem política.

Símbolos como a bandeira, instituições como a liberdade, a justiça e, sobretudo, a própria pátria, tornam-se todos símbolos que evocam uma sublimação enaltecida da pertença a algo intangível, no entanto presente e operante. Esses símbolos cívicos são imanentes como significantes de um sentimento de pertença que reside no íntimo de cada cidadão, mas também transcendentem, uma vez que se constituem como tais a partir do compartilhamento coletivo desse mesmo sentimento.

Desse modo, a ideia de teologia política negativa pode ajudar-nos a entender ainda mais os processos pelos quais o estado moderno tende a negar a qualquer outra “divindade” a primazia no âmbito do culto civil, já que é a vontade geral e não a vontade de Deus ou das igrejas que passa a determinar a sacralidade do acordo que funda a legitimidade do estar-junto coletivo e da comunidade política. Assim sendo, modela até mesmo o sentimento e aspectos manifestos de pertença à própria nação ou pátria. Isso, de modo algum, significa a “morte de Deus”, ou que as *religiões* que promovem a busca pela realidade última perderam sua razão de ser. Muito pelo contrário, como observamos no relato de Tocqueville sobre a democracia norte-americana, as religiões confessionais são e serão fundamentais ao indivíduo, uma vez que o conduzem para além da aridez das urgências do cotidiano.

No que tange às decisões que regem a vida em sociedade, a fonte de legitimação do poder político e administrativo que assegura a ordem social não se encontra mais em um outro mundo. Na medida em que a vontade geral sintetiza o que há de universal na vontade de cada ser humano que a abraçou ao entregar-se a ela, são esses mesmos indivíduos que, na verdade, lhe conferem existência e vigor simbólico e prático. Essa vontade geral, por conseguinte, não estará mais vinculada a uma vontade Divina exterior, e sim à sacralidade e à força da lei que resulta de um anseio interior do homem em relação a harmonizar o estar-junto coletivo. Percebemos, portanto, na narrativa, uma teologia que não fala de um fundamento sagrado distante e difuso, mas de um fundamento próximo, porém imaterial e paradoxalmente oculto.

Nesse ponto, já que estamos a falar de teologia política, vale refletirmos sobre a seguinte questão: o espírito de Deus reside dentro do homem ou o espreita do lado de fora? Essa questão é de fundamental importância, uma vez que, se o espírito de Deus é externo ao homem, este precisa receber dele uma permanente orientação para encontrar o caminho da salvação. Nesse caso são as igrejas que chamam para si o importante papel de intermediário exclusivo. Em contraposição, se este espírito é acessível aos homens por “dentro”, isto é, subjetivamente, então o indivíduo é livre e pode aspirar à autonomia. Ele não precisa de nenhuma instituição que promova uma mediação com o divino (CRITCHLEY, 2012, p. 121). Seu próprio espírito é a mediação.

A suposta imperfeição atribuída ao ser humano sempre configurou uma justificativa para sua tutela. Sem o fardo dessa condição de ser-em-queda, cessa a necessidade da mediação profilática exercida pela igreja ou até mesmo pelo próprio Estado, resultando daí uma profunda mudança política, uma vez que enfraquece a legitimidade de qualquer fonte externa de controle moral sobre a sociedade (CRITCHLEY, 2012, p 133-134).

Uma indicação de que existe uma longa trajetória na busca pela afirmação desta autonomia podemos encontrá-la também em Crithley, quando escreve que Paulo foi um “ardoroso inimigo da autoridade tradicional e um oponente de todas as formas de autoritarismo (...) ‘um judeu vivendo fora do judaísmo’”, e citando ainda Jacob Taubes, afirma que “Paulo constrói uma teologia política negativa baseada no simples mandamento do amor, que é contrário ao mesmo tempo, tanto a *Judeus* quanto a *Romanos*” (CRITCHLEY, 2012, p. 156-158).

Eis uma indagação: qual o significado de amor que Taubes tem em mente? É ele próprio quem nos esclarece; “Amor significa que não estou voltado para mim mesmo (...). Eu tenho uma necessidade. A outra pessoa é necessária. Não posso agir sem o outro. (...) o Amor é a admissão da minha necessidade” (TAUBES, 2004, p. 55-56). Uma colocação absolutamente em sintonia com Tocqueville, para quem o grande perigo que ronda a democracia é justamente o individualismo exacerbado que afasta o indivíduo do seio de seu estar-junto com seus demais concidadãos.

Entendemos, então, que é pela força desse amor, deste afeto, tal como registrado por Taubes, que a fé civil se forja no espírito de cada cidadão, de modo que não se obedece à lei pelo simples temor de um castigo, mas em função do sentimento de integrar uma dimensão sagrada: comunidade (política) que se sobrepõe à premência de qualquer necessidade individual ou grupal imediata. Se assim for, temos que o rito cívico não cria nem confirma, mas exalta a cidadania, que é fruto da vivência comezinha e do permanente insuflar do ar da pátria.

Nesse contexto, a religião civil confirma-se como a concreta exteriorização coletiva de um fator individual subjetivo, ou seja, do somatório dos sentimentos íntimos de amor do indivíduo ou mesmo do povo à *pátria* que se manifesta e se expressa no espaço público por meio de símbolos cívicos que lhe conferem eficácia simbólica-política. Mais que uma conformidade à ordem mantida pelo Estado, é uma identificação “natural” coletiva com os dogmas cívicos exaltados em primeira instância pelo povo soberano.

Sendo assim, poderíamos interpretar que a religião civil constitui sobremaneira uma resposta a uma necessidade de governança, sendo “oferecida” aos cidadãos a partir da necessidade de controle social requerida pela esfera política que governa o Estado. Nesta

dissertação, tendo em vista a democracia dos Estados Unidos tal como se apresenta na exposição de Tocqueville, entendemos que a religião civil norte-americana, na verdade, já nasce concomitantemente ao advento mesmo da cidadania, promovida pelas condições igualitárias de direito expressas no contrato social tido como fundador dessa nova sociedade.

Bachofen, em afinidade com a terceira das interpretações colocadas acima (cf. *supra*, p.71), sugere a hipótese que de “a religião civil seria antes de tudo uma teologia política negativa, visando *suprimir* no registro teológico, tudo aquilo que tende a viciar a ordem política, muito mais que formar a partir de todos os retalhos um sentimento politicamente *virtuoso*” (BACHOFEN, 2010, p. 55). Sob esse enfoque, os dogmas cívicos passam a ser o modo pelo qual o poder político impede o poder teológico de desestabilizá-lo (BACHOFEN, 2010, p. 56). Dessa forma, quando Tocqueville sugere a santidade do contrato social e das leis, em consonância com Rousseau, na verdade ele esta apresentando-a “ao contrário do que tende a fazer a religião dos padres, a precedência das exigências de ordem política em relação àquelas de um hipotético reino espiritual” (BACHOFEN, 2010, p. 56). Desse modo, longe de ser apenas uma exortação moral, o credo civil ganha uma dimensão política com objetivo de manutenção da ordem pública.

Dentro desta perspectiva, na análise de Tocqueville, encontra-se a idéia rousseauiana de uma “profissão de fé puramente civil”, mas que, no entanto, sugere algo mais, ou seja, a idéia de que no coração dos homens, o amor pelos outros seria um pré-requisito à manutenção da ordem pública, ou seja, o amor pelas leis. Segundo Bachofen, “não se respeita a letra da lei a não ser em função da crença no *espírito* das leis, ou seja, porque se crê em seu valor intrínseco” (BACHOFEN, 2010, p. 59. o itálico é nosso).

Essa ideia é confirmada por Vera Waksman, quando escreve que, “para Rousseau, a ligação entre as crenças e o comportamento é estreita, (...) a ordem social depende menos da obediência à autoridade que do amor à lei, expressão da vontade geral” (WAKSMAN, 2010, p. 99). Assim, prossegue Bachofen, não se trata de “obrigar a amar as leis em geral, mas sim de prover uma força subjetiva, um motivo para interiorizá-las” (BACHOFEN, 2010, p. 59).

Segundo Bachofen, a tolerância religiosa, tal como a civil, “não pode ser o efeito exclusivo da força do direito, que regula os comportamentos exteriores. Se ela não é interiorizada, se não é, propriamente dita, uma crença, ela fatalmente rompe os diques da regulação jurídica” (BACHOFEN, 2010, p. 58). Como consequência, temos que entender que “amar as leis em geral não é então, ao contrário do que se lê frequentemente, o objetivo fundamental da ‘profissão de fé puramente civil’” (BACHOFEN, 2010, p. 59). Trata-se, portanto, de criar, via o amor às leis, um ambiente propício que lhe anteceda: o convívio entre os semelhantes com

seus diferentes interesses, sejam eles de ordem pessoal, comercial ou religioso, postos sob o manto protetor do interesse geral e da ação coordenadora do poder político agora investido de um manto de neutralidade.

Ora, se assim é, o homem nascido e criado dentro dos limites igualitários de direito estabelecidos no contrato social, na verdade, um ambiente artificial se comparado ao suposto “estado de natureza”, desenvolve sua razão em acordo com limites que não se configuram como tal, uma vez que determinam, como ambiente social, sua própria possibilidade de experimentação e apreensão, ou seja, sua própria realidade.

Uma vez configurado o ambiente, o próximo passo então é a transformação do homem em cidadão, ou seja, a introjeção no coração do indivíduo da referência ao coletivo. A partir de então, esse parâmetro será fortemente considerado em sua diuturna atividade de julgamento do indivíduo, fazendo com que o amor à vontade geral acabe por transbordar ao povo que a professa, tornando assim imperceptível a distinção entre a fonte da lei e a própria lei.

Para Rousseau, a construção dos limites que regulam o estar-junto coletivo se faz pela educação que, independentemente de seu conteúdo programático, deve socializar o jovem: “(...) seus jogos devem sempre ser públicos e comuns a todos; (...) os acostumar desde cedo às regras, à igualdade, à fraternidade, à competição, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública” (ROUSSEAU, 1964a, p. 968). Em Tocqueville, vimos que essa “aprovação pública” remete à observância de conformidade à “opinião pública”.

Bachofen nos confirma essa hipótese ao escrever que “o desejo do julgamento favorável por parte daqueles que estimamos, efetivamente é um fator de virtude política tão potente como a crença no julgamento eterno” (BACHOFEN, 2010, p. 61), o que também foi reforçado por Rousseau, para quem “proibir as coisas que não se deve fazer é um expediente ineficiente e vão, a não ser que comecemos por fazê-las desprezadas e odiadas, pois jamais a desaprovação da lei é eficaz, a não ser que apoiada pelo julgamento” público (ROUSSEAU, 1996, p. 79). Tocqueville assinala que, nos Estados Unidos, a opinião pública é um poder dominante (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 196-197). Espreita desde a honestidade na condução dos negócios (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 291) até à conduta adequada das mulheres (TOCQUEVILLE, 1981b, p.257). Segundo nosso magistrado, “nos estados democráticos (...) a honra atua apenas em vistas do público, diferente da simples virtude que basta a si mesma e se satisfaz com seu próprio testemunho” (TOCQUEVILLE, 1991b, p. 297). Sob essa perspectiva, a coletividade efetivamente assume um sagrado papel legitimador antes conferido exclusivamente à divindade, ou àqueles que por ela eram “ungidos”. É sob essa perspectiva que podemos falar de uma

teologia política negativa como fator de legitimação operante na democracia norte-americana estudada por Tocqueville, que passamos a avaliar¹¹.

3.2 A SACRALIDADE DA CRENÇA DEMOCRÁTICA NOS ESTADOS UNIDOS

Temos então que a religião civil que subjaz à democracia da América do Norte, nos anos 1830, tal como nos foi percebida por Aléxis de Tocqueville, comporta a prevalência dos dogmas cívicos sobre aqueles de inspiração confessional, no que se refere à legitimação do conjunto de regras e valores que proporcionam ordem e coesão ao convívio social. As religiões que preconizam a existência de Deus e visam ao *outro mundo* não perdem, no entanto, seu significado ou importância.

Na medida em que a ordem sociopolítica passa a ser organizada por um credo exclusivamente civil, elas são afastadas da posição privilegiada central e determinante que desfrutavam, enquanto foram instituições legitimadoras da ordem sociopolítica. Embora a literatura sobre esse processo seja, como sabemos, extensa, para os interessados, sugerimos a leitura do livro de Jean-Claude Monod, *Sécularisation et laïcité*, editado em Paris pela PUF, em 2007. Nessa obra, o leitor encontrará uma exposição bem sistematizada de questões que animaram e animam o debate clássico sobre a secularização.

Nessa perspectiva, verificamos a ausência de um dispositivo heterônomo no que se refere à legitimação das regras que regulam o estar-junto coletivo nos Estados Unidos, papel reservado ao povo, como pudemos notar a partir das observações de Tocqueville, o autor e guardião da “sagrada” constituição.

Ainda assim, e isso é importante frisar, a aceitação da legislação a que os indivíduos se propõem submeter não advém diretamente da autoridade do corpo político que governa a cidade dos homens, já que esta finca suas raízes na própria vontade geral que emana diretamente do “povo”. Em última instância, ela finca suas raízes no amor enquanto admissão, por parte dos indivíduos, da necessidade do convívio com os outros. Isso nos remete a pensar a religião civil em Tocqueville como algo a mais, em função da ação integradora deste

¹¹ De modo a frisar que o tema que estudamos em Tocqueville tem repercussões ainda no mundo contemporâneo, assinalamos o trabalho do filósofo francês Henri Pena-Ruiz, quando trata da laicização da sociedade francesa contemporânea. Segundo Pena-Ruiz, a laicização garante a estrita separação entre religioso e político, tendo como objetivo zelar pela união do corpo social. Assim sendo, o que assegura a eficácia do vínculo social proporcionada pelas reservas de sentido do mundo laico “não é mais uma crença comum que serve de fundamento, mas um princípio de direito racionalmente definido” (PENA-RUIZ, 2005, p. 214-222). Para Pena-Ruiz, as religiões, ao invés de descartadas, adquirem um novo *status* na vida social e política. São contempladas com uma definição jurídica que estabelece precisamente sua nova relação – *neutra* – com o poder público.

dispositivo teológico negativo, quando estabelece um *vínculo afetivo*, emocional, ligação entre os diferentes indivíduos e de “ligação entre o cidadão e sua comunidade política” (WATERLOT, 2010a, p. 12).

Não se trata, portanto, de simplesmente abolir Cristo e entronizar a “Pátria” como objeto de adoração. Das entranhas do próprio indivíduo-cidadão emerge um sentimento peculiar que afirma uma sacralidade que, em última análise, reside na própria crença de se poder viver sua própria liberdade juntamente com a liberdade dos outros, apesar da aparente perda de autonomia que representaria a submissão voluntária do indivíduo à vontade geral e ao império da lei. Uma crença que se nutre da observância radical do compromisso mútuo – contrato social – que foi estabelecido na gênese dessa relação utilitária que se consolida então sob a forma de estado de direito. Se assim for, o corpo político não surge, portanto, como resultante de uma ação apenas política, uma vez que, como escreve Guénard, “não se pode pressupor o estabelecimento de uma comunidade a partir de uma capacidade de viver coletivamente que de alguma forma seja seu próprio efeito” (GUÉNARD, 2010, p. 22).

Se considerarmos que, durante a maior parte de sua história, o ser humano atribuiu a autoria das leis e das normas que regulam o estar-junto coletivo a um ordenador divino e heterônomo, o que se apresenta em efeito como uma denegação da própria autonomia humana, essa condição, sofre agora, com a modernidade, uma metamorfose, tal como apontado por Marcel Gauchet (1985). O homem moderno, em princípio cômico de sua efetiva autonomia, ainda assim oculta-a, agora sob o peso de uma imanência absoluta, quando sua atuação política submete-se à onipresente vontade geral. Esta, e o amor que a move, uma vez que transcendem vestígios de toda e qualquer mera vontade ou interesse, seja pessoal, seja de um grupo, torna-se tão imperscrutável quanto a vontade de Deus, de forma que suas razões inquestionáveis escapam constantemente ao juízo humano.

Daí advém, em nosso entendimento, a origem de sua dimensão afetiva e sacral. Essa sacralidade, que entendemos ser a mesma concebida por Rousseau, nos dogmas cívicos de sua religião civil, vemos nas formulações apresentadas por Tocqueville que ela também se transfere às leis. Acreditamos que essa sacralidade determina o distanciamento necessário ao ordenamento jurídico a que os cidadãos obedecem. E isto sem que se desenvolva um ranço de ressentimento que a submissão a um desejo particular, mesmo que majoritário, sempre confere. Como nos diz Tocqueville, na América do Norte do século XIX, os cidadãos obedeciam às leis, e não a seus semelhantes. Isto quer dizer que a vontade geral, por definição, não atende a ninguém em particular, mas a todos. Sua ordem culmina por soar aos ouvidos dos indivíduos tal qual a voz da Providência. Seus efeitos podem até vir a causar

sofrimento, mas, por estar além da influência de qualquer indivíduo, jamais desperta sentimento de ódio ou desejo de vingança.

A Providência, inclusive na concepção de Tocqueville, é uma das três “causas que contribuem à manutenção da república democrática nos Estados Unidos” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 378), seguida pelas leis e pelos hábitos e costumes. Na opinião de Agnès Antoine, a Providência não assume, em Tocqueville, um caráter fatalista, e sim, “(...) um meio utilizado por ele para realçar sua própria filosofia da história (...)” (ANTOINE, 2003, p. 255), em que a prevalência do regime democrático faz-se inexorável pela ação da Providência. Nesse caso, como observa Antoine, Tocqueville faria “uma outra possível leitura do ‘fato da igualdade’, de natureza teológica e não mais sociológica” (ANTOINE, 2003, p. 255).

Tocqueville escreve que “não é necessário que Deus fale por si mesmo para que descubramos os sinais de sua vontade; basta que examinemos qual a marcha habitual da natureza e a tendência contínua dos acontecimentos (...)” para nos darmos conta de que “(...) querer parar a democracia parece ser como lutar contra Deus mesmo, e não resta às nações que se render ao estado social que lhe impõe a Providência” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 61).

Essa afirmação de Tocqueville, em nosso entendimento, reflete sua constatação de que a marcha rumo à igualdade de direitos entre os homens mostra-se inexorável e mesmo articulada em função do sagrado. Ainda segundo Antoine, a Providência apontada por Tocqueville requer dos indivíduos participantes do regime democrático não uma apatia, e sim uma vigorosa ação participativa (ANTOINE, 2003, p. 256). Por essa forma de ação puramente imanente, ela mesma tida como um “desejo de Deus”, escreve nosso magistrado:

A Providência não criou o gênero humano nem totalmente independente, nem tampouco um escravo. Ela traça, é verdade, ao redor de cada homem, um círculo determinado do qual ele não pode sair; mas dentro de seus amplos limites, o homem é poderoso e livre; assim também os povos (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 402).

Nessa concepção de Providência, ganha sentido a afirmação de Sanford Kessler para quem, em Tocqueville, “é o indivíduo e não Deus, o árbitro de seu próprio destino, mesmo no campo das crenças e práticas religiosas” (KESSLER, 1994, p. 34). Interessante notar também que, embora Tocqueville em nenhum dos dois volumes de *Da Democracia na América*, faça alguma menção ao deísmo¹², sua definição de Providência remete diretamente a ele.

¹² De forma sucinta, deísmo é a crença de que, pela observação da natureza, a razão pode determinar a existência de Deus, prescindindo assim da intermediação das religiões institucionalizadas.

O deísmo foi uma corrente de pensamento que se disseminou fortemente nos Estados Unidos, no início do século XIX, acolhida por personalidades de vulto da história norte-americana, como Benjamin Franklin e Thomas Jefferson. No deísmo, nos assinala Isaac Woodbridge Riley, “a deidade não se comunica (...) às suas criaturas por meio de um ato imediato de poder, mas sim contribuindo com o estabelecimento do curso da natureza. Ela as faz feliz mediante uma intervenção por causas secundárias” (RILEY, 2011, p. 58).

De acordo com Riley, “o deísmo americano começa como uma reação ao determinismo puritano” (RILEY, 2011, p. 55). Desse modo, ainda segundo esse autor, o calvinismo apresenta-se como uma doutrina da necessidade, em que prevalece uma visão puritana do mundo, segundo a qual este mundo encontra-se repleto de pecadores abomináveis. Já a reação deísta, abraça a causa da liberdade e irradia um otimismo que sustenta a crença na perfectibilidade dos homens, abrindo espaço para uma noção “natural” de justiça e benevolência divinas (cf. RILEY, 2011, p. 56). O deísmo também não deixa de refletir um testemunho da diversidade religiosa assinalada por Tocqueville nos Estados Unidos, onde inclusive, o espaço reservado à população católica vinha aumentando durante o século XIX¹³.

Esse torvelinho religioso não parece interferir na harmonia civil e política descortinada no relato de Tocqueville, para quem “na América os espíritos são todos formados sobre o mesmo modelo” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 375), já que “nos Estados Unidos, as doutrinas gerais em matéria de filosofia, de moral e mesmo de política, não variam” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 318). Na verdade, na opinião de nosso magistrado, “não existe sociedade a não ser que os homens considerem um grande número de questões sob o mesmo ângulo” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 492). Além disso, “sem ideias comuns, não existe uma ação comum, e, sem ação comum, os homens ainda existem, mas não um corpo social (...) para que exista uma sociedade (...) é necessário então que todos os espíritos dos cidadãos estejam reunidos em torno de algumas ideias e princípios (...)” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 15).

Essa base de entendimento comum, em nossa opinião, paradoxalmente encontra-se justamente no fulcro da discórdia que se mantinha entre as diversas confissões religiosas em solo norte-americano, ou seja, na Bíblia. Segundo Robert Bellah, a Bíblia era a fonte de todo imaginário norte-americano, “o único livro que se esperava que um americano alfabetizado, nos séculos 17, 18 e 19, conhecesse bem” (BELLAH, 1992, p. 12). De acordo com o mesmo autor, paralelamente à Bíblia, pavimentando o caminho rumo ao amplo acordo em torno da

¹³ Denis Lacorne escreve que “enquanto Tocqueville e Beaumont visitavam os Estados Unidos, o catolicismo americano sofria uma guinada. Aos antigos católicos, instalados desde o século XVII em Maryland e na Pensilvânia, vêm juntar-se os novos católicos vindos em sua maior parte da Irlanda” (LACORNE, 2007, p. 97).

democracia norte-americana, vem a religião civil. Kenneth Thompson escreve que “a religião civil (...) busca unir todo o povo, protestantes, católicos e judeus, em torno de palavras e símbolos religiosos que são inofensivos, referências neutras a Deus e à oração” (THOMPSON, 1984, p. 15).

Da mesma forma que a Providência toquevilleana não submete a administração da cidade dos homens aos caprichos de uma vontade heterônoma, e sim, reserva ao indivíduo, como cidadão, a autonomia necessária para participar e mesmo modelar certos aspectos imediatos de sua existência, entendemos que a religião civil, ela também amalgama a sociedade norte-americana em torno da expectativa de uma vida digna neste mundo, notadamente via exaltação dos valores simbólicos atribuídos à liberdade, igualdade e justiça.

Isso se dá na medida em que o credo civil recusa que qualquer ordenamento externo o transforme em instrumento de submissão do povo ao jugo de um Estado despótico. Para Agnès Antoine, a religião civil, que pode ser observada no relato toquevilleano da democracia norte-americana, passa longe de qualquer possibilidade de ser utilizada como simples ferramenta de dominação do povo pelo Estado. Não se trata, portanto, da sacralização do poder político, mas do poder do povo, cuja vontade seria uma metamorfose da vontade de Deus e manifestação de uma forma de amor enquanto expressão da convivialidade, condição da possibilidade de ser dos indivíduos. Antoine escreve que, em relação a esta recusa, é necessário ir mais longe e perceber que ela se estende indubitavelmente até mesmo

À religião civil não instituída, tal como ela existe nos Estados Unidos, quando ela assume a forma de um nacionalismo. Contra a religião *civil*, Tocqueville aposta que as religiões podem vir a tornarem-se cívicas ou cidadãs. Não é oficializando um poder espiritual, qualquer que seja, que se aprimorara a sociedade democrática, mas a deixando tornar-se, através do livre trânsito das opiniões e das crenças vividas, um polo espiritual capaz de alimentar a imaginação ética e política do corpo social (ANTOINE, 2003, p. 205).

Em nosso entendimento, é justamente este *polo espiritual*, que emana do coração dos cidadãos e não se volta *diretamente* para Deus nem sequer depende dos poderes do Estado para existir, que alimenta a sacralidade da crença na democracia, nos Estados Unidos do século XIX. Temos, assim, uma religião civil de tipo não rousseauiano e que pode ser melhor compreendida, a nosso ver, com o recurso ao conceito de teologia política negativa. Embora os indivíduos encontrem-se absortos pelas paixões materiais e envoltos pelo jogo político, Tocqueville observa que “o coração do homem é mais vasto do que se supõe; ele pode guardar ao mesmo tempo o gosto pelos bens da terra e o amor das coisas do céu; algumas vezes ele

parece se atirar perdidamente a um dos dois; mas ele jamais permanece muito tempo sem sonhar com o outro” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 183).

Na opinião de nosso magistrado, esse envolvimento espiritual é fundamental à democracia, e os governantes dos estados democráticos deveriam zelar por seu desenvolvimento e vigor (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 183). Não que Tocqueville não reconhecesse e não conferisse destaque e valor ao comportamento pautado pela razão que, no seu entendimento, norteia sobremaneira a ação do povo norte-americano. Ele observa que, mesmo nos momentos de oração, há “algo de tão tranquilo e tão metódico e de tão calculado, que parece que é a razão muito mais que o coração que os conduz ao pé dos altares” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 158). Por outro lado, como assinala Thomas Jefferson, foi a voz do coração e não a da razão que deu ânimo à América do Norte para superar todos seus grandes desafios (RILEY, 2011, p. 82). É sempre bom lembrar que Thomas Jefferson é considerado por Tocqueville como um dos grandes *apóstolos* da democracia (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 360).

De acordo com Sanford Kessler, “o ponto de partida para a análise de Tocqueville sobre a utilidade da religião não é a bíblia, mas a necessidade humana de uma certeza metafísica. Tocqueville discute esta necessidade exclusivamente em termos temporais (...)” (KESSLER, 1994, p. 31-32). Esse autor também assinala que Tocqueville não recorre à própria metafísica para tratar o problema da religião, mas se atém a julgá-la “tomando como base sua utilidade à liberdade” (KESSLER, 1994, p. 42).

Se entendermos a metafísica como busca racional pelo princípio único que se oculta por detrás de toda diversidade aparente, esta é justamente a marca que distingue a obra do jurista francês. A diversidade em questão é aquela que caracteriza a variedade humana e que resulta na individualidade que tanto impulsiona o estado democrático de direito, quanto é por ele estimulada. Em relação à unidade, esta refletiria aquilo que de comum permanece em cada indivíduo quando despido de todo desejo particular, absolutamente dentro do espírito cristão, reconhecendo-se plenamente integrado em comunidade com seus semelhantes.

É esse culto à igualdade, nos Estados Unidos, que entendemos ser o fulcro da democracia que encantou Tocqueville. O fundamento que dá legitimidade à generalizada igualdade que predomina nos Estados Unidos, é algo imaterial que remete ao mundo material, ou seja, uma amorosa crença cívica que se consubstanciaria pela fé nas leis, de modo que lhe atribuímos uma dimensão sacral e religiosa. Se assim for, certamente faltam elementos e palavras para Tocqueville, ou mesmo a quaisquer dos norte-americanos, para qualificar de

modo inquestionável essa dimensão, abrindo, assim, espaço para que um valor sacral seja atribuído à palavra que engloba todas as suas manifestações perceptíveis: democracia.

Voltando a Kessler, ele nos assinala que “Tocqueville não acreditava, entretanto, que o cristianismo tradicional fosse adequado às sociedades democráticas livres. Ele busca então substituir a fé bíblica por uma nova, uma religião mais civil, cristã no nome, mas secular em orientação” (KESSLER, 1994, p. 42). Kessler observa que, “se a maioria dos Americanos não eram mais protestantes tradicionais” (KESSLER, 1994, p. 96), quando da visita do magistrado francês, algo ainda os mantinha coeso, e Tocqueville mostra que, “ao se conformar fortemente à opinião pública, os Protestantes Americanos substituíram sua fé dirigida a Deus por um novo ‘tipo de religião’ na qual Deus era a igualdade e a maioria o legislador” (KESSLER, 1994, p. 96-97).

Segundo Tocqueville, “todos os ministros religiosos americanos conhecem a dominação intelectual exercida pela maioria, e a respeitam” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 37). Essa afirmação do magistrado francês leva Kessler a escrever que “Tocqueville conclui que a maioria dos Americanos não reconhece a autoridade religiosa nem em Deus nem em si mesmos, mas na opinião pública democrática” (KESSLER, 1994, p. 93).

Por outro lado, se, em um primeiro momento, podemos ser levados a pensar que, em função da igualdade que lhe dá forma e da liberdade que a favorece, a democracia norte-americana deve seu élan à capacidade de permitir a concretização de todos os desejos individuais indistintamente, Tocqueville nos chama atenção justamente para o contrário, quando escreve que “a vantagem real da democracia não é, como se diz, de favorecer a prosperidade de todos, mas apenas de servir ao bem estar do maior número” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 328). Partindo desse viés, o segredo do vigor da democracia testemunhada por Tocqueville nos Estados Unidos encontra-se, então, na crença de cada cidadão de que ele mesmo faz parte desta vasta maioria, o que se confirma sempre que ele se reconhece na irresistível opinião pública.

Além disso, também temos o fato registrado por Tocqueville de que a inserção democrática se faz prioritariamente em nível comunitário, onde os laços afetivos entre os cidadãos estão presentes e respaldam os debates políticos. Nesse sentido, vale assinalar a avaliação de Raymond Aron, para quem a liberdade em Tocqueville só se realiza plenamente por meio da liberdade política, ou seja, da participação ativa do cidadão nos negócios de estado (ARON In: LAMBERTI, 1989, p. 57-58).

Entre os fatores que considera relevantes à manutenção da república democrática, Tocqueville destaca a descentralização administrativa: “São as instituições comunais que moderam o despotismo da maioria, dando ao mesmo tempo ao povo o gosto pela liberdade e a

arte de ser livre” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 391). Ou ainda: “as cidades formam como que grandes assembleias nas quais todos os habitantes são membros. O povo exerce uma influência prodigiosa sobre seus magistrados, e comumente executa suas vontades sem intermediários” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 381).

Nesse sentido, existem na verdade pelo menos *três democracias* em pauta na obra de Tocqueville: uma diz respeito à estratégia administrativa que mantém o poder gerenciador do Estado prudentemente descentralizado; outra trata da organização política que comanda essa estrutura; finalmente, aquela que traduz a percepção dos cidadãos sobre seu efetivo envolvimento nos destinos de sua pátria, quando então a democracia ganha a dimensão religiosa e sacral que buscamos explicitar.

Robert Bellah, ao tratar da religião civil nos Estados Unidos, assinala que lá, desde sempre, religião e política estiveram entrelaçadas, quer seja pela crença de os Estados Unidos abrigarem um povo escolhido, quer seja pela presença de Deus em sua declaração de independência, quer seja ainda pela certeza disseminada de que foi Deus quem autorizou a constituição norte-americana, mesmo não residindo nas suas linhas:

A existência desse alto nível de simbolismo religioso na vida política da república justifica a asserção de que existe uma religião civil na América. Tendo dito isso, eu preciso também dizer que a religião civil americana é formal e em um certo senso, marginal, apesar de seguramente muito institucionalizada. Ela é formal pela concisão e abstração de seus dogmas, e assim, muito próxima à religião civil de Rousseau. Ela é marginal no sentido de que não lhe cabe nenhum suporte legal ou constitucional. (...) A crença nos dogmas da religião civil não é uma obrigação legal e não existem interpretes da teologia civil (...) (BELLAH, 1980, p. 11-12).

Entendemos que essas considerações de Bellah confirmam nossa intuição de situar a crença civil no coração do indivíduo, isto é, em um sentimento amoroso a cerca da importância do outro igual. E mais; intuição de conferir-lhe uma efetiva sacralidade que faz dessa crença um dispositivo similar àquele da religião confessional. Ainda segundo Bellah, a religião civil incorpora a essência dos valores que dão propósito à existência da república. Quanto à religião confessional, segundo esse autor, ela contribui para a religião civil com seu vigor e zelo, já que ambas visam adorar uma determinada “realidade última”. No caso da religião civil, essa “realidade última” oculta-se por detrás do arcabouço jurídico-político, que fornece identidade ao estar-junto coletivo, ou seja, à própria ideia de república democrática norte-americana (BELLAH, 1980, p. 13). Desse modo, não faz surpresa a constatação de Tocqueville de que

Ao mesmo tempo que os Anglo-Americanos são tão unidos entre eles pelas ideias comuns, eles são separados de todos os outros povos por um sentimento, o orgulho. Por cinquenta anos não se cessa de repetir aos habitantes dos Estados Unidos que eles se constituem no único povo religioso, esclarecido e livre. Eles constatam que em seu país, até o momento, as instituições democráticas prosperam, enquanto que no resto do mundo elas se enfraquecem; eles tem então uma grande opinião sobre si mesmos, e não estão longe de crer que formam uma espécie à parte dentro do gênero humano (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 493).

Esse processo de formação do “homem democrático” em torno de ideias amplamente aceitas e compartilhadas é, para Tocqueville, um processo lento e gradual, porém, fundamental ao élan democrático. Para nosso magistrado, “a civilização é o resultado de um longo trabalho social que se desenvolve sobre um mesmo lugar, e que as diferentes gerações herdaram das anteriores sucessivamente” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 439). Tocqueville nota nos Estados Unidos, como já assinalamos anteriormente, uma destacada participação da religião nesse processo, indicando-a como guardiã de uma bagagem moral que, ao longo do tempo, tem sido perpetuada pelo povo norte-americano.

Na América do Norte, o papel reservado à escola pública na educação cívica dos indivíduos não é menos importante. Denis Lacorne, referindo-se aos Estados Unidos, assinala que o cidadão democrático não se forma como fruto do acaso, porque “não é uma inteligência inata, o talento individual, mas o fruto de um longo trabalho efetuado na escola pública cuja função principal é formar o meio social” (LACORNE, 2007, p. 113). O indivíduo-cidadão encontrado por Tocqueville nos Estados Unidos é, portanto, fruto desse processo:

Ninguém duvida que nos Estados Unidos a instrução do povo não sirva fortemente à manutenção da república democrática. Isto é assim, eu penso, uma vez que não se separa a instrução que ilumina o espírito, da educação que modera os modos. (...) e estou longe de acreditar (...) que basta ensinar os homens a ler e a escrever para que surjam os cidadãos (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 411-412).

Chegamos, então, ao momento em que podemos sugerir que existe efetivamente um “fogo” democrático que arde no coração do povo norte-americano. Ressalta-se que a palavra “fogo”, aqui empregada, longe de contentar-se com o sentido figurado de vigor, tenta retratar um processo de reação em cadeia, quando, no cadinho republicano funde-se um sentimento cívico que é continuamente alimentado por um fervoroso amor à democracia, à lei, ao povo e

aos símbolos cívicos em geral. Esse amor, somente faz aumentar cada vez mais a força da pregnância democrática.

Tocqueville entende a democracia como sendo o arranjo social em que a igualdade, bem mais precioso e desejado, possa se concretizar plenamente: “Reconhecendo a lei como sua obra, a amem e se submetam sem constrangimentos; onde a autoridade do governo seja respeitada como necessária e não como divina (...)” (TOCQUEVILLE, 1981a, p 64); ou seja, onde o povo, além de se identificar com o soberano, finalmente seja partícipe ativo e permanente dessa mesma soberania.

Entendemos que a residência da sacralidade civil, da mesma forma que a confessional, encontra-se no coração do ser humano. A primeira, nascida da vontade humana, busca projetar-se para fora e realizar-se no convívio social, enquanto a segunda, fruto exclusivo do amor a Deus, busca acomodar-se àquilo que se supõe ser a vontade Divina. Asa Mahan¹⁴ escreve que “estar em um perfeito e puro estado santificado em relação à nossa vontade, implica que a ação de todos os nossos poderes voluntários estejam inteiramente conforme a vontade de Deus; que cada escolha, cada preferência, e toda volição, estejam controladas por um respeito filial às requisições divinas” (MAHAN, 1984, p.42).

Da mesma forma, se for possível essa ilação, ou seja, ocultar Deus e sacralizar o povo, a difundida crença da conformidade da ação política à sagrada vontade do “we the people” o que determina a sacralidade das próprias instituições públicas norte-americanas. Confirmando nossa perspectiva, temos o testemunho de Denis Lacorne, que aponta o fracasso por parte das igrejas protestantes em modificar a constituição norte-americana para nela introduzir a palavra de Deus, pois “a constituição, embora privada de referências a Deus”, é ela mesma, em si mesma, “um texto sagrado (...) quase intocável” (LACORNE, 2007, p. 206). Mas, agora, sagrado por ser obra do povo e emanar do amor dele por ele mesmo.

3.3 A TEOLOGIA POLÍTICA NEGATIVA QUE ANIMA O CREDO CIVIL NOS ESTADOS UNIDOS

O problema com que se depara Tocqueville, face à constatação da existência de uma sociedade democrática no molde da norte-americana, pode ser, em nosso entendimento, sintetizado em uma só indagação: como conferir e manter a ordem em uma sociedade de iguais? Se, para Tocqueville, “enquanto as condições são desiguais e os homens

¹⁴ Pastor protestante e educador que presidiu o *Oberlin College*, entre 1835 e 1850.

dessemelhantes, existem alguns indivíduos muito esclarecidos, (...) e uma multidão muito ignorante”, esse é justamente o caso das pessoas que vivem sob o regime aristocrático e “são então naturalmente levadas a ter como guia de suas opiniões a razão superior de um homem ou de uma classe (...)” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 17). Além disso, “quando a desigualdade é a regra de uma sociedade”, ela acaba sendo aceita como “natural” e, assim, aceita como normal, ao contrário da situação de igualdade entre os homens, em que qualquer desigualdade chama atenção e ofende (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 174).

Ora, se é assim, podemos então reformular a questão com a qual começamos este parágrafo: como, no ambiente igualitário que Tocqueville crê ser próprio da democracia, convencer o indivíduo a curvar-se voluntariamente a uma vontade que não seja diretamente a sua, mas que todos os demais indivíduos acolhem igualmente tanto quanto ele, sempre que seu interesse imediato conflitar com esse suposto interesse da coletividade?

O termo *voluntário* que empregamos acima indica justamente, em nosso entendimento, o cerne da questão toquevilleana sobre a fonte da legitimação do poder político. Voltando ao modelo aristocrático, Tocqueville nos indica que o nobre crê serem legítimos todos os seus privilégios, ao mesmo tempo em que os servos “veem sua inferioridade como efeito da ordem imutável da natureza” estabelecida pelo soberano divino (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 63).

Desse modo, na opinião de nosso magistrado, que tem inclusive o regime aristocrático em alta conta, “não é o uso do poder ou o hábito de obedecer que deprava os homens, e sim o uso de uma força que eles consideram como ilegítima e a obediência a um poder que eles consideram como usurpado e opressor” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 63). Isso quer dizer que a submissão a um ordenamento social legítimo, quando voluntário, não é por si só degradante ou prejudicial ao indivíduo.

Em contrapartida, com o advento da democracia moderna, notadamente na América do Norte, rompe-se, ao menos em tese, a dicotomia entre governante e governado. Agora, guindado à categoria de cidadão membro do povo soberano, todo indivíduo indistintamente faz parte ativa do corpo soberano: todo indivíduo é também um ser coletivo, legislado e legislador simultaneamente, um indivíduo cidadão.

A dificuldade que se apresenta em meio a tantas vozes que se equivalem em direito encontra-se em como reconhecer aquela voz que, longe de ser imposta por coerção, confere ao discurso do governo democrático a possibilidade de ser reconhecido como uma reserva de sentido originada no íntimo de cada indivíduo, de modo que esse mesmo indivíduo, ao voluntariamente submeter-se, isto é, ao transformar-se em cidadão, nada mais faça que obedecer ao irresistível comando que emana de si mesmo.

Isso é possível no ambiente da democracia norte-americana pois, para Tocqueville, as sociedades democráticas não escapam à herança religiosa das sociedades anteriores, de forma que seus membros acabam por agir também em acordo com uma *fé* (ANTOINE, 2003, p. 148). Enfatizando esse ponto, Antoine compara a semelhança do pensamento de Tocqueville ao de Lamennais, para quem “o homem somente age porque crê” (LAMENNAIS, apud, ANTOINE, 2003, p. 148). Essa é a perspectiva adotada por Tocqueville quando escreve que “praticamente não há ação humana, por mais particular que seja, que não se origine de uma ideia maior que os homens receberam de Deus, de suas relações com o gênero humano, da natureza de sua alma e de seus deveres com seus semelhantes” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 39).

Nos Estados Unidos, a voz que conclama a união da multidão em torno do interesse comum é a voz da lei. Segundo Tocqueville, sobre esta voz também se erguem os pilares da república norte-americana, quais sejam as instituições comunais, seu formato federativo e finalmente, o poder judiciário que, “sem jamais poder impedir os movimentos da maioria, (...) consegue lhes abrandar e dirigir” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 391).

Carl Schmitt, em seu livro *Political Theology*, aponta que o problema da soberania – quem decide em nome da sociedade – apresenta-se efetivamente apenas nos momentos de exceção, e não nos períodos de normalidade social. Esse autor nos põe em contato com Hugo Krabbe, que defende um conceito de soberania que pode contribuir para o entendimento da participação do povo no regime democrático dos Estados Unidos, tal como exposto por Tocqueville. Segundo Schmitt, para Krabbe

A teoria da soberania das leis baseia-se na tese de que não é o estado, mas a lei que é soberana (...) A ideia moderna de estado (...) substitui uma força pessoal (do rei, das autoridades) que detém poder espiritual. (...) como Krabbe diz (...) “Nós não mais vivemos sob a autoridade de indivíduos, sejam eles pessoas naturais ou artificiais (legais), mas sob o domínio das leis, forças (espirituais). (...) essa é a essência da moderna ideia de estado”. (...) ele continua, “essas forças governam no mais estrito senso da palavra. Precisamente porque essas forças emanam da natureza espiritual do homem, elas podem ser obedecidas voluntariamente”. A base, a fonte da ordem legal é “encontrada apenas no sentimento do homem, ou no seu senso de direito” (SCHMITT, 2005, p. 21-22).

Ainda na opinião de Schmitt, na medida em que a lei assume essa condição espiritual, ela efetivamente passa a ser um ente metafísico de modo que, se usarmos como comparação a autoridade creditada ao rei (sagrado), entenderemos que “uma ficção religiosa é substituída por uma ficção jurídica” (SCHMITT, 2005, p. 39) cuja pregnância torna-se, porém,

incontestável. No que concerne à separação entre religião e política, ou seja, à separação entre Estado e Igreja, essa é uma questão, segundo Schmitt, que diz respeito às instituições legais, e não a ser definida em função de uma distinção tangível que possa ser estabelecida entre esses dois domínios (SCHMITT, 2014, p. 39-40).

Ao contrário do absolutismo monárquico, prossegue Schmitt, em que a unidade do Estado é assegurada por um poder de decisão real, “a unidade que o povo representa não possui este caráter decisório; ela é uma unidade orgânica”, uma espécie de “consciência nacional” que abarca a origem de todas as ideias gerais (SCHMITT, 2005, p. 48-49). Nesse ambiente, assinala o jurista alemão, o conceito de Deus, seja ele teísta ou deísta, torna-se ininteligível para fins políticos. Em uma breve referência à organização política nos Estados Unidos, ele afirma que

É verdade, entretanto, que por algum tempo os efeitos secundários da ideia de Deus permaneceram reconhecíveis. Na América isto se manifestou por intermédio de uma razoável e pragmática crença de que a voz do povo é a voz de Deus – uma crença que se inicia com a vitória de Jefferson em 1801. Tocqueville em sua narrativa da democracia Americana, observou que no pensamento democrático o povo paira acima de toda vida política do estado, da mesma forma que Deus sobre o mundo, como causa e finalidade de todas as coisas (...) (SCHMITT, 2005, p. 49).

Por outro lado, a percepção dessa “força espiritual” – corpo da lei – que se forja na imanência do ideal democrático, tal como observado por Tocqueville, não nos parece ser o fulcro da originalidade de seu estudo. Esse fenômeno, acreditamos, poderia muito bem ter sido investigado em sua própria terra natal, pois, tal como nos faz saber Pierre Rosanvalon, na França, a “sociedade civil vai brutalmente transformar-se em sociedade política em 1789. É o povo como sujeito coletivo, e não pela adição dos indivíduos, que exprime a soberania” (ROSANVALON, 1992, p. 74).

A revolução francesa buscava transformar a sociedade visando aproximá-la de um modelo utópico através do qual “a busca de uma fusão entre o ideal de igualdade política e o imperativo de um governo racional” fosse obtido. Segundo Rosanvalon, “A vontade geral é soberana, mas ela somente se exprime na fundação da sociedade, permitindo a formação de um pacto social em torno de uma Constituição política que encontra seus princípios na natureza das coisas” (ROSANVALON, 1992, p. 232). Mas na França, devido a existência do que Poulat (1987) chamava de “duas França” – a revolucionária e a clerical –, predominava, em nosso entendimento, a dificuldade não só de formar um governo legítimo, mas também de fortificar no coração dos indivíduos seus laços de cidadania, no caso, o amor às leis, aos cidadãos e a própria coletividade nacional.

A grande novidade que Tocqueville constata em solo norte-americano é, a nosso ver, a materialização da voz do sujeito coletivo sob a forma onipresente e sagrada da “força espiritual” da lei, que emanada da própria natureza espiritual do ser humano, por sua vez, co-constitui a comunidade pública democrática. Se, por um lado, pelo generalizado exercício do voto, o cidadão se sente também responsável pela ação do legislador, por outro, é perceptível a cada um o benefício da ordem proporcionada pela lei. Desse modo, afrontar a lei em uma situação que ela não lhe seja vantajosa, implicaria ver, em outra situação, seus direitos mais caros desrespeitados, como já havíamos assinalado em Montesquieu (cf. *supra*, p. 28).

Tocqueville registra em seu relato “que é impossível (...) não se perceber que todas as classes mostram uma grande confiança na legislação que rege o país, e sentem por ela um tipo de amor paternal” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 337). Essa veneração, entretanto, não se dá em relação a uma lei em particular, mas, sim, ao domínio das leis como tal: dessas “forças espirituais”, no dizer de Krabbe, que têm na *sagrada* constituição o estabelecimento de seu norte e que dão consistência ao ente metafísico, que é a pátria, segundo Tocqueville.

De acordo com Tocqueville, na América do Norte, os homens se submetem às leis que emanam do povo e não mais exclusivamente às inflexíveis prescrições Divinas, ao menos no que se refere ao ordenamento que regula o estar-junto coletivo. A prevalência do discernimento humano confere inclusive a maleabilidade necessária para que as leis, mesmo sendo respeitadas, possam acomodar-se às necessidades sempre cambiantes da sociedade, ao invés de enrigecê-la. Como escreve Tocqueville, “não existe país onde a lei possa tudo prever, e onde as instituições possam substituir a razão e os costumes” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 194).

Nosso magistrado observa que, nos Estados Unidos, “os americanos têm reconhecido nos juízes o direito de fundamentar suas sentenças sobre a *constituição* muito mais que sobre as *leis*. Em outras palavras, eles os têm permitido de não aplicar aquelas que lhes pareçam inconstitucionais” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 169). Diante disso, na democracia norte-americana, a mesma vontade do povo, que paira transcendente aos indivíduos e soberana sobre toda a sociedade, inclusive sobre o governo, ao “descer” à terra, impacta os homens por sua efetiva proximidade, uma vez que não é percebida como sendo a vontade e a razão de Estado, mas, sim, a dos próprios cidadãos.

Se lembrarmos por um instante a crítica de Rousseau ao cristianismo de seu tempo, veremos que para ele o cerne da questão era que, ao abraçar essa religião, os homens entregavam-se a uma fé cega dedicada a um outro mundo, descuidando então do empenho necessário à condução dos negócios seculares. Nos Estados Unidos, porém, Tocqueville depara-se com um cenário distinto: a religião confessional não é mais que uma simples

modalidade de associação entre tantas outras e, mesmo reconhecendo a forte influência da fé cristã que se estende por todos os meandros da sociedade, Tocqueville também destaca que de forma alguma ela a domina, no sentido de monopolizar a atenção do *cidadão* ou mesmo de interferir diretamente no comando político da sociedade.

Segundo Sanford Kessler, Tocqueville constata nos Estados Unidos “que os puritanos colocaram em movimento um processo que fez do julgamento individual e do interesse próprio a base dos costumes americanos, ao invés da Bíblia e do amor cristão” (KESSLER, 1994, p. 166). Entendemos então que, apesar de o pacto fundador dos pais puritanos – *mayflower compact* – ter sido celebrado na suposta presença de Deus, a coesão da sociedade norte-americana em torno de leis seculares não é concebida como a ação direta de um agente legitimador externo, mas como algo que se sustenta em si mesma, e isso devido à centralidade da metafísica, “força espiritual”, que é o *imperium* da lei:

O estado social é normalmente o produto de um meio, algumas vezes das leis, na maioria das vezes fruto dessas duas causas reunidas; mas uma vez que ele exista, pode-se considerar ele mesmo como a causa primeira da maioria das leis, dos costumes e das idéias que regulam a condução das nações; o que ele não produz, ele modifica (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 107).

Em nosso entendimento, o “império da lei” que se destaca no discurso de Tocqueville sobre a democracia nos Estados Unidos assenta-se fortemente sobre um aspecto marcante da vida norte-americana que o impressionou fortemente, como já indicamos anteriormente: a igualdade de condições. Tocqueville escreve logo nas primeiras linhas *da Democracia na América* que, “entre as novidades que, durante minha estadia nos Estados Unidos, detiveram minha atenção, nenhuma mais me surpreendeu que a igualdade de condições” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 57). Tocqueville não se refere a uma igualdade absoluta entre os homens, uma vez que, ao menos, “sempre restará ainda a desigualdade das inteligências, que, vindo diretamente de Deus, sempre escapará às leis” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 173), mas, sim, a uma igualdade de direitos perante as leis que também contribui para a disseminação da igualdade de meios entre os indivíduos.

Como consequência, nosso magistrado pôde observar na sociedade norte-americana a prevalência de uma igualdade política que pelo menos em tese co-constitui a própria essência da democracia, de forma que o destino democrático das nações com seu império das leis, reflete, segundo nosso magistrado, a vontade de Deus. O desenvolvimento do regime democrático constitui, então, uma marcha inexorável na qual todos os indivíduos,

intencionalmente ou não, contribuirão para o mesmo, porque a força espiritual da lei é resultante da própria natureza (espiritual) dos humanos (cf. TOCQUEVILLE, 1981a, p. 60).

Como a concretização dos ideais de democracia, na opinião de Tocqueville, é uma força irresistível que não pode ser refreada, é a ação dos próprios cidadãos, embevecidos pelo espírito democrático, que o dissemina mais agilmente, a partir do estabelecimento do império da lei. Essa perspectiva, em nosso entendimento, pressupõe a ideia de providência que encontramos em nosso magistrado (cf. *supra*, p. 76): “O cristianismo, que tornou todos os homens iguais diante de Deus, não se chocará em ver todos os cidadãos iguais diante da lei” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 66).

Sendo assim, ao menos no que tange o estar-junto coletivo, pouco importa se o ser humano seja detentor de uma “falha ontológica”, que o corrompe invariavelmente, ou se seus eventuais desvios de conduta são adquiridos pelo convívio com seus semelhantes, ou seja, se ele carece de perdão ou de educação. Tocqueville nos indica que, na sociedade democrática, além de essas questões serem sempre resolvidas pela aplicação da força da lei, o enfrentamento da desigualdade será capitaneado pelo exercício diuturno da liberdade democrática, e não pela temerária tentativa da igualdade compulsória. Nesse ambiente temos que as leis, na medida em que não representam interesses particulares, e sim a vontade geral, estabelecerão as fronteiras do permitido sem que jamais venham a definir um comportamento padrão a ser imposto, com vistas a homogeneizar a diversidade humana. Isso é o que também nos faz saber Charles W. Dunn:

O historiador Richard Hofstadter indica uma ligação entre teologia e as decisões políticas fundamentais dos Fundadores, como a constituição dos Estados Unidos. ‘Para eles o ser humano era um átomo de interesse próprio. Eles não acreditavam no homem, mas eles acreditavam no poder de uma boa constituição política para controlá-los (...)’. James Madison refere-se ao ‘grau de depravação na humanidade que requer um certo grau de circunspeção e desconfiança (...)’. Alexander Hamilton fala da ‘insensatez e perversidade da humanidade’ enquanto John Jay reconhece que o homem é governado pelo ‘comando do interesse pessoal’. Mesmo o deísta Thomas Jefferson diz: ‘o governo livre é baseado na suspeita, não na confiança; é a suspeita e não a confiança que prescrevem constituições limitadas, para limitar aqueles a quem estamos obrigados a confiar o poder (...)’. Este fortíssimo suporte da visão bíblica da natureza humana, pode-se conjecturar, ajudou a influenciar o tipo de governo que eles estabeleceram: limitado por verificações e distribuição do poder (...). Sumarizando essa relação entre teologia e política pública, Alexis de Tocqueville disse: ‘a maior parte da América Inglesa foi povoada por homens que, depois de livrarem-se da autoridade do Papa, não reconheciam nenhuma outra supremacia religiosa: eles trouxeram com eles ao Novo Mundo uma forma de cristianismo a qual

eu não posso melhor descrever que a denominando por religião democrática e republicana' (DUNN, 1984, p. 12-13).

Tocqueville, que certamente reconhecia por dever de ofício como magistrado, a implicação por vezes nefasta da diversidade de caráter entre os seres humanos no âmbito do convívio social, mostra-nos em seu relato sobre a democracia norte-americana que esse fator individual acaba sendo moderado quanto ao estar-junto coletivo, em função do equilíbrio de poder entre os indivíduos proporcionado pela igualdade de condições: à medida que “as condições de um povo se igualam, os indivíduos parecem encolher e a sociedade agigantar-se”, à medida que cada cidadão “torna-se similar a todos os outros, ele se perde na multidão, e não se distingue nada mais que a grande e magnífica imagem do próprio povo” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 356).

Da mesma forma que a divindade, que tem sua imagem real velada aos crentes, e somente se faz presente pela atribuição de autoria que é conferida aos seus atos, assim também, em nosso entendimento, a concepção de povo em Tocqueville somente é possível a partir do reconhecimento da obra que lhe é atribuída. Essa é a inusitada organização jurídico-política encontrada por Tocqueville nos Estados Unidos e que, em nossa opinião, não fosse o adiantado estágio de secularização por ele observado em solo norte-americano, poderia ser reconhecida como obra exclusiva de Deus. Em contrapartida, no lugar de Deus, Tocqueville faz despontar o povo como sendo essa causa eficiente que não consegue ser apreendida totalmente pela razão e que dá vida à democracia norte-americana.

Certamente as leis não são o povo, mas é através da linguagem das leis que o povo se desvela como promotor dessa força espiritual, que é propriamente sua. Esse modo de expressão, caso seja válida nossa interpretação, aproxima-se mesmo da maneira pela qual os místicos aludem ao Divino, como analisa Bert Blans, tratando dos desafios que se impõem aos místicos de modo a conseguirem convenientemente expressar-se:

O místico sabe que nenhuma linguagem se presta a dizer o que ele tem a dizer, e ao mesmo tempo (...), o impronunciável precisa ser dito. A essência da linguagem mística não tem a ver com o que é dito, mas com a *forma* como é dito (...) (BLANS, 2000, p. 66. Itálico nosso).

Vejamos mais uma vez, com atenção, como Tocqueville refere-se ao povo, observando que “os americanos creem que, em cada Estado, o poder social deve emanar diretamente do povo; mas uma vez este poder constituído, *eles o imaginam, por assim dizer, ilimitado (...)*” (TOCQUEVILLE, 1981b, p. 356. Itálico nosso). Ora, um poder social ilimitado aponta em direção justamente ao despotismo, algo que Tocqueville abomina, uma

“doença degenerativa” que pode, se não combatida, vir mesmo a destruir o regime democrático de governo, sendo, portanto, algo que os norte-americanos deveriam temer e não reverenciar.

Da mesma forma, como vimos acima, evitar também conferir esse poder absoluto ao Estado foi justamente uma das preocupações dos pais Fundadores quando da elaboração da constituição norte-americana. Temor inclusive compartilhado por Tocqueville, que reconhece na concentração excessiva de poder por parte de um governo central uma ameaça efetiva ao regime democrático.

Em contrapartida, longe de indicar uma contradição no pensamento de nosso magistrado, vemos na ilimitada soberania do povo a confirmação do emprego, por Tocqueville, de uma linguagem simbólica para indicar uma dimensão real, mas imaterial, qual seja o sentimento de extrema sinergia entre o indivíduo-cidadão e o poder político nos Estados Unidos, vivenciado pelos norte-americanos de então. Traduzir esse sentimento que no fundo é ele mesmo religioso, de uma forma concisa encontra na linguagem objetiva uma limitação, como sugere Cantwell Smith¹⁵.

Para Tocqueville, a soberania reside no povo dos Estados Unidos, e não em seus governantes, de forma que isso confere às leis sua inquestionável legitimidade, sem, no entanto, significar que ela deva se imiscuir *diretamente* nos aspectos privados da vida dos indivíduos, o que caracterizaria uma forma de poder absoluto. Desse modo, o poder “ilimitado” do povo manifesto nas leis, ao invés de escravizar a sociedade, acaba por proporcionar-lhe os meios de obter plena liberdade, igualdade e justiça, uma vez que estabelece com razoável precisão e clareza as regras do estar-junto coletivo.

Se for assim, entendemos que, na última passagem citada anteriormente, Tocqueville não tinha por objetivo oferecer um *fato determinado* ao escrutínio da razão de seu leitor, que é atribuir um rosto ao detentor do poder “ilimitado”. Entendemos que seu objetivo, tal qual um místico, seria ferir as profundezas do coração de seu leitor, induzindo-lhe a experiência do sentimento de participação democrática – identificar-se como parte constituinte de um todo espiritual poderoso e ilimitado –, que é o meio responsável, na perspectiva de nosso magistrado, pelo êxito da democracia nos Estados Unidos. Agnès Antoine assinala que

¹⁵ Segundo o historiador das religiões, Sigmund Cantwell Smith, a religião possui dois aspectos: um externo e outro interno. Enquanto o externo é o que conhecemos na forma de instituição religiosa, o interno, para ele o mais importante, pois diz respeito aos afetos, sentimentos e emoções é o mais difícil de nomear (cf. SMITH, 1978).

Tocqueville propôs uma ciência política inédita [que desperta] duas dimensões específicas e complementares, de um lado a educação para a cidadania, de outro, o papel sociopolítico da religião (...) uma nova ciência do homem, destacando-se daquela que nos foi legada pela filosofia racionalista do iluminismo (ANTOINE, 2003, p. 16).

Se considerarmos a teologia política positiva, pela qual o Estado busca reforçar a submissão dos cidadãos recorrendo a um elemento heterônomo e externo à sociedade, de modo a legitimar sua atuação, veremos que Tocqueville busca romper radicalmente com essa perspectiva: “O objetivo principal de um bom governo, (...) sempre foi de cada vez mais colocar os cidadãos em uma situação de dispensar o seu socorro” (TOCQUEVILLE, apud. ANTOINE, 2003, p. 116).

Ao idealizar uma educação que busca transformar o indivíduo em cidadão, a partir do desenvolvimento de seu senso crítico e do estímulo a uma participação atuante na vida da sociedade, Tocqueville efetivamente almejava adequar a natureza humana às exigências da forma democrática de governo, na qual prevalece uma legitimação atribuída a algo imanente ao corpo político, mas capaz de transcendê-lo. Legitimação produzida, por conseguinte, a partir da capacidade do povo de dar-se autonomamente às suas próprias leis, materialização da “força espiritual” que lhe é própria.

Nesse sentido, a crítica de Tocqueville ao individualismo não é moralista. Segundo Lamberti, ela é baseada em uma análise sociológica que revela o “erro de julgamento” implícito na crença de que o indivíduo pode ser autossuficiente, ou seja, que o pleno exercício de sua autonomia poderá ainda permanecer quando se desobriga dos compromissos comunitários. De acordo com esse estudioso da obra de Tocqueville, embora defensor dos direitos individuais e da independência intelectual, ele “acreditava que o individualismo tinha alcançado um valor excessivo na França pós-revolucionária, levando ao negligenciamento dos deveres cívicos” (LAMBERTI, 1989, p. 188). Isso nos indica que, para o magistrado francês, o limite para a aceitação do individualismo é alcançado sempre que este enfraquece o espírito público.

Entendemos que, para Tocqueville, a submissão voluntária do homem livre às leis, bem como a doação de seu tempo em prol da vida comunitária que ele observa nos Estados Unidos, possuem o mesmo fundamento: o dogma cristão de amor ao próximo. Por outro lado, essa ação amorosa – *ágape* –, que visa ao cuidado relativo ao ser humano, e que no cristianismo possui uma dimensão soteriológica, metamorfoseia-se em um engajamento cívico em favor da pátria, elevando o espírito do indivíduo a transcender-se, a confundir-se e a dissolver-se como cidadão, no povo, e assim procedendo, salvar-se. Esse culto ao civismo, de acordo com Tocqueville, leva o indivíduo a submeter-se às leis por uma questão de fé, na própria força espiritual da lei. Segundo nossa avaliação, essa postura reflete um viés teológico-político *negativo*.

Ao mesmo tempo, lembremo-nos mais uma vez, Tocqueville corrobora a importância da religião para a sociedade, de forma que a própria liberdade, para ele, não pode sobreviver onde não existe fé. Em sua opinião, a religião é paradoxalmente ainda mais necessária nas repúblicas democráticas que nas demais formas de governo, de modo que ele mesmo se indaga: “Como poderia a sociedade não sucumbir-se, enquanto a ligação política enfraquecesse, sua ligação moral não se fortificasse? E o que fazer de um povo senhor de si mesmo, se ele não é submisso a Deus?” (TOCQUEVILLE, 1981a, p. 400-401).

Em nosso entendimento, trata-se do reconhecimento de que a fé da religiosidade civil tem suas raízes em uma metamorfose da fé associada à religiosidade confessional, da qual herda a pregnância da crença em algo ilimitado que nos transcende. Somente assim, pelo exercício da fé, podemos conceber que se consolida uma ligação afetiva entre cidadão, pátria, povo e nação, podendo até mesmo resistir à eventual falência da letra da lei, firmando-se na conformidade com a crença no *espírito da lei* que funda e perpetua o corpo cívico do povo, tal como Tocqueville o reconhece na democracia norte-americana. Desse modo, a partir da obra de Tocqueville, podemos inferir que, nos Estados Unidos, prevalecem duas divindades, uma “imaneente” e outra “transcendente”: uma articulada em torno de uma “transcendência imaneente”, e a outra, em torno de uma “transcendência transcendente”, se assim se pode expressar.

Sob esse ângulo, o exercício de desapego dos interesses individuais em favor do interesse público, desejado por Tocqueville, remete-nos a um processo de “purificação” nos moldes dos místicos quando buscavam experimentar a realidade última. Em relação à deidade cívica, o objetivo é libertar-se de todas as imagens abstratas do que seria o interesse coletivo e experimentar a efetiva participação e integração do corpo cívico. Se for assim, e se pudermos substituir “Deus” pela “Pátria” ou pelo “Povo”, teremos uma proximidade de sentido entre esta última citação que fizemos a Tocqueville e o que escreve Mestre Eckhart:

Um homem não deve ter, ou se satisfazer, com um Deus imaginado, para em seguida, quando a ideia desaparecer, Deus desaparecer! Ao invés, deve-se ter um Deus essencial, que muito transcenda o pensamento do homem e de todas as criaturas¹⁶ (ECKHART, apud. BLANS, 2000, p. 67).

Desse modo, entendemos que em *Da Democracia na América*, de Tocqueville, mais do que em qualquer teoria social ou política que possamos identificar, prevalece o testemunho que nosso magistrado pôde reproduzir a partir do comportamento que presenciou e da mensagem que ouviu da voz dos próprios norte-americanos.

¹⁶ M. Eckhart, “The Tasks of Instruction,” f. 6, in. Walsh, Sermons, 3.18 (BLANS, 2000, p. 67).

Antes de finalizarmos este capítulo, vale registrar que, apesar da boa acolhida de *Da Democracia na América* por parte dos leitores logo em seu lançamento, Tocqueville também recebeu ressalvas em relação a sua investigação. Em seu livro *Tocqueville in America*, George Wilson Pierson relata com detalhes não só a estadia de nosso magistrado nos Estados Unidos, mas também as críticas então feitas ao trabalho dele, entre as quais a de que Tocqueville desconhece a história norte-americana, a de que ele não utiliza uma metodologia científica, além do fato de que teria desenvolvido uma linha de raciocínio muito abstrata. Foi criticado inclusive pela vastidão do tema, que impediu uma análise objetiva, ocorrendo, por exemplo, imprecisão no uso de alguns termos.

Pierson registra que, apesar de os críticos mais ácidos reconhecem “o charme e a extraordinária distinção do livro de Tocqueville”, ao longo da obra do magistrado, a palavra *democracia* assume cerca de oito diferentes sentidos (PIERSON, 1996, p. 755-767-768). Na sua avaliação,

Tocqueville não se interessava pelos eventos da ‘história’ (...) porque ele entendia esse tipo de ‘história’ como superficial. O que ele estava procurando eram influências permanentes, as forças que atuam perpetuamente, os costumes, hábitos morais, e as instituições básicas que guiam a evolução do grupamento humano durante dilatados períodos de tempo (PIERSON, 1996, p. 769).

Os méritos e a qualidade do estudo de Tocqueville sobre a democracia nos Estados Unidos destacados por Pierson (1996, p. 768-777) também não são poucos. Das críticas assinaladas, certamente o dito “alto grau de abstração” adotado por Tocqueville em algumas das passagens de seu livro *Da Democracia na América*, não entendemos como uma falha. Em nosso entendimento, ele é justamente o que permite a essa obra manter-se ainda hoje como uma referência no campo dos estudos sobre a democracia. Além disso, a referida linha de raciocínio abstrata foi significativa no sentido de nos permitir vislumbrar, a partir de uma confrontação com a religião civil rousseauiana, que a noção de teologia política negativa pode, eventualmente, constituir um instrumento para ampliar o entendimento do fenômeno moderno de sacralização do “povo”, da “lei”, da “pátria” e da “nação”, da “república”, do “Estado”, em continuidade explicitado por Tocqueville.

Em meio às *qualidades* citadas, encontramos a confirmação de que Tocqueville buscava elementos que, por serem essenciais, saíssem do âmbito das particularidades e alcançaram a categoria (metafísica) de *universais*, como é o caso dos dogmas principais de que trata a

teologia política negativa que reconhecemos em sua obra: a sacralidade da pátria, do povo e da lei. Em contrapartida, há que se perguntar: trata-se de elementos efetivamente universais?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cena agora se passa em uma entre tantas escolas públicas dos Estados Unidos da América. O ano é 1954, mas pode também estar acontecendo nos dias de hoje ou precisamente neste exato momento. Crianças perfiladas diante da bandeira nacional declamam: “Eu juro lealdade à bandeira dos Estados Unidos da América e a república que ela representa, uma nação temente a Deus, indivisível, com liberdade e justiça para todos”. Se buscássemos sintetizar em uma única frase o fulcro da percepção de Tocqueville em relação ao élan dos cidadãos norte-americanos com sua pátria, certamente esse juramento, idealizado originalmente pelo ministro batista Francis Belamy, em 1892, não cumpriria melhor a tarefa.

Ao longo desta dissertação, acompanhamos Aléxis de Tocqueville na busca por identificar, na sociedade democrática norte-americana, de onde provém o fundamento das leis e de sua legitimação que dá ordenamento ao estar-junto coletivo ou à comunidade política. Nos Estados Unidos, Tocqueville observa que a sociedade política não se submete ao jugo de uma personalidade individual ou organização religiosa, nem tampouco os cidadãos são compelidos ao exercício de seus deveres cívicos tangidos pelo uso da força coerciva do Estado. Como ainda exposto no juramento em pauta, os norte-americanos encontrados por nosso magistrado conferiam voluntariamente sua lealdade à república e às instituições republicanas. Quanto à origem desse sentimento cívico, que vincula o cidadão à sua pátria, Tocqueville identifica suas raízes fincadas em um pacto celebrado pelos pais fundadores, ainda em 1620. Estes, fervorosos praticantes do cristianismo de confissão puritana, também trouxeram consigo à América do Norte as mais vivas concepções iluministas, entre as quais a da liberdade política.

Nos Estados Unidos, Tocqueville constata, então, que a religião, quando desatrelada do poder de Estado, torna-se ainda mais poderosa, uma vez que ganha maior autoridade (*autorictas*) para conduzir espiritualmente o povo, não necessitando desta feita, exercer poder político propriamente dito (*potestas*) para realizar esta autoridade moral. Essa liderança coloca a religião confessional na função privilegiada de mantenedora dos “bons costumes”, de modo que, nesse caso, não se trata somente dos valores morais, mas também dos valores políticos e democráticos, tais como liberdade, justiça e tolerância, que encontram na religião confessional um vetor de propagação.

Desse modo, mesmo sem participação ativa no poder de Estado, ou seja, sem *potestas*, a religião exerce um papel sócio-político vigoroso, na medida em que contribui decisivamente para a formação do caráter do indivíduo norte-americano, lembrando-o constantemente de sua dependência e responsabilidade para com a coletividade da qual é membro e que lhe permite

ser o que é. Essa ação também contribui, em última análise, para a formação de um cidadão efetivamente apto a exercer um papel político.

Ao notar que nos púlpitos confessionais propagava-se também uma proposição de fé civil concomitantemente à mensagem religiosa propriamente dita, Tocqueville recupera, no nosso entendimento, elemento-chave constitutivo do conceito rousseauiano de religião civil. Trata-se da idéia de ligar o coração do indivíduo à pátria por intermédio de um culto cívico-religioso que, além de favorecer o sentimento de sociabilidade, faria prosperar, no íntimo de cada indivíduo-cidadão, um vínculo coletivo de amor às leis e a justiça. Isto permite-nos individuar na obra do magistrado francês uma relação entre a noção de “vontade do povo”, tal como sintetizado pela expressão “we, the people” – que se encontra no início da constituição norte-americana – e a noção de vontade geral, desenvolvida por Rousseau no seu *Do Contrato Social*, de 1762.

Vimos, portanto, que em Tocqueville a própria ideia de povo metamorfoseia-se em uma deidade na idéia de um “sagrado cívico” que, dada sua gênese imanente, mostra-se francamente distinta em sua constituição do sagrado heterônomo que até a revolução francesa legitimara os governos europeus, ainda capitaneados, então, por “reis sagrados”. Da mesma forma que, para dar conta de explicar a legitimação heterônoma das leis, recorreu-se a uma teologia política positiva, ou seja, ao discurso de que o respeito às leis fundamentava-se no fato de que elas refletiam inequivocamente a vontade de Deus: quando é a “força espiritual ilimitada” do povo que prevalece, apontamos na direção da possibilidade de uso do conceito de teologia política negativa, como um dispositivo de explicação capaz de nos ajudar a melhor compreender as reflexões de Tocqueville e, provavelmente, a própria gênese das “religiões seculares”.

Na democracia da América do Norte, tal como nos é apresentada por Tocqueville, os homens não se curvam mais diante da vontade de outros homens, mas à determinação das leis. Por outro lado, as leis já não representam o desejo de um deus ou de um indivíduo, ou mesmo da maioria deles, antes, parecem expressar o desejo unânime da vontade geral. Dessa forma, nos Estados Unidos, Tocqueville entende que não se obedece às leis por temor às possíveis punições que a transgressão possa ocasionar, mas pelo amor a essas mesmas leis, amor que se fortalece na crença de que elas são resultado exclusivo de sua obra – do povo.

Na América do Norte dos anos 1830, segundo nosso magistrado, não é majoritariamente o Estado, mas a própria sociedade que assume a responsabilidade por zelar pela manutenção do ordenamento jurídico. Esse exercício faz com que, na percepção do cidadão, seu bem estar pessoal confunda-se com o da própria nação, e vice-versa. Desse

modo, em nosso entendimento, reforça-se a hipótese da existência de uma dimensão cívico-religiosa permanente e atuante que, no decorrer desta dissertação, denominamos religião civil.

Tocqueville, em seu relato, esclarece que a herança dos pais fundadores puritanos não se mostrou duradoura por mero acaso. Além da relevante contribuição do culto religioso confessional, ele destaca que um empenho diuturno e eficiente na educação dos jovens foi determinante para a pujança da democracia nos Estados Unidos. Pela educação são formados indivíduos autônomos, críticos e razoáveis que, mesmo sem abrir mão de seus interesses particulares, são capazes de assumir seus deveres cívicos e de exercer plenamente seus direitos políticos, tornando-se efetivamente cidadãos.

Como constata Tocqueville, uma vez que a educação básica era acessível a todos, isso também contribuiu para que se estabelecesse não só uma concepção comum do que eram os valores cívicos e morais, mas também os objetivos da sociedade, senão ainda uma distribuição equânime dos conhecimentos, favorecendo a igualdade de oportunidades e de meios. A importância da educação na formação da orientação cívica dos jovens, na verdade, estende-se até os dias de hoje, como pudemos constatar com o juramento à bandeira norte-americana que destacamos no início deste segmento, mesmo que seus efeitos práticos tenham se esgotado, como já sugerido por Bellah.

Tocqueville vê na instituição jurídico-política da igualdade entre os norte-americanos uma novidade que a maioria das sociedades européias de seu tempo desconheciam. Como já assinalamos, os norte-americanos não somente se reconhecem iguais perante as leis, como também creem que as leis são obra da vontade do povo. Afinal, o que é o povo? Como ele consegue conferir legitimidade às leis? Seria o povo uma parcela majoritária da população que convence os demais a abrirem mão de seus desejos particulares em nome dos supostos benefícios que o bem estar da maioria representa?

Para Tocqueville, a resposta à última questão certamente seria um não. Seguindo a mesma linha de raciocínio que Rousseau, ele não concede à maioria o direito de anular o indivíduo. O problema que aqui se apresenta é que o povo, como soberano, longe de representar a soma numérica dos habitantes da América do Norte, representa um acordo, muitas vezes tácito, em torno do interesse comum que residiria em todas as vontades particulares. Todavia face a impossibilidade de ser verdadeiramente representado por um único indivíduo ou mesmo uma única instituição, tal como a Igreja, o povo somente se faz presente por intermédio de um vínculo espiritual de cunho religioso que permite ao indivíduo corresponder a um chamado que desperta no interior de seu coração: o amor às leis que

consolidam um estado de direito chamado de democracia e que se manifesta em seu cotidiano como um “vínculo de sentido”.

Se nos recordarmos, mais uma vez, do juramento à bandeira, citado inicialmente, lá, a bandeira é um símbolo cívico que remete à “sagrada república” ou “sagrada pátria”. Daí, o juramento efetivamente se faz à república ou à pátria. Em contraposição, são elas mesmas abstrações conceituais, de forma que podemos até nos deparar com instituições pátrias ou republicanas que implementam as práticas políticas que lhes são apropriadas, ou mesmo com a bandeira que a simboliza. Mas o acesso à “república em si” ou à “pátria em si” ou ao “Estado em si” nos é permanentemente velado.

Do mesmo modo acontece com o “povo”, que somente pode ser reconhecido cotidianamente naquilo que ele não é, qual seja, nas leis que emanam de sua vontade soberana. Quando então dizemos que nos Estados Unidos as leis obtêm a sua legitimidade do povo por serem obra dele mesmo, estamos na verdade, admitindo a existência de um movimento espiritual “democrático” que perpassaria indistintamente todos os corações norte-americanos e que, em nosso entendimento, dado seu caráter essencialmente laico e sacro, pode ser melhor compreendido com base no conceito de teologia política negativa.

Confirmando essa hipótese, encontramos no relato de Tocqueville sobre a democracia norte-americana, tal como vimos ao longo desta dissertação, inúmeras referências a certo *vínculo imaterial* que ligaria o cidadão dos Estados Unidos à sua pátria de modo irresistível. Recordemos algumas: enquanto a comuna nos é apresentada como “saída das mãos de Deus”, o *espírito* de religião é apresentado como algo tão incorporado na sociedade quanto o *espírito* de liberdade e a sociedade é vista como uma instituição que vivenciaria um vigor e sinergia tais, capazes de fazê-la agir sobre si mesma, isto é, auto-organizadamente. Além destas, temos o reconhecimento da liberdade como um dom de Deus, da sacralidade da constituição, da fé nas leis, da fé na opinião pública e até mesmo da existência de uma força moral comum que reside amplamente em todas as confissões religiosas e aponta a possibilidade efetiva de um culto generalizado à república e aos valores republicanos, isto é, ao corpo político enquanto expressão do estar-junto coletivo e sua vontade.

Tocqueville, em nenhum momento, explicita que a sacralidade do povo ou das leis distancia-se das demais instâncias em que a sacralidade confessional reconhece a manifestação dos mistérios de Deus. Por um lado, é certo que Tocqueville reconhece, na América do Norte, a existência de um elevado grau de secularização que ele considera benéfica e mesmo fundamental ao regime democrático, na medida em que se observa uma efetiva separação dos interesses da Igreja dos negócios de Estado. Por outro lado, em relação

à “divindade” cívica, em alguns momentos de *Da Democracia na América*, ela pode, até certo ponto, vir a ser confundida com a divindade confessional, como, por exemplo, quando Tocqueville descreve a comuna como parecendo ser obra das mãos de Deus.

A comuna, e isso fica explícito, ao longo da análise de Tocqueville, é fruto exclusivo de um pacto federativo que reflete leis que, por sua vez, apenas consagram a vontade soberana do povo que se vê também como soberano. Por isso, em nosso entendimento, a idéia de uma teologia política negativa, torna-se um dispositivo importante de análise, pois nos permite distinguir duas diferentes formas históricas de sacralidade e/ou sacralização. Com esta idéia, podemos, então, assimilar o sentido da explanação de Tocqueville, ou seja, que a comuna, dada a sacralidade do vigor democrático que a envolve, *parece* ser obra de Deus, mas é efetivamente obra exclusiva da força espiritual infinita que animaria a vontade do povo que, dessa forma, a legitima, ainda que, em o fazendo, possa até mesmo sentir-se “iluminada” por Deus.

Hoje, cerca de 170 anos após a publicação de *Da Democracia na América*, amparados sobremaneira pelo trabalho dos autores que constam de nossa referência bibliográfica, entendemos poder assinalar que, nessa obra, a crença cívica nos Estados Unidos, embora inegavelmente irradiada pelo vetor religioso confessional, efetivamente sustenta-se a si mesma no que se refere à legitimação da ordem legal que regula o estar-junto coletivo, dispensando assim o aval de um agente heterônomo: Deus não está inserido na constituição norte-americana.

Sob a perspectiva da teologia política negativa que identificamos subjacente à obra de Tocqueville, o “povo”, e mesmo a “pátria”, ganham a dimensão de “divindades” autônomas em relação à confessional. Não descartamos a possibilidade, como já assinalamos, de que, em muitos momentos, o sagrado cívico e o sagrado confessional possam sobrepor-se, mas insistimos em que eles não se confundem, ou seja, evocam tipos diferentes de sacralidade. Entendemos, entretanto, que ambos sejam manifestações religiosas de mesma ordem, ou seja, possibilitam a ligação da alma do indivíduo a um elemento espiritual próprio da existência de seu ser, por intermédio da fé.

Finalizamos esta dissertação na esperança de que logamos alcançar o objetivo proposto, qual seja assinalar a existência, no texto tocquevilleano, da presença de uma manifestação de afeto cívico-espiritual que limita a possibilidade de explicação quando nos valem exclusivamente, para fazê-lo, do conceito de religião civil rousseauiano. Para nomear essa manifestação, apropriamo-nos do termo e da idéia originalmente cunhado por Jacob Taubes: teologia política negativa. Por tratar-se de um enfoque pouco usual, muitas foram as dificuldades que precisamos superar no decorrer desta empreitada, quer seja na

escolha dos textos auxiliares, quer seja no desafio de concatenar, de forma adequada, o amplo espectro de elementos que julgamos necessários apresentar ao leitor, de modo a permitir a compreensão do andamento e implicações de nossa análise. Em função disso, em alguns momentos, fomos obrigados a afastarmo-nos brevemente de nosso autor principal: Aléxis de Tocqueville.

Como sabemos, os compromissos acadêmicos de um aluno não se restringem exclusivamente à atividades relacionadas ao desenvolvimento da pesquisa. Todavia, apontar o curto espaço de tempo que se tem atualmente para a elaboração de uma dissertação como um impedimento a uma aproximação mais completa e profunda do tema, seria cair no lugar comum vigente.

No entanto, estamos conscientes de que o tema e as questões que escolhemos para trabalhar merecem, sim, um tempo adicional para reflexão e pesquisa. Não apenas no sentido de reformular o que aqui foi apresentado, o que certamente se faz necessário em todos os casos, mas sim de ir adiante no desenvolvimento da idéia segundo a qual há uma teologia política negativa que estaria a animar as religiões civis e/ou seculares da era moderna – século XX inclusive –, desenvolvimento este que, em nosso entendimento, poderia agregar novas. Desse modo, nosso objetivo é que, em breve, possamos dar continuidade a essa linha de pesquisa dentro de um projeto de doutorado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTOINE, Agnès. *L'impensé de la démocratie: Tocqueville la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.
- BACHOFEN, Blaise. *La religion civile selon Rousseau: une théologie politique négative*. In: WATERLOT, Ghislain (sous la direction). *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Pur, 2010.
- BELLAH, Robert. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- _____. Civil Religion in America. In: _____. *Beyond Belief: Essays on Religion in a post-traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- _____. *Religion and the Legitimation of the American Republic*, In: _____. HAMMOND, Philip E. *Varieties of Civil Religion*, Eugene, Wipf, 1980.
- BLANS, Bert. *Cloud of Unknowing: an orientation in negative theology from Dionysius the Aeropagite, Eckart, and John of the Cross to modernity*. In: BULHOF, Ilse; KATE, Laurens. *Flight of the Gods: Philosophical perspectives on negative theology*, New York, Fordham University Press, 2000.
- BULHOF, Ilse; KATE, Laurens. *Flight of the Gods: Philosophical perspectives on negative theology*, New York, Fordham University Press, 2000.
- BRENNER, Charles. *Noções Básicas de Psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1987.
- CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.
- CHIRPAZ, François. *La religion naturelle*. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, Lisboa, Vol. XX – IIª série, 2005.
- CRITCHLEY, Simon. *The faith of the faithless – experiments in political theology*, New York, Verso, 2012.
- CUES, Nicolas de. *La Docte Ignorance*, Paris, Flammarion, 2013.
- DUNN, Charles W (edited by), *American Political Theology*, New York, Praeger, 1984.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde - Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GUÉNARD, Florent. «*Esprit social*» et «*choses du ciel*»: religion et politique dans la pensée de Rousseau. In: WATERLOT, Ghislain (sous la direction), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Pur, 2010.
- KESSLER, Sanford. *Tocqueville's Civil Religion*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville and the Two Democracies*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf, 2006.
- LEROUX, Pierre. *D'Une Religion Nationale ou du culte*, Paris, Librairie de Gustave Sandré, 1846.
- MAHAM, Asa. *Scripture Doctrine of Christian Perfection*, In : DUNN, Charles W (edited by), *American Political Theology*, New York, Praeger, 1984.
- MIERNOWSKI, Jan. *Le Dieu Neant : theologies negatives a l'aube temps modernes*, Paris, Brill, 1997.
- MONOD, Jean-Claude. *Ssécularisation et laïcité*, Paris, Puf, 2007.
- MONTESQUIEU, Charles De. *The Spirit of Laws*, London, William Benton, 1952.
- MURALT, André de, Jan. *L'Unité de la Philosophie Politique :de Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002.
- PENA-RUIZ, Henri. *Dieu et Marianne: Philosophie de la laïcité*, Paris, Puf, 2005.
- PIERSON, George Wilson. *Tocqueville in America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- POULAT, Emile. *Liberté, Laïcité: La guerre des deux france et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987.
- RILEY, Woodbrigde. *Deism In American Thought*, Breinigsville, Kessinger, 2011.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Oeuvres completes t. III, Paris, Gallimard, 1964a.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Porto Alegre, LP&M, 2009.
- _____. *Du Contract Social*, Oeuvres completes t. III, Paris, Gallimard, 1964b.
- _____. *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flamarion, 1966.
- _____. *O Contrato Social*, Porto Alegre, LP&M, 2008.
- SCHMITT, Carl. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- _____. *Political Theology II: the mith of the closure of any political theology*, Malden, Polity Press, 2014.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1978.
- TAUBES, Jacob. *The political Theology of Paul*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

TERPSTRA, Marin; WIT, Theo de. “No Spiritual Investment in the Word As It Is”: Jacob Taubes’s Negative Political Theology In: BULHOF, Ilsen; KATE, Laurens. *Flight of the Gods: Philosophical perspectives on negative theology*, New York, Fordham university press, 2000.

THOMPSON, Kenneth W. *Theological tension and the founding of american Government*, In: DUNN, Charles W (edited by), *American Political Theology*, New York, Praeger, 1984.

TOCQUEVILLE, A. *De la Démocratie em Amérique 1*, Paris, Flamarion, 1981a.

_____. *de la Démocratie em Amérique 2*, Paris, Flamarion, 1981b.

_____. *L’ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

WAKSMAN, Vera. «Les difficultés étaient dans la nature de la chose»: de la religion, de l’homme et du citoyen, In: WATERLOT, Ghislain (sous la direction), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Pur, 2010.

WATERLOT, Ghislain (sous la direction). *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Pur, 2010a.

_____. *La foi du vicaire*, **Le Nouvel Observateur**, Paris, Hors-série n° 76 Juillet-août, 2010b.